Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Departamento de Filosofia
Programa de Pós-graduação em Filosofia

Sobre o “cuidado de si”: Foucault leitor dos Antigos

[Versão corrigida]

Dioclézio Domingos Faustino

São Paulo
2020

Dioclézio Domingos Faustino

Sobre o “cuidado de si”: Foucault leitor dos Antigos

[Versão corrigida]

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Professora Doutora Marilena de Souza Chaui

São Paulo
2020

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 Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

F268s Faustino, Dioclézio Domingos
Sobre o "cuidado de si": Foucault leitor dos
antigos / Dioclézio Domingos Faustino; orientadora
Marilena de Souza Chauí - São Paulo, 2020.
120 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Filosofia. Área de concentração:
Filosofia.

1. ética. 2. moral. 3. história. 4. governo. 5.
subjetividade. I. Chauí, Marilena de Souza, orient.
II. Título.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Dioclézio Domingos Faustino

Data da defesa: 25/09/2020

Nome do Prof. (a) orientador (a): Marilena de Souza Chauí

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, **25 / 02 / 2021**

(Assinatura do (a) orientador (a))

FAUSTINO, Dioclézio Domingos. *Sobre o “cuidado de si: Foucault leitor dos Antigos*. 2020. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, 2020.

RESUMO

Este estudo pretende mostrar que, na filosofia de Michel Foucault, o *cuidado de si* é uma noção que tem antes uma função de *crítica da moral* e, por conseguinte, de crítica de um certo modo de produção da subjetividade moderna, que a reivindicação de um princípio ético. Partimos da constatação de que, segundo Foucault, entre os séculos I e II de nossa era, há uma descontinuidade na história da moral no Ocidente. Esta descontinuidade é verificada pela passagem de uma modalidade de relação a si que tinha forma de um “uso dos prazeres” (entre os gregos da época clássica) para uma forma de “decifração do desejo” (na filosofia da época imperial romana). E que, em um segundo momento do curso dessa história, nos séculos IV e V, ocorre uma nova e decisiva inflexão com o advento das práticas de si cristãs, nas quais o *cuidado de si* é incorporado ao poder pastoral e, assim, para cuidar de si mesmo, é preciso fazer uma “renúncia de si”. Assim, as raízes de nossa (moderna) subjetividade encontram solo neste segundo movimento porque ele abre o caminho para o que se constituirá na modernidade como uma “hermenêutica do sujeito” e o consequente privilégio do “conhecimento de si”. O *cuidado de si* perpassa todo esse período, isto é, da época grega clássica ao cristianismo primitivo, e ele funciona como uma espécie de noção crítica que permite que o genealogista da moral investigue e detecte estas transformações e suas implicações para a constituição da moral.

PALAVRAS-CHAVES: ética, moral, história, governo, subjetividade.

FAUSTINO, Dioclézio Domingos. *Sobre o “cuidado de si: Foucault leitor dos Antigos*. 2020. Tese (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, 2020.

ABSTRACT

This study intends to show that, in Michel Foucault's philosophy, the *care of the self* is a notion that has rather a function of criticizing morality and, therefore, criticizing a certain mode of production of modern subjectivity, than the claim of principle ethical. We start from the observation that, according to Foucault, between the 1st and 2nd centuries of our era, there is a discontinuity in the history of morals in the West. This discontinuity is verified by the passage from a modality of relation to oneself that took the form of a “use of pleasures” (among the Greeks of the classical era) to a form of “deciphering the desire” (in the philosophy of the Roman imperial era). And that, in a second moment in the course of this history, in the 4th and 5th centuries, there is a new and decisive inflection with the advent of “Christian self-practices”, in which the *care of the self* is incorporated into pastoral power and, thus, to take care of yourself, it is necessary to make a “renunciation of yourself”. The roots of our (modern) subjectivity are more linked to this second movement because it opens the way for what will be constituted in modernity as a “hermeneutic of the subject” and the consequent privilege of “knowledge of the self”. The *care of the self* runs through this period, that is, from classical Greek times to primitive Christianity, and it functions as a kind of critical notion that allows the moral genealogist to investigate and detect these transformations and their implications for the constitution of moral.

KEYWORDS: ethics, morality, history, government, subjectivity.

AGRADECIMENTOS

Estudar filosofia na USP foi uma das melhores escolhas que fiz em minha vida. A professora Marilena Chaui, sua alegria e amor ao saber são para mim exemplares, assim como a paixão e o rigor com os quais, em suas aulas, analisava os textos filosóficos foram para mim uma fonte de entusiasmo e formação. Depois, tê-la como orientadora, foi para mim uma enorme alegria. Agradeço sua generosidade, carinho e orientação.

Agradeço aos professores Vladimir Pinheiro Safatle e Márcio Alves da Fonseca pela leitura e questões no examine de qualificação. Ao professor Vladimir pelo diálogo e questões sempre criativas e desafiadoras.

Aos queridos amigos e amigas do *Grupo Espinosanos*: a convivência democrática, colaborativa e a amizade, que são marcas do grupo, foram para mim uma fonte preciosa de estímulo para meu trabalho. Agradeço em especial aos professores Homero Santiago e Luís César Oliva. Agradeço imensamente aos colegas do “Seminário Foucault” com os quais pude ter discussões muito profícuas e estimulantes: Maria Luiza, Mario Marino, Lucas Vasconcellos, Felipe Fernandes e Lara Pimentel.

Agradeço aos professores Jean-Claude Monod e Frédéric Worms pela acolhida no meu estágio de doutorado na *École Normale Supérieure de Paris*. Aos colegas do Seminário Foucault da ENS, e em especial aos normaliens Lucas Teyssier, Marco Dal Pozzolo e Matteo Pagan. Agradeço também ao professor Orazio Irrera, pela generosidade e acolhida no Seminário Foucault na *Université de Paris 8 Vincennes-Saint-Denis*. E aos professores Philippe Sabot e Judith Revel pelos valiosos comentários no encontro do *Centre Michel Foucault* de Paris.

Mais uma vez, fiz outros percursos, além do acadêmico, que certamente também contribuíram para esta minha trajetória. Jospham Antunes de Macedo e Maria Rita Kehl, estiveram comigo nestes caminhos. Ao Jospham pelo entusiasmo, e à Maria Rita pela arte da escuta.

Agradeço a Marie Márcia Pedroso, Geni Ferreira Lima, Susan Thiery Satake e Luciana Bezerra Nobrega pela ajuda com burocracias, e muito mais!

Aos amigos e amigas do grupo *Mal-estar na Pós-graduação* pelo companheirismo, por propor e discutir questões fundamentais para a nossa formação e pelas deliciosas tardes de domingo: Ravena Olinda, Lucas Nascimento, Lucila Lang, Sacha Kontic, Lourenço Fernandes e Bruno Rosa.

Por fazer a minha estadia em Paris muito mais divertida e pelo apoio, agradeço aos amigos e amigas: Erato Polychronakou, Farah Kammourieh, Gabriel Frizzarin, Allana Meirelles, João Gonçalves, Eli Borges, Heraldo Galvão, Rosembergue Gonçalves, Pedro Cruz, Thaíssa Bispo, Martha Costa, Paulo Borges e Maria José. Com saudades, agradeço especialmente pelos incríveis *vendredi soir à la MdB*: Allana, João, Danilo,

Heraldo, Rose, Pedro e Erato. Agradeço também à minha querida amiga Juliana Ortogosa Aggio pelo diálogo e carinho sempre fraternos!

Do lado de cá do Atlântico, Gabryel Pires e Renan Abreu, tornaram meus dias mais leves e alegres. Do lado de lá, Adrian Fabre e Pierre Berillon fizeram de Paris *une ville des beaux moments, et plus!*

Por fim, agradeço à minha família, pelo apoio e carinho. Aos meus irmãos e irmãs: Dhaylli, Dalvanira, Décio e Diógenes – também pela amizade! Aos meus pais Maria Lindalva Faustino e Damião Domingos. À minha mãe pela aposta sempre renovada no conhecimento, pela ternura e amor.

Agradeço à FAPESP pela bolsa de doutorado no país e no exterior concedidas para o financiamento deste trabalho. Processo: 2015/20992-3.

“A lição de moral, sua resistência fria ao que flui e a fluir, a ser maleada //
lá não se aprende a pedra: lá a pedra, uma pedra de nascença, entranha a alma.”
MELO NETO, J. C. de. *A educação pela pedra*.

“Um dia, perdido para sempre nos labirintos que construo, talvez confundido com o
caminho que procuro, me encontro, obscuro, no outro de mim.” *Un jeune chercheur*.

“ou plutôt cette essence n’était pas en moi, elle était moi. J’avais cessé de me sentir
médiocre, contingent, mortel.” PROUST, M. *Du côté de chez Swann*.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	14
CAPÍTULO I: Em busca de uma relação perdida: “cuidado de si” e moral.....	25
CAPÍTULO II: Moral, ética e história.....	40
CAPÍTULO III: Governo, subjetividade e verdade.....	52
CAPÍTULO IV: História da moral e destino do “cuidado de si”	90
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	108
BIBLIOGRAFIA.....	115

INTRODUÇÃO

CUIDADO DE SI E CRÍTICA DA MORAL

“Podemos sonhar com o último escritor, com o qual despereceria, sem que ninguém o percebesse, o pequeno mistério da escrita.”
BLANCHOT, Maurice. *O livro por vir*.

I. *Cuidado de si* como crítica da moral.

A noção de *cuidado de si* é bastante significativa para a compreensão dos caminhos que tomou a trajetória intelectual de Michel Foucault, em sua última fase, a partir dos anos 1980. Além de ocupar o centro das investigações de um de seus mais célebres cursos proferidos no Collège de France, *A hermenêutica do sujeito*, essa noção dá também título ao seu último livro publicado em vida, que se chama exatamente *O cuidado de si*. Livro que é o terceiro volume de sua (inacabada) *História da sexualidade*, cuja escrita Foucault inicia nos anos 1970, e prossegue até os últimos dias de sua vida, quando corrige as provas finais dos dois volumes, publicados em junho de 1984, já internado no Hospital da Pitié-Salpêtrière em Paris. Foucault morrerá dias depois.

Uma história da sexualidade inacabada, mas que continha, desde então, teses e objetos já bem claros e definidos. O objeto fundamental dessa história da sexualidade, projetada inicialmente para aparecer em seis volumes, foi expressamente exposto por Foucault no segundo volume, *O uso dos prazeres*, como tendo por horizonte a “genealogia do homem de desejo”. Genealogia esta que, como o próprio Foucault indica, está no centro do problema da moral; e é da moral que Foucault passa a se ocupar de maneira mais detida nessa última fase de sua trajetória intelectual.

Neste trabalho, pretendo mostrar que, na filosofia de Michel Foucault, o *cuidado de si* é uma noção que tem antes uma função de *crítica da moral* e, por conseguinte, de crítica de um certo modo de produção da subjetividade moderna, que a reivindicação de princípio ético. Partimos da constatação de que, segundo Foucault, entre os séculos I e II de nossa era, há uma descontinuidade na história da moral no Ocidente. Esta descontinuidade é verificada pela passagem de uma modalidade de relação a si que tinha forma de um “uso dos prazeres” (entre os gregos da época clássica) para uma forma de “decifração do desejo” (na filosofia da época imperial romana). E que, em um segundo momento do curso dessa história, nos séculos IV e V, ocorre uma nova e decisiva inflexão com o advento das práticas de si cristãs, nas quais o *cuidado de si* é incorporado ao poder pastoral e, assim, para cuidar de si mesmo, é preciso fazer uma “renúncia de si”. Assim, as raízes de nossa (moderna) subjetividade encontram solo neste segundo movimento porque ele abre o caminho para o que se constituirá na modernidade como uma “hermenêutica do sujeito” e o consequente privilégio do “conhecimento de si”. O *cuidado de si* perpassa todo esse período, isto é, da época grega clássica ao cristianismo primitivo, e ele funciona como uma espécie de noção crítica que permite que o genealogista da moral investigue e detecte estas transformações e suas implicações para a constituição da moral.

Para isso, foi preciso então expor alguns elementos do problema e da história do *cuidado de si* (Capítulo I) e das noções que a ela se relacionam. De um lado, as noções de moral, ética e história (Capítulo II) e, de outro, as noções de governo, subjetividade e verdade (Capítulo III). E, por fim, foi preciso apresentar alguns elementos da história do *cuidado de si* – tendo como tela a experiência dos *afrodísia*, a cultura de si na época imperial romana e no cristianismo antigo – em relação com a história da moral (Capítulo IV) para mostrar a função crítica que o *cuidado de si* desempenha.

II. O “enigma” do último Foucault.

A obra produzida por Michel Foucault nos últimos anos de sua atividade intelectual, especialmente nos anos de 1980 a 1984, ainda é motivo de intenso debate. Primeiro, há razões de cunho estritamente prático. Parte considerável dos trabalhos deste período esteve/e ainda está em curso de estabelecimento, edição e publicação. Exemplo disso é um curso decisivo deste quinquênio, *Subjectivité et vérité* (1981), que somente foi publicado faz poucos anos (em 2014); assim como a publicação de uma importante obra de Foucault deste período: o volume IV da *História da sexualidade (As confissões da carne)*, publicada em 2018, que embora deixada inacabada, por causa de sua morte precoce, causa certamente um impacto na recepção e na compreensão dos caminhos traçados por Foucault ao revelar seus estudos acerca do cristianismo primitivo.

Assim, o chamado “último Foucault” é tido, por grande parte do comentário especializado, como um “verdadeiro enigma”. Há várias declarações explícitas dos especialistas nesta direção. Frédéric Gros, por exemplo, em seu livro de introdução à filosofia de Foucault, escreve um tópico cujo título é exatamente “O enigma do último Foucault”; o intérprete argumenta que “os últimos estudos de Foucault surpreendem já por seu quadro de referência histórica: a Antiguidade Greco-romana”¹. Isso porque, como sabemos, as obras foucaultianas anteriores, desde *História da Loucura* até *Vigiar e punir*, se ocupavam do mundo ocidental da Renascença ao século XIX. Este também é o tom, por exemplo, de uma importante coletânea de artigos de especialistas publicada na França, onde lemos, em sua apresentação, que: “As pesquisas realizadas por Foucault no período dos anos 80 permanecem, sob muitos aspectos, indetermináveis. Sobre elas, deve-se falar de um retorno às questões clássicas do sujeito, da moral, da liberdade? De

¹ GROS, F. *Michel Foucault*, p. 91.

um abandono da perspectiva política? De um dandismo estetizante? Os contemporâneos ficaram profundamente desconcertados pelas análises que, concentradas nas modalidades da relação a si e na verdade na Antiguidade ou no cristianismo primitivo, parecem borrar a imagem de um Foucault interessado em descrever e denunciar as formas do poder moderno.”² Assim, ainda restam muitos caminhos a percorrer para compreendermos a trajetória de Foucault. Mas, de antemão, é preciso dizer que não pretendo, nesta pesquisa que ora apresento, cujo título é “Foucault leitor dos antigos”, analisar em que medida Foucault possivelmente foi, ou deixou de ser, “fiel” aos filósofos ou doutrinas antigas, ou seja, não farei uma investigação do “Foucault *comentador* dos Antigos”. Partirei de uma análise do “Foucault *leitor* dos Antigos” e, nesta perspectiva, quero compreender o *uso*³ que o filósofo francês fez dos textos/autores de maneira *interessada*, isto é, para tratar de questões/impasses que seu próprio percurso de alguma maneira o levou; e que é preciso, portanto, compreender e dar significado para obter-se também uma compreensão de sua obra e das questões que ela suscita.

III. O *cuidado de si* a atualidade do problema da moral.

Para esta introdução, me parece útil tratar da atualidade do pensamento Foucault, e em particular da atualidade do problema da moral em sua filosofia. É preciso dizer que, nestas primeiras décadas do século XXI, Foucault é um dos filósofos mais lidos do

² Cf.: LORENZINI, D. et. al. (org.). Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2013.

³ A respeito da noção de *uso* que é referida ao modo como Foucault ler Antigos, é útil o comentário que dá sentido a esta noção, e que está na introdução do livro *Foucault e a filosofia antiga*, p. 8: “(...) trata-se de uso da filosofia: que *uso* fazer hoje do platonismo, do estoicismo, do epicurismo? Pois Foucault não escreve uma história da filosofia antiga, tanto quanto ele não escreve na *História da loucura* uma história da ciência psiquiátrica, ou em *Vigiar e punir* uma história da instituição penitenciária. Portanto, não se tratou de medir as teses de Foucault à luz da verdade supostamente constituída de uma doutrina. Simplesmente tentar desvendar o destino do pensamento contemporâneo na leitura dos antigos.”

mundo. A história da recepção e do estabelecimento de sua obra já tem vários capítulos, mas talvez seja necessário dizer que há algumas datas decisivas: somente a partir de 1994 é que começa a publicação dos 4 volumes dos chamados “*Ditos e escritos*” e, em 1999, dos 13 volumes dos cursos proferidos pelo filósofo no Collège de France (o que só se concluiu recentemente, em 2015); ou seja, houve um acréscimo no volume de textos publicados que mais que dobrou o *corpus foucaultiano* que era acessível ao grande público quando Foucault estava em atividade.

Assim, a partir destas publicações, e a possibilidade do acesso que se teve a elas, a atualidade do pensamento e dos trabalhos de Foucault saltaram aos olhos de seus leitores e intérpretes neste início de século. Basta percorremos o conjunto dos temas, problemas e escritos de Foucault para nos darmos conta de que ele trata das questões que estão na ordem do dia de nosso tempo. Poderíamos mencionar a questão da loucura, do saber médico, do estatuto das ciências humanas, das prisões, do biopoder, do neoliberalismo, da sexualidade, da ética, da moral, da estética, da subjetividade, enfim, a lista não é pequena.

Sem contar o uso que é feito de seu pensamento pelas mais diversas disciplinas, da economia à psicologia, e também do uso político/militante que é feito de seus trabalhos no campo das lutas por novas formas de vida e de diversos movimentos sociais e políticos. O conjunto de sua obra nos oferece, sem dificuldades, um panorama das principais questões de nosso tempo. Assim, neste sentido, uma pergunta que nos causaria dificuldade seria outra: o que “não” é atual nos trabalhos e no pensamento de Foucault?

Todavia, talvez seja também interessante tratar aqui não somente da noção de atualidade como a conhecemos comumente, isto é, como aquilo que “está na ordem do dia” ou aquilo que faz parte de “nossa conjuntura mais imediata”. Mas tomar atualidade em um outro sentido. E num sentido que foi, em grande medida, forjado pelo próprio

Foucault, a saber, a atualidade como uma temporalidade inaugurada a partir de uma descontinuidade na história do pensamento, isto é, atualidade como vinculada a uma época. Assim, será útil tratar, de maneira breve, duas questões: a primeira, é então fazer uma caracterização conceitual, bastante esquemática, do sentido de atualidade como marco de uma temporalidade, e propor também, na esteira desse sentido de atualidade, a seguinte questão: *o que seria, como poderíamos pensar, uma “atualidade da questão da moral” em Foucault?*

Então, primeiro, vamos caracterizar essa noção de atualidade a partir de Foucault. A noção de atualidade foi formulada por Foucault ao longo de seus trabalhos, e especialmente expressa, no célebre ensaio “*O que são as luzes?*”⁴. Um texto que trata, dentre outras coisas, da noção de modernidade a partir de questões propostas pelo filósofo alemão, Immanuel Kant.

De início, Foucault menciona três sentido que poderíamos encontrar como caracterizando a noção de atualidade em relação com o tempo presente: (i) pode-se representar o presente como pertencendo a uma certa época do mundo, distinta das outras por algumas características próprias; (ii) pode-se também interrogar o presente para nele tentar encontrar os sinais que anunciam um acontecimento iminente; e, por fim, há um (iii) sentido para a noção de atualidade que é analisar o presente como “um ponto de transição na direção da aurora de um mundo novo”⁵.

A partir dessa caracterização da atualidade como conectada com o presente, Foucault desenvolve, a partir da filosofia kantiana, um outro sentido de atualidade que é de interrogação da relação que os próprios indivíduos estabelecem com esse tempo presente. Assim, segundo Foucault, Kant, diferente dos filósofos anteriores, teria sido o

⁴ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que les Lumières?*, pp. 1380-1397. In: FOUCAULT, M. *Oeuvres*, tome II. Édition publiée sous la direction de Frédéric Gros. Paris, Collection Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 2015.

⁵ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que les Lumières?*, p. 1381.

primeiro a tornar a questão mesma da atualidade como um problema filosófico. E Kant o fez a partir do estabelecimento desse vínculo entre o indivíduo e seu próprio tempo.

Assim, ainda neste texto *O que são as luzes?*, Foucault escreve: “pergunto-me se não podemos então caracterizar a modernidade mais como uma atitude do que como um período da história. Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne precisamente à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, ao mesmo tempo, marca um pertencimento e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos*”⁶. Assim, a noção de atualidade ganha esse novo sentido com o próprio advento da modernidade. É verdade que a modernidade é a nossa atualidade, mas ela é também, além de uma temporalidade marcada por uma descontinuidade, uma atitude; ou seja, um certo vínculo que os indivíduos estabelecem com o presente e que forja um *êthos*. Então, a noção de atualidade ganha corpo filosófico exatamente quando ela se vincula com essa atitude moderna para a constituição de um *êthos*.

Agora, eu passo para o segundo ponto. A questão de uma atualidade no campo da moral. Que, como veremos, a moral terá, por sua vez, uma relação também com essa noção de atitude de uma época. Para isso, há uma famosa passagem que está no texto de número 357 da edição dos *Ditos e escritos*, cujo título é “Uma estética da existência”. É uma passagem na qual Foucault, ao esclarecer seu interesse pela Antiguidade nos diz que: “da Antiguidade ao Cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente *busca de uma ética pessoal* para uma moral *como obediência a um sistema de regras*.” E, ele prossegue: “e se eu me interesso pela Antiguidade é porque, por uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está, atualmente, em vias de

⁶ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que les Lumières?*, pp. 1387.

desaparecer, já desapareceu. E a esta ausência de uma moral responde, deve responder, uma busca que é a de uma estética da existência.”⁷ Um dos pontos que merece relevo nestas palavras de Foucault é o tom indicativo, aliás raro, com o qual ele justifica seu itinerário pela Antiguidade greco-romana, e no qual ele aponta o que seria uma saída para o problema moral em nosso tempo, qual seja: *a busca de uma estética da existência*.

Há uma outra passagem do volume II da *História da sexualidade* na qual Foucault nos propõe a seguinte questão: “por que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados, são objeto de uma preocupação moral?”⁸. Nesta pergunta, neste modo mesmo de interrogar, já está presente uma crítica não somente da relação que se estabelece entres esses elementos, entre sexo e moral, mas também do próprio discurso que os interroga e que forja a partir deles, portanto, uma moralidade. Assim, é a moralidade mesma que é posta em questão. E para tratar então do problema da moral, Foucault o faz a partir de uma investigação cuja referência expressa são os filósofos antigos. Como via de acesso aos filósofos antigos, Foucault mobiliza a noção estratégica de *cuidado de si*. Essa noção faz para Foucault uma ponte entre o mundo antigo e o mundo moderno. Uma noção rica, e complexa, que Foucault então usa como elemento de crítica da moral.

Mas é preciso deixar claro que Foucault faz uma crítica a uma certa moral moderna (em especial aquela que sofre uma inflexão a partir de Kant). Ora, segundo Foucault, a moral moderna, uma vez alojada no próprio movimento do pensamento moderno, não pode operar senão a partir de dentro de sua própria espessura. Ele nos diz em um texto de *As palavras e as coisas*: “O pensamento moderno jamais pôde, na verdade, propor uma moral: mas a razão disso não está em ser ele pura especulação; muito

⁷ FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, II, nº 357, « Une esthétique de l’existence », p. 1550-51.

⁸ FOUCAULT, M. *História da sexualidade II : O uso dos prazeres*, p. 16.

ao contrário, desde o início e na sua própria espessura, ele é um certo modo de ação.”⁹ E para fazer sua crítica da moral, Foucault precisa então fazer uma crítica desse *sujeito moderno*. A estratégia de Foucault para a crítica deste sujeito, é a mobilização da noção de *governo* e das *técnicas de si*. O que nasce da crítica do sujeito moderno? O horizonte para uma nova resposta para o problema da moral na forma de uma estética, não mais do sujeito, mas de si mesmo, uma estética de si mesmo. Reencontramos assim a questão da estética.

Neste sentido, a resposta para o problema da moral em Foucault está, portanto, relacionada ao que ele chamou da constituição de uma “estética da existência”. Mas, embora tenha deixado valiosas pistas em seus últimos textos, é verdade que ele não desenvolve esta noção em sua amplitude. Agora, o que nos parece claro, a partir dos textos que ele nos legou, e aos quais hoje temos acesso: a “estética da existência” se relaciona ao projeto de uma resposta para o problema da moral que Foucault insiste, em diversas vezes, em chamar de uma “ontologia crítica de nós mesmos”. Para o problema da moral, uma estética que é uma “ontologia de nós mesmos”. Foucault percebeu a tensão que havia em um momento crucial da história da moral no Ocidente, a saber, no período da ética grega clássica. A ética grega tendia ora para uma política (ética é a ação justa, moral, conforme as leis da cidade) ora para uma estética (ética é então a ação bela, a vida bela). Foucault parece ter escolhido a segunda via como possibilidade de resposta às investidas do poder em nosso tempo.

Assim, o movimento do pensamento de Foucault que visa a uma *crítica da moral* abre caminho para uma (nova) resposta para o problema da moralidade como ética. E *crítica* aqui deve ser entendida no sentido criado pelo próprio Foucault, a saber, como: “*l’art de n’être pas tellement gouverné*”¹⁰. Ou seja, como uma recusa determinada de

⁹ FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. 452-453.

¹⁰ FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique?*, p. 37.

governo. Ética em Foucault, é importante ressaltar, não remete a valores transcendentais, de bem ou mal, que parte da tradição faz uso para fundamentação de um sistema ético ou moral. Ética é, antes de mais nada, o resultado de um trabalho de relação a si mesmo, que forja uma relação a si determinada e que é, ao mesmo tempo histórica, isto é, ancorada na atualidade, na concretude do *tempo presente*.

CAPÍTULO I

EM BUSCA DE UMA RELAÇÃO PERDIDA: ÉTICA E “CUIDADO DE SI”

“Il s’agit, pour lui, de dégager de la mode ce qu’elle peut contenir de poétique dans l’historique, de tirer l’éternel du transitoire.” BAUDELAIRE, C. *Le Peintre de la vie moderne*.

I. O problema filosófico do *cuidado de si*: a questão da subjetividade*.

“O que é o sujeito?” – Esta pergunta é feita há séculos pela filosofia e toda a sua tradição. Travestida por as mais diversas tramas conceituais, ao longo da história da filosofia, ela nos anima vivamente ainda hoje. Não sem razão, pois, Michel Foucault a retoma, promovendo, contudo, uma série de deslocamentos e novas problematizações. O filósofo francês a apresenta sob a forma do problema do *cuidado de si* – que em grego, é dito *epiméleia heautoû* e, pelos romanos, transformado em *cura sui*. Um traço primeiro, portanto, da peculiaridade foucaultiana consiste exatamente em buscar em autores greco-romanos antigos esta noção para tratar dessa pergunta sobre o sujeito¹¹.

* Nota de tradução e de referência bibliográfica. Todas as traduções citadas neste trabalho foram feitas ou revisadas (a partir das traduções disponíveis em língua portuguesa) por mim. Nos casos nos quais traduzo diretamente da língua original, cito a referência do texto também na língua correspondente. Assim, por fim, indico também as edições dos textos nas línguas originais, na seção Bibliografia, ao final deste trabalho. É importante lembrar que já existem, no Brasil, várias edições (ou mesmo reimpressões) para um mesmo texto de Foucault, havendo, muitas vezes, mudanças na paginação dos livros. Assim, indico na bibliografia a exata edição à qual me refiro para melhor localização das passagens. No caso de textos antigos: neste capítulo, para referência dos textos de Platão, uso, como é de praxe, o sistema de referência *Stephanus*, a saber: título da obra, acompanhado de número que indica a página, seguido de letra que indica a coluna do texto canônico; exemplo: *Primeiro Alcibiades*, 103a. Como se sabe, para os textos de Platão, Foucault faz uso das edições bilíngues (grego/francês) da *Collection des Universités de France* das edições *Les Belles Lettres*; assim, fiz, a partir do texto grego, um trabalho de cotejamento das traduções em francês e português (a partir da tradução de C. A. Nunes) e, para as passagens que selecionei neste trabalho, não encontrei divergências significativas.

¹¹ Foucault é muito preciso ao falar da noção de “sujeito”. Quando ele trata desta noção, pela primeira vez, no curso de 1982 (*A hermenêutica do sujeito*), referindo-se ao texto grego de Platão, ele faz a ressalva de que é uma “questão que, conseqüentemente, não incide sobre a natureza do homem, mas que incide sobre o que nós hoje – pois a palavra não está no texto grego – chamaríamos de a questão do sujeito”, cf.: *A hermenêutica do sujeito*, p. 36-37. Também vale ressaltar alguns dos propósitos de Foucault com essa problematização, ele diz, em um texto de uma conferência pronunciada no Dartmouth College em 1980, que: “Esta genealogia [do “*si* moderno”] que é, há alguns anos, minha obsessão, porque é uma das vias possíveis para se livrar da filosofia tradicional do sujeito, eu gostaria de apresentá-la em linhas gerais do ponto de vista das técnicas, disso que eu chamo de técnicas de si”, cf.: *L’origine de l’herméneutique de soi*, p. 66.

Nas palavras iniciais da primeira lição do curso de 1982, intitulado *A hermenêutica do sujeito*¹², Foucault nos diz: “A questão que eu gostaria de abordar este ano é a seguinte: em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos, o ‘sujeito’ e a ‘verdade’?”¹³. E é a partir exatamente de um texto de Platão que Foucault começa a sua investigação¹⁴.

De fato, o tema do *cuidado de si* é tratado por Platão em alguns de seus diálogos de juventude, nos chamados diálogos socráticos. O diálogo *Primeiro Alcibiades*¹⁵, em especial, trata este problema de uma maneira mais extensa. O diálogo narra um encontro de Sócrates e Alcibiades. Alcibiades, jovem aristocrata ambicioso, almeja o posto supremo do governo de Atenas. Ele pretende, na assembleia, dar conselhos aos atenienses nos assuntos de guerra e paz da cidade, assuntos que, por sua vez, envolvem as noções de justo e injusto.

Desse modo, em grande parte do diálogo, persegue-se uma determinação do que é o justo e o injusto. A investigação se desdobra em analisar o que é o belo e o feio, o vantajoso e o desvantajoso, o bom e o ruim e o modo como essas noções estão em relação com o justo e o injusto. Sócrates mostra ao jovem Alcibiades que ele ignora estes assuntos. Ocorre que exatamente esses assuntos são matéria para o exercício da política. A partir deste ponto, são caracterizadas as três modalidades de indivíduos: os que sabem, os que ignoram (e sabem que ignoram) e os que presumem saber (mas de fato não sabem). Alcibiades é classificado por Sócrates como pertencente a este último grupo e é

¹² FOUCAULT, M. *L'Herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*. Ed. estabelecida por F. Gros sob dir. de F. Ewald e A. Fontana. Paris, Gallimard/Le Seuil, 2001. [*A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France 1981-1982*. Trad. M. A. da Fonseca e S. T. Muchail. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010, 3ª ed.].

¹³ Cf.: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 4.

¹⁴ Cf.: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 30.

¹⁵ Cf.: PLATÃO. *Alcibiade*. Texto estabelecido e trad. por M. Croiset. Tomo I. Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1984. [*Primeiro Alcibiades*. Trad. de C. A. Nunes e rev. de B. Nunes. Belém, 2007, 2ª ed. rev.].

exatamente a partir dessa constatação que, adiante, Sócrates introduzirá o tema do *cuidado de si*. Este tema é trazido por Sócrates porque, para governar a cidade, são requeridos certos conhecimentos e certas qualidades que Alcibiades acaba reconhecendo não possuir, o diálogo os leva a tratar da questão de “como aperfeiçoar-se a si mesmo”¹⁶. Esse aperfeiçoamento estará vinculado ao exercício da *epiméleia heautoû*, do cuidado de si mesmo, do ocupar-se de si mesmo.

Este problema, portanto, é introduzido por Sócrates neste contexto que é, ao mesmo tempo, político, isto é, de requisitos para o governo da cidade, e também ético, no sentido da adoção de uma postura individual de relação a si mesmo. Sócrates apresenta o problema nos seguintes termos: “Quem ignora, portanto, as coisas que lhe dizem respeito, não há de conhecer, também, as dos outros. (...) E se não conhece as dos outros, não conhecerá também as da cidade. (...) Um homem, nessas condições, nunca poderá exercer a política.”¹⁷

Foucault, por sua vez, especialmente n’*A hermenêutica do sujeito*, retoma exatamente este problema apontado por Sócrates nos seguintes termos: “‘ocupar-se de si mesmo’ está implicado e se deduz da vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros. Não se pode governar os outros, não se pode bem governar os outros, não se pode transformar seus privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado de si mesmo. Entre privilégio e ação política, eis, portanto, o ponto de emergência da noção de cuidado de si.”¹⁸ Temos, assim, a leitura e o acento que Foucault desenvolve a partir do texto platônico: *cuidado de si* e política na forma do governo dos outros. Leitura que o levará a traçar elementos para suas pesquisas a partir dos anos 80.

¹⁶ PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 132b et seq.

¹⁷ PLATÃO. *Primeiro Alcibiades*, 133d-134a.

¹⁸ Cf.: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 35.

E, neste mesmo movimento, Foucault coloca o tema do *cuidado de si* no diapasão *sujeito e verdade*. Ele o insere, mais precisamente, em uma “reflexão histórica sobre o tema das relações entre subjetividade e verdade”¹⁹, e assim vai construindo a trama conceitual com a qual ele investiga essa pergunta pelo sujeito e que o guiará nesse percurso pela Antiguidade. Na sequência, Foucault indica a amplitude deste tema: “parece-me que esta noção de *epiméleia heautoû* acompanhou, enquadrou, fundou a necessidade de conhecer-se a si mesmo não apenas no momento de seu surgimento no pensamento, na existência, no personagem de Sócrates. Parece-me que a *epiméleia heautoû* (esse cuidado de si, e a regra que lhe era associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana.”²⁰

Todavia, Foucault ressalta que o tema do *cuidado de si* foi ofuscado, ao longo da história do pensamento ocidental, por um elemento a ele relacionado: o *conhecimento de si*. O *conhecimento de si*, que está associado à conhecida fórmula do preceito délfico “conhece-te a ti mesmo” (em grego, *gnôthi seautón*), indicaria que, na história do pensamento em geral, e na história da filosofia em particular, esta prescrição é que fundaria o problema da relação do sujeito com a verdade. O *conhecimento de si* tornara-se o termo chave para decifrar o binômio sujeito/verdade. Assim, um longo desenvolvimento histórico-filosófico havia embaralhado as peças deste problema e o ponto é que o *conhecimento de si* teria encoberto os outros elementos que constituíam o *cuidado de si*. A tarefa inicial de Foucault será, pois, trazer à tona os elementos que cercam este tema e, para isso, será preciso fazer uma história desta noção.

¹⁹ Cf.: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 3.

²⁰ Cf.: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 9-10.

II. História do *cuidado de si*: da filosofia grega antiga ao ascetismo cristão.

Foucault retoma, como expus acima, essas questões do *Primeiro Alcibiades* extensamente ao longo d'*A Hermenêutica do sujeito* e, também, em particular no volume III da *História da Sexualidade*²¹. Partindo, portanto, do texto de Platão, e de elementos da cultura grega antiga, o filósofo francês amplia e percorre toda a história do problema. Uma noção extremamente rica e de desenvolvimento bastante longo e complexo não só no âmbito estritamente filósofo, mas também na cultura do Ocidente. Tanto é assim que, nos séculos I e II d. C, o *cuidado de si* toma os contornos e as dimensões de uma “cultura de si”. Foucault defende que a filosofia deste período, que tem pretensões de oferecer-se como uma “arte da existência”, tem o tema do *cuidado de si* como um ponto privilegiado para seu desenvolvimento²².

Pode-se, assim, caracterizar inicialmente ao menos três grandes momentos da história do problema do *cuidado de si*²³. Primeiro, o “Momento socrático-platônico” (século V a. C.), que é também o do surgimento da *epiméleia heautoû* na reflexão filosófica; um segundo momento é o chamado período da “Idade de ouro da cultura de si”, que é situado entre os dois primeiros séculos de nossa era; e, por fim, um terceiro momento, situado entre os séculos IV e V, que é a chamada “Passagem da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão”. São, portanto, sobre esses três grandes marcos histórico-filosóficos que Foucault desenvolve suas investigações sobre a história da subjetividade antiga tendo como tela essa noção da *epiméleia heautoû*.

²¹ Cf.: FOUCAULT, M. *L'Histoire de la sexualité, T. 3, Le Souci de soi*. Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histories, 1984. [*História da sexualidade III: O cuidado de si*. Trad. de M. T. da C. Albuquerque; rev. téc. de J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985, 7ª ed.].

²² FOUCAULT, M. *História da sexualidade III*, p. 50.

²³ Edgardo Castro, em seu instrutivo *Vocabulário de Foucault*, faz justamente um verbete para o “cuidado de si”. Com correção, ele traça em linhas gerais, e nos limites de uma obra deste gênero, a história desta noção bem como oferece valiosas indicações da ocorrência deste problema na obra de Foucault. Servi-me de muitas das indicações dele na elaboração deste tópico de meu trabalho. Cf.: CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*, p. 92-96.

De início, Foucault lembra, porém, que esse conjunto técnicas e práticas, essa “exigência” do cuidado de si mesmo – e que se cristalizou na fórmula do *cuidado de si* – é, ela mesma, anterior à formulação filosófica que Platão lhe deu. Ela tem origem, pois, em práticas muito mais arcaicas da cultura grega. Havia toda uma “tecnologia de si” que era requerida para o acesso à verdade na Grécia arcaica: ritos de purificação, técnicas de concentração da alma, técnicas de retiro, exercícios de resistência, dentre outras. Todo esse conjunto de técnicas e práticas perdurou por muito tempo na cultura grega e podem-se ver elementos dele em correntes filosóficas como o pitagorismo²⁴.

Na Grécia clássica, há o primeiro tratado sistematizado do *cuidado de si* elaborado por Platão. Platão apresenta Sócrates, na *Apologia*²⁵, como mestre do *cuidado de si*, como aquele que tem por ofício fundamental incitar os outros a não se descurarem deles mesmos²⁶. E no *Primeiro Alcibiades*, tem-se a formulação a partir do seguinte ponto: “A questão colocada por Sócrates (...) é: deves ocupar-te de ti; mas o que é este si mesmo (*autó tò autó*), pois que é de ti mesmo que deves ocupar-te?”²⁷. Sócrates, neste ponto, observa Foucault, afasta-se de uma investigação sobre uma natureza do homem em geral e problematiza esse “si mesmo” em referência ao indivíduo (no caso, Alcibiades). Foucault ressalta, ainda, o interesse e a peculiaridade do problema posto por Sócrates: “questão que, conseqüentemente, não incide sobre a natureza do homem, mas que incide

²⁴ “[...] exemplo [de técnicas de si], a preparação purificadora para o sonho. Uma vez que, para os pitagóricos, sonhar enquanto se dorme é estar em contato com um mundo divino, o da imortalidade, o do além da morte, que é também o da verdade, é preciso se preparar para o sonho. É necessário, portanto, antes do sono, nos entregar a algumas práticas rituais que vão purificar a alma e torná-la capaz, conseqüentemente, de entrar em contato com o mundo divino, compreender suas significações, mensagens e verdades, reveladas sob uma forma mais ou menos ambígua. Então, há um certo número dessas técnicas de purificação: escutar música, respirar perfumes e, certamente, também praticar o exame de consciência. Reconstituir o nosso dia todo, lembrarmo-nos das faltas cometidas e, por conseguinte, expurgá-las e delas nos purificarmos por este mesmo ato de memória, é uma prática cuja paternidade foi sempre atribuída a Pitágoras.” in FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 45.

²⁵ PLATÃO. *Apologie de Socrate*. Texto estabelecido e trad. por M. Croiset. Tomo I. Paris, Société d’Édition Les Belles Lettres, 1984. [*Apologia de Sócrates*. Introd., trad. e notas de A. Malta. Porto Alegre, L&PM, 2011].

²⁶ Cf.: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 6-8.

²⁷ Cf.: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 36.

sobre o que nós hoje – pois a palavra não está no texto grego – chamaríamos de a questão do sujeito. O que é este sujeito, qual é este ponto sobre o qual deve orientar-se esta atividade reflexiva, esta atividade refletida, esta atividade que retoma do indivíduo para ele mesmo? O que é este si [*soi*]?”²⁸. Esta exigência de cuidado é assim posta por Sócrates a Alcibiades na direção de uma prática que é ao mesmo tempo ética e política. Ademais, no *Primeiro Alcibiades*, o problema do *cuidado de si* aparece relacionado a três questões presentes no diálogo: a pedagogia, a política e o conhecimento de si – questões estas que caracterizarão, portanto, a emergência desta noção no período clássico da cultura grega.

No período posterior, na chamada Idade de Ouro do *cuidado de si*, esta noção sofre algumas transformações – precisamente nos séculos I e II de nossa era –, há uma mudança que consiste em um deslocamento da *prática de si* do final da juventude para vida adulta que, como analisa Foucault, traz como consequências: (i) uma função crítica que desdobra e recobre a função de formação; (ii) uma aproximação com a medicina, que traz consigo um cuidado que não põe hierarquias entre o cuidado do corpo e da alma – como Platão o fizera; (iii) uma valorização da velhice. Há também uma ampliação do alcance dessa prática na cultura. Para caracterizar este período, Foucault mobiliza, além de obras de correntes filosóficas como estoicismo e epicurismo, textos e autores da medicina e de outros saberes da época. Isso porque ocorre uma ampliação do alcance social do *cuidado de si* para além do âmbito estritamente filosófico²⁹.

²⁸ Cf.: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 36-37.

²⁹ No vol. III da *História da sexualidade*, p. 50, Foucault faz um detalhado desenho do desenvolvimento desta noção nos séculos I e II, ele diz que: “[...] esse tema [do *cuidado de si*] que, extravasando de seu quadro de origem e se desligando de suas significações filosóficas primeiras, adquiriu progressivamente as dimensões e as formas de uma verdadeira ‘cultura de si’. Por essa palavra é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual é preciso ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou maneiras de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e elaboração de um saber.”

Por fim, nos séculos IV e V, a noção de *cuidado de si* sofre mais uma nova e decisiva inflexão: é o período do ascetismo cristão³⁰. Com o cristianismo, as *práticas de si* são integradas ao exercício do poder pastoral. Há uma integração e uma circularidade entre conhecimento de si, conhecimento da verdade e *cuidado de si*. De modo que as *práticas de si* têm como função dissipar as “ilusões interiores”; e o conhecimento de si não é um voltar-se para si, mas uma renúncia de si mesmo.

Agora, delimitado os contornos principais da história desta noção na Antiguidade, Foucault poderá ler os traços do destino que a Idade Moderna concedeu para esse problema. Destino este que estará marcado, inicialmente, pela supremacia do *conhecimento de si*. Todavia, ao fazer a história do problema, vê-se que este elemento – o *conhecimento de si* – foi apenas “mais uma” das técnicas exigidas para o *cuidado de si* e não se confundia com ele, tampouco o subsumia³¹.

É claro, pois, que houve razões e transformações histórico-filosóficas para esta configuração moderna na qual o *conhecimento de si* tomou a cena. A tarefa foucaultiana, doravante, será desvendar estes elementos e fazer emergir a história do problema que o levará também a uma (nova) história do *problema do sujeito*.

³⁰ Cf.: “Se a noção de *cuidado de si*, que vemos, portanto, surgir de maneira muito explícita e clara desde o personagem de Sócrates, percorreu, seguiu, o decurso de toda a filosofia antiga até o limiar do cristianismo, também reencontraremos esta noção de *epiméleia* (cuidado) no cristianismo [...]. Desde o personagem de Sócrates interpelando os jovens para lhes dizer que se ocupem deles mesmos até o ascetismo cristão que dá início à vida ascética com o cuidado de si, vemos uma longa história da noção de *epiméleia heautoû*.” in: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 11. Foucault faz uma análise pormenorizada do conjunto de técnicas de si do ascetismo cristão, especialmente, na conferência “Cristianismo e confissão”, que encontramos em: FOUCAULT, M. *L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College*, 1980. Edição estabelecida por H. Fruchaud e D. Lorenzini; intr. e aparato crítico de L. Cremonesi, A. I. Davidson, O. Irrera. Paris, J. Vrin, 2013).

³¹ Sobre esse ponto, vale ressaltar o comentário oportuno que Salma Tannus faz no qual ela ressalta que o “*cuidado de si* corresponde a linhagem espiritual do pensamento segundo qual o acesso à verdade é alcançado por atos ou práticas envolvendo e transformando todo o ser do sujeito. Ao *conhecimento de si* corresponde o pensamento de tipo representativo segundo o qual o acesso à verdade é privilégio do sujeito em razão de sua própria e inalterável estrutura, precisamente a de ser sujeito cognoscente.” MUCHAIL, S. T. *Foucault mestre do cuidado*, p.15.

III. *Cuidado de si* e Idade Moderna: ética e história do sujeito.

Ao fazer o diagnóstico das razões do insucesso e do “apagamento” da noção de *cuidado de si* na Idade Moderna (Foucault aqui se reporta ao século XVII³²), o filósofo cunha a expressão “momento cartesiano”³³ – uma inflexão que instaurara a “história da verdade” no período moderno. Com isso, Foucault quer dizer que “entramos na Idade Moderna [...] no dia em que admitimos que o que dá o acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento”³⁴, sem que seja requerido mudanças ou alterações no ser do sujeito para o acesso à verdade. Ora, segundo Foucault, o procedimento cartesiano nas *Meditações* punha a “evidência”, tal como aparece efetivamente à consciência, sem nenhuma dúvida possível, como ponto de partida do procedimento filosófico; e é, portanto, ao *conhecimento de si*, ao menos como forma de consciência, que se refere o procedimento cartesiano. O momento cartesiano, pois, requalificou filosoficamente o preceito “conhece-te a ti mesmo” na forma do *conhecimento de si* e, em contrapartida, desqualificou o *cuidado de si* – excluindo-o do campo do pensamento filosófico moderno.

Assim, de início, podemos dizer que a investigação do destino do *cuidado de si* permite a Foucault, ao menos, escrever uma (nova) história do sujeito ou, em termos estritamente foucaultianos, “uma história dos modos de subjetivação”. O ponto crucial é que fazer esta (nova) história faz emergir também o problema da ética e da moral, que

³² Cf.: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 15.

³³ Foucault ressalta que a denominação “momento cartesiano” encontra seu sentido em um novo procedimento de acesso à verdade que se instaura no século XVII, sem que isso signifique que foi propriamente o filósofo René Descartes seu inventor ou mesmo o primeiro a realizá-lo. Contudo, mesmo que não tenha sido pronunciado, no manuscrito do início da segunda hora da aula de 6 de janeiro de 1982, encontra-se escrito uma menção expressa a Descartes e a Kant a propósito da “quebra do vínculo” entre o *acesso à verdade* e a *exigência de transformação do sujeito*: “quando Descartes disse que a filosofia sozinha se basta para o conhecimento, e quando Kant completou dizendo que, se o conhecimento tem limites, eles estão todos na própria estrutura do sujeito cognoscente, isto é, naquilo mesmo que permite o conhecimento”.

³⁴ Cf.: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 15.

esteve estritamente vinculado ao *cuidado de si* ao longo de toda a história do desenvolvimento desta noção. Donde, talvez, uma das razões pelas quais Foucault ter insistido na análise do *Primeiro Alcibiades* de Platão – onde temos claramente a confluência desses elementos e suas imbricações.

Em uma famosa passagem, Foucault, ao esclarecer seu interesse pela Antiguidade, nos diz que “da Antiguidade ao Cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente busca de uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras.” E em tom de confissão diz: “e se eu me interesso pela Antiguidade é porque, por uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está, atualmente, em vias de desaparecer, já desapareceu. E a esta ausência de uma moral responde, deve responder, uma busca que é a de uma *estética da existência*.”³⁵ Um dos pontos que, por hora, merece relevo nestas palavras de Foucault é o tom propositivo com que ele, ao justificar o seu itinerário pela Antiguidade, indica o que seria uma saída para o problema moral em nosso tempo não seria uma *nova* moral mas o que ele chama de *uma estética da existência*. Todavia, há uma outra declaração de Foucault, neste mesmo período, em que ele parece ir em outra direção, o filósofo diz: “eu não sou um profeta, não sou um programador, não tenho nada a dizer [para as pessoas] sobre o que elas têm de fazer, eu não tenho de lhes dizer: ‘isso é bom para vocês; isso não é bom para vocês’. Eu tento analisar uma situação no que ela pode ter de complexa, com a função – nesta tarefa de analisar – de permitir, ao mesmo tempo, a recusa, a curiosidade e a inovação. É isso. Não tenho de lhes dizer: ‘isso é bom para vocês’”³⁶. Aqui, ele se mostra refratário exatamente a uma pretensão de cunho dogmático ou mesmo propositivo para sua filosofia.

³⁵ FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, II, nº 357, « Une esthétique de l’existence », p. 1550-51 (*grifos meus*).

³⁶ FOUCAULT, M. *L’origine de l’herméneutique de soi*, p. 154.

IV. Uma história da ética é uma ética?

Diante desses impasses, nos parece que o alcance e o sentido do uso que Foucault faz dos autores antigos constitui um campo de estudos extremamente rico e complexo. Por conseguinte, o que poderíamos chamar de uma “atualização”³⁷ que Foucault faz dos autores deste período, e em especial neste ponto das questões de ética e moral, não foi ainda suficientemente esclarecida, e é preciso, pois, avançar neste campo para compreendermos o percurso foucaultiano dos últimos anos de sua trajetória intelectual.

Na célebre *Introdução* ao volume II da *História da sexualidade*, Foucault, em um tom memorial e bastante incisivo, faz uma espécie de retrospecto de seu percurso e de sua própria obra. Nestas páginas, ele nos oferece valiosas pistas de como se poderão ler seus escritos, e de seus propósitos ao empreender os estudos que até então fizera. E é neste tom que, na parte III (*Moral e prática de si*) desta *Introdução*, após explicitar e tratar das ambiguidades da palavra “moral”³⁸, ele diz que tais distinções “não devem ter apenas efeitos teóricos. Elas têm também suas consequências para a análise histórica”³⁹.

Nesse sentido, Foucault dirá que há, ao menos, três maneiras de se fazer uma história da moral, e quem se dispuser a fazê-la deve, pois, levar em conta as três realidades que a palavra moral recobre, o que resultaria, por conseguinte, em: (i) uma *história das moralidades*, aquela que estuda em que medida as ações dos indivíduos ou grupos são conformes ou não às regras ou valores propostos por diferentes instâncias; (ii) uma *história dos códigos*, aquela que analisa propriamente os diferentes sistemas de regras e

³⁷ Tomo aqui a noção de “atualização” no sentido em que Paul Veyne a elabora ao se referir a Foucault, isto é, como uma espécie de herança crítica, ele diz que: “um filósofo é aquele que, a cada nova atualidade, diagnostica o novo perigo e mostra uma nova questão. Com esta concepção bastante nova da filosofia, a verdade clássica está morta, embora, da confusão historicista moderna, se extraia a ideia da atualidade” (em seu precioso artigo *Le dernier Foucault et sa morale*, p. 274).

³⁸ Cf.: FOUCAULT, M. *História da sexualidade II*, p. 33-34. Devo ao instrutivo artigo de Francis Wolff, *Eros e logos: a propósito de Foucault e Platão*, a “sugestão para atentar para estas noções” nesta *Introdução da História da sexualidade II*, embora a análise do professor F. Wolff enfatize outros pontos deste texto.

³⁹ FOUCAULT, M. *História da sexualidade II*, p. 37.

valores que estão em jogo em uma sociedade ou em determinado grupo; e, por fim, (iii) uma *história da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos de conduta moral*, neste caso, a análise histórica incidirá sobre a instauração e o desenvolvimento das “relações a si”. Foucault enfatiza que esta última modalidade é o que propriamente se poderá chamar de uma *história da ética* e da ascética, entendidas como história das formas da subjetivação moral e das práticas de si, e é, portanto, o que ele pretende fazer⁴⁰.

Nesta direção, há, ainda, uma passagem bastante significativa, e que julgo bastante decisiva, no texto desta *Introdução* que, dita em meio a essa série de “declarações memoriais”, pode passar despercebida. A passagem a que me refiro é a seguinte: “Os estudos que se seguem [na *História da sexualidade*], assim como outros que anteriormente empreendi, são estudos de ‘história’ pelos campos que tratam e pelas referências que assumem; mas não são trabalhos de ‘historiador’. [...]. Foi um exercício filosófico: sua aposta foi saber em que medida *o trabalho de pensar sua própria história* pode liberar o pensamento do que ele pensa silenciosamente e lhe permitir pensar de uma maneira diferente.”⁴¹ Sem querer interpretar demasiadamente esta passagem, tem-se aqui expressamente, ao menos, uma demarcação do campo em que Foucault declara ter construído na sua trajetória (o que nos oferece, por sua vez, elementos e horizontes para empreender o trabalho de interpretação), a saber, o do *exercício filosófico*.

Embora demarque o campo e o objeto, em que sentido se pode entender esse empreendimento de Foucault? Inicialmente, como vimos, pode-se dizer que se trata de fazer uma história das formas de subjetivação moral e das práticas de si (cujo problema do *cuidado de si* é um dos pontos privilegiados), e fazer história num sentido de um

⁴⁰ Cf. *História da sexualidade II*, p. 37-38. Podemos dizer que Foucault fez essa modalidade de investigação histórico-filosófica tanto nos volumes II e III da *História da sexualidade*, como também no seu curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*.

⁴¹ FOUCAULT, M. *História da sexualidade II*, p. 16 (grifos meus).

exercício que se volta para/e modifica o próprio pensamento. Essas são, digamos, as linhas gerais. Mas qual é o desenho desta história da ética e em que medida nela pode-se ler, ou se pode reivindicar, *elementos que emergem* no rastro deste trabalho histórico-filosófico construído por Foucault?

Em um notável e belíssimo artigo, *Le dernier Foucault et sa morale*, Paul Veyne reconhece o caráter problemático de uma moral de estirpe foucaultiana. Ele escreve que “Foucault tinha uma concepção da moral tão particular que o problema é: no interior de sua filosofia, uma moral seria possível?”⁴². Veyne defenderá que, na esteira da moral grega, embora reconheça sua morte e a impossibilidade de ressuscitá-la, Foucault recuperará dela um aspecto, qual seja, “a ideia de um trabalho de si sobre si” e que assim seria possível “retomar um sentido atual, à maneira dessas colunas de templos pagãos que vemos muitas vezes reempregadas em edifícios mais recentes”⁴³. Ora, de fato, Foucault, ao retomar o problema do *cuidado de si*, insiste no elemento do *trabalho de si* para a constituição do sujeito moral.

Frédéric Gros, por sua vez, ao comentar a função da noção do *cuidado de si* n’*A Hermenêutica do sujeito*, ressalta, com cautela, que ela se apresenta como uma peça de “análise histórica, isto quer dizer – é um primeiro mal-entendido a sublinhar [observa Gros] – que com o cuidado de si, tem-se menos uma escolha ética reivindicada por Foucault que um objeto de análise histórica.”⁴⁴ E prossegue em sua interpretação dizendo que: “É difícil, ao menos em um primeiro momento, considerar que esta tematização do cuidado de si se deixe tornar uma hipótese ‘moral de Foucault’”⁴⁵. No entanto, Gros insistirá, na sequência, que a subjetivação do cuidado de si é aquilo que “cava entre o si

⁴² VEYNE, P. *Le dernier Foucault et sa morale*, p. 269.

⁴³ Idem, *ibidem*, p. 274.

⁴⁴ GROS, F. *À propos de l’herméneutique du sujet*, p. 150-151.

⁴⁵ Idem, *ibidem*, p. 150-151.

e o si mesmo a distância de uma *obra*”⁴⁶, isto é, haveria nisso a abertura de um certo espaço subjetivo, e que Foucault o teria trazido à tona ao estudar algumas noções oriundas da filosofia helenística e romana.

Ao menos, das leituras de Paul Veyne e Frédéric Gros, pode-se depreender um ponto comum de interpretação, a saber, há a recuperação de um elemento da moral antiga: *o trabalho de si para consigo*. Este aspecto, com efeito, é presente na moral greco-romana, e é também recuperado por Foucault quando ele insiste neste elemento que constitui o *cuidado de si*. Mas poderíamos reivindicar algo mais? E, ainda, pode-se insistir: é possível construir, a partir deste e de outros possíveis elementos, uma resposta para o problema da ética de cunho propriamente foucaultiano, qual seria seu desenho ou arquitetura teórica? Parece-me que enfrentar esta questão trará ganhos para compreensão do lugar de Foucault em relação à tradição filosófica e o itinerário dos últimos anos de sua atividade intelectual.

⁴⁶ Idem, *ibidem*, p. 154.

CAPÍTULO II

MORAL, ÉTICA E HISTÓRIA

“Chegou um tempo em que a vida é uma ordem.
A vida apenas, sem mistificação.”
ANDRADE, C. D. *Os ombros suportam o mundo*.

I. O caráter problemático de uma moral na filosofia de Foucault.

Como assinalamos acima, não é um ponto pacífico a atribuição de uma moral à filosofia de Michel Foucault. Assim, para avançarmos na formulação desse problema, é necessário oferecer alguns elementos para compreendermos a noção e a própria questão da moral em Foucault. Ademais, ao final deste capítulo, pretendo apresentar algumas proposições que a interpretação de Gilles Deleuze⁴⁷ fez para esse ponto no pensamento de Foucault.

Usaremos, principalmente, dois textos de Foucault: um texto do Capítulo X de *As palavras e as coisas* e um outro da *Introdução* ao volume II da *História da Sexualidade*. Tentarei mostrar que a noção de “moral” deve ser buscada, ao menos do ponto de vista formal, na compreensão de outras duas noções, a saber: as noções de “pensamento” e “história” desenvolvidas nestes textos por Foucault. Começemos então pelo texto de 1966.

⁴⁷ Servi-me principalmente do célebre livro de Deleuze sobre Foucault: DELEUZE, G. *Foucault*. Paris, Editions de Minuit, 2004 (neste trabalho, cito a tradução, com pequenas correções, e a paginação da edição brasileira: DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. C. S. Martins. São Paulo, Brasiliense, 2005). Também faço referência às aulas transcritas (e ainda não editadas em livro na França) do curso “*Les formations historiques*”, pronunciado no ano universitário de 1985-1986 na Université de Vincennes, e que estão disponíveis no site: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php3?id_rubrique=21 (acessado em novembro de 2016).

II. *As palavras e as coisas*: é possível uma moral na *épistémè* Moderna?

Uma das menções mais intrigantes de Foucault à noção de moral é certamente a presente no capítulo “O homem e seus duplos” de *As palavras e as coisas*⁴⁸. Exatamente no tópico V, “O cogito e o impensado”, ele retoma um dos problemas centrais de *As palavras e as coisas* que é, como sabemos, a questão do *ser do homem*. Antes de anunciar, no último capítulo desse livro, a célebre e iminente “morte do homem”, Foucault faz uma extensa análise da própria noção de *homem* que ele diz ter data recente e está prestes a desaparecer como “um rosto de areia na orla do mar”, o que não deixará qualquer vestígio.

Antes, contudo, Foucault busca desenhar os contornos dessa figura central que surge e que, em grande medida, caracteriza a nossa *épistémè*, isto é, a *épistémè* Moderna. Neste ponto, Foucault dirá que a figura do homem não pode apoiar-se em um elemento como o *cogito cartesiano* e tampouco conformar-se ao *impensado*. O homem, Foucault insiste em várias passagens deste capítulo, é um duplo: empírico e transcendental. Neste sentido, o “homem” não pode reivindicar, de imediato, a transparência do *cogito* nem também poderá mais residir no que Foucault chama de “inércia objetiva” – ou seja, nisso “que, por direito, não acede e nem acederá jamais à consciência de si”⁴⁹.

O homem é o lugar do desconhecimento, mas que, por isso mesmo, se dá como espaço para o conhecimento. Há que se observar, assinala Foucault, que a “reflexão transcendental moderna” (ou seja, a que se ancora na fenomenologia de Husserl) difere da questão transcendental em Kant, pois a moderna se ampara na “existência muda do não conhecido” que é percorrido pela possibilidade de conhecer; ao passo que em Kant,

⁴⁸ Cf.: FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de S. T. Muchail. São Paulo, Martins Fontes, 2007, 9ª ed, p. 417.

⁴⁹ Cf.: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. 445.

a reflexão transcendental, tendo como horizonte a ciência da natureza, poderá ser objeto de conhecimento dado pela experiência⁵⁰.

Nos dois últimos parágrafos deste tópico, bastante central no livro, Foucault faz uma espécie de conclusão e aponta algumas implicações da instauração da figura do homem no pensamento moderno e no campo da *épistémè*. Uma consequência primeira é que, alojado na *espessura do pensamento*, o homem “importa” um imperativo que “perturba” o próprio pensamento. Nas diversas formas em que o homem aparece ao pensamento ele revela esse caráter duplo do próprio pensamento, que é ser “por si mesmo e na espessura de seu trabalho, ao mesmo tempo saber e modificação do que ele sabe, reflexão e transformação do modo de ser daquilo sobre o que ele reflete.”⁵¹ Assim, a partir dessa maneira como o pensamento moderno opera, Foucault anuncia também uma consequência, à primeira vista surpreendente, para o problema da moral na Modernidade, a saber: “o pensamento moderno jamais pôde, na verdade, propor uma moral”⁵².

Foucault diz, em uma longa passagem, que “há nisso <ou seja, no modo como o pensamento operar em nossa época> alguma coisa profundamente ligada à nossa modernidade; afora as morais religiosas, o Ocidente só conheceu, sem dúvida, duas formas de ética: a <ética> antiga (sob a forma do estoicismo ou do epicurismo) <que> articulava-se com a ordem do mundo e, descobrindo sua lei, podia deduzir o princípio de uma sabedoria ou uma concepção da cidade (...); <e> a <ética> moderna <que>, em contrapartida, não formula nenhuma moral, na medida em que todo imperativo está alojado no interior do pensamento e de seu movimento para captar o impensado [Acresce-se a este texto a nota 2, da p. 452: “Entre as duas <éticas, a antiga e a moderna>, o momento kantiano constitui um ponto de juntura: é a descoberta de que o sujeito,

⁵⁰ Cf.: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. 444 et seq.

⁵¹ Cf.: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. 452.

⁵² Cf.: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. 452.

enquanto racional, se dá a si mesmo sua própria lei que é a lei universal.”]; é a reflexão, é a tomada de consciência, é a elucidação do silencioso, a palavra restituída ao que é mudo, o advento à luz dessa parte de sombra que furta o homem a si mesmo, é a reanimação do inerte, é tudo isso que constitui, por si só, o conteúdo e a forma da ética <moderna>. O pensamento moderno jamais pôde, na verdade, propor uma moral: mas a razão disso não está em ser ele pura especulação; muito ao contrário, desde o início e na sua própria espessura, ele é um certo modo de ação.”⁵³

E, Foucault, ainda prossegue: “Para o pensamento moderno, não há moral possível; pois, desde o século XIX, o pensamento já ‘saiu’ de si mesmo em seu ser próprio, não é mais teoria; desde que ele pensa, fere ou reconcilia, aproxima ou afasta, rompe, dissocia, ata ou reata, não pode impedir-se de liberar e de submeter. (...) O pensamento, ao nível de sua existência, desde sua forma mais matinal, é, em si mesmo, uma ação – um ato perigoso”⁵⁴. Ora, Foucault expressa com bastante clareza que é, em seu próprio desenvolvimento, na medida em que ele opera, que o pensamento, na Modernidade, ele próprio, já é uma moral uma vez que carrega em si o imperativo de seu próprio desdobrar-se e também o horizonte de sua ação. Assim, não haveria algo como um campo moral separado cujo modo e funcionamento pudesse reivindicar um princípio exterior ao próprio pensamento.

Todavia, como sabemos, nos anos 1980, temos um outro cenário. Sobre esse novo cenário, Deleuze dirá que Foucault “descobre a *relação consigo*, como uma nova dimensão irreduzível às relações de poder e de saber que constituíram o objeto dos livros precedentes: é preciso então efetuar uma reorganização do conjunto”⁵⁵. Vejamos, pois, alguns aspectos do texto dos anos 1980, *O uso dos prazeres*.

⁵³ Cf.: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. 452-453 (com grifos e explicações no corpo do texto *minhas*).

⁵⁴ Cf.: FOUCAULT, M. *As palavras e as coisas*, p. 453.

⁵⁵ DELEUZE, G. *Foucault*, p. 109.

III. *História da sexualidade II*: a grade de inteligibilidade da moral.

Como dissemos anteriormente, na *Introdução* ao volume II da *História da sexualidade (O uso dos prazeres)*, Foucault desenha um espaço para a moral e oferece inclusive um “quadro de inteligibilidade” para analisá-la. Neste texto, adotando um tom memorial e bastante incisivo, Foucault faz uma espécie de retrospecto de seu percurso intelectual e de seus trabalhos. Aqui ele nos oferece valiosas pistas de como se poderão ler seus escritos, e de seus propósitos ao empreender os estudos que até então fizera. E é neste tom que, na parte III desta *Introdução* (cujo subtítulo é exatamente *Moral e prática de si*), ele trata de maneira relativamente extensa, das ambiguidades da palavra “moral”⁵⁶, dizendo que é preciso fazer algumas distinções e que elas “não devem ter apenas efeitos teóricos. Elas têm também suas consequências para a análise histórica”⁵⁷..

Foucault escreve que moral⁵⁸, em um primeiro sentido, é (i) “um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as igrejas etc.”; o que pode ser expresso por um código moral, ou seja, um conjunto prescritivo de regras e valores “explicitamente formulados em uma doutrina coerente e em um ensinamento explícito” dirigido aos indivíduos e grupos. Em um segundo sentido, continua Foucault, moral é a *moralidade dos comportamentos*, isto é, (ii) “o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhes são propostos: designa-se, assim, a maneira pela qual eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta; pela qual eles obedecem ou resistem a uma interdição ou a

⁵⁶ Cf.: páginas 32-33 [p. 33-34] da *História da sexualidade II*.

⁵⁷ FOUCAULT, M. *História da sexualidade II*, p. 37.

⁵⁸ N.B.: parte dos desenvolvimentos a seguir, escrevi e trabalhei no Capítulo anterior e agora os retomo à luz e com o foco especificamente na noção de moral.

uma prescrição; pela qual eles respeitam ou negligenciam um conjunto de valores.” E, por fim, há ainda *um jogo* entre o que é *uma regra de conduta* e *a conduta medida pela regra*, resultando em um terceiro sentido para a palavra moral que é o sentido de *maneira de conduzir-se*, isto é, a “maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código”, o que resulta no ponto em que o *sujeito moral*, passa a mensurar a sua própria conduta constituindo-se como *sujeito ético* a partir da operação de quatro elementos: a determinação da substância ética, o modo de sujeição, a elaboração do trabalho ético e a teleologia de suas ações.

A partir desse quadro, Foucault dirá que há, ao menos, três maneiras de se fazer uma história da moral, e quem se dispuser a fazê-la deve, pois, levar em conta as três realidades (anteriormente descritas) que a palavra moral recobre, o que resultaria, por conseguinte, em: (i) uma *história das moralidades*, aquela que estuda em que medida as ações dos indivíduos ou grupos são conformes ou não às regras ou valores propostos por diferentes instâncias; (ii) uma *história dos códigos*, aquela que analisa propriamente os diferentes sistemas de regras e valores que estão em jogo em uma sociedade ou em determinado grupo; e, por fim, (iii) uma *história da maneira pela qual os indivíduos são chamados a se constituir como sujeitos de conduta moral*, neste caso, a análise histórica incidirá sobre a instauração e o desenvolvimento das “relações a si”. Foucault enfatiza que esta última modalidade é o que propriamente se poderá chamar de uma *história da ética* e da ascética, entendidas como história das formas da subjetivação moral e das práticas de si, e é, portanto, o que ele pretende fazer⁵⁹. E, como sabemos, Foucault faz uma extensa investigação das “práticas de si” na Antiguidade greco-romana. Os volumes

⁵⁹ Cf. *História da sexualidade II*, p. 37-38.

II e III da *História da Sexualidade* tem como objeto fazer uma exposição dos modos de subjetivação da Antiguidade.

Um dos elementos que merece relevo neste quadro conceitual é o fato de que o filósofo diz que fará uma *história da ética* ou uma história dos modos de subjetivação moral. Ora, em que sentido poderíamos entender uma *história da ética*, ou ainda, em que sentido Foucault usa a noção de história na *História da Sexualidade*? De fato, Foucault terá de fazer mudanças na noção de história para comportar uma investigação sobre a moral a partir das problematizações que ele faz a partir do volume II da *História da sexualidade*.

De início, há uma passagem bastante significativa, e que julgo bastante decisiva para a elucidação desta noção. Foucault diz, ainda na *Introdução* que: “Os estudos que se seguem [na *História da sexualidade*], assim como outros que anteriormente empreendi, são estudos de ‘história’ pelos campos que tratam e pelas referências que assumem; mas não são trabalhos de ‘historiador’. [...]. Foi um exercício filosófico: sua aposta foi saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento do que ele pensa silenciosamente e lhe permitir pensar de uma maneira diferente.”⁶⁰ Tem-se aqui, ao menos nesta passagem, expressamente, uma demarcação do campo em que Foucault declara ter construído suas investigações, o que nos oferece, por sua vez, elementos e horizontes para empreender o trabalho de interpretação, a saber, o campo da filosofia. Ele diz que não fez trabalhado de historiador, mas de filósofo. E fez história no sentido de um exercício que se volta para/e modifica o próprio pensamento. Aqui, o pensamento ao voltar-se para si instaura uma espécie de inflexão sobre ele mesmo.

O ponto é que, como poderíamos dar lugar à história da ética e em que medida nela pode-se ler, ou se pode reivindicar, agora, um campo moral no trabalho filosófico

⁶⁰ FOUCAULT, M. *História da sexualidade II*, p. 16.

desenhado por Foucault? Ao interpretar a obra de Foucault, Deleuze nos oferece pistas bastante valiosas.

IV. A moral: uma “dobra” do pensamento na Modernidade?

Deleuze indica esse mesmo problema entre a configuração da *épistémè* Moderna e a formulação de uma moral na obra de Foucault. Ele acentua com bastante clareza esse ponto: “como o pensar poderia inventar uma moral, se o pensamento não pode encontrar nada em si mesmo, exceto esse lado de fora do qual provém e que reside nele como ‘o impensado’?”⁶¹. De fato, Foucault, havia formulado anteriormente que a própria espessura do pensamento moderno comportaria também o horizonte para seu desdobramento.

Todavia, Deleuze aponta como saída para esse impasse, a incursão de Foucault no pensamento de autores antigos: “A novidade dos gregos aparece <em Foucault> posteriormente, aproveitando de um ‘deslocamento’ duplo: ‘quando os exercícios que permitem governar-se a si mesmo’ se deslocam ao mesmo tempo do poder como relação de forças e do saber como forma estratificada, como código de virtude. Por um lado, há uma ‘relação consigo’ que começa a derivar-se da relação com os outros; por outro lado, igualmente, uma ‘constituição de si’ começa a derivar do código moral como regra de saber. Essa derivação, esse deslocamento, devem ser entendidos no sentido de que [acentua Deleuze] a relação consigo adquire independência.” E Deleuze ainda explica: “É como se as relações do lado de fora se dobrassem, se curvassem para formar um forro e deixar surgir uma relação consigo, constituir um lado de dentro que se escava e desenvolve segundo uma dimensão própria: a *enkrateia*, a relação consigo como domínio,

⁶¹ Cf.: DELEUZE, G. *Foucault*, p. 126.

‘é um poder que se exerce sobre si mesmo dentro do poder que se exerce sobre os outros’ (quem poderia pretender governar os outros se não governa a si próprio?), a ponto de a relação consigo torna-se “princípio de regulação interna” em relação aos poderes constituintes da política, da família [...], deslocamento operando uma dobra, uma reflexão.”⁶²

Como sabemos, Foucault manteve, ao longo de toda a sua trajetória intelectual, uma estreita relação com a história. Todavia, menos com a história como disciplina, como empiricidade. Interessava-lhe, como vimos, a história como modo de produzir saber próprio da Modernidade, ou seja, a historização que advém do fim do primado da *representação* na Idade Clássica. Ora, são as condições de possibilidades do acontecimento que Foucault investiga, e não a facticidade do acontecimento. É o *a priori histórico* que ele busca determinar e expor seus efeitos de saber e poder.

Deleuze dirá⁶³ que em Foucault “há uma pesquisa das condições da formação histórica, e o que são essas condições de uma formação histórica? O que se *diz* em uma época? O que se *vê* em uma época? [...]. É como se cada época se definisse antes de tudo por aquilo que ela vê, e faz ver, e por aquilo que ela diz. É dizer que *ver*, e *fazer ver*, e *dizer* não estão no mesmo nível que se comportar e ter esta ou aquela ideia: um regime de dizer é a condição de todas as ideias de uma época; um regime de ver é uma condição de tudo o que faz uma época”. Deleuze acrescenta ainda que Foucault: “trabalha como um filósofo e não como um historiador. *Ver* e *falar* determinam condições na medida em que *ver* ultrapassa o campo da visibilidade, e *falar* ultrapassa os regimes dos enunciados”. Com efeito, podemos depreender, Foucault investiga como o asilo, a prisão, a escola, por exemplo, se tornaram lugares de visibilidade na Modernidade. Ora, para concluir provisoriamente este problema, a moral se alojaria, então, neste voltar-se do pensamento

⁶² Cf.: DELEUZE, G. *Foucault*, p. 107.

⁶³ Cf.: DELEUZE, G. Curso *Les formations historiques*, aula de 22/10/1985.

sobre si mesmo no ponto em que ele faz a história da *relação consigo ou dos modos de subjetivação*, onde configuram-se, portanto, as formas históricas de sua inteligibilidade.

Assim, quando Foucault escreve que fará “uma história da ética”, isto é, uma história dos modos de subjetivação, significa que ele terá que, para pensar o que seria uma “nova” ética (em termos estritamente foucaultianos, uma nova ética nada mais é do que a invenção de novas formas de relação a si), ele terá que, primeiro, fazer uma crítica dos modos de subjetivação que orientam a constituição de nossa subjetividade (a subjetividade moderna). E essa crítica é, e dever ser, histórica: primeiro, porque ele precisa relevar a historicidade mesma das noções de moral e da própria noção de subjetividade para poder apreender as continuidades e descontinuidades dessas noções e, assim, revelar a que problemas respondem, que jogos de poder estão implicados, a que acontecimentos correspondem. Então, para isso, ele terá que fazer uma crítica da moral e do sujeito modernos, isto é, do modo como uma “filosofia do sujeito” é predominante em nosso tempo. E o caminho, a estratégia, que ele traça é o de uma crítica da moral moderna através dessa história da ética, que se expressa, então, por uma genealogia das formas de relação a si. Fazer história como Foucault faz é uma estratégia, é um modo, de fazer “crítica”. E há nisso uma aposta de que essa crítica, ela mesma, provoque efeitos éticos, isto é, de invenção e transformação da relação a si.

A genealogia de Foucault, ao fazer uma crítica da moral (e do sujeito moderno, que dela é indissociável uma vez que dá fundamento a essa moral) prepara o caminho (indispensável) para a construção de uma nova ética. Essa nova ética de Foucault, ele anunciou: teria a forma de uma “estética da existência”. Como lembra Judith Revel sobre a relação de Foucault com a história: “A metafísica nos habituou a projetar a “vida outra” em uma transcendência que em tudo se opunha à história. Foucault, ao contrário, faz da

história a espessura no interior da qual opera a busca da diferença e a inquietude do presente: tarefa filosófica, ética e política, de fato.”⁶⁴

⁶⁴ REVEL, J. *Historicisation, périodisation, actualité. Michel Foucault et l'histoire* in: MARMASSE, G. *L'histoire*. Paris, Vrin, 2010, p. 207.

CAPÍTULO III

GOVERNO, SUBJETIVIDADE E VERDADE

“Ninguém é como me chamo. Ninguém chamam-me a minha mãe, o meu pai, e todos os meus companheiros”.
HOMERO, *Odisseia*, IX, vv. 366-67.

I. Do governo ao cuidado de si.

É conhecida a recusa de Foucault a uma “filosofia do sujeito”. Mas essa recusa não o levou, como talvez se poderia deduzir, a um abandono do *problema do sujeito*. Longe disso. Essa recusa o conduziu a traçar caminhos inéditos para a retomada dessa questão. É assim que podemos compreender que ele defenda que: “o sujeito tem uma gênese, o sujeito tem uma formação, o sujeito tem uma história; o sujeito não é originário.”⁶⁵ Embora fale do sujeito, Foucault não o toma como fundamento do conhecimento e tampouco como ponto de ancoragem a partir do qual a liberdade poderia se constituir. Assim, como assinalamos acima, a noção de *cuidado de si*, da qual ele se ocupa nos últimos anos de sua trajetória intelectual, terá um lugar privilegiado para investigação da questão do sujeito.

Em “*A ética do cuidado de si como prática da liberdade*”, Foucault explica que: “recusa uma certa teoria *a priori* do sujeito para poder fazer esta análise das relações que pode haver entre a constituição do sujeito, ou das diferentes formas de sujeito, e os jogos de verdade, as práticas de poder”⁶⁶. O ponto de partida do tratamento da questão do sujeito

⁶⁵ FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*, tome II, texte n°234, «La scène de la philosophie», p. 590.

⁶⁶ FOUCAULT, M. *Dits et Écrits*, tome IV, texte n°356, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», p. 718.

é o abandono de uma teoria do sujeito. O que oferece este procedimento? A abertura para um outro tipo de investigação que se descola da tradição.

O sujeito, defende Foucault, “não é uma substância. É uma forma, e esta forma não é, ademais, nem sempre idêntica a ela mesma.”⁶⁷ Há nestas análises, por sua vez, a recusa também de uma certa tradição na qual, uma vez estabelecida uma teoria do sujeito, põe-se a questão de como é possível determinadas formas de conhecimento. No curso *Subjetividade e verdade*, o problema do sujeito – e, agora, tomado a partir da questão da *subjetivação* – aparece exatamente sob o prisma da relação subjetividade-verdade; assim, Foucault escreve que o modo como ele trata tal questão tem uma especificidade, qual seja: “a questão ‘subjetividade e verdade’ através dos problemas históricos da loucura, da doença, da morte e do crime, a subjetividade não é concebida a partir de uma teoria prévia e universal do sujeito, não é relacionada com uma experiência originária ou fundadora, não é relacionada com uma antropologia que tenha um valor universal. A subjetividade é concebida como o que se constitui e se transforma na relação que ela tem com sua própria verdade. Não há teoria do sujeito independente da relação com a verdade.”⁶⁸

Neste sentido, vale mencionar uma passagem da aula de 17 de fevereiro de 1982, do curso *A hermenêutica do sujeito*, na qual Foucault enuncia um conjunto de noções que ele havia elaborado para tratar do problema do *cuidado de si* e, ao mesmo tempo, oferece um precioso mapa do seu itinerário de pesquisas : “Isto significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, vocês veem que: relações de poder – governamentalidade – governo de si e dos outros – relação de si para consigo,

⁶⁷ FOUCAULT, M. *Dits Ecrits*, tome IV, texte n°356, «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté», p. 718.

⁶⁸ FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade*, p. 13.

tudo isso, constitui uma cadeia, uma trama, e que é aí, em torno destas noções, que se pode, eu penso, articular a questão da política e a questão da ética. Isso posto acerca do sentido que pretendo dar a esta análise – que pode lhes parecer um pouco repetitiva e meticulosa – do cuidado de si e da relação de si para consigo.”⁶⁹ Esse quadro reúne noções que permitem, em grande medida, elucidar a novidade do tratamento que Foucault efetua na questão do sujeito através do problema do *cuidado de si*. Esse tratamento exigiu, pois, a criação de novas noções e articulações.

Assim, a partir desse quadro, será preciso elucidar em particular o papel de duas noções bastante decisivas que permitiram a Foucault construir, por sua vez, *a mecânica* do problema do *cuidado de si*, a saber, as noções de *governo* e *subjetividade*, bem como a noção de *verdade* que Foucault elabora para a construção destas noções. Esse percurso podemos ver desenvolvido em textos do final dos anos 70 e, de maneira mais clara, especialmente nos cursos de 1980 e 1981, ou seja, os dois cursos que precedem *A hermenêutica do sujeito* – curso no qual o problema do *cuidado de si* é tratado de maneira privilegiada.

II. Das artes de governar: o governo de si.

Na primeira aula de *Do governo dos vivos*, Foucault diz que: “Nos cursos dos dois últimos anos, procurei esboçar um pouco essa noção de governo, que me parece muito mais operacional do que a noção de poder, ‘governo’ entendido, claro, não no sentido estrito e atual de instância suprema das decisões executivas e administrativas nos sistemas

⁶⁹ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p 225.

estatais, mas no sentido lato, e aliás antigo, de mecanismos e procedimentos destinados a conduzir os homens, a dirigir a conduta dos homens, a conduzir a conduta dos homens." ⁷⁰ Esse deslocamento é decisivo porque levará Foucault, em um momento posterior, a novas investigações tanto sobre o problema da constituição da *subjetividade* como a incursões na antiguidade greco-romana e na experiência do cristianismo primitivo. O problema e a noção de governo têm um alcance histórico-filosófico bastante vastos. Mas, segundo Foucault, nos séculos XV-XVI, teria ocorrido uma notável amplificação. O que interessa a Foucault inicialmente é analisar a noção de “governo dos homens” justamente a partir do desenvolvimento desta ideia pela Igreja Cristã enquanto ela realiza especificamente a *atividade pastoral*.

IV. Sujeito moral e cuidado de si.

No artigo *Sujet moral et soi éthique chez Foucault*, Frédéric Gros assinala o caráter peculiar das noções que Foucault cria para investigar o problema do sujeito, e do sujeito moral em particular: “evocar a filosofia foucaultiana do sujeito é falar de algo que quase não existe e que, em todo caso, não conhece uma tematização separada. Com isso quero dizer que conceitos como os de subjetivação, de práticas de si, de relação consigo mesmo, são muito pouco definidos em e si e por si próprios, e talvez sejam entendidos mais como grades para a leitura de fenômenos históricos do que como conceitos a serem explorados de forma perfeitamente autônoma e na sua dimensão propriamente

⁷⁰ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*, p. 13.

filosófica”⁷¹. O que, em alguma medida, pode ser lido como uma precariedade do arcabouço conceitual foucaultiano, se mostra, em um outro sentido, como a novidade de Foucault em sua relação com a história, que assim passa a ter papel decisivo na construção de novas noções.

Neste sentido, a noção de *cuidado de si* deve ser compreendida em estreita relação com duas outras noções que ganham decisivo relevo na última fase do pensamento de Foucault, a saber, as noções de *governo* e *subjetividade*. Ao ler o problema do *cuidado de si* como *desdobramento* daquelas duas últimas noções, nos parece que ele ganha um significado mais consistente e coerente com as pesquisas que Foucault desenvolvera nos últimos anos no Collège de France, em especial o itinerário desenvolvido exatamente nos cursos *Do governo dos vivos* e *Subjetividade e verdade*.

V. Governo e verdade.

No curso *Do Governo dos vivos*, a noção de governo aparece como um elemento privilegiado que permite a Foucault apreender e estabelecer uma segunda grande inflexão na história da moral no Ocidente que ocorre na passagem dos séculos IV e V de nossa era, e que tem como cenário histórico e doutrinário a experiência do cristianismo, e em especial o poder pastoral que dele emerge. Essa noção de governo, contudo, se constituiu, ao longo dos séculos anteriores a essa inflexão (e também tem, claro, desenvolvimentos nos séculos seguintes), mas ela é mobilizada para constituição da moral deste período. E

⁷¹ GROS, F. “*Sujet moral et soi éthique chez Foucault*”, *Archives de Philosophie* 2/ 2002 (Tome 65), p. 229.

a essa noção de governo se associa também uma noção de “verdade”, que é fundamental, e a ela se relaciona e a legitima.

Tanto é assim que Foucault chega a criar a noção de um “governo pela verdade”, noção que ele elabora a partir de experiências históricas precisas – mas estamos longe, pois, de uma noção de governo no qual a ação parte do aparelho de estado e tem como alvo os “cidadãos”. Para chegar ao desenho dessa noção antiga de governo, Foucault se descola de uma noção, também fundamental e cara em seu pensamento, que é a noção de “poder”. O poder tivera, de maneira privilegiada, no centro das análises foucaultianas das décadas de 60 e 70. E é célebre a tese de Foucault, no curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, de que “o indivíduo é um efeito do poder e é, ao mesmo tempo, na medida mesma em que é um efeito seu, seu intermediário: o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu.”⁷². É verdade que aqui o poder é tomado no âmbito da análise das populações e a ela se dirige. Estamos no contexto da Modernidade e as técnicas de governo tem como alvo o conjunto dos indivíduos tomados como elementos de uma cadeia que aciona e faz operar o próprio poder.

Contudo, anos mais tarde, em suas pesquisas no *Collège de France*, e no curso *Do governo dos vivos* em especial, Foucault propõe um deslocamento em relação à noção de poder e passa a elaborar a noção de governo⁷³. E é do lado do cristianismo, e do

⁷² FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*, p. 26.

⁷³ Cf., sobre esse ponto: “O conceito de governo permite a Foucault repensar o espaço das relações de poder para além dos paradigmas do Estado e da soberania, para além das formas institucionais de dominação: a governamentalidade é definida, no curso de 1982-3, como o conjunto de ‘técnicas e procedimentos que visam conduzir a conduta dos outros’. O campo do governo caracteriza as relações de poder como numerosos entrelaçamentos complexos de modos de ação sobre as ações dos outros: um jogo estratégico de dominações e de resistências que não suprime, mas, ao contrário, requer a liberdade dos governados. O conceito de governo permite assim melhor dar conta do caráter produtivo dos regimes de saber e poder. As relações de governo não se reduzem a seus efeitos repressivos de assujeitamento, mas engendram formas específicas e múltiplos discursos, de ação, de relação a si, e constituem assim um campo aberto no qual se joga com a possibilidade de inverter e construir práticas políticas inéditas.” In: LORENZINI, D. et. al., *Michel Foucault: éthique et vérité*, p. 15.

cristianismo antigo, que Foucault extrairá o quadro histórico-conceitual para tratar da noção de governo, e da noção de “governo pela verdade” em particular. No cristianismo, segundo Foucault, o exercício do poder exige “um acréscimo de verdade”⁷⁴. Foi através das três grandes práticas cristãs, isto é, o batismo, a penitência e direção de consciência, que o cristianismo obrigou os homens a dizer a verdade de si mesmo e a constituir, assim, uma subjetividade específica. E esta constituição é articulada por uma forma de governo, que Foucault denomina “governo dos homens pela verdade”. Foucault escreve que há “um regime de verdade no cristianismo que se organiza tanto em torno do ato de verdade como ato de fé, mas em torno do ato de verdade como ato de confissão. Regimes bem diferentes esses, da fé e da confissão, pois no caso da fé se trata da adesão a uma verdade intangível e revelada, na qual o papel do indivíduo, portanto o ato de verdade, o ponto de subjetivação está essencialmente na aceitação desse conteúdo e na aceitação de manifestar que se aceita esse conteúdo – é esse o sentido da profissão de fé, do ato da profissão de fé, enquanto no outro caso, no caso da confissão, não se trata de modo algum de aderir a um conteúdo de verdade mas de explorar, e explorar infundamente, os segredos individuais. Pode-se dizer que o cristianismo, em todo caso do ponto de vista que me interessa aqui, foi perpetuamente permeado por essa extraordinária tensão entre os dois regimes de verdade, o regime da fé e o regime da confissão.”⁷⁵

⁷⁴ “O exercício do poder como governo dos homens requer não apenas atos de obediência e de submissão, mas também atos de verdade em que os indivíduos, que são sujeitos na relação de poder, sejam também sujeitos como atores, espectadores testemunhas ou como objetos no procedimento de manifestação de verdade? Por que, nessa grande economia das relações de poder, se desenvolveu um regime de verdade indexado à subjetividade? Por que o poder (e isso há milênios, em nossas sociedades) pede para os indivíduos dizerem não apenas ‘eis-me aqui, eis-me aqui, que obedeco’, mas lhes pede, além disso, para dizerem ‘eis o que sou, eu que obedeco, eis o que sou, eis o que vi, eis o que fiz’? É esse o problema, portanto. É evidente – a maneira como precisei o sujeito assim indica, creio eu, suficientemente – que é do lado do cristianismo e do cristianismo primitivo que vou procurar estreitar um pouco esse problema histórico da constituição de uma relação entre o governo dos homens e os atos de verdade, quer dizer, os atos refletidos de verdade.” FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*, p. 76.

⁷⁵ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*, p. 77-78.

VI. Verdade e subjetividade.

Como sabemos, a questão da verdade é um dos problemas centrais da filosofia de Foucault. Das poucas vezes em que ele se diz filósofo é exatamente a propósito de tratar da questão da verdade: “E em vão digo que não sou um filósofo, se é de fato da *verdade* que me ocupo, eu sou, apesar de tudo, um filósofo.”⁷⁶ E se a verdade é uma questão que não foi negligenciada na trajetória de Foucault e o torna, a partir de suas próprias palavras, um filósofo, ela também não é sem importância no tratamento da questão da subjetividade e do cuidado de si.

Assim, a noção de verdade em Foucault não pode ser deixada de lado quando queremos compreender o alcance e o significado do cuidado de si e sua relação com o problema da ética. Porque Foucault investiga e elabora uma noção de verdade com propósitos expressos de explicar a questão da subjetividade. Há, assim, uma noção de verdade que opera por trás da elaboração da noção de subjetividade e que tem, por sua vez, implicações na compreensão da prática do cuidado de si.

No curso *Do governo dos vivos* ele diz de maneira enfática os propósitos deste seu empreendimento: “uma história da verdade que não seria feita do ponto de vista das relações de objetividade, ou das estruturas de objetividade, ou das estruturas de intencionalidade. 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

⁷⁶ FOUCAULT, M. *Dits et écrits*, III, p. 30 (grifos meus).

si sobre si, elaboração de si sobre por si, transformação de si por si”⁷⁷. Isto é, a maneira como o indivíduo estabelece um certo vínculo com a verdade e que, assim, tem efeitos para uma elaboração subjetiva. E não se pode deixar de notar a originalidade de Foucault que, para elaborar esta noção de verdade, investiga e busca elementos no cristianismo, e em especial na sua forma do cristianismo antigo, para abordar esta questão.

É assim que Foucault dedica uma das aulas, exatamente a de 6 de fevereiro de 1980, do curso *Do governo dos vivos* para tratar detidamente da questão da verdade e que, sem dúvida, é proveitoso seguir de perto o desenvolvimento de sua argumentação nesta lição para compreendermos os termos nos quais ele a formula.

Para tratar da questão da verdade sob este prisma, Foucault formula uma noção fundamental para o seu argumento, a saber, a noção de “regime de verdade”. Ele diz que um regime de verdade é “o que constrange os indivíduos a 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 que um regime de verdade é o que determina as obrigações dos indivíduos quanto aos procedimentos de manifestação do verdadeiro”⁷⁸. Esta é a definição que guiará Foucault na elaboração deste problema. Vejamos.

De início, como uma espécie de analogia, ele faz referência à existência dos “regimes políticos” e dos “regimes penais”. No primeiro caso, um regime político se caracteriza, fundamentalmente, pelo conjunto de procedimentos, de ações, que exercem autoridades e instituições sobre os indivíduos em um determinado território; o ponto é

⁷⁷ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*, p. 105.

⁷⁸ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*, p. 85.

que esses indivíduos, dessa maneira, são constrangidos a obedecer a estas autoridades e instituições. Do mesmo modo, em um sistema penal, no qual há uma determinada jurisdição, os indivíduos são obrigados a se submeter às leis que dele decorre; há, assim, uma efetiva força que constrange esta obediência sob pena de sanções a estes indivíduos. A partir destes dois casos, Foucault defende que poderíamos também formular algo como um “regime de verdade”. Neste caso, deveríamos levar em conta o modo como a verdade opera, isto é, como ela também tem a força, a característica fundamental, de constranger os indivíduos a atos ou palavras que a sua própria manifestação exige. Ou seja, a verdade pode ser tratada não apenas sob o prisma de seus procedimentos formais de constituição e elaboração, mas também a partir de seus efeitos.

Da formulação da noção de “regime de verdade” decorre uma tese original para o pensamento e neste caso, poderíamos dizer claramente junto com o seu autor, para a filosofia de Foucault a respeito do próprio conceito de verdade. O que o filósofo defende, e nisso reside exatamente o ponto de sua originalidade, é que, primeiro, a verdade e o verdadeiro não são a mesma coisa quando tratados sob o prisma de seus efeitos. Que o verdadeiro é, neste sentido, um caso da verdade. Um caso da verdade quando ela se manifesta e, assim, exerce os efeitos de coerção, de obrigação, de atos em uma direção em vez de outra.

O que está em jogo neste problema, neste modo de abordar questão da verdade, é que mesmo nos raciocínios rigorosos ou em algo cuja evidência seja indubitável, mesmo nestes casos, é preciso que haja um elemento outro que é decisivo, uma certa afirmação tácita, para que a verdade possa alcançar os seus efeitos; este é elemento é o *engajamento*

(“engagement”)⁷⁹. Um certo engajamento daquele que está exatamente fazendo operar a própria verdade. O que Foucault recupera nesta análise é o papel que desempenha aquele que se ocupa da verdade e que, para isso, dele é exigido uma certa atitude, qual seja, um certo comprometimento, ou seja, como ele próprio sendo testemunha da verdade que ele mesmo enuncia.

VII. A força do verdadeiro.

Foucault usa como exemplo desta relação entre subjetividade e verdade, uma suposta disputa entre dois lógicos na qual um deles, inicialmente, sustenta a falsidade de uma proposição, ao passo que o outro a afirma como verdadeira⁸⁰. Ao final da discussão, o primeiro acaba por reconhecer que, de fato, a proposição é mesmo verdadeira. Ele então poderá dizer: “é verdade, *logo* me inclino”, ou seja, reconheço como verdadeira tal proposição que antes tinha por falsa. Neste ato, ao declarar sua conclusão, podemos analisar num primeiro momento, que o lógico a faz não exatamente por ser lógico, mas porque verifica que a proposição obedece, ao final das contas, às regras de construção, à gramática, aos axiomas próprios da disciplina da Lógica e que assim a verdade da proposição é manifesta; desse modo, é por causa da estrutura específica da Lógica que a verdade da proposição pode ser verificada, assegurada e declarada; é a própria expressão do verdadeiro que é a garantia da afirmação deste conclusão.

⁷⁹ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*, p. 89.

⁸⁰ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*, p. 89 et seq.

Todavia, Foucault observa um outro aspecto desta declaração. Ao dizer de uma determinada proposição “é verdade, logo me inclino”, a introdução deste “*logo*” não é resultado do constrangimento do verdadeiro que está presente na estrutura de verdade da proposição, porque não é “por lógica” que ele introduz o sentido deste “*logo*”, mas é exatamente por ele próprio ser *um lógico*. Ou seja, é porque neste momento ele faz propriamente lógica. Em outras palavras, “é porque ele mesmo se constituiu, ou foi convidado a se constituir, como operador num certo número de práticas ou como parceiro num certo tipo de jogo”⁸¹. E, assim, mesmo neste caso, onde poderíamos dizer que há uma inteira sobreposição entre a constatação e a declaração da verdade de um raciocínio lógico é possível, ainda assim, escandir estes dois aspectos em que podemos perceber um regime de verdade operando. Foucault diz que, embora possamos verificar esta operação, “na lógica, o regime de verdade e a autoindexação do verdadeiro são identificados, de sorte que o regime de verdade não aparece como tal.”⁸²

Há um outro caso que Foucault analisa para a defesa da existência dos “regimes de verdade” que, explicita ou implicitamente, operam quando é o problema da verdade que está em jogo⁸³. Trata-se do célebre *cogito* da quarta parte do *Discurso do Método* de René Descartes: “E, notando que esta verdade: eu penso, logo existo era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cétricos não seriam capazes de a abalar, julguei que podia aceitá-la, sem escrúpulo, como o primeiro princípio da Filosofia

⁸¹ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*, p. 89.

⁸² FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*, p. 89.

⁸³ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*, p. 90 et seq.

que procurava.”⁸⁴. Para Foucault, a sentença cartesiana “penso, logo existo” pressupõe uma outra afirmação não manifesta que lhe daria igualmente sustentação, qual seja: “é verdade, logo me inclino”.

Assim, em primeiro lugar, tomando a significação do “logo” no raciocínio do “penso, logo existo” temos uma evidência teórica indubitável, resultante da cadeia argumentativa, é verdade; é o que se poderia chamar do “logo” explícito, isto é, a expressão mesma do verdadeiro e sua força intrínseca, constrangente, e que tem sua legitimidade resultante da sua estrutura de raciocínio teórico verdadeiro. Todavia, por sua vez, haveria também um “logo” implícito, que é exatamente o que remete ao “regime de verdade”, e que está em operação, uma vez que ele não se reduz ao valor intrínseco do verdadeiro que o cogito faz emergir.

Assim, Foucault defende que é preciso haver “a aceitação de um certo regime de verdade. E para que esse regime de verdade seja aceito, o sujeito que raciocina tem que ser qualificado de certa maneira.”⁸⁵. Isto é, que este sujeito se incline quando se tratar da verdade, donde Foucault defender que esteja em operação o pressuposto: é verdade, logo me inclino. E por conta desta segunda afirmação que subjaz ao cogito é exatamente onde se verifica a existência do regime de verdade: “há, no entanto, uma condição para que a máquina funcione e para que o ‘logo’ do ‘penso, logo existo’ tenha valor probante. Tem que haver um sujeito que possa dizer: quando for verdadeiro, e evidentemente verdadeiro, eu me inclinarei”⁸⁶. Somente assim, a verdade faz operar a sua força e produzir o seu efeito de constrangimento ao manifestar-se.

⁸⁴ DESCARTES, R. *Discurso do Método*, p. 54. In: *Coleção Os pensadores*, vol. XV, 1973.

⁸⁵ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*, p. 90.

⁸⁶ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*, p. 90.

Por fim, Foucault acrescenta que a existência de um regime de verdade, cuja organização se fundamentará no elemento de constrangimento do verdadeiro, terá outras implicações. Uma delas é que a loucura deverá ser excluída. Não pode haver louco num determinado regime de verdade porque não pode haver o caso de não aceitação do verdadeiro. Foucault diz: “não pode haver voz da loucura em filosofia ou em qualquer outro sistema racional. Não pode haver louco, isto é, não pode haver gente que não aceita o regime de verdade”⁸⁷.

VII. Regime de verdade e Cristianismo.

O cristianismo é um caso privilegiado por Foucault para analisar o problema da verdade subjetiva como “regime de verdade” porque ele funciona como um sistema que opera uma generalização da força, do constrangimento, em relação àquele que a ele se vincula, e isso de maneira institucionalizada; ele exige, pois, atos, práticas, que atestem este vínculo.

Assim, de início, é importante ressaltar que Foucault toma o cristianismo, em sua formação primitiva, não do ponto de vista de sua economia dogmática, mas sob o prisma do que se pode denominar como “atos de verdade”. Philippe Chevalier bem nota esta especificidade ao problematizar o tratamento de Foucault a respeito do cristianismo: “há algo na manifestação da verdade que representa um ‘suplemento’ em relação ao que é requisitado pelo poder e pela ciência para exercer-se. E esse suplemento do lado da

⁸⁷ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*, p. 90.

verdade reencontra-se do lado do sujeito: a verdade exige para realizar-se em mim mesmo um determinado número de atos para que eu possa a ela ascender; e esses atos excedem a simples aquiescência intelectual ('é verdade') ou a submissão a um poder exterior (ser forçado a dizer 'é verdade'). A questão nova, colocada [por Foucault], em 1980, é, portanto, essa: qual a relação com a verdade que nasce com o cristianismo para que, alguns séculos mais tarde, todos tenham sido obrigados a dizer sua verdade?"⁸⁸.

Assim, segundo Foucault, o cristianismo elaborou ao menos dois grandes "regimes de verdade" em seu interior e que, embora não sejam inteiramente independentes um do outro, podem ser analisados de forma separada quando se leva em conta os tipos de atos que os sustentam, desenhando uma certa "morfologia" específica para cada um deles. Desse modo, haveria um regime de verdade que gravita em torno dos atos de fé ("*les actes de foi*"), aqueles cuja origem são a adesão a uma verdade revelada, e um outro que gira em torno dos atos de confissão ("*les actes d'aveu*"), isto é, do reconhecimento das faltas, que manifestam uma verdade oculta. E é em relação a este segundo regime que se poderá encontrar claramente a operação do regime de verdade no cristianismo.

Portanto, o que interessa para análise de Foucault são as práticas deste segundo regime porque elas expressam de maneira privilegiada este vínculo que o indivíduo mantém com a verdade e os seus efeitos subjetivos. A propósito dos "atos de confissão", é importante ressaltar a especificidade do cristianismo primitivo em relação às filosofias antigas pagãs uma vez que estas, com o "exame de consciência" visavam tão somente um

⁸⁸ CHEVALIER, P. *O cristianismo como confissão em Foucault*, p. 53. In: CANDIOTTO, C. & SOUZA, P. (Orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

controle de si e das paixões da alma, ao passo que, no cristianismo, entra em causa a verdade daquele que confessa, o que ele é propriamente: “é preciso encontrar todo um regime de verdade no qual o cristianismo, desde a sua origem, ou em todo caso desde o século II, impôs aos indivíduos manifestar em verdade o que são, e não simplesmente na forma de uma consciência de si.”⁸⁹. Portanto, foi através das três grandes práticas, a saber: o batismo, a penitência e a direção de consciência, que o cristianismo obrigou os homens a dizer a verdade de si mesmo e, pois, a constituir este vínculo explícito entre o ato de dizer a verdade de si e a constituição de sua própria subjetividade. Tal articulação é aquilo que consolidou como uma forma de governo dos homens pela verdade.

VIII. A arte da *recusa determinada de governo*.

No texto *O que é a crítica?*, que é fruto de uma conferência pronunciada na Sorbonne, diante da *Société française de philosophie*, Foucault aponta alguns desdobramentos importantes para a questão do governo. Já no primeiro momento de sua exposição, embora declare um certo “embaraço” com o título de sua intervenção, ele anuncia claramente, sem mais, o tema do qual ele pretende tratar na ocasião, a saber, a questão “o que é a crítica?”. Ele acentua, ademais, que é disso que falará nesta intervenção e que é disso que “sempre quis falar” ao longo de sua trajetória.

E, logo em seguida, se refere ao filósofo que, evidentemente, na Modernidade, muito se ocupou do problema da “crítica”. Todavia, a menção a Immanuel Kant deve ser tomada com bastante cautela. Ora, trata-se, como se poderá ver no desenvolvimento deste

⁸⁹ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*, p. 94.

texto, não de uma retomada estrita de um problema oriundo da filosofia kantiana – e nem mesmo da “crítica” no sentido estrito que o filósofo alemão dará para a construção de seu edifício filosófico nas *Críticas*. Porque ver-se logo que a questão “o que é a crítica?” dará lugar à investigação e delimitação da noção de “atitude crítica” – que remonta, aliás, a um período anterior a Kant. A menção a Kant é feita, pois, podemos interpretar, menos como filiação e mais como estratégia.

Foucault diz que seria preciso, pois, “dizer algumas palavras em torno desse projeto que não deixa de se formar, de se prolongar, de renascer nos confins da filosofia, próximo dela, contra ela, às suas custas, na direção de uma filosofia futura, no lugar talvez de toda filosofia possível”. E, Foucault prossegue, “entre a alta empresa kantiana e as pequenas atividades polêmico-profissionais que trazem esse nome de crítica, me parece que houve no Ocidente moderno (a datar, grosseiramente, empiricamente, desde os séculos XV-XVI) uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir igualmente, uma certa relação com o que existe, com o que se sabe, o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação com os outros também, e que se poderia chamar, digamos, de atitude crítica⁹⁰”. Contudo, a noção de “atitude crítica”, tomada por esse viés “histórico”, o próprio Foucault ressalta, tem uma conotação assaz vaga e dispersa na história do Ocidente e que se poderia datar inclusive em um período ainda mais remoto que o indicado. Ele menciona também uma possível objeção à tentativa de desenho, de contorno, enfim, de “unidade”, a partir desses elementos, de uma noção que sempre esteve votada “à dispersão, à dependência, à pura heteronomia”. E, assim, diante desses elementos, a “crítica” não poderia existir senão *em relação a algo* e a algo diferente dela

⁹⁰ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?*, p. 34.

mesma. Em uma palavra: a crítica é antes um “instrumento”, um meio para uma verdade que ela mesma não resolveria ou seria. Tendo como efeito o fato de que a crítica esteja sempre *em função* do que constitui *positivamente* os saberes (a literatura, a filosofia, a ciência, a política, a moral, etc.).

Por outro lado, a atividade da crítica, diz Foucault, também reivindica para si, quase sempre, um rigor útil (ou um valor) bem como um imperativo, e um imperativo bem mais geral do que aquele de “afastar o erro”. E, finalmente, há algo na crítica que se “aparenta à virtude”. E Foucault declara que “de uma certa maneira, o que gostaria de lhes falar é da atitude crítica como uma virtude em geral.”⁹¹

Assim, a operação histórico-filosófica que Foucault faz para dar conta dos contornos e fazer a história dessa noção de “atitude crítica” – tomada como uma “virtude” – consiste em analisar uma outra noção que, em alguma medida, a ela se opõe e, em todo caso, não pode dela ser dissociada: trata-se da noção de governo, e especificamente do “governo dos homens”.

E, para isso, Foucault se volta inicialmente para analisar a noção de “governo dos homens” justamente a partir do desenvolvimento desta ideia na Igreja Cristã enquanto ela realiza especificamente a *atividade pastoral*. Estranha à cultura antiga, a Igreja Cristã desenvolve, pois, a ideia de que “cada indivíduo, qualquer que seja a idade, status, e de uma ponta a outra de sua vida – até os detalhes de suas ações –, *devia ser governado e devia deixar-se governar*, ou seja, dirigir a sua salvação por alguém com o qual se una em uma relação global e, ao mesmo tempo, meticulosa, detalhada, de *obediência*”⁹².

⁹¹ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?*, p. 35.

⁹² FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?*, p. 36.

Esta atividade de direção que visa à salvação, em uma relação de obediência a alguém, se efetiva, por sua vez, em uma “tripla” relação à verdade, a saber: “[i] verdade entendida como dogma; [ii] verdade também na medida em que esse direcionamento implica um certo modo de conhecimento particular e individualizante dos indivíduos; e, enfim, [iii] na medida em que esse direcionamento se desdobra como uma técnica reflexiva comportando regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, confissões, entrevistas, etc.”⁹³. E essa atividade de *direção de consciência*, ancorada nessa relação à verdade, que na Igreja grega era chamada *technê technôn* e na Igreja romana latina *ars artium*, era precisamente a *arte de governar os homens*.

Segundo Foucault, inicialmente, esta *arte de governar* permaneceu limitada e restrita aos grupos espirituais nas sociedades medievais, mas, a partir do século XV, há uma “verdadeira explosão” desta *arte* tanto para o âmbito laico (expansão para a sociedade civil do tema da arte de governar os homens e dos métodos para realizá-la) como para um domínio mais variado, tais quais: como governar as crianças, como governar os pobres, uma família, uma casa, etc. Desse modo, a questão “como governar?” toma uma grande amplitude nos séculos XV e XVI que resulta, nesta época, em uma multiplicação das artes de governar: a arte pedagógica, a arte política, a arte econômica etc., bem como nas instituições de governo.

Em face dessa *governamentalização*⁹⁴ característica do século XVI, Foucault defende que não se pode dissociar, em contrapartida, a questão: “como *não* ser

⁹³ FOUCAULT, M. *Qu'est-ce que la critique?*, p. 35-36.

⁹⁴ Trataremos de maneira mais detida desta noção a seguir (no *Excursus I*), mas vale a pena acrescentar, de início comentário de D. Lorenzini a propósito desta noção criada por Foucault: “Foucault empreende, portanto, a partir de 1978 um trabalho ulterior de clarificação conceitual e inaugura o estudo do que ele chama “governamentalidade”, uma noção que ele define de maneira suficientemente geral para nela incluir, entre outros, os mecanismos anátomo e biopolíticos (...). Isso, notadamente, graças a uma genealogia de

governado?”. Embora essa rejeição não surja como um ponto de inteira oposição, constituindo algo como uma recusa absoluta de *governo*. Não se trata disso. O que se pode localizar nesta época é algo como “não ser governado dessa maneira, por esses, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles”⁹⁵. Ou seja, a recusa incide sobre, e põe em questão exatamente, *o modo de governar* que se constituiu/estava se constituindo.

Assim, ao lado desse movimento de ampliação da *governamentalização*, é possível identificar um outro, que Foucault identifica e chama de “atitude crítica”, que o limitaria, buscaria a justa medida e buscava transformá-lo; o que, desse modo, o torna, ao mesmo tempo *adversário* e *parceiro*. Assim, teria surgido na Europa, nesta época, algo como uma forma cultural geral que é, a um só tempo, uma atitude moral e política, e que reivindica não ser governado de uma certa maneira e a um certo preço. O que leva Foucault a cunhar, em forma de uma definição para a noção de crítica que ele mesmo forja, a seguinte fórmula: *l’art de n’être pas tellement gouverné*. Ou seja: a “atitude crítica” como *uma* recusa determinada de governo. Assim, temos que o governo, a subjetividade e a verdade, permitem a Foucault constituir uma resposta para a questão da relação a si e ao outros como uma *atitude crítica*.

* * *

longa duração do conceito de governo que obriga a remontar não somente à pastoral cristã, mas também ainda antes do Cristianismo dos primeiros séculos e também à Antiguidade grega, helenística e romana.” LORENZINI, D. *Étique et politique de soi*, p. 52.

⁹⁵ FOUCAULT, M. *Qu’est-ce que la critique?*, p. 37.

EXCURSO I:

Governo, governamentalidade e o homo oeconomicus

As noções de *governo* e *governamentalidade* merecem um tratamento específico para sua compreensão. Estas noções têm especial elucidação no curso *Nascimento da biopolítica*. Ademais, esse curso mostra-se estratégico por duas razões: (i) tanto porque é o último curso antes da passagem de Foucault para o tratamento mais detido de temas da antiguidade greco-romana (o que passa a acontecer com o curso *Do governo dos vivos*) quanto porque (ii) há extensos desenvolvimentos para a apreensão da noção de *governamentalidade*. E a análise do *homo oeconomicus* é o caso paradigmático exatamente do “indivíduo governamentalizado” por excelência, e decisivo para compreendermos, pois, a própria noção de *governamentalidade* e de governo.

I. A análise “economista” do *homo oeconomicus* e sua generalização a partir do *homo oeconomicus*.

Nas últimas aulas do curso *Nascimento da biopolítica*⁹⁶, Foucault apresenta o problema do governo sob o prisma da noção de *homo oeconomicus*. Noção interessantíssima para compreendermos como ele desenvolve tanto a própria noção de *governo* e uma outra a que ela se relaciona, a saber, a noção de *governamentalidade*. Especialmente na aula de 28 de Março de 1979, Foucault aponta, desde o início, um problema teórico e metodológico que haveria no fato de os economistas neoliberais (tanto da Escola de Chicago, quanto da Escola Austríaca) aplicarem uma “análise economista” (Foucault diz em francês que se trata de uma “analyse économiste” e não de uma “analyse économique”, exatamente porque ele quer ressaltar que se trata, como veremos, de uma mudança de objetos de análise, que não são próprios do campo econômico estrito⁹⁷) a uma série, portanto, de objetos, de campos, de comportamentos ou condutas que não eram exatamente comportamentos ou condutas de mercado. E essa operação tinha como centro a generalização da noção de *homo oeconomicus* a todo indivíduo, “ator”, quando ele age não somente em vistas ao econômico, mas também em outros âmbitos: quando ele se casa, comete um crime, cuida de seus filhos etc.

⁹⁶ Cf.: FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*. Trad. de E. Brandão. São Paulo, Martins Fontes, 2008 [p. 365-395]. Também consultei o texto da edição francesa: FOUCAULT, M. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979)*. Ed. estabelecida por M. Senellart sob dir. de F. Ewald e A. Fontana. Paris, Gallimard/Le Seuil, 2004 [p. 271-294]. Como assinalai antes, fiz revisão de todas as passagens que citei da tradução brasileira e, algumas vezes, fiz pequenas alterações. Assim, dou a indicação da edição francesa do livro.

⁹⁷ Na aula precedente (de 21 de março de 1979), Foucault havia precisado este ponto ao dizer que é “grâce à ce schéma d'analyse, cette grille d'intelligibilité, on va pouvoir faire apparaître dans des processus non économiques, dans des relations non économiques, dans des comportements non économiques, un certain nombre de relations intelligibles qui ne seraient pas apparues comme cela – une sorte d'analyse économiste du non-économique. C'est ce que font [les néolibéraux] pour un certain nombre de domaines.”: *Nascimento da biopolítica*, p. 334 (grifos meus).

O texto diretor destas “análises economistas” seria o livro *Human Action* (1940) do economista austríaco Ludwig Von Mises, bem como artigos de outros economistas dos anos 60 e 70 publicados principalmente no *Journal of Political Economy* (revista de “ciências econômicas” editada por economistas da Universidade de Chicago).

A generalização do uso da noção de *homo oeconomicus* ganha amparo, portanto, nesta operação realizada pelos neoliberais americanos. E Foucault a explicita apresentando um de seus aspectos decisivos, a saber: “a mais importante questão em jogo é sem dúvida o problema da identificação do objeto da análise econômica a toda conduta, qualquer que seja, que implique, claro, uma alocação ótima de recursos raros a fins alternativos, o que é a definição mais geral do objeto da análise econômica tal como foi definida, *grosso modo*, pela escola neoclássica.”⁹⁸ Aqui, Foucault busca mostrar o modo como opera o raciocínio neoliberal que encontra filiação, portanto, na escola neoclássica de economia (do século XIX). E como ele opera? Uma vez que há recursos raros disponíveis, o neoliberal os mobilizará de maneira a atender fins determinados e essa mobilização se efetuará pela “escolha estratégica de meios, de caminhos e de instrumentos” em vista a alcançar esses fins pretendidos.

O ponto é que este modo de operar neoliberal, ou seja, *esta alocação de recursos raros para fins determinados*, será generalizado a toda conduta finalizada e, por fim, a toda conduta dita racional. O raciocínio neoliberal propõe, portanto, como questão: “será que afinal de contas, a economia não é a análise das condutas racionais, e será que toda conduta racional, qualquer que seja, não decorreria de algo como uma análise econômica?” . Ora, aceita as premissas, a consequência se impõe: “por que não definir

⁹⁸ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 366 (grifos meus).

toda conduta racional, todo comportamento racional, qualquer que seja, como objeto possível de uma análise econômica?”. E a resposta é evidente. Contudo, ainda um passo a mais poderá ser avançado para uma maior extensão e generalização deste tipo de análise.

Em autores como Gary Becker, por exemplo, teríamos uma radicalização desta operação. Para este autor, o objeto da análise econômica pode se estender para além das condutas racionais e podem inclusive se aplicar também a condutas *não racionais*. Becker diz, enfatiza Foucault, “no fundo, a análise econômica poderá perfeitamente encontrar seus pontos de ancoragem e sua eficácia se a conduta de um indivíduo corresponder à cláusula de que a reação desta conduta não é aleatória em relação ao real, [...] em outras palavras, ‘que aceite a realidade’”. Ora, qual é exatamente uma das marcas do *homo oeconomicus*? É, pois, “aquele que aceita a realidade”, que “aceita sistematicamente às modificações nas variáveis do meio”. Eis, portanto, agora, o encontro entre a análise econômica das condutas e a figura do *homo oeconomicus* que a ela se liga. E, assim, a economia, conclui Foucault, “poderá, portanto, se definir como a ciência da sistematicidade das respostas às variáveis do meio”⁹⁹.

De tudo isso, que consequências teremos? Foucault admite, todavia, que “os economistas, claro, estão longe de endossar, mas isso apresenta certo número de interesses”¹⁰⁰. E ele diz expressamente que tais análises têm “um interesse prático, por assim dizer, na medida em que, quando você define o objeto da análise econômica como conjunto de respostas sistemáticas de um indivíduo às variáveis do meio, percebe que pode perfeitamente integrar à economia toda uma série de técnicas.”¹⁰¹ Esse é, pois, o

⁹⁹ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 368.

¹⁰⁰ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 368 (*acrêscimos explicativos entre colchetes meus*).

¹⁰¹ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 368.

quadro inicial do problema a partir da atualidade do neoliberalismo americano do século XX.

II. *Homo oeconomicus*, um átomo de liberdade?

Todavia, há “uma controversa” histórico-conceitual. Foucault observa que esta mesma noção de *homo oeconomicus* encontrava outra definição no século XVIII. E em um sentido que se contrapunha a Gary Becker e em certa medida à definição corrente no século XX. Vejamos. No século XVIII, o *homo oeconomicus* “funcionava como o que se poderia chamar de um elemento intangível em relação ao exercício do poder. [...] O *homo oeconomicus* é, do ponto de vista de uma teoria do governo, aquele em que não se deve mexer. Deixa-se o *homo oeconomicus* fazer. É o sujeito do *laissez-faire*.”¹⁰²

Ocorre que agora – isto é, no século XX –, o *homo oeconomicus* aparece como aquele que aceita a realidade, que responde sistematicamente às variáveis do meio e, por fim, acrescenta Foucault, “aquele que é eminentemente governável.” Donde, Foucault enfatizar que: “De parceiro intangível do *laissez-faire*, o *homo oeconomicus* aparece [no

¹⁰² FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 369.

século XX] como o correlativo de uma governamentalidade¹⁰³”. Eis o problema histórico-conceitual e o evidente paradoxo consequente¹⁰⁴.

Com isso, estamos no cerne do problema central do *homo oeconomicus*. Veja-se uma passagem – um tanto longa, é verdade – na qual podemos encontrar a explicitação do problema e formulação da tese foucaultiana.

“Creio que esse paradoxo [do *homo oeconomicus*: ou como um elemento eminentemente governável ou como elemento intangível de um governo] permite identificar o problema de que eu queria lhes falar um pouco e que é precisamente o seguinte: será que, desde o século XVIII, tratava-se com o *homo oeconomicus* de erguer diante de qualquer governo possível um elemento essencial e incondicionalmente irreduzível por ele? Será que, ao definir o *homo oeconomicus*, se tratava de indicar qual zona será definitivamente inacessível a toda ação do governo? Será que o *homo oeconomicus* é um átomo de liberdade diante de todas as condições, de todas as empresas, de todas as legislações, de todas as proibições de um governo possível ou será que o *homo oeconomicus* já não era um certo tipo

¹⁰³ Em um texto da coletânea *Dits et écrits*, cujo título é exatamente “La «gouvernementalité»”, Foucault, a certa altura, diz expressamente o que ele entende por esta noção, ele escreve que: “Par ce mot de «gouvernementalité», je veux dire trois choses. Par gouvernementalité, j'entends l'ensemble constitué par les institutions, les procédures, analyses et réflexions, les calculs et les tactiques qui permettent d'exercer cette forme bien spécifique, bien que complexe, de pouvoir, qui a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir, l'économie politique, pour instrument technique essentielles dispositifs de sécurité. Deuxièmement, par «gouvernementalité», j'entends la tendance, la ligne de force qui, dans tout l'Occident, n'a pas cessé de conduire, et depuis fort longtemps, vers la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le «gouvernement» sur tous les autres: souveraineté, discipline; ce qui a amené, d'une part, le développement de toute une série d'appareils spécifiques de gouvernement et, d'autre part, le développement de toute une série de savoirs. Enfin, par gouvernementalité, je crois qu'il faudrait entendre le processus ou, plutôt, le résultat du processus par lequel l'État de justice du Moyen Âge, devenu aux XVe et XVIe siècles État administratif, s'est trouvé petit à petit «gouvernementalisé».” *Dits Ecrits*, Tome III, texte n° 239 (*grifos meus*).

¹⁰⁴ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 369.

de sujeito que permitia justamente que uma arte de governar se regulasse de acordo com o princípio da economia – a economia em ambos os sentidos da palavra: economia no sentido de economia política e economia no sentido de restrição, autolimitação, frugalidade do governo? Não é preciso lhes dizer que meu modo de colocar essa questão já lhes dá a resposta, e é disso portanto que gostaria de lhes falar, do *homo oeconomicus* como parceiro, como *vis-à-vis*, como elemento de base da nova razão governamental tal como se formula no século XVIII.”¹⁰⁵

Este trecho é, como vemos, uma peça especialmente decisiva para compreender como Foucault pensa o liberalismo clássico e, por conseguinte, o neoliberalismo contemporâneo, e o que neles pode aparecer como defesa de uma certa liberdade individual, de uma redoma em que, embora circunscrita, estariam salvaguardadas as liberdades individuais. Neste trecho, ao apresentar o problema do aparecimento do *homo oeconomicus*, Foucault oferece elementos de sua posição já na própria formulação do problema. E esta sutileza da formulação foucaultiana, deve ser enfatizada, e em especial contra uma certa leitura que possa possivelmente atribuir a Foucault, ao pensamento foucaultiano, a defesa de um tipo de “liberdade” que encontraria fundamento, ou mesmo filiação, no regime liberal clássico ou contemporâneo.

A formulação foucaultiana consiste precisamente no seguinte ponto: se, de fato, *já mesmo no século XVIII*, se tratava, com o *homo oeconomicus*, de garantir uma esfera sobre a qual a ação do governo não incidiria e, portanto, a construção de um reduto de

¹⁰⁵ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 369-370 (grifos e acréscimos entre colchetes meus).

liberdade assegurada sob essa figura, sob esse “átomo”, diante do “pesado” poder de um governo possível. Foucault diz expressamente que este não é, não foi, o propósito; ao contrário, deve-se ler o *homo oeconomicus* “como parceiro, como *vis-à-vis*, como elemento de base da nova razão governamental tal como se formula no século XVIII”.

O ponto é que a invenção do *homo oeconomicus* foi, na verdade, um elemento para uma *nova arte de governar*, que teria a economia como princípio. Então, nem garantia de liberdade individual e tampouco invasão da economia no governo. A operação foi um tanto mais sofisticada: uma assimilação, uma introjeção na arte de governar de princípios da economia, criando, portanto, algo que Foucault formula como uma *nova razão governamental*. E essa razão governamental, embora não se confunda com o liberalismo clássico, encontra nele ancoragem.

E este novo modo de governar, essa *nova razão governamental*, opera com mecanismos que dissolvem algo que poderíamos chamar de possíveis “antagonismos” entre o indivíduo, o poder soberano e o poder econômico. Ora, são exatamente com estes três elementos – o *homo oeconomicus*, o poder soberano e o poder econômico – que essa razão opera e calcula de modo a gerir essas diferenças adotando um princípio único de governo que as englobe. Não é que estes elementos desaparecem. Eles são assimilados por essa nova forma de governo. Essa, me parece ser, portanto, a tese de Foucault e o que ele irá principalmente mostrar principalmente nas últimas aulas do curso.

Para isso, Foucault apresentará elementos para a construção de uma história da noção de *homo oeconomicus* e sua relação com a constituição de uma nova razão governamental. Assim, ele fará o seguinte percurso: [i] investigar as raízes do *homo oeconomicus* na *teoria do sujeito* tal como ela é aplicada no empirismo inglês dos séculos

XVII-XVIII; em seguida, fará [ii] distinções entre o *homo oeconomicus*, o *sujeito de interesse* e o *sujeito de direitos* a partir da análise de textos de juristas como Blackstone e do filósofo Mandeville; em seguida – o que ocupará a maior parte de sua análise – [iii] investigará a relação entre o *homo oeconomicus*, o problema liberal da “mão invisível” e o exercício do poder político do soberano, que será feita a partir de autores como Condorcet, Adam Smith, Adam Ferguson e menção a Malebranche e, logo em seguida, fará [iv] uma análise das consequências da “limitação” do poder soberano pelo *homo oeconomicus*; e, por fim, [v] apresentará um contraponto, a partir da concepção de governo dos fisiocratas franceses, à teoria da “mão invisível” de Adam Smith. Esse é, em linhas gerais, o roteiro da incursão de Foucault sobre o tema do *homo oeconomicus*.

Daqui em diante, procurarei apresentar os contornos e as principais articulações conceituais deste percurso proposto por Foucault.

III. Elementos para problematização e história da noção de *homo oeconomicus* e a invenção de uma nova razão governamental.

III. 1. – A teoria do sujeito e o sujeito de interesse no empirismo inglês.

Para fazer uma problematização do aparecimento da noção de *homo oeconomicus*, Foucault recorre, inicialmente, aos empiristas ingleses dos séculos XVII-XVIII, Locke e Hume analisando a *teoria do sujeito* tal como ela é “efetivamente aplicada na filosofia empírica inglesa”¹⁰⁶. O empirismo inglês expresso em Locke, observa Foucault, traria

¹⁰⁶ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 370.

pela primeira vez na filosofia ocidental um sujeito que não seria definido nem por sua liberdade, nem pela oposição alma e corpo, tampouco “pela presença de um foco ou núcleo de concupiscência marcado pela queda ou pecado”; e sim “um sujeito que aparece como sujeito de escolhas individuais [*sujet de choix individuels*] ao mesmo tempo irreduzíveis [*irréductibles*] e intransmissíveis [*intransmissibles*]¹⁰⁷.

O que seria esse “irreduzível” no *sujeito* do empirismo inglês? Para explicitar esse elemento “irreduzível”, temos o exemplo dado por Hume: ao se investigar as razões de um indivíduo fazer uma determinada escolha em vez de outra, haverá, ao final das contas, um elemento irreduzível, ou seja, um elemento para além do qual não se poderá ir porque ele seria o elemento limitador de uma série investigativa. Hume dirá que o “caráter doloroso ou não-doloroso” de uma escolha constitui um “irreduzível” no sentido de que não remete a nenhum juízo, raciocínio ou cálculo. Fazer algo para evitar a dor é *um princípio* e para o qual não caberia avançar em investigações, em indagações. O outro elemento do *sujeito* é o caráter “intransmissível” de sua escolha, que em grande medida se relaciona com o primeiro. Em que ele consiste? Não é que não se possa transmitir ou substituir uma escolha por outra: “poder-se-ia perfeitamente dizer que, se alguém prefere a saúde à doença, também pode preferir a doença à morte e, neste caso, optar pela doença” ou “escolher estar ele mesmo doente em vez de outra pessoa”. Mas, mesmo nestes casos, a escolha recai sobre “um sentimento pessoal de dor ou não dor, de doloroso e agradável” e que, no final das contas, será *o princípio de minha escolha*. Assim, esse par, irreduzibilidade e intransmissibilidade, relacionado ao *sujeito de escolhas* constitui, conclui Foucault, o “interesse” que se cristalizará no chamado “sujeito de interesse”: que

¹⁰⁷ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 371.

é como “ponto de partida de *um interesse* ou lugar de uma *mecânica de interesse*”. Embora haja, diz Foucault, uma série de discussões sobre o funcionamento dessa mecânica, o que é fundamental é que “o interesse aparece, e isso pela primeira vez, como uma forma de vontade, uma forma de vontade ao mesmo tempo imediata e absolutamente subjetiva”¹⁰⁸. Eis um primeiro aspecto da noção de *homo oeconomicus* revelado a partir do *sujeito de interesse*.

Na sequência, Foucault observa que se poderia pôr um problema de conciliação, ou assimilação, em relação à questão, também presente no século XVIII, da “vontade jurídica”. Poder-se-ia perguntar: “se essa forma de vontade que chamamos interesse [do *sujeito de interesse*] pode ser considerada do mesmo tipo de vontade jurídica ou se pode ser articulada a ela.”¹⁰⁹

Para isso, Foucault analisa o pensamento do jurista britânico William Blackstone e, mais uma vez, de Hume. Em primeiro lugar, Blackstone, observa Foucault, ao tratar da questão do contrato primitivo, do contrato social, diz que os indivíduos que estabelecem o contrato o fazem porque tinham *interesse* – isso pelo fato de no estado de natureza tais interesses estarem ameaçados. Assim, a *vontade jurídica* que aí se forma é “o sujeito de direito que se constitui através do contrato é no fundo o sujeito de interesse, mas de um interesse mais depurado, que se tornou calculador, racionalizado, etc.”¹¹⁰ Sobre esse mesmo ponto, no entanto, Hume faz outra interpretação. O *sujeito de direito* não se superpõe ao *sujeito de interesse*: se faz contrato *por interesse*, porém, uma vez estabelecido, ele só é respeitado porque se tem interesse em que haja contrato, pois o

¹⁰⁸ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 372.

¹⁰⁹ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 372.

¹¹⁰ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 373.

vínculo com os outros garante que os *meus próprios interesses* não sejam lesados. Para os juristas, o respeito ao contrato é devido à obrigação na qual o sujeito se acha submetido ou constrangido ao ter se tornado *sujeito de direito* e, assim, ele irá obedecer ao contrato. Hume, todavia, dirá que se o contrato já não apresenta interesse, nada pode obrigar a continuar a obedecê-lo: logo, *interesse* e *vontade jurídica* não se substituem, tampouco o *sujeito de direito* se superpõe ao *sujeito de interesse*.

III. 2. – O *homo oeconomicus* e o exercício do poder político do soberano.

Na sequência, Foucault observa que há uma radical novidade que o *homo oeconomicus* coloca para o *fundamento do poder* e para o *exercício legítimo do poder político*, algo que o *sujeito de direitos*, na figura do homem jurídico, não poderia colocar.

Para mostrar essa novidade e essa diferença, Foucault recorre, inicialmente, a Condorcet e a Adam Smith. Condorcet, em *Os progressos do espírito humano*, ao analisar o interesse de um indivíduo isolado do sistema geral de uma sociedade, apresenta duas características desse interesse: a primeira é que o interesse desse indivíduo depende de uma infinidade de coisas, de ordem natural e política, que no fim das contas está ligada a “um curso do mundo que o extrapola lhe escapa por toda parte”¹¹¹; a segunda característica é que, apesar desse caos aparente, “vemos, entretanto, por uma lei geral do mundo moral, os esforços de cada um por si mesmo servir ao bem de todos”. Desse modo, conclui Foucault, ao mesmo tempo em que o interesse desse indivíduo lhe escapa, porque está ligado a uma massa de elementos de que ele mesmo não pode dar conta, esse

¹¹¹ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 377.

interesse “vai se ver ligado a toda uma série de efeitos positivos que farão com que tudo o que lhe é proveitoso vá ser proveitoso ao outros”, de maneira que a “a convergência de interesses vem assim reforçar e sobrepor-se a essa disparidade indefinida de acidentes”¹¹². Foucault acrescenta que, neste cenário, embora o *homo oeconomicus* esteja situado numa série de elementos involuntários, indefinidos e não totalizáveis, tais elementos não desqualificam seu interesse, tampouco desqualificam o cálculo que ele pode fazer para alcançá-lo da melhor maneira possível; ao contrário, “esses elementos indefinidos” é que fundam e dão consistência ao cálculo propriamente individual que o liga “da melhor maneira possível ao resto do mundo”. Em suma, o *homo oeconomicus* “vai dever o caráter positivo de seu cálculo a tudo o que, precisamente, escapa de seu cálculo”¹¹³. Com o desenho dessa espécie de “zona cinza” na qual está imerso e em que o *homo oeconomicus* se movimenta, Foucault irá a Adam Smith e, especialmente, ao problema da “mão invisível”.

Em a *Riquezas das nações*, Smith, ao falar das estratégias de lucro que o comerciante visa ao preferir o sucesso da indústria nacional ao da indústria estrangeira para que o seu produto tenha o maior valor possível, “pensa apenas em seu próprio ganho; nesse e em muitos outros casos, ele é conduzido por uma mão invisível para alcançar um fim que não está em absoluto nas suas intenções.”¹¹⁴ Este trecho, cerne da problemática da “mão invisível”, seria, diz Foucault, o correlato ao que ocorre com o *homo oeconomicus* e alude a “essa espécie de mecânica bizarra que faz funcionar o *homo oeconomicus* como sujeito de interesse individual no interior de uma totalidade que lhe

¹¹² FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 377-378.

¹¹³ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 378.

¹¹⁴ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 378-379. N.B.: texto de *Riquezas das nações* citado literalmente por Foucault.

escapa, mas funda a racionalidade das suas escolhas egoístas”¹¹⁵. Ainda avançando neste tema da “mão invisível”, para melhor explicá-la, Foucault faz uma menção ao “Deus” de Malebranche. Isso porque a “mão invisível”, no pensamento de Smith, pode ser lida como [i] um otimismo econômico mais ou menos ponderado e também [ii] vê-se nela o resto de um pensamento teológico da ordem natural. Assim, “a mão invisível de Adam Smith seria um pouco como o Deus de Malebranche, cuja extensão inteligível seria povoada, não de linhas, de superfícies e de corpos, mas povoada de comerciantes, de mercados, de navios, de carroças e de grandes estradas”¹¹⁶. Ao fim, embora a totalidade do processo do mundo econômico escape a cada um dos atores econômicos em sua ação particular, haveria “uma espécie de olhar, olhar de alguém cuja mão invisível, segundo a lógica desse olhar e segundo o que esse olhar vê, ata os fios de todos os interesses dispersos”¹¹⁷. O que levará, diz Foucault, a que se possa dizer, na esteira do pensamento de Smith, que “graças a Deus as pessoas só se preocupam com seus interesses, graças a Deus os comerciantes são uns egoístas consumados, e são raros, entre eles, os que se preocupam com o bem geral, porque, quando eles começam a se preocupar com o bem geral, é nesse momento que as coisas começam a não dar certo.”¹¹⁸

Um ponto fundamental é que haverá, evidentemente, consequências para o exercício do poder político por parte de qualquer agente político e mesmo do soberano – isso porque, também para o soberano, o mundo econômico “é e deve ser necessariamente obscuro”. Obscuro em dois sentidos: [i] porque a mecânica econômica implica que cada um siga seu próprio interesse, há que se deixar, pois, *cada um fazer*; [ii] e porque é

¹¹⁵ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 379.

¹¹⁶ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 379.

¹¹⁷ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 379.

¹¹⁸ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 380 (grifos meus).

impossível ao soberano ter sobre o mecanismo econômico um ponto de vista que totalize cada um dos elementos e permita combiná-los artificial ou voluntariamente. E neste ponto, para explicá-lo um pouco mais, Foucault cita o historiador e filósofo escocês Adam Ferguson, que diz: “Quanto mais o indivíduo ganha por sua própria conta, mais aumenta a massa da riqueza nacional. [...] Todas as vezes que a administração, por refinamentos profundos, aplica uma mão ativa nesse objeto, mais não faz que interromper o andamento das coisas e multiplicar as causas de queixas. Todas as vezes que o comerciante esquece seus interesses para se consagrar a projetos nacionais, o tempo das visões e das quimeras está próximo.”¹¹⁹ Ao final, retomando o pensamento de Smith, Foucault acrescenta que o soberano, ao interferir no econômico, cometeria erros por uma razão essencial e fundamental: ele não poderia *não* se enganar nessa tarefa de administrar a complexidade de um mundo econômico e por isso dela o soberano deve ser desencarregado porque para essa tarefa ser realizada de maneira “conveniente” não haveria nenhuma sabedoria humana e nenhum conhecimento que bastasse : “a racionalidade econômica vê-se não só rodeada por, mas fundada sobre a cognoscibilidade da totalidade do processo”¹²⁰.

III. 3. – O “Quadro econômico” dos fisiocratas e a “Mão invisível” de A. Smith.

Foucault, por fim, discute uma oposição à “teoria da mão invisível” de Adam Smith que se delineia na mesma época: trata-se da posição dos fisiocratas franceses que fizeram análises sobre o mercado e seus mecanismos que “provavam” que o governo, o

¹¹⁹ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 382. Texto da citação literal, feita por Foucault, de *História da Sociedade Civil* de Adam Ferguson.

¹²⁰ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 383.

Estado, o soberano, não deviam de forma alguma “intervir na mecânica de interesses que fazia com as mercadorias fossem para onde encontrassem mais facilmente compradores e pelo melhor preço. A fisiocracia era, portanto, uma crítica severa a toda regulação administrativa pela qual se exercia o poder do soberano sobre a economia.”¹²¹. Todavia, observa Foucault, embora os fisiocratas defendessem essa livre ação dos agentes econômicos, era delineada por princípios bem particulares e em clara oposição, ao menos quanto à forma, à teoria smithiana.

Primeiro ponto é que, para os fisiocratas, o território inteiro de um país é, no fundo, de propriedade do soberano ou, ao menos, o soberano é coproprietário; em consequência, ele será também coprodutor, donde a legitimidade da cobrança dos impostos; e, assim, ao soberano caberá, por princípio e por direito, o título de coproprietário das terras e coprodutor dos produtos. Um segundo ponto é que os fisiocratas postulam a existência de um “Quadro econômico” que “possibilita acompanhar com exatidão o circuito da produção e da constituição da renda, dá ao soberano a possibilidade de conhecer exatamente tudo o que acontece no interior de seu país e o poder, por conseguinte, de controlar todos os processos econômicos”¹²²; assim, o soberano poderá, em nome desse saber total – adquirido graças a esse Quadro Econômico–, aceitar livre e racionalmente o princípio da liberdade dos agentes econômicos. Um terceiro ponto, por fim, é que um bom governo deverá “explicar aos diferentes agentes econômicos, aos diferentes sujeitos, como a coisa acontece por que acontece e o que devem fazer para maximizar seu lucro”¹²³. Portanto, conclui Foucault,

¹²¹ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 386-387.

¹²² FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 387.

¹²³ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 388.

para os fisiocratas, o princípio do *laissez-faire* deverá coincidir com a existência de um soberano “tanto mais despótico, tanto menos tolhido por tradições, hábitos, regras, leis fundamentais, quanto sua única lei seja a da evidência, a de um saber bem erigido e bem construído que ele compartilhará com os agentes econômicos”¹²⁴.

Foucault enfatiza que a teoria da mão invisível de Adam Smith é o exato contrário disso: não é possível, em princípio, haver poder soberano, nos termos postos pelos fisiocratas, exatamente porque não pode haver evidência econômica. E, assim, a ciência econômica (tomando como começo da *economia política* a teoria de Adam Smith e a teoria liberal) “nunca se apresentou como devendo ser a linha de conduta, a programação completa do que se poderia ser a racionalidade governamental”¹²⁵.

E, aqui, Foucault faz uma precisão fundamental: “deve-se governar com a economia, deve-se governar ouvindo os economistas, mas não se pode permitir, está fora de cogitação, não é possível que a economia seja a própria racionalidade governamental”¹²⁶.

Contudo, é imediata a questão: o que, então, ela seria? Essa *racionalidade governamental* não se fundamentaria no *cálculo de interesse* do *homo oeconomicus*? Tudo nos leva a esse raciocínio. Ou seja: o *homo oeconomicus* carrega nele mesmo a expressão dessa *governamentalidade*.

¹²⁴ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 388.

¹²⁵ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 389.

¹²⁶ FOUCAULT, M. *Nascimento da biopolítica*, p. 389.

CAPÍTULO IV

HISTÓRIA DA MORAL E O DESTINO DO CUIDADO DE SI

“Ce qui m’intéresse en ce moment, c’est d’échapper à la mécanique, de savoir si l’inévitable peut avoir une issue.”
CAMUS, A. *L’Étranger*.

I. Uma dupla recusa: este sujeito, esta moral.

A noção de *cuidado de si* parece, assim, permitir a Foucault operar uma dupla recusa. Em primeiro lugar, a recusa de uma moral que é derivada de uma subjetividade cuja história encontra raízes no cristianismo primitivo, na passagem do século IV ao século V, e que encontra expressão em nossa Modernidade. E também permite, em segundo lugar, a recusa de uma “filosofia do sujeito” que teria como elemento de sustentação a negação da historicidade da noção mesma de sujeito ao transformá-la em fundamento do conhecimento e também, por consequência, em fundamento da moral. A recusa de uma “filosofia do sujeito” é bastante clara em Foucault, e é expressa com especial ênfase em uma célebre conferência de 1980, no quadro da série *As origens da hermenêutica de si*, na qual ele diz que “esta genealogia, que é, há alguns anos, minha obsessão é uma das vias possíveis para se *livrar da filosofia tradicional do sujeito*.”¹²⁷

As investigações que permitiram Foucault promover essa dupla operação de recusa são um tanto sinuosas e estão longe de serem óbvias. Foucault sabe disso, e chega

¹²⁷ FOUCAULT, M. *L’origine de l’herméneutique de soi*, p. 66 [grifos meus]. A esse respeito ele também declara em uma entrevista que: “ce que j’ai voulu essayer de montrer, c’est comme le sujet se constituait lui-même, dans telle ou telle forme déterminée, comme sujet fou ou sujet sain, comme sujet délinquant ou comme sujet non délinquant, à travers un certain nombre de pratiques qui étaient des jeux de vérité, des pratiques de pouvoir, etc. Il fallait bien que je refuse une certaine théorie a priori du sujet pour pouvoir faire cette analyse des rapports qu’il peut y avoir entre la constitution du sujet ou des différentes formes de sujet et les jeux de vérité, les pratiques de pouvoir, etc” in: FOUCAULT, M. *L’éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*, in Dits et écrits, tome II, texto n°356, p. 1537.

mesmo a dizer que “pode-se objetar que, para estudar as relações entre sujeito e verdade, é sem dúvida um tanto paradoxal e passavelmente sofisticado escolher a noção de *epiméleia heautoû* para a qual a historiografia da filosofia, até o presente, não concedeu maior importância.”¹²⁸. As relações entre sujeito e verdade é, como sabemos, um dos problemas clássicos da história da filosofia, e o modo como até então, para Foucault, esse problema foi tratado resultaria em grande medida na afirmação de uma “filosofia do sujeito”¹²⁹. O que ele pretende fazer é, em vez disso, expor os elementos desta construção e, assim, fazer emergir os efeitos de *uma problematização da história do sujeito*, uma vez que, observa Foucault: “a maior parte dos historiadores preferem uma história dos processos sociais e a maior parte dos filósofos preferem um sujeito sem história”¹³⁰.

A moral também tem uma história. E houve um momento, defende Foucault, crucial na história da moral no Ocidente, assim como teria havido momentos decisivos no domínio da história da política e da história da ciência. No caso da moral, não se pode escapar de um ponto de inflexão que teria também uma data e um acontecimento a ele associado, e é assim que se pode interrogar: “o que aconteceu no primeiro século de nossa era, no ponto de viragem do que chamamos de uma ética pagã e uma moral cristã? Na história de nossa moral, esse problema histórico está associado a toda questão geral ou a toda questão política referente à nossa moral, como a questão da fundação da física matemática está associada a toda reflexão sobre a ciência, como a questão da Revolução

¹²⁸ Cf.: FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do sujeito*, p. 4.

¹²⁹ A respeito da recusa foucaultina de uma “filosofia do sujeito”, o instigante artigo de J.-C. Monod, *La méditation cartésienne de Foucault*, p. 345, informa que “abordant la question du soi et du sujet (...), Foucault prend soin de rappeler ce qui l’avait tenu, jusqu’alors, à distance de ce thème : soit la façon dont le sujet était pris en charge par la « philosophie du sujet » telle qu’elle était « dominante » en France et dans toute l’Europe continentale « dans les années qui précédaient, et plus encore après, la Seconde Guerre mondiale ».

¹³⁰ FOUCAULT, M. *L’origine de l’herméneutique de soi*, p. 35.

Francesa está associada a toda reflexão política.”¹³¹ De início, sabemos que é neste período em que há aquilo se chamou de um alargamento da *cultura de si*, houve uma verdadeira expansão desta prática, que se ampliou por diversos âmbitos da existência¹³². Mas também houve a invenção de uma nova maneira de *relação a si*, e em especial uma nova maneira de relação aos prazeres.

Esse modo de *relação a si* que surge neste momento de inflexão a que Foucault se refere tem como forma de operação um elemento decisivo que é o “governo”. Mas a noção de “governo” que nela está em jogo pode parecer a nós – modernos – estranha. Trata-se de uma noção antiga de governo. Foucault tratará dela em suas pesquisas e, de início, nos diz que nela “governo é entendido, claro, não no sentido estrito e atual de instância suprema das decisões executivas e administrativas nos sistemas estatais, mas no sentido lato, e aliás antigo, de mecanismos, procedimentos destinados a conduzir os homens, a dirigir a conduta dos homens, a conduzir a conduta dos homens.”¹³³ Trata-se, assim, de uma noção de governo cuja agência produz uma forma que forjará um modo de os homens se conduzirem. Vê-se que não se trata de algo como uma força de “repressão” ou “imposição” que viria de um “exterior”, em vez disso, trata-se da introdução de um elemento de regulação na própria relação do indivíduo consigo mesmo.

Esta ordem instalada neste momento de inflexão tem também como elemento de constituição uma *relação a si* que é ancorada em uma subjetividade forjada a partir daquilo que se firmará como uma “decifração do desejo” em vez do “uso que se fazia dos prazeres”. Ou seja, ressalta Foucault: “Passou-se da problemática antiga: *como não me*

¹³¹ Cf.: FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade*, p.19. Também sobre esse corte ver, em especial: FOUCAULT, M. *L'origine de l'herméneutique de soi*, p. 42.

¹³² Ver a esse respeito, em especial, o capítulo II, “A cultura de si”, do volume III da *História da sexualidade* no qual Foucault descreve a expansão da cultura de si no início de nossa era.

¹³³ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*, p.13.

deixar arrebatado pelo movimento do desejo que me leva e me prende ao prazer? Para esta problemática: *como me revelar, para mim mesmo e para meus próximos, como sujeito de desejo?*”¹³⁴. Há nesta cesura, vê-se, uma importante modificação: de uma relação ao desejo e ao prazer, como elementos de um trabalho de mensuração, cuja medida deve ser encontrada para a constituição de uma relação a si, para uma assimilação e “apagamento” desses elementos que, doravante, serão objetos de um incessante trabalho de decifração e interpretação para o próprio sujeito.

II. O momento dos séculos I e II: a nossa era, em direção à nossa subjetividade.

Ao localizar nos séculos I e II de nossa era um momento crucial na história da moral no Ocidente, Foucault identifica uma descontinuidade neste período no qual a conduta instituída em relação ao sexo ilustra de maneira privilegiada. Esta descontinuidade revela que “o que foi colocado no cerne da problematização da conduta sexual não foi mais o prazer, com a estética de seu uso, mas o desejo e a sua hermenêutica purificadora”¹³⁵. Essa lenta e complexa transformação é apresentada e analisada por Foucault mais detidamente no volume II da *História da sexualidade* e no curso *Subjetividade e verdade*. Uma análise bastante inovadora e que precisa, ademais, de algumas justificações.

Contudo, a história da passagem de uma ética pagã para uma moral cristã encontra uma inflexão inicial no interior propriamente da chamada “ética pagã”. Foucault é bastante claro ao estabelecer esta inflexão no interior da ética pagã do início de nossa era.

¹³⁴ FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade*, p. 292, nota a [p. 260].

¹³⁵ FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*, p. 319.

Na filosofia pagã greco-romana deste período verifica-se que aquilo que “outrora caracterizava os *aphrodisia* (uma relação de si com os outros) agora vai interiorizar-se ou projetar-se no próprio sujeito e tornar-se essencialmente relação de si consigo. Portanto: subjetivação da atividade sexual ou passagem de uma subjetivação que tinha a forma de atos para uma subjetivação em forma de relação permanente de si consigo.”¹³⁶ Há nesta inflexão, a invenção de uma nova relação a si que manterá o indivíduo em uma ligação permanente com a sua atividade sexual e, por conseguinte, essa atividade sexual passa a constituir uma dimensão da sua própria subjetividade. O que, na época clássica grega, estava disseminado em atos diversos, heterogêneos, cuja regulação se dava pelo uso que deles o indivíduo fazia, em uma relação com os outros, toma agora a forma de uma relação permanente e exclusiva consigo mesmo.

Por que a relação do sexo com a moral? A análise da moral toma um sentido inteiramente particular em Foucault pois, para fazê-la, ele toma, de início, como um dos casos privilegiados a análise da nossa relação ao sexo¹³⁷. Não sem razão! A relação ao sexo que a nossa modernidade chamou de “sexualidade”, e os cristãos do século IV de “carne”, revela uma forma de subjetivação também particular que exige uma relação a si inteiramente específica. Em pesquisas anteriores, como sabemos, também foram objetos de estudos de Foucault a loucura, o crime, a doença; nesses casos, o elemento essencial

¹³⁶ FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade*, p. 256 (*grifos meus*).

¹³⁷ De um outro ângulo, e por outras perspectivas filosóficas, o sexo é também presente e frequente nos tratados de moral. É possível, em uma leitura mais atenta, encontrar em alguma medida a tematização do sexo em filosofias morais do Ocidente. Kant, por exemplo, em suas *Lições de ética*, também problematiza o sexo e é extremamente severo à consumação do impulso sexual, reservando este ato ao casamento (aliás, como faz boa parte da tradição moral antiga). Nessas suas *Lições de ética*, p. 361, ele diz que: “Uma vez que o impulso sexual não é uma inclinação que um ser humano tem por outro enquanto pessoa, mas uma inclinação para o seu sexo, ele é um *principium* de degradação da humanidade, a origem da predileção de um gênero a outro e da desonra desse gênero a partir da satisfação da inclinação. O desejo de um homem por uma mulher não diz respeito a ela como um ser humano, mas ao fato de que é uma mulher. Por conseguinte, a humanidade da mulher lhe é indiferente e apenas o sexo é o objeto de sua inclinação. A humanidade aqui é, portanto, colocada de lado”.

do discurso produzido sobre o sujeito em torno dessas experiências é feito do exterior, por um outro que, sob os auspícios da reprodução da ordem, do saber e do poder, determina justamente aquele que é louco, delinquente ou doente. Ao passo que, no caso do funcionamento do dispositivo da sexualidade, o discurso é exigido e produzido pelo próprio sujeito. Foucault assinala essa diferença decisiva ao dizer que “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 não se organizou a partir de algo que se apresentasse como observação e exame, em razão de regras aceitas de objetividade, e sim foi em torno da prática da confissão que o discurso verdadeiro sobre a sexualidade se organizou”¹³⁸.

III. Os *afrodisia*: o uso, a quantificação.

Esse modo de subjetivação que emerge da relação ao sexo tem consequências, assim, na instituição de uma relação a si que é observada, e que toma forma e solidez posterior, na experiência cristã da carne (na passagem do século IV e V d.C.), mas que é, por sua vez, totalmente estranha ao que se constituiu como experiência grega dos *afrodisia* na época clássica grega. Foucault escreve que “é um fato que os gregos não deram testemunho, nem no seu pensamento histórico, nem na sua reflexão prática, de um cuidado insistente em delimitar o que eles entendiam, exatamente, pelos *aphrodisia* – quer se tratasse de fixar a natureza da coisa designada, de delimitar a extensão de seu campo, ou de estabelecer o catálogo de seus elementos. Em todo caso nada que se assemelhasse às longas listas de atos possíveis que serão encontrados nos penitenciais,

¹³⁸ FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade*, p. 14-15.

nos manuais de confissão ou nos livros de psicopatologia; nenhum quadro que sirva para definir o legítimo, o permitido ou o normal, e a descrever a vasta família dos gestos proibidos. Nada, também, que se assemelhe ao cuidado – tão característico da questão da carne ou da sexualidade – em revelar sob o inofensivo ou o inocente a presença insidiosa de uma potência de limites incertos e múltiplas máscaras. Nem classificação nem decifração.”¹³⁹.

O *uso dos prazeres* é o princípio em torno qual essa experiência é forjada. Mas o que são mesmo os *aphrodisia*¹⁴⁰, em que esta experiência se distingue da relação ao sexo que se construirá posteriormente? De início, pode-se dizer que se trata de um campo de experiência que diz respeito aos prazeres em geral e ao sexo em particular. Foucault adverte, porém, que não encontraríamos facialmente nos gregos, tampouco nos latinos, uma noção que, como a de “sexualidade” ou “carne”, acomodasse em um só sentido um conjunto de elementos e fenômenos tão diversos como os que caracterizam essas experiências, tais como “comportamentos, sensações, imagens, desejos, instintos e paixões”; o que, por outro lado, não se tratava, evidentemente, de uma ausência de vocabulário para designar as “coisas relativas ao sexo”; há um vasto léxico para os atos relativos ao sexo entre os gregos¹⁴¹.

Os *aphrodisia* expressaram, assim, um quadro de relação a si, e ao sexo em particular, cujo ponto de convergência é exatamente o *uso* dos prazeres, *chesis*

¹³⁹ FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*, p. 51.

¹⁴⁰ O nosso dicionário *Houaiss*, naturalmente moderno, traz entre outros, o sentido corrente para o termo, já transliterado, “afrodisia”. O sentido é oriundo da Psicopatologia que o define como: “aumento, especialmente patológico, da excitabilidade sexual.” O que é absolutamente estranho à cultura grega clássica!

¹⁴¹ Foucault lembra que “é evidente que os gregos dispõem de uma série de palavras para designar diferentes gestos ou atos que nós chamamos ‘sexuais’. Eles dispõem de um vocabulário para designar práticas precisas; possuem termos mais vagos que se referem, de forma geral, ao que chamamos “relação”, “conjunção” ou “relações sexuais”: como *sunousia*, *homilia*, *plesiasmos*, *niixis*, *ocheia*. Porém, a categoria geral sob a qual todos esses gestos, atos e práticas são subsumidos é muito mais difícil de apreender.” In: FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*, p. 47.

aphrodision, onde o elemento central, problemático, será elaborar as condições e modalidades, encontrar a justa medida desse “uso”, e isso relativo ao indivíduo em vistas de uma elaboração de si. E “uso” não no sentido de uma fruição banal, mas de uma prática regrada na qual há algum tipo de regulação; não se trata de uma liberdade suprema que poderia facilmente transformar-se em “abuso”; o “uso”, neste sentido, é um espaço de liberdade que abre e que me constrange a fazer um certo cálculo diante do que está a minha disposição. Também não se trata aqui de recomendação ou interdição, de bem e mal, de permitido ou proibido, enfim, de uma esconjuração ou exortação dos prazeres. Apresenta-se, antes, como um trabalho pela busca do momento, da ocasião e da quantidade desses prazeres e da modalidade que o sujeito constituirá na relação a eles.

Foucault elabora uma grade de inteligibilidade que permite apreender e caracterizar o modo de subjetivação oriundo da experiência grega dos *aphrodisia*, e ela é apresentada exatamente a partir dos elementos que ele havia formulado para a investigação da história da moral, a saber: *a substância ética, o modo de sujeição, as formas de elaboração de si e a teologia moral*. Assim, na experiência grega apreende-se que: “Os elementos desse campo – a ‘substância ética’ – eram formados por *aphrodisia*, isto é, atos determinados pela natureza, associados por ela a um prazer intenso, e aos quais ela conduz através de uma força sempre suscetível de excesso e de revolta. O princípio segundo o qual devia-se reger essa atividade, o ‘modo de sujeição’, não era definido por uma legislação universal, determinando os atos permitidos e os proibidos; mas ao contrário, por um *savoir-faire*, uma arte que prescrevia as modalidades de um uso em função de variáveis diversas (necessidade, momento, status). O trabalho que o indivíduo devia exercer sobre si, a ascese necessária, tinha a forma de um combate a ser sustentado, de uma vitória a ser conquistada estabelecendo-se uma dominação de si sobre si, segundo

o modelo de um poder doméstico ou político. Enfim, o modo de ser ao qual se acedia por meio desse domínio de si caracterizava-se como uma liberdade ativa, indissociável de uma relação estrutural, instrumental e ontológica com a verdade.”¹⁴² Este quadro é montado a partir de textos de autores principalmente do campo da medicina e da filosofia. Nele comparecem fundamentalmente textos de Xenofonte, Platão e Aristóteles. E, esse quadro, é feito a partir da prática de si identificadas na cultura grega: a *dietética* (a prática do regime da saúde), a *econômica* (a prática da gestão da casa) e a *erótica* (prática da corte amorosa).

IV. O homem de desejo: objeto de desejo.

Na última aula do curso de 1981, *Subjetividade e verdade*, Foucault, curiosamente, não lê um trecho que ele próprio havia preparado para a exposição na última parte da aula daquele dia. O trecho, aliás, tem um tom eminentemente conclusivo e aponta desdobramentos importantes no interior da obra do filósofo. O fato é mais curioso ainda porque será a segunda vez que ele decide omitir a leitura deste mesmo trecho: um mês antes, no mesmo curso, na aula de 25 de fevereiro daquele ano, ele também havia decidido não expor essa espécie de “conclusão”, e também de “direcionamento”, de suas pesquisas até então. O trecho, todavia, é uma preciosidade, e os editores, felizmente, o publicaram na edição póstuma do curso. Ele revela, nada mais nada menos, a formulação de uma tese decisiva para o projeto que Foucault anunciará anos mais tarde, em 1984, quando virá a público, de uma só vez, os volumes II e III da *História da sexualidade*: feito então que “quebrará” o chamado “silêncio de oito anos”

¹⁴² FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*, p. 112-113 (grifos meus).

desde a publicação de *A vontade de saber*. O texto do trecho não pronunciado, e que os manuscritos então nos permitem agora saber, é o seguinte: “É essa questão do sujeito de desejo que vai permear o Ocidente de Tertuliano a Freud. [...] Mas faltaria mostrar como no cristianismo foram elaboradas tanto a subjetivação dos *aphrodisia* quanto a objetivação do sujeito do desejo. Assim, aparece no Ocidente o sujeito de desejo como objeto de conhecimento. Passou-se da problemática antiga: como não me deixar arrebatado pelo movimento do desejo que me leva e me prende ao prazer? Para esta outra problemática: como me revelar, para mim mesmo e para meus próximos, como sujeito de desejo ?”¹⁴³ .

Temos assim uma versão do problema que, em 1984, aparecerá de forma econômica, e em grande medida enigmática, na célebre *Introdução* de *O uso dos prazeres* na qual ele explica descolamentos decisivos que tivera de fazer para levar adiante o projeto de *uma (nova) história da sexualidade*, e que tinha assim como horizonte o estudo, ambicioso e inovador, de como “o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo”¹⁴⁴, ou seja, a tarefa seria de fazer “uma genealogia do homem de desejo” – o que revelaria, ademais, a estratégia foucaultiana de escapar, de início, das “armadilhas” das “teorias do desejo” que, à época, partiam das noções comumente aceitas, e bem assentadas, isto é, a noção mesma de desejo e de sujeito desejante (*sujet désirant*) e, assim, tomam como evidente o que, para Foucault, deveria ser tomado como problemático. O conteúdo deste texto omitido por duas vezes durante as aulas do curso, e finalmente apresentado em livro, podemos dizer, aparece de maneira quase formular, ao ser apresentado como um projeto de “uma genealogia do homem de desejo”.

¹⁴³ FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade*, p. 260.

¹⁴⁴ FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*, p. 12.

O “problema do desejo”, todavia, é tratado – e, desta vez, exposto – de maneira expressa ao longo da parte final desta mesma aula de 1 de abril de 1981. O que nos permite melhor compreender o conteúdo filosófico do trecho e a tese que ele implica. Trata-se do desejo tomado em sua *acepção antiga*, oriundo da filosofia grega, e que está presente, pois, na obra dos dois maiores filósofos da época clássica: Platão e Aristóteles. É, assim, do desejo como “*epithumía*” que se trata: tema caro e central nas éticas de Platão e de Aristóteles. Em Platão, em sua fase socrática, a *epithumía* aparece como o desejo que arrebatava os “muitos” porque, ao final, eles não possuem o conhecimento verdadeiro que os levaria a agir de maneira virtuosa, ética. Em Aristóteles, por sua vez, a *epithumía* é o tipo de desejo que nos põe no limite da semelhança com os animais que, embora desprovidos de razão, também o possuem. E todo o trabalho ético será então de como controlá-la, de como não agir por *epithumía*, pois ao nos deixamos ser arrebatados pela força desse desejo nos assemelharíamos aos animais, uma vez que a *epithumía* encontra-se exatamente, segundo a filosofia aristotélica, na parte desprovida de razão da alma humana¹⁴⁵. Assim, todo o problema reside em um controle da *epithumía* seja fortalecendo a parte racional da alma, seja pelo exercício da temperança para não permitir que ela nos arrebatasse. A *epithumía* é, por sua vez, um desejo, a partir dessa psicologia moral grega, que tem como objeto, dentre outras coisas, o nosso impulso pelo sexo.

Segundo Foucault, a ética grega clássica é vivida sob o regime dos *aphrodisia*, no qual, portanto, a chave de regulação é dada pelo viés do “uso”, da quantidade, do momento, da medida enfim que se deve alcançar para melhor servir-se, ao final das contas, dos prazeres que deles advém. Sob eles, em seu funcionamento, estavam conjugados “corpo, alma, prazer, desejo, sensação” formando o que Foucault chama de

¹⁴⁵ Sobre esse ponto ver, especialmente: ARISTÓTELES. *Ética nicomaquéia*, livros III e VII.

um “bloco paroxístico”, isto é, um conjunto bastante heterogêneo de elementos em relação, mas que expressavam certa unidade.

Outro quadro é o que se configurará, segundo Foucault, com a surgimento do *sujeito de desejo* no momento dos séculos I e II d.C. Em Marco Aurélio e Epiteto, por exemplo, toda a problemática se centrará na pergunta: *o que desejo?* Todos os outros elementos que outrora compunham a heterogênea e complexa experiência grega dos *aphrodisia* será reduzida ao problema do *desejo* e sua *hermenêutica*. Essa transformação ocorrerá por um duplo movimento.

Primeiro, Foucault observa que “para Epiteto e Marco Aurélio, serei efetivamente senhor de mim, serei efetivamente puro, a *enkráteia* estará realizada para mim não quando, [como] Sócrates, eu puder, desejando Alcibiades, renunciar ao ato sexual com ele, mas quando não desejar, mesmo que os veja, nem a mais bela mulher nem o mais belo rapaz.”¹⁴⁶ Trata-se, como vemos, de uma operação de outra natureza, radicalmente oposta à experiência grega. Esse desejo, a *epithumía*, não será mais alvo da busca de uma *medida de uso*, mas de um *permanente combate*. Em segundo lugar, esse combate irá instituir uma nova relação a si, ou seja, uma relação permanente do indivíduo com a sua atividade sexual, que estará desse modo no centro das preocupações da relação ao sexo que doravante se estabelecerá.

E, assim, Foucault poderá firmar uma via nova para a sua história da sexualidade, a saber, não “uma história da sexualidade que tivesse como fio condutor [a questão]: como e em quais condições o desejo foi reprimido? Ao contrário, é preciso mostrar como o desejo, em vez de ter sido reprimido, é um algo que pouco a pouco foi sendo extraído e emergindo de uma economia dos prazeres e dos corpos; como foi efetivamente extraído

¹⁴⁶ FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade*, p. 259.

dela; como e de que modo, em torno e a propósito dele, cristalizaram-se todas as operações e todos os valores positivos ou negativos referentes ao sexo. Foi o desejo que, sozinho, acabou confiscando tudo o que outrora estava reunido na unidade que era a dos desejos, dos prazeres e dos corpos.”¹⁴⁷ Não se trataria, pois, de uma repressão do desejo, da *epithumía*, mas de uma extração, e uma transformação do desejo em elemento central da relação ao sexo. E o desejo é assim tomado e transformado em uma instância estritamente *subjetiva*, na medida em que ele é incorporado à própria subjetividade do indivíduo transformando-o, portanto, em um *sujeito de desejo*.

V. Da renúncia de si e a “experiência da carne” à hermenêutica do sujeito.

“Mas foi o cristianismo que, de certo modo, cindiu ou desdobrou o problema da relação sexual com a verdade e, nesse desdobramento, mostrou a questão da verdade do desejo como aquela que o indivíduo precisava responder previamente para poder ter acesso, além de todo desejo sexual, à verdade mesma. E foi assim que se viu tecida no cristianismo essa relação entre a subjetividade e a verdade a propósito do desejo, que é tão característica não só do cristianismo, mas de toda nossa civilização e de todo nosso modo de pensar.”¹⁴⁸ Essa será, ao final de contas, uma das teses fundamentais que veremos emergir do curso de 1981, *Subjetividade e verdade*, na esteira dos problemas que haviam sido tratados acerca da história do cristianismo no curso do ano anterior. Essa relação que se constitui, e que será doravante necessária e permanente, entre a relação

¹⁴⁷ FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade*, p. 260.

¹⁴⁸ FOUCAULT, M. *Subjetividade e verdade*, p. 143.

que o próprio indivíduo constitui consigo mesmo e a verdade, e que terá como elemento central uma *hermenêutica do desejo*. Tarefa para a qual o cristianismo primitivo não cessará de empregar todo o seu aparato institucional, suas interdições e exortações, enfim, empregar técnicas e instituir práticas em vistas a uma decifração e governo do *desejo*. É verdade, como vimos acima, que essa hermenêutica teve um nascedouro anterior, mas é com a experiência do cristianismo que ela ganha um novo sentido e papel na constituição de uma nova subjetividade.

Em um primeiro momento talvez parece sobremaneira surpreendente o aparecimento consistente e o papel que o cristianismo passa a ocupar nas pesquisas de Foucault a partir dos anos 1980. A quase totalidade do curso *Do governo dos vivos*, do ano acadêmico de 1979-1980, é dedicado em larga medida à história e as práticas do mundo cristão em sua época primitiva.

Contudo, o interesse de Foucault pelo cristianismo é menos pela história de suas doutrinas, e mais pelas *práticas* que ele inventou e instaurou, e dentre essas, aquelas que se integram ao que se poderia chamar de uma “história das práticas de si”, e que interessam, portanto, ao projeto foucaultiano de fazer uma “história das relações a si”; história essa que releva, por sua vez, como sabemos, os elementos e o modo como as subjetividades no Ocidente são forjadas. As inúmeras, e complexas, “práticas de si” que o Cristianismo instituiu a longo de sua história compõem, assim, um acontecimento histórico-filosófico incontornável para Foucault. Tanto assim que ele declara que é “a partir do momento em que a cultura de si foi tomada pelo Cristianismo, ela foi colocada a serviço do exercício do poder pastoral, na medida em que a *epimeleia heautou* se tornou essencialmente a *epimeleia tôn allôn* – o cuidado dos outros – que era o trabalho do pastor. Mas, uma vez que a salvação do indivíduo é canalizada – ao menos, em parte – pela

instituição pastoral que toma como objeto o cuidado das almas, o cuidado clássico de si não desapareceu; ele foi integrado e perdeu muito de sua autonomia.”¹⁴⁹

Contudo, tomado a partir do ângulo mais amplo de uma história da moral e de suas interdições, Foucault observa que muito pouco mudou no conjunto das leis e proibições que vigoram nos tratados de moralistas pagãos dos séculos I e II, o que o cristianismo traz como novidade é, com efeito, no campo propriamente das *relações a si*, e essas modificações teriam sido efetuadas por uma nova relação entre subjetividade e verdade. Em *As confissões da carne*, Foucault escreve que “há um núcleo prescritivo relativamente constante no Cristianismo. Este núcleo é antigo. E ele foi formado antes do Cristianismo. Ele é claramente atestado por autores pagãos da época helenísticas e romanas”¹⁵⁰. Mas em que ponto, então, o cristianismo constituiu uma inflexão na história da subjetividade?

Dentre os elementos que mostram essa inflexão, um dos pontos fundamentais que norteará a constituição da subjetividade cristã, e que é ausente na história anterior das relações a si, é exatamente o princípio da *renúncia de si*. Foucault escreve: “É na medida em que devo renunciar inteiramente a minhas próprias vontades substituindo minha vontade pela vontade de outro, é porque devo renunciar a mim, que devo produzir a verdade de mim mesmo, e só produzirei a verdade de mim mesmo porque estarei trabalhando para essa renúncia a mim.” E mais adiante, ele conclui: “E esse vínculo entre produção de verdade e renúncia a si parece-me ser o que poderíamos chamar de esquema da subjetividade cristã, digamos mais exatamente o esquema da subjetivação cristã, um procedimento de subjetivação que se formou e se desenvolveu historicamente no

¹⁴⁹ FOUCAULT, M. À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours, *Dits et Ecrits*, texto n°326, p. 1228.

¹⁵⁰ FOUCAULT, M. *Les aveux de la chair*, p. 365.

cristianismo e que se caracteriza de uma maneira paradoxal pelo vínculo obrigatório entre mortificação de si e produção da verdade de si mesmo.”¹⁵¹. Há, pois, essa noção de verdade que passa a desempenhar um papel também decisivo nessa nova prática de si e que terá consequências, portanto, para a história do *cuidado de si* e seu consequente apagamento.

Para Foucault, portanto, a grande novidade que a experiência do cristianismo nos mostra é que, contrariamente ao que se poderia suspeitar, ela não estabeleceu nenhum novo conjunto significativo de interdições – as interdições a respeito do casamento, do amor aos rapazes, a relação aos prazeres enfim –, elas já estavam presentes na moral da época imperial romana dos séculos I e II e são assim repostas pela moral cristã. Desse modo: nada de novo no que se refere à *moral do código*.

A novidade é, pois, na no âmbito da *moral subjetiva*. O cristianismo faz da “relação ao sexo” o centro mesmo de gravidade em torno do qual orbitará uma nova relação a si. Em outras palavras: não nos tornamos sujeitos sexuais senão a partir do cristianismo.

Assim, ao estabelecer a ligação do indivíduo ao seu desejo, ao transformá-lo, pois, em “sujeito de desejo”, é *através do conhecimento que o sujeito terá de seu próprio desejo* que ele poderá constituir-se a si mesmo. Todo o esforço, emprego de práticas e técnicas, visarão então uma decifração do desejo. É então a primazia do *conhecimento de si* que começa a nascer, e que, como sabemos, fará escola na Modernidade e terá sua consolidação no momento cartesiano¹⁵².

¹⁵¹ FOUCAULT, M. *Do governo dos vivos*, p. 280.

¹⁵² Na *Notícia bibliográfica* consagrada à *História da sexualidade I e II*, da edição *Bibliothèque de la Pléiade*, p. 1530, F. Gros, seguindo D. Defert, nos dá preciosas informações sobre o itinerário de pesquisas de Foucault, ele escreve que “no início dos anos 1979, Foucault relê os primeiros Padres da Igreja. Um novo projeto então está emergindo: encontrar nos Padres cristãos dos primeiros séculos de nossa era a elaboração primitiva de um sujeito do desejo. Foucault pretende, portanto, retomar a história da

sexualidade, mas fazendo um recuo de uma boa dezena de séculos, para estabelecer ‘uma genealogia do homem de desejo’. O curso pronunciado no Collège de France em 1980 (*Do governo dos vivos*) testemunha essas novas disposições.”

CONSIDERAÇÕES FINAIS

CUIDADO DE SI E MODERNIDADE

“sa vie, singulière comme toute vie réellement subjectivée, a existé, pleinement, porteuse d’un sens dont la signification et l’usage avaient valeur universelle”.

BADIOU, Alain. *Tombeau d’Olivier*.

I. Cuidado de si e a Modernidade.

A leitura de Foucault é que, portanto, o cuidado de si pode ser tomado como um fio condutor para pensar a *história da subjetividade* que vai da filosofia grega clássica ao ascetismo cristão e que, assim, nos permite a compreensão deste problema na Modernidade. Como sabemos, o problema anunciado no início de *A hermenêutica do sujeito* é a relação entre *sujeito* e *verdade*; ele é expressamente formulado por Foucault já primeira aula do curso. Problema que ele extrai a partir de investigações histórico-filosóficas que ele fizera nos anos precedentes acerca da história da moral sexual do Ocidente e cuja experiência dos *afrodísias* é um exemplo privilegiado por seu alcance histórico. O cuidado de si que, neste período, é tomado como uma atitude, uma conversão para si mesmo, e que se efetiva por uma série de exercícios e de técnicas específicas de uma relação para consigo mesmo, se revela, deste modo, como um capítulo decisivo para a compreensão da *história da subjetividade* no Ocidente.

O cuidado de si é um princípio de conduta e, também, um conjunto de regras que dele decorre. Ele foi também um princípio fundamental que caracterizou a atitude filosófica ao longo da cultura grega, helenística e romana (e, também, a espiritualidade cristã). O que na cultura helenística e romana se tornou, nas palavras de Foucault, “um

princípio geral de toda conduta racional”, e não somente estritamente filosófica, e que formou “um fenômeno cultural de conjunto”¹⁵³. Também, é preciso ressaltar, que o cuidado de si foi presente não só em práticas pagãs, mas também perdurou na prática do ascetismo cristão (quando, por exemplo, Gregório de Nissa, no *Tratado da virgindade*, exalta a liberação do matrimônio e a efetivação da vida monástica pelo celibato é através da evocação do princípio do cuidado de si que ele se justifica, sendo assim uma espécie de matriz do ascetismo cristão). O cuidado de si se constitui, pois, ao mesmo tempo, como uma noção, uma prática e também uma instituição. Esta é a recuperação da *história da subjetividade* feita por Foucault e que *o conhecimento de si* na Modernidade em grande medida apagou.

No entanto, o cuidado de si, pode soar, à primeira vista, em nosso tempo, como uma espécie de egoísmo ou individualismo. Ora, devemos lembrar que ele tem seu ápice exatamente no contexto do nascimento de uma das morais mais austeras que o Ocidente já produziu, que é o estoicismo (especialmente nos séculos I e II d.C.). Assim, o ocupar-se de si, ou o voltar-se para si mesmo, tem sua significação precisamente numa prática austera, num determinado tipo de atenção, e mesmo de vigilância, sobre si mesmo, e que visa uma transformação de si; e, ademais, muitas dessas práticas requerem necessariamente uma relação efetiva aos outros para sua efetivação¹⁵⁴.

Na chamada “Idade de ouro” do cuidado de si, nos séculos I e II, uma das mutações importantes que ele sofre enquanto prática é o de ser uma atividade cujo fim é a própria relação que o indivíduo estabelece consigo mesmo. Diferente da época clássica cujo fim do cuidado do si era o governo da cidade – e ele era, portanto, dirigido à elite aristocrática grega que almejava transformar seus privilégios econômicos em exercício

¹⁵³ Cf.: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 9-10.

¹⁵⁴ Cf.: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 106.

político. Um outro ponto é a generalização do cuidado de si como uma prática que visa a inteira vida do indivíduo, e que se prestava a uma espécie de “arte de viver” e também se dirigia a um público geral como uma prática autônoma, autofinalizada e plural.¹⁵⁵

II. Relação a si e governamentalidade.

É verdade que Foucault faz, por diversas vezes, digressões ao longo das exposições de seus cursos do *Collège de France*. Contudo, uma digressão muito significativa de *A hermenêutica do sujeito* é especialmente reveladora. Esta digressão, um tanto longa, é significativa porque nela Foucault aponta a marca da *atualidade* de seu trabalho e, ao mesmo tempo, faz um retrospecto das noções e problemas que até então investigara em seu itinerário de pesquisa. Este mapa nos dá, pois, uma indicação privilegiada do papel da noção de “cuidado de si” ao longo desta última fase de sua trajetória intelectual.

“(…) E talvez nesta série de empenhos para reconstituir uma ética de si, nesta série de esforços mais ou menos estanques, fixados neles mesmos, neste movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a esta *ética de si* sem, contudo, jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo, eu penso que há que se suspeitar de algo que seria uma impossibilidade de constituir hoje uma ética de si, quando talvez seja uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo. Se vocês quiserem, em outros termos, o que eu quero lhes dizer é o seguinte: se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade – entendida a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo do termo, e não meramente político –, entendida,

¹⁵⁵ Cf.: FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 79.

pois, como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível –, então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade – isto é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. Isto significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, vocês veem que: relações de poder – governamentalidade – governo de si e dos outros – relação de si para consigo, tudo isso, constitui uma cadeia, uma trama, e que é aí, em torno destas noções, que se pode, eu penso, articular a questão da política e a questão da ética. Isso posto acerca do sentido que pretendo dar a esta análise – que pode lhes parecer um pouco repetitiva e meticulosa – do cuidado de si e da relação de si para consigo (...).”¹⁵⁶

De início, é preciso ressaltar, o modo como ele põe o problema de seu curso como marca de seu tempo, da atualidade, e ele o insere no “movimento que hoje nos leva, ao mesmo tempo, a nos referir incessantemente a esta ética de si sem, contudo, jamais fornecer-lhe qualquer conteúdo”. E é a partir de um diagnóstico do campo político que ele afirma que a tarefa de constituir uma *ética de si* faz-se urgente e necessária como forma de resistência. A *relação de si para consigo* seria uma espécie de ponto de salvaguarda, de ancoragem, para *mobilidade, reversibilidade e transformação* frente ao poder político da atualidade.

O problema do *poder político* e da *relação a si* é tomado, assim, a partir de uma noção fundamental no pensamento de Foucault, a saber, a noção de *governamentalidade* (*governamentalidade* entendida como o campo de forças que se institui nas relações de

¹⁵⁶ FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, p. 225 (grifos meus).

poder e resistência). Ele contrapõe à esta relação com a governamentalidade, a perspectiva jurídica do sujeito de direito. A noção de *governamentalidade* permite uma análise dessa *relação a si* que está no cerne dessa ética que Foucault defende como tarefa; e, como sabemos, a noção de governamentalidade revela uma série de elementos nos quais aparecem como termos centrais os contornos do *governo* e do *governado*.

O ponto é que transportando o problema de uma *ética de si* para a grade de inteligibilidade da governamentalidade, Foucault pode introduzir este problema num percurso de investigações que ele vinha realizando em sua trajetória de pesquisas no *Collège de France*. O que lhe permite, portanto, inseri-la num conjunto de noções que, ele mesmo diz, formam uma cadeia, a saber: “relações de poder – governamentalidade – governo de si e dos outros – relação de si para consigo”. De modo que o *cuidado de si* aparece na esteira desta cadeia. E, assim, o *cuidado de si* aparece como podendo fazer aparecer a tensão que a ética encerra como poder político.

Como dissemos anteriormente, Foucault defende que há um momento de descontinuidade na moral Ocidental localizado entre os séculos I e II de nossa era. Esta descontinuidade é justificada pela verificação de uma inflexão resultante de uma nova relação a si constituída neste período. Essa nova forma de relação a si é elaborada, por sua vez, por uma nova relação do sujeito aos prazeres e ao desejo: passa-se de uma forma de modalidade de “uso dos prazeres” para uma forma de “decifração do desejo”.

A partir desse quadro, e tomando a tensão que Foucault aponta ainda em nossa atualidade, o papel da noção de *cuidado de si* se apresenta, pois, *crítico* e promove uma dupla função: ele permite identificar essas cesuras e, ao mesmo tempo, fazer uma crítica da moral. Isto é: revela a genealogia da subjetividade ocidental, e a forma de governo a ela associada, ao capturar os seus momentos de inflexão, e assim poder operar igualmente

uma dupla recusa: recusa desta moral, e recusa desta forma de subjetividade. E, desse modo, abre um novo horizonte para que possamos pensar o problema da ética.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primária (obras de Michel Foucault):

FOUCAULT, M. *L'Histoire de la sexualité, T. 1, La Volonté de savoir*. Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1976. [*História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. de M. T. da C. Albuquerque e J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988, 1ª ed.].

_____. *L'Histoire de la sexualité, T. 2, L'Usage des plaisirs*. Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1984. [*História da sexualidade II: O uso do prazeres*. Trad. de M. T. da C. Albuquerque; rev. téc. de J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1984, 13ª ed.].

_____. *L'Histoire de la sexualité, T. 3, Le Souci de soi*. Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 1984. [*História da sexualidade III: O cuidado de si*. Trad. de M. T. da C. Albuquerque; rev. téc. de J. A. G. Albuquerque. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1985, 7ª ed.].

_____. *L'Histoire de la sexualité, T. 4, Les aveux de la chair*. Édition de Frédéric Gros. Paris, Gallimard, Bibliothèque des Histoires, 2018.

_____. *Sécurité, territoire, population: cours au Collège de France (1977-1978)*. Ed. estabelecida por M. de Senellart sob dir. de F. Ewald e A. Fontana. Paris, Gallimard/Le Seuil, 2014. [*Segurança, território e população : curso no Collège de France 1977-1978*. Trad. de E. Brandão. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2008, 1ª ed.]

_____. *Naissance de la biopolitique: cours au Collège de France (1978-1979)*. Ed. estabelecida por M. de Senellart sob dir. de F. Ewald e A. Fontana. Paris, Gallimard/Le

Seuil, 2004. [*Nascimento da biopolítica: curso no Collège de France 1978-1979*. Trad. de E. Brandão. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2008.]

. _____. *Du Gouvernement des vivants: cours au Collège de France (1979-1980)*. Ed. estabelecida por M. Senellart sob dir. de F. Ewald e A. Fontana. Paris, Gallimard/Le Seuil, 2012. [*Do governo dos vivos : curso no Collège de France 1979-1980*. Trad. de E. Brandão. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2014, 1ª ed.]

. _____. *Subjectivité et vérité: cours au Collège de France (1980-1981)*. Ed. estabelecida por F. Gros sob dir. de F. Ewald e A. Fontana. Paris, Gallimard/Le Seuil, 2014. [*Subjetividade e verdade: curso no Collège de France 1980-1981*. Trad. de E. Brandão. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2016, 1ª ed.]

. _____. *L'Herméneutique du sujet: cours au Collège de France (1981-1982)*. Ed. estabelecida por F. Gros sob dir. de F. Ewald e A. Fontana. Paris, Gallimard/Le Seuil, 2001. [*A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France 1981-1982*. Trad. M. A. da Fonseca e S. T. Muchail. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010, 3ª ed.]

. _____. *Le Gouvernement de soi et des autres : cours au Collège de France (1982-1983)*. Ed. estabelecida por F. Gros sob dir. de F. Ewald e A. Fontana. Paris, Gallimard/Le Seuil, 2008. [*O governo de si e dos outros: curso no Collège de France 1982-1983*. Trad. E. Brandão. São Paulo, WMF Martins Fontes, 2010, 1ª ed.].

. _____. *L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Ed. estabelecida por H-P. Fruchaud e D. Lorenzini ; intr. e aparato crítico de L. Cremonesi, A. I. Davidson e O. Irrera. Paris, J. Vrin, 2013.

. _____. *Dits et écrits. 1954-1988*. Édition de Daniel Defert, François Ewald et Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994. 4 v.

. _____. *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*. Coleção Bibliothèque des Sciences humaines. Paris, Gallimard, 1966. 1ª ed. [*As palavras e as*

coisas: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de S. T. Muchail. São Paulo, Martins Fontes, 2007, 9ª ed.]

Bibliografia secundária (outros filósofos e comentadores):

ARTIÈRES, P. *et al.* *L'Usage des plaisirs et Le Souci de soi de Michel Foucault. Regards critiques 1984-1987*. Caen, PUC-IMEC, 2014.

BALIBAR, É. *et al.* *Michel Foucault philosophe*. Paris, Editions du Seuil, 1989.

CANDIOTTO, C. & SOUZA, P. de (Orgs.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte, Autêntica, 2012.

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault : um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. I. M. Xavier. Belo Horizonte, Autêntica, 2011.

_____. *Introdução a Foucault*. Trad. B. de A. Magalhães. Belo Horizonte, Autêntica, 2014.

DELEUZE, G. *Foucault*. Paris, Editions de Minuit, 2004. [*Foucault*. Trad. C. S. Martins. São Paulo, Brasiliense, 2005].

_____. *Curso "Les formations historiques"*, pronunciado no ano universitário de 1985-1986 na Université de Vincennes (inédito). Disponível no site: http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/rubrique.php3?id_rubrique=21 (acessado em novembro de 2016).

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. In: *Coleção Os pensadores*, vol. XV. São Paulo, Editora Abril, 1973.

DORION, L-A. *Compreender Sócrates*. Trad. de L. M. E. Orth. Petrópolis, Vozes, 2006.

GROS, F. “Sujet moral et soi éthique chez Foucault”, *Archives de Philosophie* 2/ 2002 (Tome 65), p. 229-237.

_____. (org.). *Foucault: le courage de la vérité*. Paris, PUF, 2002, 1^a ed.

_____. “À propos de l'*Herméneutique du sujet*”. In: LE BLANC, G.; TERREL, J. (eds.) *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, Pessac, 2003.

_____. “*O cuidado de si em Michel Foucault*”. In: RAGO, M.; VEIGA-NETO, A. (org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte, Autêntica, 2006.

_____. *Michel Foucault*. Paris, PUF, 2010, 4^a ed.

GROS, F. e LÉVY, C. (org.). *Foucault et la philosophie Antique*. Paris, Éditions Kimé, 2003.

LORENZINI, D. et. al. (org.). *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2013.

_____. *Éthique et politique de soi : Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2017.

MONOD, Jean-Claude. « La méditation cartésienne de Foucault », *Les Études philosophiques*, 2013/3 (n° 106), p. 345-358.

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

PLATÃO. *Alcibiade*. Texto estabelecido e trad. por M. Croiset. Tomo I. Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1984. [*Primeiro Alcibiades*. Trad. de C. A. Nunes e rev. de B. Nunes. Belém, 2007, 2^o ed. rev.]

_____. *Apologie de Socrate*. Texto estabelecido e trad. por M. Croiset. Tomo I. Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1984. [*Apologia de Sócrates*. Introd., trad. e notas de A. Malta. Porto Alegre, L&PM, 2011].

POTTE-BONNEVILLE, M. *Michel Foucault: l'inquiétude de l'histoire*. Paris, PUF, 2004.

VEYNE, P. *Comment on écrit l'histoire*. Paris, Le Seuil, 1979.

._____. *Le dernier Foucault et sa morale*. In: SMART, B. (ed.). *Michel Foucault: Critical Assessments*. Vol. VII. Londres/Nova Iorque, Routledge, 1995, p. 269-275.

._____. *Foucault, sa pensée, sa personne*. Paris, Le Livre de Poche, 2010.

WOLFF, F. *Eros e logos: a propósito de Foucault e Platão*. São Paulo, Discurso, vol. 19, 1992, p. 135-164.