



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE RIO GRANDE DO NORTE
PROGRAMA INTEGRADO DE DOUTORADO EM FILOSOFIA
UFPB - UFPE - UFRN
COORDENAÇÃO DA UFPB

Maria Veralúcia Pessoa Porto

***CAMINHOS DA LIBERDADE EM FOUCAULT: das relações de
poder ao cuidado de si no processo de subjetivação***

**João Pessoa - Paraíba
2017**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE**

Maria Veralúcia Pessoa Porto

***CAMINHOS DA LIBERDADE EM FOUCAULT: das relações de
poder ao cuidado de si no processo de subjetivação***

Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós-Graduação *Stricto-Sensu* em Filosofia da UFPB-UFRN-UFPE, junto à Coordenação da UFPB, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia. Área de Concentração: Filosofia Prática.

Orientador: Prof. Dr. Iraquiton de Oliveira Caminha,
Universidade Federal da Paraíba – UFPB, João Pessoa,
Brasil.

Co-orientador: Prof. Dr. Michel Dupuis, *Université Catholique de Louvain* - UCL, Louvain-la-Neuve, Bélgica.

**João Pessoa - Paraíba
2017**

P853c Porto, Maria Veralúcia Pessoa.

Caminhos da liberdade em Foucault: das relações de poder
ao cuidado de si no processo de subjetivação / Maria
Veralúcia Pessoa Porto. - João Pessoa, 2017.

317 f.: il. –

Orientador: Iraquitan de Oliveira Caminha

Coorientador: Michel Dupuis

Tese (Doutorado) - UFPB- UFPE-UFRN

1. Filosofia. 2. Foucault. 3. Liberdade. 4. Subjetivação. 5.
Vida filosófica. I Título.

UFPB/BC

CDU: 1(043)

Maria Veralúcia Pessoa Porto

CAMINHOS DA LIBERDADE EM FOUCAULT: das relações de poder ao cuidado de si no processo de subjetivação

Tese apresentada ao Programa Integrado de Pós-Graduação Strico-Sensu em Filosofia da UFPB-UFRN-UFPE, junto à Coordenação da UFPB, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Filosofia. Área de Concentração: Filosofia Prática.

Tese defendida e aprovada em 24 de maio de 2017

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. IRAQUITAN DE OLIVEIRA CAMINHA
(Presidente - UFPB)

Prof. Dr. ANTÔNIO RUFINO VIEIRA
(membro interno - UFPB)

Prof. Dr. BARTOLOMEU LEITE DA SILVA
(membro interno - UFPB)

Prof. Dr. FRANCISCO VICTOR MACEDO PEREIRA
(membro externo à Instituição - UNILAB)

Prof. Dr. MARCOS DE CAMARGO VON ZUBEN
(membro externo à Instituição - UERN)

*La liberté, c'est la possibilité d'être
et non l'obligation d'être.*

René Magritte.

À minha família, meus pais José Diógenes Porto (*In memoriam*) e Apolônia Pessoa Porto. Ao meu amado esposo Telmir, às minhas filhas Luana e Clôe.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, pela vitalidade e força.

Às instituições, as quais cito, todas tiveram o seu grau de incentivo e importância para realização dessa pesquisa: Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, Universidade Federal da Paraíba - UFPB, Universidade do Estado do Rio Grande do Norte - UERN, Universidade Católica de Louvain - UCL, Universidade Estadual do Ceará – UECE, Colégio Sagrado Coração de Maria - CSCM, Seminário Santa Terezinha em Mossoró, Conselho da Comunidade na Execução Penal em Mossoró, Complexo Penitenciário Estadual Agrícola Dr. Mário Negócio – CPEAMN.

Aos grupos de pesquisas *Aistheses* e Filosofia da percepção da UFPB.

Aos meus orientadores, Iraquitan Caminha e Michel Dupuis, não somente pela orientação, mas pelo cuidado e zelo que dispensaram à minha pesquisa em sua amplitude.

Aos mestres do Programa de Doutorado em Filosofia da UFPB, com quem tive a honra de receber conhecimentos e partilhar experiências, Edmilson Alves de Azevêdo, Antônio Rufino Vieira, Bartolomeu, Miguel Antônio do Nascimento, Iraquitan de Oliveira Caminha, Giovanni Queiroz.

A todos os meus alunos, aqueles que devem ser os mais beneficiados com a conclusão dessa pesquisa. Em especial, agradeço àqueles que me confiaram suas orientações, dando a mim a honra de poder ajudá-los.

Aos casais Regiane e Paiva, Rufino e Ana Lêda, Caminha e Deinha, Henrique e Luciana, Marko Loparic e Adriane Leal, Marta e Totonho, Bosco Rodrigues e Liduína, Francisco de Assis e Neta, Ésio e Andréia.

Às companheiras de luta Silvineide, Yuiko, Wilne Fantini, Kátia, Irmã Zelândia, Irmã Lucilene, Dorinha, D. Francisca, Neidinha, Élide Karla, Eliene, Gisele, e aos companheiros, Pe. Crisanto, Jr. Paiva, Railton, Miquéias, Sebastião.

Aos secretários do Programa Integrado em Filosofia da UFPB, Fatinha, Paulo, Chico e Graça.

A Carlos Reffers, pelo apoio na Biblioteca do ISP da UCL e a Laetitia Simar, por toda a acolhida no Instituto Superior de Filosofia – ISP, da UCL.

Aos colegas do Departamento de Filosofia e secretários que me liberaram por três anos de pesquisa e a todos os que, direta ou indiretamente, contribuíram de alguma forma para essa pesquisa, meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

O presente trabalho de pesquisa, intitulado *Caminhos da liberdade em Foucault: das relações de poder ao cuidado de si no processo de subjetivação*, compreende uma tese que apresenta três caminhos possíveis rumo à liberdade: *o caminho da história, o caminho do indivíduo e o da vida filosófica*. Em Foucault, esses caminhos se inter cruzam, se interrelacionam e estão associados como momentos do processo de desenvolvimento da liberdade. A historicidade humana, enquanto uma agonística nas relações de poder, compreende a história efetiva que, para Foucault, se configura em meio ao exercício do poder. Como ponto de partida de tal abordagem, nos detivemos na história e sua relação com o poder no âmbito do século XIX em filósofos como Hegel e Marx e, no século XX, em Sartre. Tal perspectiva implicou em estabelecer as interrelações entre história das problemáticas e história do pensamento, dialogando com algumas temáticas afeitas às investigações de Foucault, a saber: loucura, prisão e sexualidade que, por sua vez, remetem à questão do sujeito. Um aspecto diferencial dessa abordagem consiste em considerar que a liberdade emerge em meio a esses múltiplos níveis, do desdobramento destes e da interrelação entre os mesmos, algo diferente da concepção conceitual da liberdade. Assim, em meio a essa perspectiva, no segundo caminho empreendemos uma percepção sobre os processos de subjetivação, sobre as condições, formas e modos do sujeito se constituir em meio às relações de poder e de força. Nesse sentido, abordamos os saberes e processos de veridicção e as técnicas de governamentalidade uma vez que o caminho do processo de subjetivação implica na busca de modos de constituição em meio às práticas de si, das quais Foucault retoma noções e conceitos gregos clássicos associados a esse tema, tais como: *parástema*, *paraskeue* e *parresia*, noções que possibilitam pensar a realidade como bem e liberdade de forma prática, de forma constitutiva. Tal perspectiva adotada por Foucault, e retomada no nosso trabalho de investigação, se apresenta como uma vereda para pensar o sujeito e a liberdade enquanto prática a partir da necessidade de se instruir, de se exercitar e do falar franco como jogos próprios da existência com suas estratégias, lutas e resistências. No terceiro caminho, empreendemos a investigação da vida filosófica enquanto uma vida criativa. Em consonância com a retomada que Foucault faz da tradição grega, nos detivemos na ontologia do presente como uma história do pensamento, abordando o cuidado de si na perspectiva da *epimeleia heautôn* e do *gnóthi seautôn*. Nesse sentido, abordamos alguns focos de experiência que se apresentam como expressões da vida filosófica como experiência de liberdade, a saber: os percursos de Platão na experiência política em Siracusa; os devaneios de Rousseau nos caminhos da liberdade e do reconhecimento de si e os passos de Kant rumo a uma pragmática de si. Tais percursos mostram-nos a liberdade como uma experiência criativa, de modo que história, indivíduo e vida são, para Foucault, a própria experiência filosófica na medida em que a liberdade é compreendida como a verdadeira vida (*alethês bíos*). Nosso percurso acompanha o francês, principalmente, em seus últimos cursos, aqueles que esclarecem acerca da expressão de uma vida filosófica. Essa vida é possível e Foucault a vivenciou no percurso de sua existência. A vida consiste é não ter vergonha de si mesmo. É nesse processo que Foucault busca em seus últimos momentos de vida, pois esses são caminhos de liberdade.

Palavras-Chave: Foucault. Liberdade. Subjetivação. Vida Filosófica.

RÉSUMÉ

Ce travail de recherche intitulé *Chemins de la liberté chez Foucault: les relations du pouvoir au soin de soi dans le processus de subjectivation* concerne à une thèse sur des trois possibles chemins qui peuvent être suivis vers la liberté: *le chemin de l'histoire, le chemin de l'individu* et *le chemin de la vie philosophique*. Chez Foucault ces chemins se croisent, ils font des rapports chez eux et sont associés en tant que des moments du processus de développement de la liberté. L'historicité humaine, comme une agonistique dans les relations de pouvoir, a été considéré dans cet investigation à partir d'une compréhension de l'histoire effective que, chez Foucault, se desine au milieu du pouvoir. Comme point de départ de cet approche nous nous avons détenue dans l'histoire et ses rapports avec le pouvoir dans le cadre du XIXème chez philosophes comme Hegel et Marx et, au XXème, sur Sartre. Cet perspective a impliqué en établir des relations entre l'histoire des problématiques et l'histoire du pensément, en faisant un dialogue avec quelques thématiques proches aux recherches de Foucault, à savoir: la folie, la prison et la sexualité que, à ce propos, font une liason avec la question du sujet. Un aspect différentiel de cette conception est que la liberté émerge dans le milieu à ces multiples niveaux, chez les développements de ceux-ci et chez la relation entre eux, une chose qui est très différent de la conception conceptuel de la liberté. Ainsi, dans cette perspective, dans le second chemin on a fait une investigation sur la condition du sujet par rapport à les relations entre pouvoir et force. De ce sens, nous avons fait une abordage des savoirs et des processus de veridictions et des techniques de gouvernementalité à la fois que ce chemin du processus de subjectivation a des implications sur la manière que l'individu cherche des manières pour se constituer et des pratiques de soi, dans lesquels, Foucault reprendre notions classiques et concepts tels comme: *parástema*, *paraskeue* e *parresia* pour penser la réalité en tant que bien et liberté d'une façon pratique et constitutive. Cette perspective adopté par Foucault, et repis dans notre travail de recherche, montre une voie pour penser le sujet et la liberté comme une pratique d'instruction, de faire des exercices d'amélioration de soi et du franc-parler en tant que des jeux de l'existence avec ses stratégies, ses luttes et ses résistances. Le troisième chemin qui nous choisissons en parcourir a été celui de la vie philosophique en tant qu'une vie créative. En consonance avec l'usage que Foucault a fait de la tradition grecque, nous avons fait l'investigation sur l'ontologie du présent comme une histoire du pensément à partir de l'idée du soin de soi en tant qu'*epimeleia heautôn* et *gnothi seautôn*. Nous avons fait, aussi, l'analyse de quelques *focus* d'expérience qui sont des expressions de ce genre de vie philosophique comme une expérience de liberté, à savoir, les parcours de Platon dans les voyages à Syracuse; les rêveries de Rousseau dans les chemins de la liberté et dans la reconnaissance de soi et, enfin, les pas de Kant vers la pragmatique de soi. Tels parcours nous ont montrés la liberté comme une expérience créative à la fois que l'histoire, l'individu et la vie sont compris, chez Foucault, comme la vraie expérience philosophique, la vie qui est vraie (*alethès bíos*). Ce genre de vie est possible, Foucault même l'a vécu dans le parcours de sa existence. La vie est n'avoir pas honte de soi même, c'est à ce processus que Foucault fait continuellement attention dans ces derniers moments de vie, dans ces derniers cours. Ceux-ci sont des chemins de liberté.

Mots-clés: Foucault. Liberté. Subjectivation. Vie Philosophique.

ABSTRACT

This research, entitled *Paths of freedom in Foucault: from the relation of powers to the care of self in the process of subjectivation*, concerns to a these about three possibles paths that be followed to the liberty: *the path of history*, *the path of the individual* and *the path of philosophical life*. To Foucault this ways have a intersection, they have mutual relations and an association as moments of the liberty's development processes. The human historicity, as an agonistic in the relations of power, was considered in this investigation from a comprehension of efective history that, to Foucault, is designated in the midst of power. In the depart of this approach we work in the history and its relations with the power in the XIX century in philosophers as Hegel and Marx, and in the XX century, about Sartre. This perspective implies in make some relations between the history of problematics and the history of thought, estabilishing a dialogue with some thematics that have proximity to the Foucault's researches, as: the madness, the prison and the sexuality which have connection with the question of subject. A diferential aspect of this approach is that the liberty appears in the midst of this elements, in their developments and in the relation between them. Therefore, in this perspective, in the second way, we make a investigation about the condition of subject in his affiliations with the power and the force. In this sense, we have made a confrontation of the knowledges and the veridiction's processes with the techniques of governmentality since this path of the processes of subjetiactivation has implications about the way of the individual search to constitue himself and the practices os self, in which Foucault brings classical notions as *parástema*, *paraskeue* and *parresia* to think about the reality as well and liberty in a practice and constitutive way. This perspective, which Foucault assumes, the same adopted in our work, shows a way to think the subject and the liberty as a battle for existence with the practice of instruction, exercices to improve the self and the franc-parler as strategies of existence, fights and their resistences. The third path which we choose to ride was that of a philosophique life as a criative life. In the consonanses with the Foucault's use of greek tradition, we have made an investigation about the ontology of present as a history of thought with the ideas of *epimeleia heautôn e gnothi seautôn*. We have made too the analyse of many *focus* of experience which are expressions of this kind of philosophique life as an experience of liberty, namely, the way of Plato in his voyages to Siracuse; the Rousseau's *rêveries* in the path of liberty and in the search of recognition of himself and, at least, the Kant's pragmatique of self way. This route shows the liberty as a creative experience since the history, the individual and the life are understood, in Foucault's thought, as the true philosophical experience, the life that is true (*alethès bíos*). This kind of life is possible, Foucault himself as lived like this in his existence. The life is live without shame of yourself, it is a processes which Foucault has continuous attention in his life's last moments in his last lesssons. This are the paths of liberty.

Keys-words: Foucault. Liberty. Subjectivation. Philosophique Life.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	12
1 HISTORICIDADE HUMANA: UMA AGONÍSTICA NAS RELAÇÕES DE PODER	27
1.1 Esclarecimentos sobre história <i>versus</i> poder e "história efetiva"	32
1.2 Séculos XIX e XX: historicismo e humanismo	36
1.3 O acontecimento e as forças que estão em jogo na história	60
1.4 História das problemáticas e história do pensamento	67
1.4.1 Problemática da loucura	71
1.4.2 Problemática da prisão	79
1.4.3 Problemática da sexualidade	87
1.5 A agonística nas relações dos indivíduos	95
2 PROCESSO DE SUBJETIVAÇÃO: CONDIÇÕES, FORMAS E MODOS DO SUJEITO SE CONSTITUIR	99
2.1 Condição do sujeito se constituir	102
2.1.1 Relações de poder: subterfúgios, estratégias e resistências	108
2.1.2 Relações de força: verdade, poder e sujeito	115
2.2 Formas do sujeito se constituir	122
2.2.1 Saberes e veridicção	124
2.2.2 Relações de poder e técnicas de governamentalidade	128
2.2.3 Atitude-limite: interpretação e diagnóstico do presente	144
2.3 Modos do sujeito se constituir e formas de práticas de si	150
2.3.1 <i>Parástema</i> : bem, liberdade e realidade	151
2.3.2 <i>Paraskeué</i> : práticas e exercícios	155
2.3.3 <i>Parresia</i> : fala franca e liberdade de palavra	163
3 VIDA FILOSÓFICA: UMA EXPERIÊNCIA DE LIBERDADE	182
3.1 Percursos de Platão na experiência política em Siracusa	187
3.2 Devaneios de Rousseau nos caminhos da liberdade e no reconhecimento de si	208
3.3 Passos de Kant à pragmática de si	221
3.4 As caminhadas de Foucault no processo de subjetivação	244
4 VIDA FILOSÓFICA: UMA VIDA CRIATIVA	270
4.1 Livre subjetivação: experiência criativa de Mr. Hublot	274
4.2 Ontologia do presente como história do pensamento	279
4.3 Cuidado de si: <i>epimeleia heautôn</i> e <i>gnothi seautôn</i>	283
4.4 Liberdade: uma experiência criativa	299
CONSIDERAÇÕES FINAIS	303
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	311

INTRODUÇÃO

A liberdade tem sido, ao longo da história do pensamento, um dos temas mais debatidos e controversos. Assim, no século XXI era de se esperar que esse tema tivesse encontrado sua forma final ou mesmo, dada a impossibilidade de tal finalização, fosse abandonado por quem quisesse produzir um pensamento minimamente relevante. Nesse sentido, Michel Foucault, pensador reconhecidamente avesso a definições fechadas, se nos apresenta como um filósofo que teria tomado o caminho de produzir, acerca da liberdade, um pensamento relevante, apontando alguns caminhos possíveis a percorrer.

Assim, a despeito de tal conjuntura epistêmica do autor e das dificuldades da problemática na perspectiva da contemporaneidade, encontramos no pensador francês uma série de remissões ao tema, caminhos que se diferenciam e se afastam daqueles autores que desistem de pensar a liberdade em virtude das dificuldades e armadilhas do percurso, muito pelo contrário: encontramos em Foucault a instauração de “caminhos”, vias, atalhos por meio dos quais a liberdade pode ser pensada e, acima de tudo, vivida.

Mas como pensar a liberdade em Foucault? Talvez, de uma forma paradoxal para com o pensador francês, fosse necessário, ao apresentar alguns caminhos para o exercício da ação livre, um conceito inicial sobre o que é a liberdade, em meio e em relação ao qual apresentássemos a diferença específica do pensamento de Foucault. Tal percurso analítico talvez desmerecesse o pensador francês e nos levasse a uma aporia, a um beco sem saída. Nesse sentido, a abordagem mais adequada seria a de considerar a liberdade não como conceito definido, mas como as condições que dão significado à existência.

Contudo, esse caminho se nos escapa constantemente, uma vez que, na nossa sociedade, a liberdade é constantemente usurpada pelo poder. A manifestação desse descaminho da liberdade é perceptível quando consideramos, por exemplo, o percurso da realização pessoal dos indivíduos. Via de regra, podemos considerar que este não se completa e, mesmo quando os indivíduos, na medida em que acreditam alcançar a liberdade, se esforçam para garanti-la, de súbito se percebem emaranhados, sufocados e amedrontados por forças sociais contrapostas ao exercício da liberdade, que, paradoxalmente, pela manifestação do direito e da lei, suplanta os indivíduos e os oprime.

Além disso, e nessa circunstância, quando junto à liberdade estão o tédio e a insatisfação, a liberdade, por sua vez, é considerada inalcançável e abstrata ou mesmo como algo que vem sendo constantemente usurpado e suprimido. Considerando esse contexto em

que a negação do indivíduo se dá pelo poder das forças sociais, Bettelheim (1985, p. 9) se questiona, em *O Coração Informado*, sobre como alcançar a autorrealização e preservar a liberdade, adaptando a sociedade a ambas. Ao que parece, a própria experiência vivida por Bettelheim no campo de concentração nos mostra que tal síntese é cada vez mais difícil de perceber e mesmo construir; aliás, este parece ser um problema crucial que se abate sobre nossos dias.

A despeito de tais dificuldades, nossa pesquisa intenta, a partir das investigações realizadas por Michel Foucault, identificar caminhos que apontem para a ação livre, mesmo que estes se manifestem no âmbito do exercício de um poder que, como forma própria, visa a configurar, formatar, constranger ou mesmo negar a liberdade. Tarefa árdua e difícil na medida em que, nos dias atuais, as formas de dominação são muito mais perceptíveis e, paradoxalmente, mais aceitas do que as ações livres, como provam os constrangimentos que as pessoas aceitam para se manter em determinado cargo ou para manter determinada posição social, etc. Desse modo, vivemos uma época em que os indivíduos aceitam restrições à liberdade como contrapartida a uma segurança cada vez mais tênue e ilusória, garantida pela opressão e pela rendição aos interesses políticos difusos e escamoteados.

Assim, delineado esse panorama, não haveria espaço para a liberdade. É nesse aspecto que nossa investigação se justifica, isto é, em tentar mostrar que a rejeição, a revolta, a oposição são elementos próprios das relações de poder, intrínsecos às suas relações, mas que funcionam, por outro lado, como estruturas adstritas à transversalidade no exercício da liberdade. Ademais, mesmo em face à constatação dessa dominação, vemos que a capacidade de revolta e a rejeição ao *status quo*, ao invés de crescer, se sedimentam. Por outro lado, a oposição ao que está posto, positivado, desaparece. Nestes casos, ficam evidentemente neutralizados os efeitos de um contra-poder, e o que se vê são homens dóceis e úteis ao sistema de dominação.

Por conseguinte, nossa pesquisa, que tem como título *Caminhos da liberdade em Foucault: das relações de poder ao cuidado de si no processo de subjetivação*, visa a empreender uma investigação sobre a analítica do poder e as formas e condições do exercício da liberdade ou das “práticas de liberdade” no *corpus* teórico da obra deste pensador, tentando vislumbrar, além disso, a adequação deste pensamento ou prática na realidade social contemporânea em que a liberdade é constantemente suprimida.

Ademais, tal supressão, por sua complexidade, assume variados contornos e configurações, chegando mesmo ao ponto em que a negação ou a privação da liberdade nada significam em alguns casos, como ocorre na sociedade brasileira, na qual pessoas privadas de

todos os direitos passam a cometer delitos cada vez mais absurdos e bárbaros porque consideram, justamente, que “*não têm nada a perder*”. Em tais situações, nem mesmo a liberdade, considerada um dos valores mais importantes no âmbito individual e social para a configuração atual das democracias baseadas no Estado de Direito, tem algum sentido ou valor que implique sua conquista e manutenção.

Uma situação correlata foi analisada por Bettelheim no contexto dos campos de concentração nazistas, nos quais os judeus eram destituídos de suas vidas, histórias pessoais e comunitárias, de suas famílias, implicando uma ausência de sentido para a vida. Em meio a tal *situação limite*, Bettelheim constata que muitos indivíduos não somente entendem que mais “*nada têm a perder*” como, para além disso, lançam sobre outrem, mais especificamente sobre a estrutura mesma que os oprime, a responsabilidade sobre seu estado final, uma vez que face ao desespero

Consideram muito complicado, muito difícil preservar a liberdade e ao mesmo tempo preservar-se a si mesmos. Se suas vidas já não têm mais sentido, pelo menos não querem ser responsabilizados por isso, querem que recaia sobre a sociedade o peso do fracasso e da culpa (BETTELHEIM, 1985, p. 9).

Nesse sentido, a liberdade – configurada segundo os moldes da sociedade de direito liberal e universalizada pelas práticas políticas, sociais e econômicas modernas – se nos apresenta como um conceito cuja constituição teórica e prática se mostra destituída de sentido. Isso revela a importância do pensamento de Foucault quanto à sua desconfiança de uma concepção abstrata e formal de liberdade, na medida em que ele nos apresenta caminhos para o exercício da liberdade face ao poder, por meio de formas de resistência ao poder que ele exerce sobre a vida humana singular e coletiva e, por isso mesmo, a ação livre se constitui sob a forma de práticas diretamente a ele associadas e, necessariamente, contrapostas.

A leitura das obras de Michel Foucault leva o leitor, por vezes, a realizar uma distinção quanto ao que podemos considerar como poder. Em uma leitura imediata, sem levar em conta o estilo de escrita e o modelo de pesquisa empreendida pelo pensador francês, se identificam no mínimo dois tipos de poder: o poder de soberania e o poder disciplinar.

Foucault, em suas pesquisas sobre a história das problemáticas, apresenta, num primeiro momento, dados que direcionam para uma compreensão do poder como relação que vinculava soberano e súdito. Todavia, em algumas outras construções sobre o poder, essa vinculação desaparece, direcionando a investigação unicamente para a compreensão de uma espécie de submissão associada ao lugar do súdito na produção e na exploração da terra em

favor do soberano, caracterizando-se esse tipo de relação, de imediato, como *poder de obediência*.

Nas pesquisas que ele realizou sobre os séculos XVII e XVIII, o leitor se depara com uma espécie de poder que se exerce muito mais nos corpos do que, propriamente, sobre a terra e seus produtos. Nessa perspectiva, parece se apresentar um poder não mais de obediência, mas um *poder de sujeição e de dominação*.

Destarte, o poder que se instaura na sociedade contemporânea será compreendido a partir de uma teoria geral da produção material de objetos ou produtos que possam ser transformados em “lucro” (dinheiro/capital). Neste sentido, o poder permanece relacionado, também, às questões da economia e da política. Esse poder torna o homem força de trabalho que, em sua produção máxima, é considerado útil para os fins da sociedade capitalista, embora, ao atender unicamente a tais fins, se apresente, concomitantemente, em estado de sujeição e de dominação.

Mas é nessas relações de poder que surge a possibilidade de pensarmos a liberdade em Foucault. Muito embora não seja um tema específico tratado pelo autor, a liberdade atravessa as pesquisas, investigações e temáticas desenvolvidas pelo francês. Desse modo, nos deteremos sobre as questões que ele desenvolveu no final da década de 70, por força dos cursos ministrados no *Collège de France*, que prosseguem até a época de sua morte, no início da década de 1980 (1984)¹.

Nesse período da sua vida, o filósofo francês permaneceu preocupado em esclarecer alguns dos principais aspectos da sua pesquisa. Com isso, ele conduz o leitor para uma análise do poder que está associada ao indivíduo em sua história. Nesse sentido, Foucault desenvolve uma linha de pensamento considerando a existência do indivíduo, nas suas vivências e experiências, como aquela que desenvolve “práticas de liberdade”. Essas práticas constituem-se por forças que se encontram no próprio poder, daí não ser mais possível falar do poder como algo separado de forças, resistências, etc., mas em relações de poder que,

¹ A modernidade é o momento em que estamos situados e no qual o ideal de homem se apresenta em ruínas e a liberdade desacreditada. Foucault considera nesse momento o *kairós* para propor a constituição do sujeito a partir de práticas de liberdade. Talvez possamos fazer a aproximação de Foucault com o *Prometeu* de Hesíodo e Ésquilo diante do corvo. Por ter desobedecido *Zeus*, partilhando com os mortais a chama divina, *Prometeu* foi amarrado a uma rocha por toda a eternidade enquanto um corvo devorava diariamente seu fígado, que crescia e se restaurava novamente. Assim, a representação contínua da necessária renovação do fígado de *Prometeu* se apresenta como uma metáfora adequada da liberdade no pensamento de Foucault. Temos na representação do fígado de *Prometeu* o próprio pensamento de Foucault. O francês pensa o indivíduo em suas relações de poder e na sua experiência de vida: no momento presente mesmo em que as vivencia, se constitui por intermédio de “práticas de liberdade” criadas e elaboradas por ele – indivíduo – em meio ao que vive. Deste modo, é o filósofo francês, na modernidade, em plena degradação da liberdade em sua forma conceitual, aquele que será creditado ou culpado por deixar em suas pesquisas caminhos a serem livremente percorridos.

apesar de se caracterizarem pela opressão e dominação, contêm elementos associados à resistência, à estratégia, dentre outros, os quais “corroem”, ou melhor, estilhaçam e fragmentam a dominação e a repressão.

Assim, visto que Foucault nos legou concepções fundamentais tanto para a construção teórica da alma moderna, em suas formas de assujeitamento, quanto para a filosofia prática, para a ética, nos propusemos pensar a *liberdade* como *caminhos* a serem trilhados por meio de um processo que se refere ao indivíduo na sua relação própria com as formas de poder vigentes, o qual nos conduz a compreender o sentido das *práticas de liberdade* e, deste modo, compreender a dinâmica da vida em sociedade.

O novo desta abordagem, seu aspecto original, consiste em preencher uma lacuna sobre a investigação acerca da *liberdade* que permita uma abertura para a compreensão fechada em seu caráter abstrato; pretendendo, por outro lado, superar uma dicotomia que se apresenta na relação do indivíduo com o poder que se encontra subjacente, principalmente em meio às perspectivas deste indivíduo como ser isolado em busca do aperfeiçoamento individual, nas formas de uma experiência estética formulada no *cuidado de si*, assim como em sua relação a outro aspecto da *liberdade*: das suas formas de constituição e das suas restrições oriundas e fundadas nas relações com o poder.

Foucault, em princípio, desconstrói a ideia de poder como repressão, como restrição absoluta da liberdade, ao contrário: ele apresenta outro caminho, no qual o poder assume dimensão constitutiva e produtiva, não especificamente em relação à produção material, mas especialmente em relação aos processos de subjetivação, aos processos que tornam possível a própria liberdade no indivíduo. Nesse sentido, a produção material seria uma das consequências das relações de poder e força que se debatem na história que o sujeito vive e experiencia.

Dessa forma, o problema da liberdade deve ser pensado em vista dos processos de subjetivação, o que significa dizer que em Foucault existem “práticas de liberdade” que vão muito além de uma concepção normativa e que se situam no cumprimento das normas vigentes que estão, formalmente, baseadas no imperativo que condiciona a liberdade do indivíduo ao respeito da liberdade dos outros ou, numa dimensão oposta, como a simples supressão da liberdade em meio ao exercício do poder ou na sua manifestação e execução em meio às instituições sociais, políticas e econômicas.

Assim, não há “relação de poder” quando se entende que o indivíduo permanece no cativeiro, quando as determinações e imposições são consideradas sedimentadas e definitivas, impossíveis de ser refletidas de outro modo. Entretanto, ela existe na medida em que este

mesmo indivíduo resiste e luta no cerne e diante destas mesmas determinações. Nesse sentido, o poder se exerce tão somente sobre “sujeitos livres”, sejam estes individuais ou coletivos. Essa condição que caracteriza o sujeito em relação à liberdade não é algo dado ou deduzido naturalmente, em abstrato, algo que se manifesta *a priori*, mas é apresentada processualmente, uma vez que o sujeito tem diante de si um campo de possibilidades em que as várias condutas, as várias ações e reações, nos diversos modos de comportamentos, podem ocupar lugar determinante.

Destarte, na medida em que essas relações são tecidas nas “malhas do poder”, elas apresentam, com todo o vigor, elementos que Foucault apontará como indispensáveis para um adequado entendimento sobre o que venha a ser governo tanto de si e dos outros. Seguindo os passos de Kant, no que se refere à *Aufklärung*, Foucault reconhece que no governo de si e no governo dos outros se caracterizam tanto práticas viciadas e de dominação – a saber, o estado de menoridade, como afirma Kant – quanto práticas de liberdade:

[...] essa superimposição da direção dos outros ao uso que poderíamos e deveríamos fazer do nosso próprio *Verstand* ou *Gewissen*, etc., se deve a quê? Não se deve à violência de uma autoridade, deve-se simplesmente a nós mesmos, a uma certa relação com nós mesmos. E essa relação com nós mesmos, ele caracteriza com palavras que são emprestadas do registro da moral. Ele diz ‘preguiça’, diz ‘covardia’ (*Faulheit*, *Feigheit*). [...] A preguiça e a covardia é aquilo pelo que não damos a nós mesmos a decisão, a força e a coragem de ter com nós mesmos a relação de autonomia que nos permite nos servir da nossa razão e da nossa moral e por conseguinte o que a *Aufklärung* deverá fazer, o que ela está fazendo, pois bem, vai ser justamente redistribuir as relações entre governo de si e governo dos outros [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 32).

Por conseguinte, não se deve entender governo como algo restrito às estruturas políticas ou à gestão dos Estados, pois este não advém simplesmente de formas instituídas e legítimas de sujeição, seja política ou econômica. Na abordagem de Foucault, a expressão *governo* designa a maneira de dirigir a conduta de indivíduos ou de grupos: governo das crianças, das comunidades, das famílias, dos doentes. Trata-se também de modos de ação vivenciados e mais ou menos refletidos que atuam sobre o sujeito, tendo em vista instaurar possibilidades de que este dirija o olhar a si mesmo, visando a investigar, agir e reagir no campo de ação dos outros.

Desta forma, o modo de relação apropriado ao poder não deveria ser procurado no contrato e no acordo, muito menos junto à violência e à guerra, mas no modo de uma ação que é “o governo de si”. Nesse sentido, cada indivíduo, em sua singularidade, deve perceber se seu modo de agir está comprometido com a aceitação de determinado *status quo* como algo

legítimo e determinado. Nesses casos, como aponta o filósofo alemão Kant, no texto *O que é esclarecimento?*², tais modos estão apoiados na preguiça, na covardia, na comodidade, em não assumir riscos. Foucault, por sua vez, entende que este mesmo indivíduo se subjetiva processualmente na medida em que é passível de governar a si mesmo. Nesse aspecto, há a possibilidade da tomada de decisão, do uso da coragem e do enfrentamento das relações de poder por intermédio de relações de força, do recurso a formas de resistência. Dessa forma, é possível ao indivíduo ousar à criação de espaços outros que permitam a saída da dominação, da minoridade. Em meio a essa ação, se inclui nas relações de poder um elemento importante: a “prática de liberdade”³.

Contudo, ao considerar a liberdade como uma prática aliada à noção de governo, entende-se que ela não é um conceito abstrato, mas um exercício, sendo necessário identificar nesse exercício o lugar em que acontecem o movimento e a redistribuição das relações entre governo de si e governo dos outros. Foucault apresenta-nos a realidade histórica – compreendida como momento presente – como o lugar onde estão as relações de poder porque estas possuem em suas teias elementos para que o indivíduo, em sua atividade criadora, se movimente nas tramas dessas relações e se constitua historicamente.

Neste sentido, existem espaços no poder que ensejam “práticas de liberdade” na medida em que o indivíduo cria elementos que, processualmente, se articulam e se desenvolvem como possibilidades para o desenvolvimento de práticas resistivas. Desse modo,

² A abordagem kantiana em *O que é esclarecimento?*, citada acima, é comentada por Foucault, em *O governo de si e dos outros*: “[...] sejam como forem essas relações entre crítica e *Aufklärung*, creio que podemos reter, de modo geral, de todo esse início de texto, primeiro que a minoridade de que a *Aufklärung* deve nos fazer sair se define por uma relação entre o uso que fazemos da nossa razão, ou que poderíamos fazer, e a direção dos outros. Governo de si, governo dos outros: é nessa relação, nessa relação viciada que se caracteriza o estado de minoridade. Segundo, essa superimposição da direção dos outros ao uso que poderíamos e deveríamos fazer do nosso próprio *Verstand* ou *Gewissen*, etc., se deve a quê? Não se deve à violência de uma autoridade, deve-se simplesmente a nós mesmos, a uma certa relação com nós mesmos. E essa relação com nós mesmos, ele caracteriza com palavras que são emprestadas do registro da moral. Ele diz “preguiça”, diz “covardia” (Faulheit, Feigheit)” (FOUCAULT, 2010a, p. 32).

³ Paulo Freire escreveu *Educação como prática da liberdade*, cujo objetivo era mostrar o quanto a educação pode servir ao esclarecimento e desenvolvimento humano, intelectual, teórico e prático da vida, afirmando que “Não há educação fora das sociedades humanas e não há homem no vazio” (FREIRE, 1999, p. 43). Foucault, por sua vez, adota em suas pesquisas “Práticas de liberdade”. Em *Hermenêutica do sujeito*, ele afirma que são “[...] ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos. Daí uma série de práticas que são, na sua maioria, exercícios, cujo destino (na história da cultura, da filosofia, da moral, da espiritualidade ocidentais) será bem longo. São, por exemplo, as técnicas de meditação; as de memorização do passado; as de exame de consciência; as de verificação das representações na medida em que elas se apresentam ao espírito, etc.” (p. 14-15). Mesmo não podendo precisar sobre a proximidade ou distância entre o pensamento de Paulo Freire e Foucault, não há como negar que ambos buscavam a mudança e a transformação do indivíduo e da sociedade.

é possível um entendimento de que a relação de poder e a insubmissão da liberdade não estão separadas. É então nessa perspectiva que o sujeito luta e vive de forma ativa.

Conforme Foucault, mais do que um antagonismo essencial, há nessas relações e na insubmissão da liberdade um “agonismo” e, neste, há elementos que provocam o indivíduo a constituir a si mesmo no poder. Há nas relações de poder uma incitação recíproca tanto na relação com o outro quanto na relação consigo à luta e à criação de estratégias. Nesse sentido, entende-se a existência, nas relações de poder, de “práticas de liberdade” por meio das quais o sujeito exercita, com suas próprias forças, o seu poder e aprende a lidar com o limite da ordem, da aceitação tácita de algo posto e aceito sem questionamentos, o regime da submissão. Assim, existe um poder de todos e de cada um que não pode ser delegado a alguns e, ademais, somente nas relações de poder é possível ao indivíduo autogovernar-se.

Uma “prática de liberdade” necessária às relações de poder é o saber, pois sendo, obviamente, a faculdade que possibilita o conhecimento, ele pode impulsionar o indivíduo também à ação no sentido de, uma vez percebida a dominação, permitir o conhecimento dos seus limites, oportunizando a condição de trabalhá-los. Vale salientar que, embora um modo de ação coloque o sujeito em imediata relação com o outro, o indivíduo – considerando que saber é uma forma de ação – deve agir sobre sua própria ação, daí a divisa propugnada por Kant na expressão – “*sapere aude*” – pois *ousar saber* implica não se adequar aos limites impostos pelo *status quo*, implica agir em ao menos duas esferas: a do conhecimento e a da resistência ao que está posto enquanto forma de relação de poder que implementa e pretende a manutenção de um estado de menoridade.

O conhecimento, como ação, nos dá possibilidade de outras formas de agir e, como afirma Foucault em *O sujeito e o poder*, entrevista de 1982, publicada em *Ditos e escritos IX*, trata-se de “[...] uma ação sobre a ação, sobre ações eventuais, ou atuais, futuras ou presentes [...]” (2014a, p. 132). Nesse sentido, o indivíduo é provocado na teia de relações com o outro a agir e reagir, sofrer e provocar modificações. Deste modo, as relações de poder agem sobre a ação própria do indivíduo.

Assim, o indivíduo enquanto sujeito livre pode até viver uma relação de violência que age sobre o corpo, a saber: fome, sede, etc.; contudo, é possível resistir a essa condição e, conseqüentemente, criar um campo de respostas, reações e efeitos provocativos visando à alteração desse quadro. É nesse sentido que se torna indispensável explorar, no campo de relações que envolvem o governo de si e do outro, a importância da leitura de Foucault sobre o cuidado de si.

Conforme Foucault, os modos de ação próprios de cada indivíduo e da sua relação com o outro compreendem o “ocupar-se de si”. O sujeito livre deve ser para si mesmo, durante toda a sua existência, objeto de atenção, de cuidado. Por isso mesmo, não deve o “ocupar-se de si” ser entendido como uma simples preparação momentânea para a vida, mas como a própria forma de vida. Então, parece-nos que na relação de poder se desenvolve a ideia dessa conversão a si, a qual, atuando como relação de força que se abre no movimento da existência, movimento pelo qual se faz um retorno sobre si mesmo, comporta as relações de si para com o outro, de si sobre si mesmo, assim caracterizando-se o processo de subjetivação. Este é o aspecto do indivíduo que a investigação do nosso tema percorrerá.

Nessa perspectiva, ao invés de reforçar o poder sedimentado, o indivíduo fragmenta-o, estilhaça-o, como um espelho que se quebra e, no lugar da imagem do sujeito na visão clássica, portador de uma essência universal em meio à qual deduziríamos a liberdade, encontramos múltiplas faces e facetas que só podem ter sua imagem restituída por meio de uma construção que se dá de forma processual.

Por isso, Foucault se esforça em apresentar que, por toda a história da humanidade, houve acontecimentos, ou melhor: ele nos apresenta focos de experiências que mostram o homem em relações de poder com suas lutas e resistências, as quais, em meio a um processo, a um longo percurso, vieram a confrontar ou modificar situações determinadas, imposições de leis fixas e, ao mesmo tempo, nestas relações estão os passos percorridos por um sujeito livre, a saber: resistências elaboradas, estratégias tomadas e caminhos escolhidos para percorrer diante do emaranhado de trilhas existentes na sua própria história.

Assim, temos nas relações de poder o indivíduo como uma espécie de “figura” criativa, aquele que faz uso da ousadia, que é provocado e ao mesmo tempo provoca as mudanças, e em meio a elas corre todos os riscos. Desta forma, se apresenta na ação de ousadia e nos riscos presentes a preocupação com o cultivo do *ethos* – o *cuidado de si* – o exercício de práticas de si para viver bem diante das adversidades do momento presente.

Deste modo, o *ethos* não é uma essência, mas relações de forças que se apresentam a partir de uma *atitude-limite* que interage nas relações de poder. A atitude-limite pode ser exemplificada por meio da analogia do espelho que se estilhaça e, deste modo, se recolocarmos cada um dos seus fragmentos como em um quebra-cabeça teremos o reflexo de uma imagem distorcida, ou mesmo, usando outro exemplo, na representação de um copo d’água que possui um limite e, ao extrapolá-lo, o conteúdo transborda. Tais imagens nos possibilitam compreender como se dão os eventos e acontecimentos, com seus elementos

diversos existentes nas “malhas do poder”, e sobre esse transbordamento que faz com que o homem, em seu limite e além dele, exerça a atitude de reagir em meio às relações de poder.

Na agonística das relações de poder presentes e atuantes na história, se apresentam, na ontologia do presente, relações historicamente vivenciadas, ou seja, as formas e condições da conversão de si mesmo como sujeito histórico livre. É nesse sentido que se torna imprescindível o cuidado de si no processo de subjetivação, pois é o cuidado de si, enquanto uma vivência filosófica, que permite a vida criativa.

Assim, visto que a nossa pesquisa investigará sobre *caminhos da liberdade em Foucault: das relações de poder ao cuidado de si no processo de subjetivação*, iniciaremos o percurso de nosso primeiro caminho a ser seguido buscando compreender a agonística existente nas relações de poder. Parece-nos que só é possível a apreensão desta ideia de *àgon* se fizermos um trabalho de arqueólogo, buscando na história em que se vive, revolvendo-a, de modo a nela encontrar os elementos que conduzem ao processo de subjetivação e à construção de “práticas de liberdade”, mesmo porque o homem não é, em Foucault, a-histórico. Os trabalhos do filósofo francês nos remetem ao tempo como condição para compreensão do presente. Partindo desse entendimento, será tomada como primeiro caminho a ser trilhado em nossa investigação a *Historicidade humana: uma agonística nas relações de poder*.

Para melhor compreender a agonística, retomaremos a concepção de história comumente apresentada pelos historiadores, isto é, uma história em contraste com o poder, a saber, história *versus* poder, procurando acompanhar as críticas de Foucault a esse entendimento para, em seguida, buscar o que o filósofo francês entende por “história efetiva”.

É nesse sentido que se faz necessária uma investigação sobre os séculos XIX e XX, principalmente no que diz respeito ao entendimento de historicismo e de humanismo. De posse desse entendimento, é preciso explorar o que é o “acontecimento”, buscando detectar as forças que nele se apresentam e que estão em jogo na história e no homem que a vivencia, pois elas darão as condições do sujeito se constituir. Um ponto importante a ser considerado é que a história se dá, acontece, em meio a relações de poder, de forças e de resistências. É nesse aspecto que merece ser esclarecida a relação que Foucault propõe entre o que ele vai denominar de “História das problemáticas” e de “História do pensamento”.

Entretanto, cabe questionar se, nas relações de forças, tem-se de imediato as relações de poder ou se, pelo contrário, é nas relações de poder que se tem as relações de forças. Elas estão dissociadas ou entre elas há relações e identificações? Face a essas inquietações, percebemos que desse enlace vão surgir subterfúgios, estratégias e resistências, ou seja, essas relações de poder as relações de forças vão, passo a passo, ficando mais transparentes. Tal

perspectiva parece ter sido percebida por Foucault quando do desenvolvimento da investigação das inquietantes problemáticas que a história *versus* poder oferece, a saber: *problemática da loucura, problemática das prisões e problemática da sexualidade*. Nessas problemáticas, pode ser identificada a agonística existente nas relações dos indivíduos. Tais aspectos como que finalizam nosso primeiro caminho e apontam trilhas para o percurso do segundo caminho na medida em que a agonística faz parte do processo de subjetivação.

O segundo caminho consiste em tentar compreender os *Processos de subjetivação: condições, formas e modos do sujeito se constituir*. O percorrer deste caminho é uma tentativa de considerar nesse processo as condições, as formas e os modos do sujeito se constituir em sua história, uma vez que suas relações são estabelecidas no exercício da agonística. Dessa forma, ao investigar a condição do sujeito se constituir serão retomados aspectos da agonística e o entrelaçamento com as relações de poder como possibilidade para a vida criativa, na elaboração de subterfúgios, estratégias e resistências. Nesse sentido, buscaremos esclarecer a estreita relação ou mesmo a indissociabilidade entre alguns elementos que Foucault apresenta como próprios das relações de força: verdade, poder e sujeito.

Após essa abordagem, será possível compreender as formas pelas quais o sujeito se constitui, pois se as condições de realização das “práticas de liberdade” estão numa compreensão adequada das relações de poder, sua forma mais visível dá-se, propriamente, nas relações de força. Nesse sentido é que as “práticas de liberdade” estão no pensamento de Foucault como o corpo central de suas investigações, pois movimentam o indivíduo a interpretar a história em vez de aceitar os fatos e acontecimentos como dados, daí tem-se um diagnóstico do presente. Assim, no diagnóstico de onde o indivíduo se situa, do lugar mesmo em que permanece envolto, ele se defronta com o que está posto e, no que está posto, ele – indivíduo – busca saídas, formas de subjetivação. Por isso mesmo e, conseqüentemente, ao lutar na história, ele se depara no embate consigo mesmo, refletindo sobre suas ações e criando alternativas.

Nessa perspectiva, suspeitamos de que diante da verdade estabelecida, do posto, do dado e incontestável o indivíduo desenvolve outras práticas, as quais Foucault denomina *saberes e veridicção*. Trabalharemos com a hipótese de que as formas do sujeito se constituir estão atreladas à condição do sujeito se constituir na medida em que, para abordar as contraposições ou mesmo relações de saberes e veridicção, na verdade adentra-se nas relações de forças. É com essa hipótese que apreciamos o movimento que ocorre diante das relações de poder associadas às técnicas de governamentalidade.

O terceiro e quarto caminhos da investigação tratam sobre a *Vida filosófica: uma experiência de liberdade* e *A vida filosófica: uma vida criativa*. Depois de investigar a história, refletindo sobre os “estados de dominações”, constatando que estes existem e como se manifestam, trabalharemos com a hipótese de que há, no exercício das formas de dominação, espaços para que tais situações e estados sejam desconstruídos tendo em vista a subjetivação, uma vez que muito mais fortes são as relações de poder e força advindas, processualmente, da própria vivência do sujeito na situação de “dominação”. Foucault ainda percebe que a sociedade contemporânea apresenta as relações de poder como algo “extremamente limitado”, ou seja, deduzido do exercício do poder tão somente, sem se dar conta da complexa trama subjacente a tal exercício, tampouco das possibilidades de subjetivação nele presentes. E é essa a preocupação que parece mover todo o pensamento do autor em suas investigações, em seus escritos e em sua vida. É como se o próprio Foucault estivesse constituindo, processualmente, a si mesmo em sua história.

A despeito dessa clarificação sobre o exercício do poder, há ainda uma expressão bastante utilizada por Foucault, “Ontologia do presente”, importante para a compreensão da liberdade ou, segundo ele mesmo, das “práticas de liberdade”, carecendo, portanto, de investigação. O que significa a expressão ontologia do presente em relação ao poder? Qual sua importância no processo de subjetivação? Essa categoria, entretanto, tem algumas possibilidades. O presente pode ser representado, interrogado, analisado, vivido e percebido. Conforme Foucault, estas últimas possibilidades viabilizam o processo de subjetivação: viver, voltar o olhar para si mesmo e para o que se vive, no momento presente. Essa é a condição para que o sujeito se constitua em sua verdade, condições e formas.

Desse modo, considerando que nosso objetivo é investigar nas obras de Michel Foucault, especialmente nas do período genealógico, os caminhos da liberdade, usaremos alguns focos de experiências abordados pelo autor em que se apresentam “práticas de liberdade”. Tais focos de experiências tanto poderiam estar associados às interpretações de Motta sobre o pensamento de Foucault no comentário da apresentação da edição brasileira dos *Ditos e escritos III*, sobre o texto do francês de 1966, intitulado *O pensamento do exterior*, quanto com o que Foucault expressa em *O Governo de si e dos outros*. Assim, são “pensamentos de experiência” e, ao mesmo tempo, “experiência de pensamentos”, nas quais se articulam “as formas de um saber possível”, “as matrizes normativas de comportamento para os indivíduos” e os “modos de existência virtuais para sujeitos possíveis” (MOTTA *apud* FOUCAULT, 2013b, *passim*).

Por conseguinte, Foucault segue sua história do pensamento, cuidando de investigar atentamente experiências que foram exemplos de luta, nos quais estava presente o *ethos*, ou seja, a preocupação com o cuidado de si, como ele bem expressa em *A coragem da verdade*, onde apresenta esse papel da filosofia e as regras da vida filosófica (FOUCAULT, 2011a, p. 175).

E a vida filosófica é expressa por Foucault tomando como referência não apenas o pensamento antigo, isto é, a história do pensamento antigo com suas experiências, mas expressões de vida filosófica que atuaram na modernidade. Assim, não poderíamos deixar de considerar a própria vida de Foucault, que nos é a expressão própria de processos de subjetivação que se desenvolvem em “práticas de liberdade” e parecem atravessar transversalmente as obras e as temáticas investigadas nelas, se efetivando na história de vida do francês.

Dessa forma, optamos por selecionar alguns dos focos de experiências abordados por Foucault para servir de base e orientação à nossa pesquisa. Em tais vivências aqui configuradas nas tradições que nos remetem a Platão, na antiguidade, aos movimentos que buscavam o cultivo do cuidado de si, a Rousseau e mesmo a Kant, na modernidade. Nesses focos, vemos o homem em relações de poder e força, o homem que, em suas relações, vive e constitui a si mesmo em sua história.

É desse modo que serão investigadas as práticas de liberdade, a partir dos focos de experiências e das estratégias visando à saída de um “estado de dominação” ou de “menoridade”. A exemplo da perspectiva adotada nesta pesquisa, nos deteremos em alguns desses focos, como: a) os percursos de Platão na experiência política em Siracusa; b) os devaneios de Rousseau no caminho da liberdade e no reconhecimento de si; c) os passos de Kant rumo à pragmatologia de si, os quais serão abordados no final do itinerário desta investigação, embora tenhamos ainda como propósito considerar outra experiência: d) a de Foucault, que nos possibilite detectar elementos que permitam perceber as condições e formas de subjetivação nos sujeitos históricos contemporâneos, que buscam uma vida filosófica.

É nesse sentido que se pode entender a expressão “*ontologia do presente*”, ou seja, nas vidas das mais diferentes pessoas em suas pluralidades, nas experiências vividas na prática histórico-filosófica que tornam possível a construção de uma “vida filosófica”. Assim, nas relações de poder, podemos vislumbrar o sujeito que, no limite das suas experiências, seja de felicidade, alegria, paixão, dor, angústia ou incompreensão, constitui-se como um ser de atitude que desenvolve práticas de liberdade. Desse modo, por intermédio de suas próprias

forças, ele se encontra em meio a vários riscos, seja travando lutas, resistindo ou mesmo criando estratégias.

Neste sentido, após a abordagem que será adotada sobre a “ontologia do presente” em nossa pesquisa do cuidado de si e dos focos de experiências como a expressão da vida filosófica, continuaremos nossa investigação na perspectiva de compreender o que Foucault indica sobre a antropologia contemporânea. Neste momento da pesquisa, abordaremos outro foco de experiência necessário: as caminhadas de Foucault no processo de subjetivação, pois, conforme Motta na apresentação à edição brasileira dos *Ditos e Escritos I*, a abordagem adotada por nosso filósofo segue os caminhos da “via régia” de Binswanger.

Assim, em se questionando sobre “*Que via régia é essa?*”, quando trata da “ontologia” na sociedade contemporânea, Foucault a explica: “[...] *Paradoxal com certeza, porque toma indiretamente o problema da antropologia e da ontologia, indo direto à existência concreta, ao seu desenvolvimento e a seus conteúdos históricos*” (MOTTA *apud* FOUCAULT, 2011b, p. IX).

É assim que, quase finalizando o percurso da nossa investigação, ainda nos questionamos sobre a perspectiva de compreender o paradoxo entre o exercício do poder e a possibilidade da liberdade. Seguimos com uma possibilidade de elucidar a hipótese de que a liberdade está aí mesmo, na “ontologia do presente”, em todas as experiências de vida, e é a ação livre do indivíduo a percorrer as vias paradoxais da existência que permite as possibilidades de constituição de modos, condições e formas que, em movimento contínuo, convidam o sujeito a repensar os limites estruturais do imaginário e a ressignificação da sua própria existência.

Desse modo, nossa pesquisa terá o objetivo de investigar como ocorrem as práticas de liberdade, levando em consideração as relações de poder e o cuidado de si nos processos de subjetivação. Para tanto, elegemos como objetivo geral o de investigar os caminhos das práticas de liberdade considerando focos de experiências apresentados pelo autor francês que mostram na existência do indivíduo, em suas relações de poder no processo de subjetivação, a expressão própria da vida filosófica, na medida em que retrata uma experiência de liberdade.

De modo específico, objetiva-se: a) esclarecer sobre a absorção da história *versus* poder, de modo a compreender não somente a agonística existente nas relações de poder, mas que é propriamente nela que o indivíduo é capaz de viver de forma efetiva a sua história; b) Investigar nos processos de subjetivação as relações de poder e força, as relações de saber e verdade e as técnicas de governamentalidade aliadas à noção de atitude-limite e às práticas de

si; c) Identificar, a partir de focos de experiências, o exercício de práticas de liberdade na condição histórico-filosófica de Platão, Rousseau, Kant e do próprio Foucault.

Nessa perspectiva, nossa investigação será realizada por meio de pesquisa bibliográfica levando em consideração, em primeiro lugar, as obras de Michel Foucault. Nesse sentido, vale salientar que nas referências primárias indicamos as obras de Foucault pelo seu ano de publicação original, ordinariamente seguindo a publicação na França. Procuramos, com esse intento, apreender o desenvolvimento das ideias de Foucault e o amadurecimento de seus conceitos. Entretanto, por se tratar de um tema complexo, e à medida da necessidade foram consultados livros, artigos, periódicos, pesquisados em bibliotecas e na *internet* (artigos, dissertações e teses que versem sobre o assunto), que compuseram a bibliografia secundária, de modo de que nossa abordagem compreende um quadro mais completo, sobretudo em relação ao movimento do *ethos*, no que diz respeito ao *parástema*, *paraskeué* e *parresia*.

1. HISTORICIDADE HUMANA: UMA AGONÍSTICA NAS RELAÇÕES DE PODER

“Todo homem tem direito a 24 horas de liberdade por dia”⁴.

René Magritte

Quando recorremos aos livros que traçam um perfil sobre a história, temos que ela aparece sempre amparada por determinadas linhas de entendimento tecidas em fundamentos universais e metafísicos para exprimir a dinâmica do real. Nos gregos, a história aparece fundada no ideal de ordem cósmica e, nesse contexto, o indivíduo a-histórico é movido por e para uma finalidade última que o perpassa, da qual ele é tão somente uma manifestação momentânea em meio a uma organização cíclica.

Entre os cristãos – herdeiros da tradição judaica e assim constituídos e amparados numa compreensão do reinado de uma providência divina que não somente cria o universo do nada, dando-lhe um início mas que, ademais, mantém essa criação – um Deus em sua suprema bondade supriria toda a carência e necessidade do indivíduo. E, a despeito de que tal tradição rompa com as narrativas cíclicas do *cosmos*, sendo o fundamento para uma compreensão linear da história, ainda nessa concepção, segundo a ortodoxia vigente que remonta a Agostinho. O homem continua atrelado a um evento maior que determina seus passos: a ocorrência de um pecado original em relação ao qual a liberdade consiste em escolher a Deus por oposição às criaturas.

Na modernidade, com o novo espaço dado ao homem a partir das relações sociais, econômicas e de poder, o indivíduo parece entrar no cenário da história a partir, principalmente, das questões epistemológicas, da ideia do sujeito do conhecimento. Nesse novo cenário, a natureza, enquanto objeto de estudo humano, assume papel importante na compreensão da ordem das coisas. Da passagem da compreensão cíclica da história para uma concepção de uma história linear, segundo a herança da tradição judaico-cristã, a modernidade começa a contemplar uma história da natureza da qual o homem, enquanto ser individual e social, faz parte. Entretanto, tais mudanças ainda são incipientes no que tange a uma efetiva compreensão do que é a própria natureza, à existência humana e às relações que

⁴ “*Tout homme a droit à 24 heures de liberté par jour*”. René Magritte. In: *Musée Magritte*, Bruxelas.

são travadas no âmbito das relações sociopolíticas. A modernidade lança um olhar esquivo sobre o período anterior a si, *a uma idade das trevas*, mas não é capaz ainda, posto que perdida em seus próprios pensamentos e novas configurações de mundo, de dizer o real, de se reconhecer de forma adequada nesta realidade. Seria este o tempo em que o homem nasce, não fosse essa ideia de homem, de fato, um grande equívoco.

A partir do século XIX, surgem as grandes questões da sociedade ocidental naquilo que se considera comumente como contemporaneidade, o trabalho e a produção material apresentam o mundo dos operários e trabalhadores de um lado e os capitalistas de outro, aqueles que detêm essa força de trabalho por oposição àqueles que, ao comprar essa força de trabalho, tendo em vista o lucro, alienam os primeiros, conforme foi descrito pela tradição marxista.

Nesse quadro, a história é vista como contradição social, a luta predominante é a luta de classes, cuja compreensão é a de que a burguesia possui os modos de produção e, portanto, o poder. A partir desse entendimento, o que existe é uma espécie de antagonismo: a classe dos operários considera que a burguesia deve ser deposta do poder, possibilitando um acesso comum aos meios de produção.

Tendo em vista esse cenário, Foucault questiona em *As palavras e as coisas* se há, a partir do século XIX, em meio a essas oposições, lugar para uma compreensão de mundo e de homem de forma homogênea:

Lá onde um pensamento prevê o fim da história, o outro anuncia o infinito da vida; onde um reconhece a produção real das coisas pelo trabalho, o outro dissipa as quimeras da consciência; onde um afirma com os limites do indivíduo as exigências de sua vida, o outro os apaga no murmúrio da morte. Será essa oposição o sinal de que, a partir do século XIX, o campo do saber não pode mais dar lugar a uma reflexão homogênea e uniforme em todos os seus pontos? (FOUCAULT, 1999, p. 384).

A história como nos é apresentada possui uma forma linear, muito embora se expresse em movimentos dialéticos, expressões de uma mesma forma de dominação expressa pela posse dos meios em diferentes modos de produção. As lutas, quando aparecem, são repetições constantes que revelam unicamente as contradições sociais. Neste quadro, poucas são as condições do sujeito se constituir em sua historicidade. Não obstante, Foucault, além da linearidade da história, suspeitou da ideia de uma contradição social existente de forma fixa e determinada na história, sem nenhuma possibilidade de vínculo entre as posições contrárias. Neste sentido, ao investigar os fatos e acontecimentos da história, percebeu Foucault que, nas

contradições, nelas próprias, se inserem os elementos que permitem tirar a história do cenário das abstrações e torná-la viva.

O filósofo francês apresenta no núcleo da história o homem enquanto indivíduo que, ao vivê-la, a modifica, a transforma, abre espaço para a discussão da antropologia aliada a uma noção de acontecimento que deixa transparecerem as forças que estão em jogo na história. Não há nessa linha de raciocínio uma história natural fundada em um universal e amparada em ideais metafísicos que desprezam a experiência. Não há tão somente dois reinos, o da natureza de um lado e o da necessidade de outro, de modo a se distanciarem e não se reconhecerem.

Quando se pensa a história enquanto contradições sociais, absorve-se a ideia de que de um lado estão os que usufruem da vida, e de outro, os que dela estão privados. É considerando essa separação que a noção de acontecimento aparece como categoria central para entender a agonística histórica⁵ em que o sujeito está sempre enredado. É preciso considerar não somente as contradições sociais, mas as oposições existentes, nas quais forças poderosas estão presentes.

Foucault admite que há os que pensaram uma história dissociada do poder. Nesse sentido, o que se apresenta é a anulação do homem na pretensa contradição social. Essa teoria geral do poder é tão fortemente postulada que as forças para mudanças da realidade parecem não existir. Na entrevista intitulada *Michel Foucault, as respostas do filósofo*, de 1975, realizada pelo *Jornal da Tarde* à época da passagem do filósofo francês pelo Brasil e publicada em *Ditos e Escritos VII*, quando perguntado sobre: “O que é o homem? Isso existe?”, obtém-se do francês a seguinte resposta:

- Claro que ele existe. O que se deve destruir é o conjunto das qualificações, das especificações e das sedimentações pelas quais algumas essências humanas foram definidas a partir do século XVIII. Meu erro não foi dizer que o homem não existe, mas imaginar que seria tão fácil demoli-lo (FOUCAULT, 2011c, p. 355).

Quando Foucault sustenta que quer demolir o homem, sua finalidade consiste em desconstruir a ideia de poder como repressão que aprisiona o sujeito e, ao mesmo tempo, apresentar o poder engendrado na categoria da produção de sujeitos históricos efetivos. Desse

⁵ AGÔNÍSTOKÓS (agonístico): que concerne à luta; que convém à discussão; luta ou combate em seu aspecto desportivo ou retórico; aquele que argumenta intensamente; comportamento que inclui reações diversas, como ameaça, ataque e fuga, observado em encontros agressivos entre dois indivíduos de uma mesma espécie; debate conflituoso e acerbo entre os seus personagens (diz-se de textos platônicos); favorável à luta, ao conflito, que vê no combate o instrumento por excelência de mudança. Assim, a agonística histórica implica na luta do sujeito consigo próprio, com as instituições, fatos e vivências em que está envolvido.

modo, o problema da liberdade em Foucault vai muito além do cumprimento de normas vigentes ou da simples supressão da liberdade no exercício do poder nas instituições totais⁶. No que se refere ao poder no âmbito das instituições totais, Erving Goffman admite que:

[...] existe uma divisão básica entre um grande grupo controlado, que podemos denominar o grupo dos internados, e uma pequena equipe de supervisão. Geralmente, os internados vivem na instituição e têm contato restrito com o mundo existente fora de suas paredes (GOFFMAN, 1974, p. 18).

A partir da divisão estabelecida, conforme observa Goffman, é possível considerar um aspecto intrigante e ao mesmo tempo interessante dessas instituições, embora difícil de descrevê-lo por não se tratar de algo postulado, dito ou visível de forma imediata, trata-se do poder em exercício, de práticas em movimento, as quais só possuem existência nas relações de poder próprias que se estabelecem a partir da vivência dos indivíduos ou grupo.

Deste modo, embora as instituições totais apresentem o caráter binário do poder, Foucault admite que há algo que move e transita nesse caráter binário, mostrando sua concretude no corpo e nas condições em que o indivíduo se encontra no emaranhado de suas relações. Em meio essas relações, Foucault compreende o poder. Nesse sentido, o francês nos mostra que nas relações de poder não se deve pensar apenas o aspecto visível da dominação, sua estrutura binária, composta de um lado por "dominantes", e por outro, de "dominados", considerando que tal entendimento não permite apreender o espaço de “práticas de liberdade” efetivas. Nesse sentido, é possível admitir que há, na produção multiforme de relações de dominação, possibilidades do desenvolvimento de estratégias visando ao estabelecimento de “práticas de liberdade”.

Embora Goffman apresente que nas instituições totais “Os participantes da equipe dirigente tendem a sentir-se superiores e corretos; os internados tendem, pelo menos sob alguns aspectos, a sentir-se inferiores, fracos, censuráveis e culpados” (1974, p. 19), ele também admite que:

⁶ Erving Goffman em *Manicômios, prisões e conventos* (1974) enumera cinco agrupamentos de instituições totais em nossa sociedade: 1) instituições criadas para cuidar de pessoas que, segundo se pensa, são incapazes e inofensivas (cegos, velhos, órfãos e indigentes); 2) locais estabelecidos para cuidar de pessoas consideradas incapazes de cuidar de si mesmas e que são também uma ameaça a comunidade (tuberculosos, doentes mentais, leprosos); 3) lugares organizados para proteger a comunidade contra perigos intencionais (cadeias, penitenciárias, campos de prisioneiros de guerra); 4) instituições estabelecidas com intenção de realizar de modo mais adequado alguma tarefa de trabalho, e que se justificam apenas através de tais fundamentos instrumentais (quartéis, navios, escolas internas, campos de trabalho, colônias e grandes mansões) e, 5) estabelecimentos destinados a servir de refúgio do mundo (abadias, mosteiros, conventos e outros claustros) (1974, p. 16).

A instituição total é um híbrido social, parcialmente comunidade residencial, parcialmente organização formal; aí reside seu especial interesse sociológico. Há também outros motivos que suscitam nosso interesse por esses estabelecimentos, em nossa sociedade, são as estufas para mudar pessoas; cada uma é um experimento natural sobre o que se pode fazer ao eu (GOFFMAN, 1974, p. 22).

Deste modo, têm-se em Goffman tanto uma apresentação da estrutura formal e binária quanto o entendimento de que nesta mesma estrutura se movimentam forças que promovem mudanças e alterações nas próprias estruturas formais. Assim, ao considerar as instituições totais como híbrido social, admite-se a existência, em um mesmo lugar, de pessoas diferentes em condição, modos e formas de ação que se entrecruzam nas singularidades diversas e força mudanças em cada um dos indivíduos que ocupam o mesmo espaço. Tem-se com isso um exemplo vívido das relações de poder em atuação, por isso, as instituições se caracterizam como espaço para se pensar “sobre o que se pode fazer do ‘eu’”.

Essa possibilidade apresentada por Goffman coincide com o que Foucault elabora sobre as relações de poder, tendo em vista que estas se exercem em níveis variados no indivíduo – ser histórico. Assim, as relações de poder estão em pontos diferentes da rede social e são úteis por, de fato, não estarem tão somente a serviço de uma instituição, de uma economia ou de um sistema, mas por se apresentarem, também, como “práticas de liberdade” que se estabelecem na luta, no embate e, neste, a possibilidade de superação dos limites e a perspectiva de mudanças para o indivíduo.

Nesse sentido, Marcos von Zuben, em artigo intitulado *Ricouer, Foucault e os mestres da suspeita*, aponta para a problemática do sujeito na sociedade contemporânea orientando para a necessidade de um trabalho de interpretação mediado pelos sinais presentes na história, nas relações de poder entre os indivíduos:

A certeza da consciência imediata de si torna-se problemática, tornando ela própria o enigma a ser decifrado. A forma pela qual esse enigma se constitui assume formas variadas, correspondentes ao processo de formação dessa consciência falsa: a ideologia em Marx, ilusão em Freud, vontade de verdade em Nietzsche. Os mestres da suspeita não são mestres do ceticismo. Eles irão procurar outra via de acesso à consciência, um trabalho de interpretação mediado pelos signos e pelos símbolos a partir dos quais a própria consciência se manifesta (ZUBEN, 2008, p. 35).

Assim, em Foucault, dada sua compreensão de poder, a luta, a agonística, não se dirige especificamente “contra as determinações sociais e de poder”, seu entendimento é o de que há uma agonística das próprias relações de poder, mas se esta é a percepção de Foucault sobre o homem, sujeito histórico, logo, sujeito livre, se nas próprias determinações sociais e de poder a agonística está presente, como explicar o que será encontrado nas narrativas históricas,

considerando que estas insistem em apresentar a realidade a partir de projetos que se pretendem globais e radicais?

Na analítica do poder, Foucault colocará tais pretensões globais sob suspeita e, no que diz respeito à história, mesmo nos elementos que a constituem enquanto uma "grande narrativa", ele admite que é aí mesmo que está a história viva, isto é, a história em movimento. Neste sentido, até mesmo nos conceitos universais, a história irrompe, se faz e perfaz. Assim, mesmo considerando a história dos conceitos universais em que o sujeito parece dela dissociado, existem ali acontecimentos que o sujeito vivencia e nos quais - embora não considerados - estão presentes relações de poder e força. Em consideração a estas observações, surge a necessidade de realizar alguns esclarecimentos sobre a "história dissociada do poder" e a "história efetiva".

1.1 Esclarecimentos sobre história *versus* poder e "história efetiva"

Iniciamos com o esclarecimento de que, embora o título apresente história *versus* poder e "história efetiva" não se trata, considerando o estilo e a linha de pensamento de Foucault em relação ao poder, da noção de duas histórias separadas⁷, podendo-se afirmar que a história só é efetiva com o poder. O poder é a história efetiva, composta não por uma alma universal, mas por múltiplas almas mortais num processo que escapa às sínteses universalizantes, como nos diz Foucault na coletânea *Nietzsche, a Genealogia, a História*, publicada em 1971 em homenagem à Jean Hyppolite, texto que pode ser encontrado nos *Ditos e escritos II*:

⁷ O título história *versus* poder se refere à análise do entendimento do conceito de poder. Foucault, ao tratar da análise da história, se ocupa da analítica do poder. A abordagem de contradição da história e do poder é inviável, daí a proposta da história efetiva. Contudo, a história efetiva não deve ser compreendida em uma dimensão de unidade que abarca a totalidade de todas as coisas ou que permite a compreensão da realidade segundo uma propositura universal. Trata-se, enquanto título, de uma disposição didática e diz respeito à tentativa de uma melhor compreensão do que venha a ser a analítica do poder. A despeito deste esclarecimento, tem-se uma observação do próprio Foucault em *As palavras e as coisas* que corrobora uma possível compreensão canônica de história na qual ele afirma que: "[...] nenhuma história foi mais 'explicativa', mais preocupada com leis gerais e com constâncias do que as da idade clássica — quando o mundo e o homem, num só movimento, se incorporavam numa história única" (FOUCAULT, 1999, p. 512). Embora reconheça Foucault esse entendimento sobre a história da Idade Clássica, foi nessa mesma história que ele se debruçou para entender os aspectos que envolvem uma das suas problemáticas investigadas, a saber: a loucura. Nessa investigação, ele encontrou as complexidades, as diversidades, as singularidades e, com estas, o debate, as lutas e os enfrentamentos. A história efetiva não é a afirmação da história como unidade fechada, totalizante e global, ao contrário: só é possível dizer que a história é efetiva quando a observamos sob a perspectiva das relações de poder, reconhecendo que nela se encontram o múltiplo, o diverso e o complexo e que é nesses elementos que se depreendem as relações de força.

Quando estudamos a história nos sentimos ‘felizes, ao contrário dos metafísicos, por abrigar em nós não uma alma imortal, mas muitas almas mortais’. E, em cada uma dessas almas, a história não descobrirá uma identidade esquecida sempre pronta a renascer, mas um sistema complexo de elementos por sua vez múltiplos, distintos e que não é dominado por nenhum poder de síntese (2013a, p. 292).

Esta felicidade apontada por Foucault é também oriunda da subjetividade que se constitui nas relações de poder próprias do indivíduo histórico. Conforme Foucault, não existe no mundo da história efetiva nenhuma providência divina, muito menos uma causa final que se efetivará. Também não é esse o mundo em que reina uma necessidade reprimida e estagnada ou, menos ainda, o reino de uma liberdade abstrata e deslocada das condições históricas, mas o que existe são relações de poder, que revolvem a história em seus sistemas complexos, múltiplos e plenos de múltiplas e diferentes vertentes e possibilidades. Essa história é viva e em sua vivacidade temos o indivíduo, o sujeito que processualmente é capaz, com e por suas próprias forças, de enfrentar o reino das necessidades e carências.

É o revolver da história a partir dos elementos próprios nela vividos que permitirá a luta, cujas forças são sentidas pelo corpo, pela experiência, pela vida. É desse poder que se elaboram e se criam estratégias e modos de construção do novo, sendo, então, nas relações de poder que a ação livre transita. Nesse sentido, Foucault se incomodava quando alguém lhe colocava a questão acerca da ideia de que “*onde há poder não há lugar para a liberdade*”. Percebe-se, em *Ditos e escritos V*, na entrevista de 1984 concedida à Revista Internacional de Filosofia intitulada *A ética do cuidado de si como prática de liberdade*, não somente esse tipo de incômodo, como também o devido esclarecimento de que não há possibilidade de separar poder e liberdade. Assim, quando indagado, Foucault afirma que: “Não é possível me atribuir a ideia de que o poder é um sistema de dominação que controla tudo e que não deixa nenhum espaço para a liberdade” (2006b, p. 271). Como podemos perceber na citação de Foucault, a compreensão do poder enquanto uma estrutura fechada não permite espaço para a liberdade. O poder permite uma abertura em que determinadas relações propiciam uma abertura para a construção da livre subjetivação.

Deste modo, esclarecemos que não existe na história uma espécie de identidade esquecida sempre pronta a renascer. Também não pode a história ser considerada uma grande e vasta continuidade ou repetição de determinações sociais e econômicas com dois lados que se contrapõem: de um lado, encontra-se o soberano e, de outro, os súditos; de um lado, os senhores feudais, de outro, os servos; de um lado, os capitalistas e de outro, os proletários. A despeito de tal concepção apresentar determinados aspectos da realidade, na compreensão de

Foucault, em meio a esses polos subsistem estruturas de resistências outras que ultrapassam as relações de classes.

Nas histórias das continuidades, entendidas como mera história das representações, não há espaço para a vida, pois, sendo representação, sequer têm existência própria, conforme nos diz Foucault em uma entrevista de 1968 em *La Quinzaine Littéraire* intitulada *Foucault responde a Sartre*, publicada em *Ditos e escritos VII*, na qual ele afirma que a história da continuidade não passa de “*mito da história para filósofos*”⁸ (2011c, p. 175). Deste modo, esclarece Foucault, em *Nietzsche, a Genealogia, a História*:

[...] A história "efetiva" se distingue daquela dos historiadores por não se apoiar em nenhuma constância: nada no homem, nem seu próprio corpo, é bastante fixo para compreender os outros homens e neles se reconhecer. Tudo aquilo em que o homem se apoia para se voltar na direção da história e apreendê-la em sua totalidade, tudo aquilo que permite retraçá-la como um paciente movimento contínuo, trata-se de sistematicamente destruir tudo isso. É preciso destruir tudo aquilo que o jogo apaziguante dos reconhecimentos permitia. Saber, mesmo na ordem histórica, não significa "reencontrar" e sobretudo não significa "nos reencontrarmos". A história será "efetiva" à medida que reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser [...] (FOUCAULT, 2013a, p. 285-286).

Em consequência das representações, dos mitos, das tentativas de sedimentação das contradições sociais, por vezes cria-se uma aversão e uma postura crítica em relação à história que tenta apagar o passado a fim de libertar o homem. Contudo, o homem, ao se tornar crítico da história, deve poder nela reconhecer a si mesmo, pois não é possível o desligamento das fontes reais de existência, nesse caso, estaria ele realizando o sacrifício de si mesmo.

É necessário esclarecer ainda que não se trata de julgar o passado em nome de uma verdade da qual o momento presente é o detentor, ao contrário: trata-se de correr todos os riscos para destruir as verdades estabelecidas e fazer uso da vontade de saber para reconstruí-las na história:

A vida e a morte serão assim colocadas exatamente uma contra a outra, superfície contra superfície, imobilizadas e como que reforçadas ambas por seu impulso antagonista. A História terá conduzido a finitude do homem até esse ponto-limite em que ela aparecerá enfim em sua pureza; já não terá margem que lhe permita escapar-se a si mesma, nem esforço a fazer para forjar um porvir, nem novas terras abertas a homens futuros; sob a grande erosão da História, o homem será pouco a pouco

⁸ Nessa mesma entrevista de 1968, Foucault observa que: “Quando se toca em alguns destes grandes temas: continuidade, exercício efetivo da liberdade humana, articulação da liberdade individual com as determinações sociais, quando se toca num desses três mitos, logo um certo grupo de gente fina se põe a bradar a violação ou o assassinato da história. De fato, já há um bom tempo que pessoas tão importantes quanto Marc Bloch, Lucien Febvre, os historiadores ingleses etc, deram fim a esse mito da história” (FOUCAULT, 2011c, p. 175).

despojado de tudo o que pode escondê-lo a seus próprios olhos; terá exaurido todas essas possibilidades que confundem um pouco e esquivam sob as promessas do tempo sua nudez antropológica; por longos caminhos, mais inevitáveis e constringentes, a História terá conduzido o homem até essa verdade que o detém sobre si mesmo (FOUCAULT, 1999, p. 357).

Tem-se, então, sob o olhar de Foucault, a suspeita de se pensar a realidade mediante a sedimentação de contradições que dividem a história em duas, de modo que em cada uma delas e mesmo entre elas não haveria nenhum tipo de relação. Neste sentido, não existem duas histórias separadas. Mas, se hipoteticamente fosse aceita tal conjectura, a história efetiva possui, certamente, o movimento oposto ao da história das grandes narrativas. Isto porque, conforme Foucault, os próprios historiadores que a concebem se comportam como estando fora dela e tendem a olhar o mais longe possível de si mesmos, de sua posição e situação histórica, postando-se a-historicamente.

Neste aspecto, sobre os historiadores, em *Nietzsche, a Genealogia, a História*, Foucault os equipara aos metafísicos, pois muitos entre eles só veem o além, as ideias abstratas e se esquecem do corpóreo, do real:

A história efetiva, ao contrário, lança seus olhares sobre o mais próximo - sobre o corpo, o sistema nervoso, a nutrição e a digestão, as energias; ela perscruta as decadências; e se ela afronta as altas épocas é *com a suspeita*, não rancorosa mas alegre, de uma agitação bárbara e inconfessável. Ela não teme olhar embaixo, mas olha do alto, mergulhando para apreender as perspectivas, desdobrar as dispersões e as diferenças, deixar a cada coisa sua medida e sua intensidade (FOUCAULT, 2013a, p. 287).

Neste sentido, a história efetiva é a história viva que possui corpo e órgãos, cujo olhar está voltado para as causas e acontecimentos que a envolvem, e se deles se afasta é para apreendê-lo e retomá-lo com maior propriedade. Assim, a partir do entendimento da história viva, portanto, com órgãos, Foucault (2006a, p. 183-184) chega a fazer uma analogia, em *O poder psiquiátrico*, do olhar da história efetiva com o olhar do médico, que, ao analisar o paciente, utiliza uma série de dispositivos, mergulha na doença para diagnosticar, se distancia para analisar, aproxima-se novamente para remediá-la, mas a busca é uma só: os meios curativos. Para tanto, apresenta dessa relação paciente/doença/médico estratégias que são prescritas no sentido de fazer a diferença, isto é, provocar a alteração do estado do paciente de doente para saudável.

Interessante também é outro aspecto que se pode extrair da analogia médico/doença/paciente. A história efetiva não é a história de um só, mas de sujeitos livres que se buscam, se comunicam e estão motivados por algo, mas esta finalidade permanece

intrínseca na relação de poder dos sujeitos livres, que desejam o que está na própria história, como é o caso, por exemplo, da relação médico/paciente: a finalidade está presente no estágio da doença, o objetivo, o fim. O desejo que os move não é abstrato, trata-se de algo concreto: a alteração do estado em que o doente se encontra para um estado melhor, desejada tanto pelo médico quanto pelo paciente e, neste sentido, ambos lutarão para que ocorra o estado de saúde.

Por conseguinte, considerando este entendimento, não há lugar para uma história sem poder e, se esta existisse, teria uma única função, recolher a diversidade e encaixotá-la, não haveria lutas nem esperanças, apenas fantasias e a elaboração de formas superficiais de reconciliação e apaziguamento sem levar em consideração as nuances existentes no acontecimento: seria uma história atemporal, que pretende a tudo julgar de acordo com uma verdade universal, levando o homem a pensar uma consciência sempre idêntica a si mesmo.

Uma história da qual o poder está ausente não é possível, bem como não é possível um sujeito sem a capacidade de agir livremente, pois mesmo no mais singular foco de experiência, como, por exemplo, uma pessoa (pai de família) que descobre estar com um mal incurável e esconde da sua família, de uma forma ou de outra a doença virá às claras: há os sinais que se apresentarão e, nesse caso em particular, pode-se conjecturar que há lugar e espaço para o rompimento da caixa, a qual poder-se-ia caracterizar como a de Pandora, pois, nessa irrupção, possibilidades, lutas, embates e estratégias entrariam em cena. De todo modo, nesse caso em particular, considerando o pai doente e fechado em si mesmo em relação à sua doença, este ainda vive o embate consigo mesmo face ao seu acometimento, as relações de poder estão aí presentes e forçam o sujeito, seja nas lutas ou nas fugas, expressões de estratégias de enfrentamento do acontecimento.

1.2 Séculos XIX e XX: historicismo e humanismo

Na investigação sobre o poder, Foucault realizou, em suas pesquisas iniciais, uma arqueologia, considerando nas suas investigações temas e práticas vivenciadas nos séculos XVII e XVIII. *A História da loucura* e *o Nascimento da clínica*, por exemplo, são obras que mostram esse caminho arqueológico trilhado pelo filósofo francês. Nesse momento, Foucault apresenta em suas abordagens o poder que se exerce nos corpos dos indivíduos, que não se trata de um poder de obediência, mas um *poder de sujeição e de dominação*.

Já nos temas do século XIX que tratam da prisão e da sexualidade, há trabalhos nos quais Foucault se propõe delinear uma genealogia abordando as relações de poder.⁹ Muito embora alguns comentadores apontem para uma separação dos dois métodos, o arqueológico e o genealógico, nesta pesquisa optamos em não poder afirmar que exista de fato um rompimento, na medida em que na arqueologia e na genealogia se apresentam amiúde os desafios e problemas da historicidade humana.

Em função das suas temáticas, prisão, sexualidade e loucura, e das abordagens que realizou acerca delas, Foucault chegou a ser considerado subversivo e anárquico. Por isso muitos, ao interpretar seu pensamento, caem em uma espécie de radicalismo ou, por outro lado, a despeito de não concordar com a história das grandes narrativas, a história das contradições, há quem critique Foucault, colocando-o como aquele que não se posiciona, neste sentido, caindo no relativismo. Poder-se-ia afirmar que, nem relativismos, nem radicalismos, o pensamento filosófico em Foucault é uma espécie de incompletude, uma lacuna prestes a ser preenchida pela vida. Sua oposição às grandes narrativas, aos sistemas, às determinações históricas se desdobra em jogos, questionamentos, indagações e investigações contínuas sobre o que significa conhecer algo historicamente. É nesse sentido que nossa pesquisa inicialmente se desenvolve buscando compreender no historicismo¹⁰ e no humanismo¹¹ os conceitos formados e postulados para a compreensão da realidade presente.

⁹ Nos cursos do *Collège de France*, Foucault vivencia sua própria história e recorre tanto aos métodos arqueológicos quanto aos genealógicos. Embora o filósofo francês, situado no século XX, não diferencie de forma rigorosa Idade Moderna e Idade Contemporânea como a historiografia tradicional a estructure em suas formas da representação do tempo e dos períodos históricos, menos ainda ele emite qualquer diferença precisa no que diz respeito às relações de poder vivenciadas pelos indivíduos dos séculos XVII, XVIII, XIX ou XX. Neste sentido, quando ele aborda a questão do poder no momento presente, em que são vivenciadas essas relações de poder, o filósofo sempre se reporta à modernidade abordando temas de outros séculos. Por exemplo, ao investigar o poder no século XX não o faz de forma diferente de uma investigação sobre o século XIX. Nesse sentido, o que modifica são as condições de materialidade, as formas de existências e os modos de ações, uma vez que esses elementos estão presentes em qualquer período da história, caracterizando-se como os elementos fundamentais daquilo que precisa, de fato, ser apreendido. É nessa história atual, a dos acontecimentos ontologicamente presentes, que ele enfatiza os jogos de poder na evolução dos discursos na sociedade.

¹⁰ Conforme Habermas, em *O Discurso filosófico da modernidade*, o historicismo “[...] Resulta dessa destruição de uma historiografia presa ao pensamento antropológico e as convicções humanistas fundamentais os contornos de um historicismo por assim dizer transcendental, que, ao mesmo tempo, herda e suplanta a crítica nietzschiana do historicismo. A historiografia radical de Foucault permanece “transcendental”, no sentido mais brando do termo, visto que concebe os objetos da compreensão histórico-hermenêutica do sentido como constituídos, como objetivações de uma práxis do discurso sempre subjacente e apreensível em termos estruturalistas. A velha história havia se ocupado com totalidades de sentido, que tornava acessíveis a partir da perspectiva interna dos participantes; desse ponto de vista não se percebe o que constitui em cada momento um tal mundo discursivo” (HABERMAS, 2000, p. 353).

¹¹ Habermas, em *O Discurso filosófico da modernidade*, compreende que “[...] Foucault se entende como um dissidente que resiste ao pensamento moderno e ao poder disciplinar dissimulado pelo humanismo. O engajamento molda seus ensaios eruditos no estilo e na escolha das palavras; O gesto crítico domina tanto a teoria como a autodefinição de toda sua obra. Nesse sentido, Foucault distingue-se, de um lado, do positivismo

Nesse sentido, o francês tem como pano de fundo os pressupostos históricos em meio aos quais, quer como indivíduo, quer como parte de uma cultura, ele mesmo vivencia, muito embora alguns vejam nisso, ou melhor, na carência de uma explicitação dessa questão, um dos problemas subjacentes ao pensamento de Foucault:

“O que você quer, a partir de onde você fala?” Essas questões procedem, de fato, de uma mesma suspeita. Elas contestam, todas duas, que Foucault esteja preocupado em estabelecer, através de seus escritos, uma ligação satisfatória entre o sujeito e as normas, ligação sem a qual a elaboração de uma postura crítica e de uma alternativa fecunda seria impossível [...] (POTTE-BONNEVILLE, 2004, p. 8)¹².

Questões como as que foram destacadas por Potte-Bonneville parecem interditar o pensamento de Foucault. Elas, aparentemente, dão conta de carências, de certa falta de clareza do ponto de partida epistemológico do filósofo francês. Uma primeira questão a ser tratada diz respeito a essa necessidade de princípios requeridos pelo pensamento ocidental que nada mais são do que mais uma das formas de cerceamento do pensamento, da sua formatação. Mesmo porque em nenhum momento Foucault nega, interdita ou oculta sua posição histórica, muito pelo contrário, ele a suscita como o lugar mesmo da configuração do seu pensamento:

[...] Reprovar em Foucault seu pessimismo, a saber, que suas descrições históricas interditam a quem quer que seja (indivíduo ou grupo) de se colocar como sujeito de uma transformação de normas que organizam, segundo ele, o saber e o poder, o acusar de inconsequência é afirmar que Foucault, embora convocando implicitamente certas normas de verdade ou de direito, teria negado sua própria posição de sujeito, se interditando, subitamente, de produzir uma verdadeira crítica, de dizer enfim por quais razões ele julga os valores relativos ou os poderes intoleráveis (POTTE-BONNEVILLE, 2004, p. 8)¹³.

engajado de um Max Weber, que intenta separar a base axiológica, abertamente declarada e resultante de uma escolha decisionista, das análises realizadas com neutralidade axiológica. A crítica de Foucault funda-se antes em uma retórica pós-moderna de exposição do que nas teses pós-modernas de sua teoria. De outro lado, Foucault distingue-se também da crítica da ideologia de Marx, que desmascara a autocompreensão humanista da modernidade ao cobrar o conteúdo normativo dos ideais burgueses. Foucault não tem a intenção de prolongar aquele contradiscurso que a modernidade levou consigo desde seus começos; não pretende, por exemplo, afinar o jogo de linguagem da teoria política moderna (com os conceitos fundamentais de autonomia e heteronomia, moralidade e legalidade, emancipação e repressão) nem voltar-se contra as patologias da modernidade - quer confrontar a modernidade e seus jogos de linguagem [...] (HABERMAS, 2000, p. 395).

¹² « Que voulez-vous, d'où parlez-vous? » Ces questions procèdent, en fait, d'un même soupçon. Elles contestent toutes deux que Foucault se soit préoccupé d'établir, au travers de ses écrits, un lien satisfaisant entre le sujet et les normes, lien sans lequel l'élaboration d'une posture critique et d'une alternative féconde serait impossible (POTTE-BONNEVILLE, 2004, p. 8).

¹³ “Reprocher à Foucault son pessimisme, c'est dire que ses descriptions historiques interdisent à quiconque (individu ou groupe) de se poser comme sujet d'une transformation des normes qui organisent, selon lui, le savoir et le pouvoir, l'accuser d'inconséquence, c'est affirmer que Foucault, quoique convoquant implicitement certaines normes de vérité ou de droit, aurait dénié sa propre position de sujet, s'interdisant du coup de produire une véritable critique, de dire enfin au nom de quoi il juge les savoirs relatifs, ou les pouvoirs intolérables” (POTTE-BONNEVILLE, 2004, p. 8).

O século XIX caracteriza-se como o momento em que o debate sobre a historicidade humana está em alta, apresentando, assim, solo fértil para a florescência do homem em seus processos de subjetivação, levando em consideração as relações de poder, o cuidado de si e as “práticas de liberdade” que ocorrem com o movimento do *ethos*, como o *parástema*, o *paraskeue* e a *parresia*, bem como os jogos próprios da existência, com suas estratégias, as lutas e as resistências. Conforme Foucault, em *As palavras e as coisas*:

De fato, nenhuma história foi mais “explicativa”, mais preocupada com leis gerais e com constantes que as da idade clássica — quando o mundo e o homem, num só movimento, se incorporavam numa história única. A partir do século XIX, o que vem à luz é uma forma nua da historicidade humana — o fato de que o homem enquanto tal está exposto ao acontecimento (FOUCAULT, 1999, p. 512).

História, antropologia e filosofia se apresentam, para o pensamento do século XIX, como possibilidades de dizer o real considerando a condição humana. Destarte, tem-se que, quando se espera uma abordagem da história que venha a considerar a existência humana com todos os seus enlaces e desenlaces, ainda se fortalece, conforme Abbagnano, a existência de um historicismo *fideísta* no qual a história é a revelação de Deus e, nessa representação, “cada momento da história está em relação direta com Deus e é permeado por valores transcendentais que Ele incluiu na história” (ABBAGNANO, 1998, p. 509).

A despeito dessa persistência temática acerca de uma história centrada num desígnio divino, a modernidade via ser capaz de pensar o homem e colocá-lo como objeto da história. Tal perspectiva é comumente associada à ideia de humanismo. Mas o que é de fato o humanismo e como ele pode ser considerado, uma vez que isso seja possível, na obra de Foucault? Sobre o humanismo, encontramos em Müller-Bochat a seguinte consideração:

Humanismo é uma palavra de uso frequente. Nesta palavra se refletem as mais diversas significações, esperanças e interesses. Na linguagem moderna o termo ganhou foros de cidade, antes de tudo através de Sartre [...] Num sentido totalmente outro e no mais convencional entende-se por Humanismo o amor pela Antiguidade, a admiração da Antiguidade, mais precisamente a admiração da Antiguidade greco-romana. Houve um humanismo, porém, já na Antiguidade (MÜLLER-BOCHAT, 1969, p. 7).

Seguindo as palavras de Müller-Bochat, teria Foucault se expressado enquanto um humanista clássico ou, melhor dizendo, o mais genuíno dos humanistas? A admiração pela antiguidade em Foucault é clara e visível. Todavia, antes de polemizar tais questões, o que de fato é necessário considerar é a apresentação do humanismo como uma espécie de condição

ontológica na história. Neste sentido, não se poderia determinar uma data para o começo ou mesmo para o fim do humanismo, como geralmente se propõe: tais transições não se deixam demarcar de forma tão óbvia como acontece nas pretensões do historicismo reinante, por isso mesmo não se poderia dizer que o humanismo se originou com a Renascença, como muitos historiadores o situam. Ademais, na modernidade são comuns aos historiadores as sedimentações de representações humanistas em escolas ou sistemas, a saber: no historicismo, no marxismo, no existencialismo.

Por isso mesmo, seguindo essa perspectiva, tem-se características expressivas do humanismo no historicismo. Tal perspectiva nos é apresentada pelos historiadores da filosofia na representação da filosofia alemã. Nos últimos decênios do séc. XIX e nos primeiros do séc. XX, o problema crítico da história veio a ser debatido em Hegel e Fichte. Foi através deles que a história passou a uma realidade que, em seu desenvolvimento, racionalidade e necessidade se permite conhecer. Todavia, essa racionalidade é desenvolvida ao nível conceitual, elevada ao absoluto e o homem acaba não tendo espaço enquanto sujeito, se perdendo nesta universalização.

De fato, não se pode negar que epistemologicamente, nessa concepção, a história é considerada como realidade e o conhecimento é histórico. A questão que se apresenta é sobre quem de fato conhece e o que pode ser conhecido, uma vez que a subjetividade é alçada à efetivação de uma razão universal. Entretanto, mesmo que a resposta a essa pergunta coincidissem com a figura do homem enquanto sujeito cognoscente, doador de sentido das coisas, caberia ainda perguntar sobre o que é preciso para o homem conhecer. Para Foucault, seria, obviamente, o viver em e por todas as suas relações de poder e força. Mas quais relações estão imbricadas nesse conhecer do historicismo? Como se dariam as relações de poder?

Sobre Foucault e Hegel, Didier Eribon afirma, em *Michel Foucault et ses contemporains*, acerca de algumas ideias do pensador francês: “[...] Pode-se associá-las, por vezes, à longa familiaridade de Foucault com *Fenomenologia do Espírito* de Hegel [...]” (ERIBON, 1996, p. 160)¹⁴. Contudo, segundo Foucault, encontraríamos em Hegel, na *Fenomenologia do espírito*, quando este aborda a parábola do senhor e do escravo, elementos para uma contextualização das relações de poder, pois, como bem observa nosso filósofo em entrevista de 1975, publicada em *Ditos e escritos VII* intitulada: *Michel Foucault, as respostas do filósofo*: “- A dialética senhor-escravo, de acordo com Hegel, é o mecanismo

¹⁴ “[...] On les a parfois rattachées à la longue familiarité de Foucault avec la Phénoménologie de l'esprit de Hegel”. In : ERIBON, Didier. **Michel Foucault et ses contemporains**. Paris : Fayard, 1994. p. 160.

segundo o qual o poder do senhor se esvazia pelo próprio fato de sua existência [...]” (FOUCAULT, 2011c, p. 355). Foucault observa que o filósofo alemão percebe na história o sistema de carências e necessidades, mas não consegue perceber as relações de forças que existem na complexidade desse sistema. Poder-se-ia, então, considerar que Hegel separa o vínculo que existe entre o senhor e o escravo e apresenta a constatação da existência de dois reinos, a saber: o da necessidade e o da liberdade.

Segundo Hegel na *Fenomenologia do Espírito*,

O senhor se relaciona mediatamente com o escravo por meio do ser independente, pois justamente ali o escravo está retido; essa é sua cadeia, da qual não podia abstrair-se na luta, e por isso se mostrou dependente, por ter sua independência na coisidade. O senhor, porém, é a potência sobre esse ser; ora, esse ser é a potência que está sobre o Outro; logo, o senhor tem esse Outro por baixo de si: é este o silogismo [da dominação] (HEGEL, 1992, p. 130).

O escravo, aquele que permanece por baixo e está retido, permanece condenado à dominação. Como um antípoda deste, o senhor é a potência. Na mediaticidade, senhor e escravo se debatem e desse embate o escravo constituiria sua liberdade a partir do momento em que reconhecesse que o senhor necessita dele tanto quanto ele mesmo necessita do senhor. O senhor, por sua vez, se tornaria escravo pelo reconhecimento da dependência que tem para com o trabalho daquele.

Por conseguinte, sobre a história conforme é considerada por Hegel e, mais especificamente falando, naquilo que diz respeito às relações de poder, tem-se nos *Ditos e escritos VII*, ainda na entrevista de 1975 intitulada *Michel Foucault, as respostas do filósofo*, uma compreensão do que o filósofo francês quer mostrar sobre essa mesma questão e que é um aspecto oposto do que Hegel apresenta: “[...] *o poder se reforça por seu próprio exercício, ele não passa sub-repticiamente para o outro lado [...]*” (FOUCAULT, 2011c, p. 355).

Neste sentido, temos em Foucault como que a formação de um paradoxo que se dá entre o silogismo da dominação e o embate do sujeito no qual a *figura do Espírito* assume o papel, parafraseando Hegel, de uma *figura* do processo de subjetivação. Contudo, Jean Hyppolite em *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, observa:

[...] Entretanto, a certeza sensível não as toma por aquilo que elas são, determinações particulares, supondo todo um sistema de mediações do saber, ela as toma como a pura essência da qualidade inefável do que é. Se pois, nos pomos a questão: o que é o agora? E, que nós respondamos “o agora, é noite”, isso não significa de modo algum uma compreensão disso que designa esse termo genérico, a noite, trata-se simplesmente de uma qualificação desse agora mesmo que, propriamente, não pode ser dito, mas somente visado em sua singularidade. Isso é o que mostra a sequência dessa dialética. Em efeito, o agora deve conservar seu ser

sob pena de perder seu caráter de verdade e imediaticidade, ele é, mas o que ele é se, revendo essa verdade escrita, por exemplo ao meio-dia, devo enunciar esse novo juízo: o agora é meio-dia? O agora é, portanto, diferente dele mesmo e, o que é que ele conserva quando a certeza prova a inconsistência do agora? O ser, quando o saber muda (HYPPOLITE, 1946, p. 91)¹⁵.

Jean Hyppolite influenciou muito os primeiros momentos da vida acadêmica de Foucault¹⁶, orientando-o, aconselhando-o, além de participar da banca de apresentação da primeira tese dele, cujo título é semelhante ao da pesquisa de Hyppolite. Desse modo, os recursos metodológicos, a busca e as motivações são as mesmas, o sujeito que movimenta a investigação é o que muda. Neste sentido, Foucault propõe realizar em "*Estrutura e gênese da antropologia de Kant*" uma investigação na perspectiva da que Jean Hyppolite desenvolveu na *Fenomenologia* de Hegel.

Assim, se pode considerar sobre a questão do *Espírito absoluto* que se realiza na história que não há de imediato na ação do indivíduo as relações de poder e força como caracteriza Foucault, mas é inegável a existência de relações entre o sensível e o espírito absoluto. Hyppolite percebe na *Fenomenologia* de Hegel forças especiais ou relações fenomenológicas que permitem a mediação no saber próprio do ser humano em sua singularidade a certa relação dialética, a qual o leva à transformação e à mudança.

Conforme a interpretação de Hyppolite sobre a fenomenologia de Hegel, há o momento da relação entre os indivíduos em que estes, em seu devir, definirão sua existência e ao mesmo tempo preservam o seu ser. Por outro lado, quando este indivíduo se encontra na

¹⁵ [...] Cependant la certitude sensible ne les prend pas pour ce qu'elles sont, des déterminations particulières, supposant tout un système de médiations dans le savoir, elle les prend comme la pure essence de la qualité ineffable du ceci. Si donc nous posons la question : qu'est-ce que le maintenant? et, qu'on nous reponde « le maintenant, est nuit », cela ne signifie nullement une compréhension de ce que designe ce terme générique, la nuit, il s'agit simplement d'une qualification de ce maintenant-ci qui, en droit, ne peut être dit, mais seulement visé dans sa singularité. C'est ce que montre la suite de cette dialectique. En effet, le maintenant doit conserver son être sous peine de perdre son caractère de vérité et d'immédiateté, il est, mais qu'est-ce qui est si, revoyant cette vérité écrite, par exemple à midi, je dois énoncer ce nouveau jugement, le maintenant est midi? Le maintenant est donc différent de lui-même; qu'est-ce qui est conservé quand la certitude éprouve l'inconsistance du maintenant? l'être quand le savoir change (HYPPOLITE, 1946, p. 91).

¹⁶ Sobre o sentimento e respeito que nutre pela pessoa e pensamento filosófico de Hyppolite, Foucault expressa em texto de 1969, intitulado *Jean Hyppolite, 1907-1968*, publicado em *Ditos e Escritos II*: "Pensamento filosófico: o Sr. Hyppolite o concebia como aquilo que em todo sistema - tão acabado quanto pareça - o ultrapassa, o excede e o coloca em uma relação ao mesmo tempo de troca e de falta com a própria filosofia; o pensamento filosófico não era, para ele, a intuição primeira de um sistema, sua intimidade não formulada; era sua incompletude, a dívida que ele jamais chega a pagar, a lacuna que nenhuma de suas proposições jamais poderá preencher; aquilo que, tão longe quanto prossiga, permanece em falta em relação à filosofia. Por pensamento filosófico ele entendia também esse momento tão difícil de apreender, velado desde seu aparecimento, em que o discurso filosófico se decide, se desprende de seu mutismo e toma distância em relação ao que, desde então, vai aparecer como não filosofia: o pensamento filosófico é, portanto, menos a determinação obscura e prova de um sistema do que a divisão súbita e ininterruptamente recomeçada pela qual ele se estabelece" (FOUCAULT, 2013a, p. 160-161).

pior das situações, quando da constatação - da condução do homem pelo imediatismo de suas ações, pela condição de dependência e dominação - que há ainda a condição, diante do conceito dado e absorvido da realidade pela imediaticidade como caráter de certeza, de perder o seu caráter de verdade assim, emerge uma abertura para uma nova relação, a saber: a relação dialética que pode ser considerada como mais próxima da dialética hegeliana, tendo em vista as influências sobre Foucault oriundas da influência de Jean Hyppolite.

A leitura de Hyppolite sobre Hegel é a de que na relação dialética o acontecimento é fenomenológico e sempre haverá nessa perspectiva a abertura para um novo acontecimento, um novo momento na existência concreta que permitirá uma relação outra diferente de si mesma. Nesse horizonte de interpretação, tem-se, na existência concreta, a vida do indivíduo preservada mesmo quando o conhecimento muda.

O historicismo de Hegel¹⁷ aponta para uma razão na história, como a possibilidade da efetivação do espírito, a saber, da operosidade humana compreendida sob o signo da civilização, um movimento contínuo de desenvolvimento da consciência e da liberdade condizentes com as perspectivas e esperanças daquele período histórico. Todavia, ao estabelecer essas ideias, tais pensadores chegaram a produzir uma separação das funções do historiador e do filósofo a partir do momento em que difundiram a ideia de uma historiografia universal. Entretanto, o historicismo não é, quando desta forma considerado, a via da história efetiva, pois apresenta o nascimento da história por uma conceituação filosófica, uma abstração, de modo que, segundo essa concepção, a espécie humana segue um percurso ascendente guiada por este saber absoluto do qual ela é apenas um momento. Conhecer, reconhecer e se reconhecer nesse processo, nessa destinação, é uma condição necessária do humano. Esse aspecto do historicismo é expresso de forma acentuada com Fichte, principalmente em *La destination du savant* (1969), onde ele defende a concepção de que a história só pode ser absorvida e difundida por intermédio do filósofo, do sábio, daquele que conhece o plano providencial do mundo histórico e que tem a função de revelá-lo.

Nessa perspectiva, essa historiografia é tarefa do filósofo, e não do historiador, este não consegue compreender com clara inteligência, o universal, o absoluto, o eterno e o imutável que guia a espécie humana. Desse modo, é tarefa do historiador apenas “[...] fixar de fato a esfera sempre cambiante e mutável dos fenômenos através dos quais marcha em passo

¹⁷ Do final do século XIX até as vésperas da Segunda Guerra Mundial, desenvolveu-se na Alemanha um tipo de historicismo (Dilthey, Weber, Spengler, Rickert, Simmel) que vai se contrapor à noção de razão na história, contrapondo-se às concepções de Hegel e de Marx.

firme a espécie humana, [...] cujas descobertas são só casualmente recordadas pelo filósofo” (ABBAGNANO, 1998, p. 509).

Conforme Foucault, em *As palavras e as coisas*:

O historicismo é uma forma de fazer valer por ela mesma a perpétua relação crítica que se exerce entre a História e as ciências humanas. Mas ele a instaura somente ao nível das positivities: o conhecimento positivo do homem é limitado pela positividade histórica do sujeito que conhece, de sorte que o momento da finitude é dissolvido no jogo de uma relatividade à qual não é possível escapar e que vale, ela mesma, como um absoluto (FOUCAULT, 1999, p. 515).

O historicismo, embora apresente uma via de interpretação para a historicidade humana, faz renascer, por outro viés, as utopias absolutizadas pelas ciências humanas, não conseguindo perceber as reais evidências do homem exposto ao acontecimento. É considerando estes aspectos que, em *Nietzsche, a Genealogia, a História*, Foucault admite ser o sec. XIX espontaneamente historiográfico:

[...] Compreende-se então por que o século XIX é espontaneamente historiador: a anemia de suas forças, as misturas que apagaram todas as suas características produzem o mesmo efeito que as macerações do ascetismo; a impossibilidade em que ele se encontra de criar, sua ausência de obra, a obrigação em que ele se encontra de se apoiar no já feito e em outros lugares o constroem à baixa curiosidade do plebeu.

Mas, se essa é a genealogia da história, como é possível que ela se torne análise genealógica? Como não permanecer um conhecimento demagógico e religioso? Como ela pode, nessa mesma cena, trocar de papel? Apenas se nos apoderarmos dela, a dominarmos e a voltarmos contra seu nascimento [...]. (FOUCAULT, 2013a, p. 290-291).

O historicismo, com o ideal do sábio, apresenta muito mais uma espécie de ascetismo monástico “[...] que, por temor supersticioso ou por horror hipócrita a si mesmo, costuma mortificar e desprezar o próprio corpo [...]” (ABBAGNANO, 1998, p. 83). Assim considerado, o historicismo pode ser concebido como “macerações do ascetismo” que colocam o homem na condição de impossibilidade para criar saídas. Assim, tem-se a anulação da possibilidade de luta e a consequente aceitação de um estado de dominação. Nessa condição, a história é uma obra, mas não do homem e, se existe a obra e o homem nela não se reconhece, resta-lhe a obrigação em aceitar o estabelecido como dado, certo e verdadeiro.

Considerando essa perspectiva histórica adverte Paul Veyne “*O leitor divisa, então, o que deve haver se passado no espírito de um historiador que se referia a essa teoria ou a essa*

tipologia: ele caiu na armadilha da abstração”¹⁸ (VEYNE, 1971, p. 82). Destarte, mesmo considerando esse tipo de história como aquela que constrange o homem, também pode ser considerada como a que leva o indivíduo a elaborar “práticas de liberdade”:

[...] no começo do século XIX, na grande reviravolta da *epistémê* ocidental: descobriu-se [...] definiu-se mesmo, [...] seu perfil de evolução; mais ainda, pôde-se mostrar que atividades tão singularmente humanas, como o trabalho ou a linguagem, detinham, em si mesmas, uma historicidade que não podia encontrar seu lugar na grande narrativa comum às coisas e aos homens; a produção tem modos de desenvolvimento, o capital, modos de acumulação, os preços, leis de oscilação e mudanças que não podem nem restringir-se às leis naturais nem reduzir-se à marcha geral da humanidade; [...] (FOUCAULT, 1999, p. 508).

Dessa forma, é necessário considerar que, até no que poder-se-ia chamar de constrangimentos, existem relações de poder. E, mesmo considerando o século XIX com suas dificuldades para compreensão de sujeitos históricos livres, surge dessa mesma dificuldade, contudo, outro aspecto da história: um retorno à ideia do humano, uma reflexão, vinda de diferentes lugares sobre a humanidade¹⁹. E, paradoxalmente, este novo modo sugere em sua própria denominação uma participação ativa do homem, sendo essa uma expressão mais acentuada da reflexão filosófica no século XX, a saber, do humanismo que, para além do olhar reverente para com a antiguidade clássica, convoca o homem para o campo da ação.

Conforme Abbagnano, entende-se por humanismo “[...] qualquer movimento filosófico que tome como fundamento a natureza humana ou os limites e interesses do homem” (ABBAGNANO, 1998, p. 518). Foucault, no texto de 1984, *O que são as luzes?*, publicado nos *Ditos e escritos II*, faz uma análise do humanismo e afirma que: “[...] houve um humanismo que se apresentava como crítica ao cristianismo ou à religião em geral; houve um humanismo cristão em oposição a um humanismo ascético e muito mais teocêntrico (no século XVII) [...]” (FOUCAULT, 2013a, p. 362-363).

Destarte, tendo o humanismo como fundamento o homem, seria interessante perceber se essas diferentes formas de expressão permitem ao sujeito voltar-se para si mesmo e se constituir livremente. Conforme Foucault, no texto de 1984, *O que são as luzes?*:

¹⁸ “Le lecteur devine alors ce qui a dû se passer dans l'esprit de plus d'un historien qui se réfèrait à cette théorie ou à ce type: il est tombé dans le piège de l'abstraction” (VEYNE, 1971, p. 82) .

¹⁹ Essa preocupação com o humano vai desembocar no século XX em diferentes perspectivas, como podemos vê-la, por exemplo, em Husserl, que questiona a crise da humanidade europeia e, posteriormente, dentro do contexto da herança fenomenológica, as reflexões de Buber, Levinas, Heidegger e Scheller.

Não se deve concluir daí que tudo aquilo que se reivindicou como humanismo deva ser rejeitado, mas que a temática humanista é em si mesma muito maleável, muito diversa, muito inconsistente para servir de eixo à reflexão. E é verdade que, ao menos desde o século XVII, o que se chama de humanismo foi sempre obrigado a se apoiar em certas concepções do homem que são tomadas emprestadas da religião, das ciências, da política. O humanismo serve para colorir e justificar as concepções do homem às quais ele foi certamente obrigado a recorrer (FOUCAULT, 2013a, p. 362-363).

A maioria das correntes filosóficas que surgem nos séculos XIX e XX sustenta valores humanistas, entre elas, além do historicismo, situam-se: o marxismo e o existencialismo. Nestas duas escolas de cunho humanista, investigar-se-á se os modos e condições de existência do indivíduo apresentam apenas certa forma de conduta moral e ética para o homem como um modelo universal a ser considerado, observado e seguido, ou se considera o homem a partir de seus modos de agir, suas suspeitas, liberdades possíveis e invenções próprias.

Foucault, em *As palavras e as coisas*, tratando sobre o marxismo, considera que este

[...] está no pensamento do século XIX como peixe n'água: o que quer dizer que noutra parte qualquer deixa de respirar. Se ele se opõe às teorias “burguesas” da economia e se, nessa oposição, projeta contra elas uma reversão radical da História, esse conflito e esse projeto têm por condição de possibilidade não a retomada de toda a História nas mãos, mas um acontecimento que toda a arqueologia pode situar com precisão e que prescreveu simultaneamente, segundo o mesmo modo, a economia burguesa e a economia revolucionária do século XIX. Seus debates podem agitar algumas ondas e desenhar sulcos na superfície: são tempestades num copo d'água (FOUCAULT, 1999, p. 359).

Não obstante, apesar da observação de Foucault quanto às teorias marxistas que afirmam se colocar em oposição às teorias burguesas da economia, Marx, como salienta Foucault, promove “uma reversão radical da história”, e neste sentido não é possível desprezar a percepção de que aí mesmo, isto é, na história da relações existentes na sociedade capitalista, se agita a suspeita sobre a validade do ideal postulado pela sociedade liberal.

Dessa forma, poder-se-ia considerar que Marx coloca em suspeita o próprio humanismo em seu caráter filosófico-especulativo, uma vez que tende a apresentar um conjunto de princípios doutrinários referentes à origem, à natureza e à finalidade última do homem. Marx, na medida em que faz sua crítica, nos convida a suspeitar desse ideal de sociedade e desse ideal de homem, apresentando-nos elementos para uma nova interpretação da realidade histórica e de subjetivação humana.

Conforme o italiano Pedro Dalle Nogare, em *Humanismos e anti-humanismos*:

[...] Os filósofos, como dizia Marx, não devem contentar-se em contemplar o mundo: eles devem estudá-lo para transformá-lo. Um humanismo puramente teórico pode tornar-se ópio dos intelectuais e traição do homem, sobretudo dos homens que ainda não conseguiram desfrutar da "condição humana" [...] (NOGARE, 1990, p. 16).

Deste modo, poder-se-ia afirmar que, ao mesmo tempo em que Marx apresenta à sociedade capitalista suas contradições, com estas, persiste a eminente tarefa de, face a tal modo de produção social, estabelecer um modo adequado de investigá-la, uma forma de “decifrá-la” e a condição necessária de depurá-la. É nesse sentido que Foucault admite que os debates conduzidos no âmbito da teoria marxista “podem agitar algumas ondas e desenhado sulco na superfície”. Entretanto, por mais que esta pareça uma frase de efeito ou de crítica, o filósofo francês é, de fato, aquele que valoriza tais singularidades teóricas.

Muito embora, Foucault em entrevista de 1975, *Michel Foucault: as respostas do filósofo*, publicada em *Ditos e escritos VII*, acerca do capitalismo observe que: “Desde 1831, a Europa não parou de pensar que a derrubada do capitalismo aconteceria no próximo decênio. Isso bem antes de Marx. E ele ainda aí está.” (FOUCAULT, 2011c, p. 355). De certa forma, o filósofo francês alerta para uma outra leitura do capitalismo, não compreendido enquanto sistema, mas como um dos elementos que se movem no emaranhado das condições e situações históricas. Não se trata de um sistema fixo, antes é algo que se renova, que cria novos mecanismos, entre estes estão os muitos indivíduos com os seus múltiplos aspectos. Em se tratando da análise econômica, o aspecto mais significativo é, como bem considera Marx, o trabalho.

Ainda sobre esse aspecto do homem, conforme Batista Mondin:

[...] O homem não está nunca satisfeito com seu trabalho, nem com suas técnicas, nem com seus equipamentos. Procura continuamente melhorar seus automóveis, seus aviões, seus mísseis e a forma de produzi-los. Em todos os aspectos da tecnologia o homem procura incessantemente superar a si mesmo, alcançar novas metas. Procurar superar os limites do tempo e da matéria, produzindo máquinas e obras que não se consomem e não se quebram. Ele tende incessantemente ao duradouro, ao perfeito, ao eterno.
Porque essa profunda tensão no ser do homem?
O que é que a sustenta e a alimenta? (MONDIN, 1980, p. 207).

Todas as questões sobre capitalismo, tecnologias, trabalho, indivíduo, instituições e demais denominações possíveis não estão no pensamento de Foucault como uma tendência à perfeição e ao eterno, como pressupõem Mondin e algumas das teorias humanistas. Para Foucault, trata-se de elementos próprios da realidade histórica, não são tendências, mas

acontecimentos que se unem nas particularidades das múltiplas singularidades que compõem a história.

É importante esclarecer que Foucault não se coloca contra o pensamento de Marx nem, muito menos, se coloca como um crítico contumaz do capitalismo. Marx, sujeito histórico, e o capitalismo, um elemento da história contemporânea, possuem existência na história e não podem ser eliminados, ao contrário, precisam ser considerados com seriedade²⁰.

Jacques Bidet, na introdução do seu livro *Foucault avec Marx*, nos propõe a seguinte e inquietante interrogação: “*Porque e como reunir Marx e Foucault?*”²¹. Segundo Bidet, esses dois filósofos podem ser associados, tendo em vista sua contribuição para uma investigação mais concreta da realidade histórica:

Eu procurarei estabelecer sob quais condições Marx e Foucault podem colaborar de maneira rigorosa, por oposição a todo tipo de arranjo eclético. Certamente que isso não se fará sem sobras. A obra de Foucault ultrapassa o projeto de Marx e vice-versa (BIDET, 2014, p. 9)²².

Em *Microfísica do poder*, por exemplo, em entrevista à *Magazine Littéraire*, Foucault é inquirido sobre sua relação com o marxismo nos seguintes termos: “Em relação a Marx e ao marxismo você parece manter uma certa distância [...]”, ao que ele responde da seguinte forma:

Sem dúvida, mas há também de minha parte uma espécie de jogo. Ocorre-me frequentemente citar conceitos, frases e textos de Marx, mas sem me sentir obrigado a acrescentar a isto a pequena peça autenticadora que consiste em fazer uma citação de Marx [...] Cito Marx sem dizê-lo, sem colocar aspas, e como eles não são capazes de reconhecer os textos de Marx, passo por ser aquele que não cita Marx [...] É impossível fazer história atualmente sem utilizar uma sequência infindável de conceitos ligados direta ou indiretamente ao pensamento de Marx e sem se colocar num horizonte descrito e definido por Marx [...] (FOUCAULT, 1979, p. 142).

²⁰ Foi o que Foucault procurou realizar em relação a Marx. Ele afirma que sempre considerou as abordagens de Marx e que elas possuem importância para o indivíduo histórico, por isso mesmo sempre recorre ao pensamento de Marx, embora nosso filósofo afirme em *Microfísica do poder* que um trabalho de pesquisa sério não precisa necessariamente ter como peça autenticadora do que investiga, o fato de “[...] colocar cuidadosamente a referência de pé de página, e em acompanhar a citação de uma referência elogiosa, por meio de que se pode ser considerado como alguém que conhece Marx”. E ainda, “Será que um físico, quando faz física, experimenta a necessidade de citar Newton ou Einstein? Ele os utiliza, mas não tem necessidade de aspas, de nota de pé de página ou de aprovação elogiosa que prove a que ponto ele é fiel ao pensamento do mestre. E como os demais físicos sabem o que fez Einstein, o que ele inventou e demonstrou, o reconhecem imediatamente” (FOUCAULT, 1979, p. 142).

²¹ Pourquoi et comment reunir Marx et Foucault? (BIDET, 2014, p. 9).

²² “Je chercherai à établir à quelles conditions Marx et Foucault peuvent collaborer de façon rigoureuse, à l’opposé de tout arrangement éclectique. Bien sûr, cela n’ira pas sans reste. L’œuvre de Foucault déborde le projet de Marx, et vice versa”. (BIDET, 2014, p. 9).

Foucault, nessa citação, aponta para o lugar especial de Marx na compreensão do momento contemporâneo do indivíduo nas relações materiais, que ele utiliza reiteradamente sem, no entanto, utilizar os recursos acadêmicos da citação estrita. Além disso, há aqui uma outra questão importante levantada por Foucault, a sua denúncia de que aqueles que se dizem marxistas não são capazes de reconhecer Marx quando este é citado fora dos cânones aceitos e reproduzidos pela tradição. Nesse sentido, tanto Marx diz mais coisas do que o marxismo *de plantão* reconhece, como suas temáticas permitem utilizações outras que vão além das teorias estabelecidas.

Considerando esse aspecto, István Mészáros, pesquisador das teorias de Marx, reconhece a existência de uma controvérsia nas interpretações e nas reproduções do pensamento do filósofo alemão. Conforme Mészáros, fica visível o desentendimento entre os intérpretes na medida em que é acentuada na teoria marxiana uma estrutura binária, no sentido de separação do “jovem Marx” *versus* “velho Marx”, afirmando que:

Desde a publicação dos *Manuscritos Econômicos Filosóficos* de 1844, muitos filósofos sustentaram que o jovem Marx deveria ser tratado separadamente, porque há uma ruptura entre o pensador que trata dos problemas da alienação e o “Marx maduro”, que aspira a um socialismo científico. E, o que é estranho, os partidários dessa visão pertenciam a campos politicamente opostos. Suas dissensões se limitavam ao seguinte: enquanto um campo idealizava o jovem Marx e opunha seus primeiros manuscritos às obras posteriores, o outro só aceitava estas últimas, rejeitando como idealistas os seus primeiros escritos (MÉSZÁROS, 2006, p. 197).

Neste sentido, no que diz respeito a Marx, não se trata de considerar que o Marx que trata dos problemas da alienação e o Marx que aspira a um socialismo científico são controversos ao ponto de um eliminar o outro: tal situação considerada por Mészáros aponta para questões outras que estão envolvidas na teia de relações que envolve os intérpretes de Marx. Ora, afirma o pesquisador do pensamento marxiano, essas interpretações diferentes pertenciam a pessoas de campos politicamente opostos, o que significa e apresenta indícios do que Foucault apresenta na analítica do poder. Assim, a agonística presente nas relações de poder vão se tornando claras, o que estava camuflado e aparente se torna visível a partir dos interesses, das dissociações, das lutas que se estabelecem entre os indivíduos.

Isso permite ao pensador francês ir além das concepções *receptas*. Ademais, enquanto sistema que subsiste para além de suas crises, Foucault observa que para o capitalismo enfraquecer não depende da transferência, nos sistemas de poder, da passagem do controle quer econômico, quer político dos capitalistas aos operários; não é a substituição de uma casta

por outra, ou de uma burocracia por outra que vai encerrar o capitalismo ou mesmo efetivar de uma forma diferente o estágio atual de historicidade humana.

Deste modo, quando afirmamos que Foucault não se posiciona contra o pensamento de Marx, é por observar que na análise do poder, em ambos os autores, há possibilidade de realizar uma leitura reflexa, isto é, que se reverte sobre nós mesmos; sobre o que vivemos e somos; sobre nossas experiências, entre outras questões.

Se por um lado, da representação do humanismo do século XIX tem-se o homem contemporâneo como aquele que, em suas vivências, se depara constantemente com questões que envolvem tanto as formas de constituição do poder quanto as formas de restrições do poder; por outro lado, pensando com Foucault, os elementos que compõem este quadro estão na própria história. Contudo, vale salientar que em Foucault não é possível nem desejável esse *quadro geral do homem*.

Foucault observa que é com Marx que novos pontos de vistas sobre o poder emergem, mas para identificá-los é necessário ir além da análise da sociedade enquanto divisão de classes, de modo que não se deve conceber a classe dos proletários e oprimidos como o fundo permanente da história. Há muito mais além da opressão e do assujeitamento. Com essa perspectiva possível de indivíduo, que vive sua história de forma efetiva, reconhece Foucault, em entrevista de 1967 a *La presse de Tunisie*, intitulada *A Filosofia Estruturalista permite diagnosticar o que é...*, publicada nos *Ditos e escritos II*, que:

Há, efetivamente, hábitos mentais que estão começando a desaparecer, e cujos traços só são encontrados como limites em certas mentes petrificadas: hábito de acreditar que a história deve ser uma longa narrativa linear, às vezes ligada por crises; hábito de acreditar que a descoberta da causalidade é o *nec plus ultra* da análise histórica; hábito de acreditar que existe uma hierarquia das determinações indo da causalidade material mais estrita à aurora mais ou menos vacilante da liberdade humana. Se o marxismo fosse isso, não resta nenhuma dúvida de que o estruturalismo não lhe daria muita importância. Mas, felizmente, o marxismo é outra coisa. Em todo caso, em nossa época, ele continua a existir e a viver como tentativa de analisar todas as condições da existência humana, como tentativa de compreender, em sua complexidade, o conjunto das relações que constituíram nossa história, como tentativa de determinar em que conjuntura nossa ação é atualmente possível (FOUCAULT, 2013a, p. 61).

O marxismo pode não ter explorado os enlaces das relações de força e poder como um processo de subjetivação do indivíduo, mas é inegável que permite diagnosticar o presente, de modo a perceber que o homem em sua história vive uma agonística nas relações de poder. Contudo, não se trata de enaltecer, nessas relações, traços angustiantes ou uma perspectiva existencial que abstraia o homem ao nível de uma consciência desconectada da realidade

histórica ou, por outro lado, o indivíduo situado em completo enigma e escuridão diante do mundo e da vida de modo a se apresentar como que condenado ao fracasso.

Além do marxismo, outra corrente acentuada na historiografia da filosofia como de valor humanista é o existencialismo. Nela, em relação aos moldes do que destacamos em relação ao marxismo, apreciaremos aspectos que nos possibilitem considerar as condições próprias de existência do indivíduo e não apenas certa forma de conduta moral e ética ou de comportamento que se postule como um modelo universal a ser seguido, mas uma analítica do poder na existência própria do indivíduo com seus modos de agir e liberdades possíveis.

A história da filosofia nos apresenta o existencialismo como o movimento que teve como precursor o filósofo dinamarquês Søren Kierkegaard, o qual compreende que o principal papel moral que o indivíduo assume é o de escolher, mas essa escolha está interligada à angústia: “[...] a angústia está ligada em Kierkegaard, à ideia de escolha. Há possibilidades de mal em nós. Há possíveis tentadores. Daí, um primeiro motivo de angústia” (WAHL, 1962, p. 91).

Kierkegaard, ao destacar o lugar do indivíduo, faz uma crítica a Hegel, do qual a ideia de absoluto, de uma grande razão que perpassa a história, torna o homem e suas questões constitutivas, quando muito, meros codjuvantes. Contra essa negação do indivíduo, se ergue a filosofia de Kierkegaard. Seu *status* como precursor do existencialismo tem como característica apontar para a importância da vida e do lugar dos sentimentos e dos acontecimentos que se desenrolam na existência singular na trama da história. Nesse sentido, o existencialismo surge como uma forma de humanismo.

No humanismo existencialista, o homem vive o dilema de escolher entre aquilo que é importante para ele em sua individualidade, e aquilo que diz respeito às suas escolhas individuais perante a sociedade. Segundo Wahl: “O temor ou o medo dirigem-se sempre às coisas particulares [...] Nós não estamos angustiados a respeito de qualquer coisa particular, mas a respeito do sentido em geral” (*Idem, ibid.*).

Essa ideia de temor e medo fica mais acentuada após a Segunda Guerra Mundial, período no qual a sociedade foi atingida por um profundo sentimento de angústia e desespero frente às catástrofes ocorridas durante o conflito, as ideias existenciais encontram o seu auge. O sofrimento, a dúvida e a desilusão marcavam a sociedade contemporânea que se encontrava envolta em desastres. Desse modo, ao homem descrente de quase tudo, parecia não haver mais esperança ou qualquer perspectiva de liberdade ou de uma vida efetiva: “Onde o século XIX via clareza, simplicidade e facilidade, o século XX só vê enigma e escuridão. O mundo

do século XX parece ser um mundo artificial onde tudo é absurdo” (GILLES, 1989, p. 1). É nesse panorama histórico que o pensamento existencialista se solidifica.

Jean-Paul Sartre, principal representante da filosofia existencialista do século XX, foi aquele que participou e vivenciou o horror da guerra, sendo sua própria vida a expressão máxima das questões que envolvem a existência humana no contexto da contemporaneidade. O contexto que ele vive permeia suas ideias e o que experiencia no momento presente da guerra, o horror e o medo, é expresso no existencialismo, razão pela qual seu pensamento via de regra se encontra entre polêmicas e incompreensões. Ainda mais que, na própria vivência filosófica de Sarte, suas escolhas fizeram com que ele se aproximasse e se distanciasse do marxismo em função não somente das perspectivas relacionadas à ação, à práxis, mas à própria concepção de homem.

Essa perspectiva se caracteriza, principalmente, com a conferência que Sartre proferiu com o objetivo de esclarecer suas ideias e dirimir as acusações e incompreensões sobre o existencialismo propugnado pelo pensador francês, especialmente pela ação da crítica marxista. Desse modo, em *O existencialismo é um humanismo*, Sartre coloca seu próprio conceito sobre o que os historiadores da filosofia costumam intitular de *corrente existencialista*, afirma que o existencialismo é “[...] a doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda a verdade e toda a ação implicam um meio e uma subjetividade humana [...]” (SARTRE, 1973, p. 10).

As polêmicas e incompreensões em torno do pensamento de Sartre o colocavam diante dos dilemas próprios da existência e, ao mesmo tempo, o direcionavam para a busca de novas abordagens filosóficas. É com esse espírito que apreciamos um dos encontros no *Caffée Deux Magots*, em Paris, em que estavam reunidos, Sartre, Simone de Beauvoir e Raymond Aron, este último com estudos recentes sobre a fenomenologia feitos na Alemanha junto a Husserl e que estava encantado com as possibilidades da nova corrente filosófica, indicando para seus companheiros de conversa tais novas possibilidades. Assim, entre as discussões que se sucederam ficou, segundo Sartre, a abertura da fenomenologia para uma nova compreensão das coisas, uma vez que, fora os temas e objetos clássicos da filosofia, o pensamento husserliano convidava a reinterpretar o próprio mundo, uma vez que, segundo dizia Aron apontando o seu copo: “- Está vendo, meu amigo, [...] ‘se você é fenomenologista, pode falar deste coquetel e estará falando de filosofia’”.

Conforme a narrativa²³, Sartre empalideceu de emoção, pois parecia estar diante do que buscava há alguns anos, isto é, falar das coisas não unicamente como elas são ou se apresentam, mas como as tocava. No debate, Raymond Aron convenceu Sartre de que a fenomenologia atendia exatamente às preocupações do filósofo no sentido de “[...] ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo...”. Na concepção de Aron, a oposição era eliminada por Husserl, o qual considerava que o entendimento é ativo no conhecimento, assim: ‘Toda consciência é consciência de alguma coisa’. Deste modo, no entendimento de Aron sobre o pensamento do filósofo alemão, ideias e coisas não podem ser separadas e constituem um único fenômeno. Esse debate fez com que Sartre partisse para a Alemanha em busca de estudar e conhecer de perto as ideias de Husserl.

Nessa perspectiva, considerando a analítica do poder que Foucault aprecia, poderíamos considerar que há na inquietação de Sartre a busca, a abertura e, ao mesmo tempo, o limite próprio do indivíduo – no caso Sartre – diante das oposições que a própria história da filosofia representa através de concepções encerradas em si mesmas, idealismo, realismo, etc. É assim que entendemos a atitude de Sartre e o movimento que ele faz de ir à procura de Husserl em busca de compreender a fenomenologia para melhor entender a existência humana. Tal perspectiva se caracteriza como própria aos elementos da analítica do poder de Foucault, pois na existência própria do indivíduo com seus modos de agir, na ação livre, vivendo sua história no âmbito daquilo que elaborou, está o caminho para o novo. É nessa relação de poder que se caracteriza para Foucault a “prática de liberdade”.²⁴

Contudo, no prefácio da primeira edição brasileira da coleção *Os Pensadores* destinada ao pensamento filosófico de Sartre, na parte em que Marilena Chauí trata da vida e obra do francês, encontramos alguns outros aspectos interessantes que apontam em Sartre uma inquietação para encontrar elementos novos às suas abordagens existenciais que permitam maior compreensão do homem na contemporaneidade, mas seria injusto não considerar o quanto o pensamento de Sartre diz sobre o seu tempo e mesmo o quanto possui de aproximações aos próprios elementos que Foucault vai apresentar na analítica sobre o poder.

Deste modo, é interessante considerar que, se Foucault fala de atitude-limite, Sartre viveu a situação-limite. A situação-limite não somente está expressa no horror e no embate do

²³ In: <http://panorama-direitoliteratura.blogspot.be/2009/07/sartre-segund-parte.html>.

²⁴ A existência em Foucault não se confunde com a existência de Sartre: enquanto em Sartre a existência precede a essência e a essência existe quando fruto da construção do homem, Foucault, por sua vez, não está preocupado com a construção de uma essência, mas com o que o indivíduo pode e deve fazer com o que ele vive em seu momento presente, em associação com as ideias de ontologia, cuidado de si, subjetivação, etc.

que Sartre vivenciou no campo de concentração nazista²⁵ e na escolha pela fuga, mas se encontra configurada em seus escritos. É assim que a personagem central de *O Muro*, Pablo Ibieta, apresenta o que Sartre descreve como “situações-limite”:

Pablo Ibieta, republicano espanhol, personagem central de *O Muro*, vive uma das “situações-limite” descrita por Sartre: momentos de intensificação entre conflitos sociais e individuais, quando o homem é obrigado a fazer uma escolha e afirmar sua liberdade radical. Pablo Ibieta preso e torturado pelos fascistas de Franco, vê postas à prova as virtudes da coragem, fidelidade e sangue-frio. O próprio Sartre viveu uma dessas “situações-limite”, quando preso num campo de concentração nazista, em 1940, do qual conseguiu fugir, fazendo sua escolha: participar da resistência ao invasor alemão (CHAUÍ, 1978, p. XII).

Da mesma forma, sobre o corpo e a consciência é possível encontrar similitudes entre o que expõem Sartre e Foucault. Embora em Foucault o corpo seja uma realidade biopolítica, alguns elementos interessantes já são elencados por Sartre quanto este considera o corpo como o que “exprime a imersão no mundo” ou o corpo como centro e, nesse sentido, é o corpo a própria condição de liberdade, conforme Chauí:

[...] afirma Sartre, não é possível ver na consciência algo distinto do corpo. Este não é uma coisa que se liga exteriormente à consciência; pelo contrário, é constitutivo da própria consciência. A consciência é, estruturalmente, intencional e, portanto, relação com o mundo; o corpo exprime a imersão no mundo, característica da existência humana. O corpo é um centro, em relação ao qual se ordenam as coisas do mundo e, por isso, constitui uma estrutura permanente que torna possível a consciência. Sartre vai mais longe em sua interpretação, dizendo que o corpo é a própria condição da liberdade. Não existe liberdade sem escolha e o corpo é precisamente a necessidade de que haja escolha, isto é, de que o homem não seja imediatamente a totalidade do ser. O corpo é, por conseguinte, tanto a condição da consciência como consciência do mundo, quanto fundamento da consciência enquanto liberdade (CHAUÍ, 1978, p. XII).

Ainda podemos encontrar outras questões que aproximam Sartre e Foucault, entre estas estão as interpretações sobre o tempo e sobre a história. Embora na concepção de Sartre o tempo seja considerado a expressão da mistura entre o *em-si* e o *para-si*, sendo essa mistura o que constitui a existência humana, quando o filósofo existencialista, estabelece em relação ao tempo a interpretação de que o passado só pode ser absorvido como leitura do mundo, razão pela qual não possui o passado existência, a menos que esteja ligado com o presente que se vive. Essa abordagem coaduna com o que Foucault propõe sobre a “ontologia do presente”,

²⁵ Na Segunda Guerra Mundial Sartre participou servindo como meteorologista na Lorena, 1940. Quando Hitler invadiu a França, ele foi encerrado no campo de concentração de Trier (Treves), na Alemanha Ocidental, cidade junto à fronteira com Luxemburgo, berço de Marx.

pois [...] “o passado não existe, a não ser enquanto ligado ao presente; todo indivíduo pode afirmar: eu sou meu passado e no momento de minha morte não serei mais do que o meu passado que, agora, é meu presente (CHAUÍ, 1978, p. XII).

Sobre a história, Sartre, em 1945, no escrito *Sursis*, nos esclarece que os acontecimentos políticos que se vivenciam na contemporaneidade mostram que a liberdade só pode se estabelecer em uma situação histórica. Foucault também está de acordo neste aspecto, muito embora tal liberdade, para ele, não esteja presente tão somente nos embates do que é vivido simplesmente e massivamente segundo uma dialética, como o defendia Sartre. Em Foucault, a tentativa é de esclarecer que na história que se vive existem relações próprias de poder que forcem o indivíduo às “práticas de liberdade”. Contudo, não se pode negar que em Sartre já aparecia o questionamento sobre a liberdade na história:

[...] os acontecimentos políticos revelam que os projetos de vida individuais são, na verdade, determinados pelo curso da história “tornando-se ilusória a busca da liberdade num plano puramente pessoal: a liberdade é sempre vivida em situação” e realizada no engajamento de projetos voltados para interesses humanos comunitários. Apenas um compromisso com a história pode dar sentido à existência individual (CHAUÍ, 1978, p. XII).

Desse modo, quando o existencialismo é apresentado como “[...] a doutrina que torna a vida humana possível e que, por outro lado, declara que toda a verdade e toda a ação implicam um meio e uma subjetividade humana [...]” (SARTRE, 1978, p. 4), poderíamos supor que nessa afirmação encontram-se elementos do humanismo sartreano que são positivities, pois a partir da compreensão de Sartre do homem como autor de sua existência e não como um ser previamente projetado, uma criação de um Deus com uma função específica, o homem se encontra livre para se constituir.

Sartre deixa o homem de posse de sua humanidade, de sua condição de ser existente, torna-o legislador de si mesmo; por outro lado, algumas interpretações ao pensamento de Sartre sugerem que o francês eleva a existência humana ao nível da consciência que retira o homem da sua história, visto que ela só lhes apresenta dor e sofrimento, outras fortalecem ainda mais as críticas, afirmando também que Sartre, ao permitir autonomia ao homem, o destitui da relação com o outro, na medida em que ele é seu próprio legislador:

[...] à ambição filosófica de Sartre consiste em produzir uma filosofia da consciência dissociada de toda filosofia do sujeito, no âmbito da qual todas as acusações segundo

as quais Sartre se deleitaria em um subjetivismo frio são, para menos, contraverdades, de pior, malignidades (KAIL, 2011, p. 35)²⁶.

Mesmo que a ambição filosófica de Sartre fosse a de produzir uma filosofia da consciência individual, sem qualquer relação com a filosofia do sujeito, é possível especular que, mesmo considerando no pensamento de Sartre as hipóteses dos últimos aspectos apontados em nossa pesquisa, isto é, o homem sem história e o homem sem interação com o outro, seriam tais elementos, certamente, ao olhar de Foucault, aquilo que se poderia chamar de negatividades do homem. Contudo, essa negatividade é para Foucault elemento indispensável ao movimento processual da subjetivação do indivíduo em sua história efetiva.

É importante salientar que Sartre, em sua primeira filosofia, com o existencialismo, pode não ter explorado devidamente os enlaces das relações de força e poder que estão nos sujeitos históricos, uma vez que o existencialismo sartreano se atém radicalmente aos aspectos da responsabilidade individual, das escolhas e de questões como a má-fé. Ademais, pode-se até mesmo considerar a hipótese de que Sartre, em vez de buscar nas condições adversas que a história apresenta as condições e formas de resistência, individualiza o homem, afasta-o das perspectivas históricas. Porém, é inegável que suas concepções – assim como as desenvolvidas por Marx – permitem diagnosticar o presente e, ao mesmo tempo, apresentam circunstâncias e elementos que reforçam a ideia de que o homem, em sua história, vive uma agonística nas relações de poder.

Frédéric Gros ao indicar a situação do curso de 1982 no *Collège de France*, *A hermenêutica do sujeito*, observa:

Foucault não “descobre” em 1980 a liberdade nativa de um sujeito que teria até então ignorado. Não poderíamos sustentar que Foucault teria, de súbito, abandonado os processos sociais de normalização e os sistemas alienantes de identificação a fim de fazer emergir, em seu virginal esplendor um sujeito livre se auto-criando no éter a-histórico de uma autoconstituição pura. O que ele censura em Sartre é justamente o fato de ter pensado esta autocriação do sujeito autêntico, sem enraizamento histórico (GROS, 2004, p. 637).

De todo modo, optamos por considerar que Sartre não retira o homem de sua história pois, em seu momento marxista, em *Critique de la raison dialectique*²⁷ ele nos esclarece

²⁶ [...] l'ambition philosophique de Sartre est de produire une philosophie de la conscience détachée de toute philosophie du sujet, au regard de laquelle toutes les accusations selon lesquelles Sartre se complairait dans un subjetivisme frileux sont, au mieux, des contre-vérités, au pire, des malveillances (KAIL, 2011, p. 35).

²⁷ Segundo Michel Contat, A crítica da Razão Dialética empreende uma investigação sobre o materialismo histórico subjetivo: “[...] Sartre aceita a ideia marxista segundo a qual os homens fazem a história com base nas condições anteriores, mas enfatiza o livre projeto, ou práxis, do agente histórico que só é parcialmente

sobre os requisitos formais da história, bem como sobre a experiência que o indivíduo realiza nesta história:

Nosso objetivo consiste em determinar as condições formais da história; nós não iremos insistir sobre as relações de reciprocidade material entre classes em seu desenvolvimento histórico real. O que foi estabelecido pela nossa experiência dialética é que se existe alguma coisa como classes, elas devem, qualquer que seja o processo mediador, se determinarem em reciprocidade. Nós sabemos ademais que a própria inteligibilidade da relação delas é dialética. A Razão analítica é, por esse ponto de vista, uma *práxis* opressiva por as dissolver e ela tem por efeito inevitável suscitar para a classe oprimida a dialética como racionalidade (sobre a base de circunstâncias a determinar). A aparição da Razão dialética na classe operária como dissolução da Razão analítica e como determinação da classe burguesa a partir de sua formação e de sua prática (exploração opressão) é induzida; é um fato da luta de classes. Mas inversamente, se a classe burguesa se agarra teoricamente à Razão analítica, a Razão dialética retoma nela mesma sua fascinação própria, através de seus traidores (a saber, seus intelectuais) e ela toma pouco-a-pouco consciência dela mesma na mesma classe que a nega. A contradição permanente mais variável (tensão crescente ou decrescente) entre esses dois tipos de racionalidade, *na burguesia*, poderia em sua história-cultural de ser descrita por ela mesma (SARTRE, 1985, p. 880-881)²⁸.

Sartre deixa claro seu objetivo em *Crítica da razão dialética*: determinar os requisitos formais da história sem insistir em relações de reciprocidade materiais entre as classes no seu desenvolvimento histórico real. O filósofo existencialista reconhece que a razão analítica percebe uma *práxis* opressiva na história e essa mesma razão utiliza mecanismos para dissolver, abafar ou mesmo camuflar as lutas, por isso mesmo, parece se apresentar como única inteligibilidade nos requisitos formais da história a relação dialética. Assim, o surgimento da razão dialética na apreensão do lugar da classe operária na história conduz à compreensão da existência de uma luta de classe. A história analítica registra, descreve e

determinado pelas condições materiais, portanto, é a alienação da liberdade que ele põe a nu, mas mostrando que, se essa alienação é historicamente primeira, não o é ontologicamente, o que a tornaria ininteligível a razão. [...]” (CONTAT apud Huisman, 2001, p. 876). Nesse sentido, podemos considerar que Sartre, mesmo com a mudança de tonalidade de suas obras posteriores, não abandona os princípios da investigação existencialista.

²⁸ “Notre but est de déterminer les conditions formelles de l’Histoire; nous n’irons pas insister sur ces rapports de réciprocité matérielle entre des classes dans leur développement historique réel. Ce qui est établi par notre expérience dialectique, c’est que s’il existe, quelque chose comme des classes, elles doivent, quel que soit le processus médiateur, se déterminer en réciprocité. Nous savons en outre que la seule intelligibilité de leur rapport est dialectique. La Raison analytique est, à ce point de vue, une *práxis* oppressive pour les dissoudre et elle a pour effet inévitable de susciter pour la classe opprimée la dialectique comme rationalité (sur la base de circonstances à déterminer). L’apparition de la Raison dialectique dans la classe ouvrière comme dissolution de la Raison analytique et comme détermination de la classe bourgeoise à partir de sa fonction et de sa pratique (exploitation oppression) est induite; c’est un fait de lutte des classes. Mais inversement, si la classe bourgeoise se cramponne théoriquement à la Raison analytique, la Raison dialectique revient en elle comme sa fascination propre, à travers ses traîtres (c’est-à-dire ses intellectuels) et elle prend peu à peu conscience d’elle-même dans la classe même qui la nie. La contradiction permanente mais variable (tension en croissance ou en décroissance) entre ces deux types de rationalité, *dans la bourgeoisie*, vaudrait dans une histoire-culturelle d’être décrite pour elle-même” (SARTRE, 1985, p. 880-881).

encerra, numa história cultural, a dissolução da classe operária como razão e determinação analítica da classe burguesa em sua função de exploração ou mesmo na prática da opressão. Daí que, conforme Foucault, a história analítica sem a consideração das relações de poder que se vivencia e estão presentes na cultura não é suficientemente capaz de perceber a subjetivação do indivíduo.

Nesse sentido, para os sujeitos sem enraizamento histórico, isto é, a-históricos, a análise do poder é simples, pois mostra tão somente o fracasso, o buraco, o vazio, nos moldes do que aconteceu na Segunda Guerra Mundial. Todavia, se há vazio, há espaço e é nessa perspectiva que Foucault aposta e dirige a analítica do poder, mostrando no revolver da própria história as possibilidades de mudanças, a alternância, oriundas até mesmo de negatividades. Poder-se-ia dizer que se encontra a sociedade contemporânea sob suspeita. Nesse sentido, questiona-se: a historicidade humana deve ser vista como fracasso? Considerando a existência de um vazio, deve o homem nele mergulhar? É isso que enquanto sujeito histórico o homem pode fazer de si mesmo?

Em entrevista à *Tribune Socialiste* de 1977, intitulada: *Michel Foucault: a segurança e o estado* (1977), que foi publicada em *Ditos e escritos VI*, Foucault, ao diagnosticar o nosso presente, afirma que é preciso confiar na consciência política das pessoas:

Quando você lhes diz: ‘você estão em um Estado fascista e não sabem’, as pessoas sabem que lhes mentimos. Quando lhes dizemos: ‘Jamais as liberdades estiveram mais limitadas e ameaçadas como agora’, as pessoas sabem que não é verdadeiro. Quando dizemos às pessoas: Os novos Hitlers estão nascendo sem que vocês o percebam... elas sabem que é falso. Em compensação, se lhes falamos de sua experiência real, - dessa relação inquieta, ansiosa que têm "os mecanismos de segurança - o que drena, por exemplo, uma sociedade inteiramente medicalizada? O que drena, como efeito de poder, mecanismos de segurança social que vão vigiá-los dia após dia? -, elas sentem muito bem, sabem que não é fascismo, mas alguma coisa nova (FOUCAULT, 2010b, p. 174-175).

Nas análises do século XIX, percebe-se o quanto os elementos próprios do historicismo e do humanismo se estendem à cultura do século XX. Todavia, não se deve concluir que tudo aquilo que envolveu o historicismo e se reivindicou como humanismo deva ser rejeitado. Hegel, Fichte, Marx e Sartre são sujeitos próprios da realidade histórica, que, ao vivê-la, expressam seu conteúdo, o qual permite diagnosticar o momento presente.

Foucault, em *As palavras e as coisas*, adverte sobre como as diferentes positivities permitem o diagnosticar do presente²⁹:

²⁹ A noção de positividade está em Foucault associada ao que ele denomina de dispositivos de poder. Agamben em *Qu'est-ce qu'un dispositif?* Nos diz acerca dessa temática que: “[...] No fim dos anos sessenta, um pouco após o momento em que ele escreveu *A arqueologia do saber* para definir o objeto de suas pesquisas, Foucault

[...] as diferentes positivities formadas pela História e nela depositadas podem entrar em contato umas com as outras, envolverem-se à maneira de conhecimento, liberarem o conteúdo que nelas dormita; não são então os próprios limites que aparecem no seu rigor imperioso, mas totalidades parciais, totalidades que se acham limitadas de fato, totalidades cujas fronteiras se podem, até certo ponto, alterar, mas que jamais se estenderão no espaço de uma análise definitiva e também jamais se elevarão até a totalidade absoluta (FOUCAULT, 1999, p. 516).

Assim, havendo positivities no historicismo e no humanismo não se deve descartar a abordagem da historicidade humana como elemento para a analítica do poder, pois em suas maleabilidades, diversidades, até mesmo em suas inconsistências, é fato que o historicismo e o humanismo apresentam aspectos que demonstram a profundidade do pensamento desenvolvido por Michel Foucault no que se refere à agonística nas relações de poder.

É nesse sentido que, na entrevista intitulada *Foucault responde a Sartre*, publicada nos *Ditos e escritos VII*, o filósofo francês alerta para a necessidade de se deter no presente: "Diagnosticar o presente, dizer o que é o presente, em que nosso presente difere de modo absoluto de tudo o que não é ele, ou seja, de nosso passado. Talvez seja isso, talvez essa a tarefa atribuída nos dias de hoje ao filósofo. É a tarefa da filosofia" (FOUCAULT, 2011c, p. 172).

Desta forma, as observações referentes ao século XIX, no que diz respeito à historicidade humana enquadrada em sistemas, apontam no sentido de um repensar o papel e o lugar – *topós* - dessa historicidade. Por conseguinte, é preciso realizar a análise dos elementos nela existentes e absorver as singularidades e as relações próprias que fazem parte efetivamente da história. São estas as estreitas relações de força e poder.

não utiliza o termo *dispositivo*, mas um termo cuja etimologia é próxima: 'positividade'. Ele não o define também. Em me questiono frequentemente onde Foucault poderia ter encontrado esse termo até o momento em que retomei o ensaio de Jean Hyppolite *Introdução à filosofia da história de Hegel* (1948). A relação que liga Foucault a Hyppolite é bem conhecida. Foucault às vezes evocou Hyppolite como seu "mestre" – pois ele havia sido seu professor em khâne no Henri IV e depois na Escola normal superior. O terceiro capítulo do ensaio de Hyppolite se intitula: "Razão e história. As idéias de positividade e de destino" (AGAMBEN, Giorgio. Qu'est-ce qu'un dispositif? Paris : Éditions Payot & Rivages, 2006, p. 11-12).

"[...] À la fin des années soixante, à peu près au moment où il écrit *L'archéologie du savoir* pour définir l'objet de ses recherches, Foucault n'utilise pas le terme *dispositif*, mais un terme dont l'étymologie est proche: "positivité". Il ne le définit pas davantage. Je me suis souvent demandé où Foucault avait pu trouver ce terme. Jusqu'au moment où j'ai repris l'essai de Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (1948). Le rapport qui liait Foucault à Hyppolite est bien connu. Foucault a parfois évoqué Hyppolite comme son "maître" - il avait été son professeur d'abord en khâgne à Henri IV, puis à l'École normale supérieure. Le troisième chapitre de l'essai d'Hyppolite s'intitule : "Raison et histoire. Les idées de positivité et de destin". (AGAMBEN, Giorgio. Qu'est-ce qu'un dispositif? Paris : Éditions Payot & Rivages, 2006, p. 11-12)

1.3 O acontecimento e as forças que estão em jogo na história

Conforme Foucault, há na filosofia que vai de Hegel a Sartre a tentativa de realizar uma empreitada de totalização, senão do mundo, senão do saber, ao menos da experiência humana, e o filósofo francês, ao contrário, propõe uma atividade filosófica que permita a compreensão das singularidades, do diverso, do múltiplo, isto é, uma atividade de diagnóstico que é a condição do sujeito se constituir em sua história. Para tanto, se faz necessário considerar “a forma nua da historicidade humana” (FOUCAULT, 1999, p. 512) que se apresenta a partir do século XIX, pois nesse contexto histórico o homem está exposto ao acontecimento.

É fato que a modernidade permanece marcada pelos desastres que desembocaram nas Primeira e Segunda Guerras Mundiais. Não se pode negar que tudo o que é elaborado nesse contexto parece sem sentido e absurdo. Contudo, é o acontecimento, por mais catastrófico que seja, por maior sofrimento, dor ou desilusão que provoque, aquilo que permite ao homem, em seus processos de subjetivação, compreender as relações de poder e as forças em jogo na história.

As relações de poder e força presentes na história, vale salientar ainda, incidem sobre as questões que envolvem o acontecimento e os “jogos de verdade” e a palavra acontecimento aparece definida como aquilo que designa certa possibilidade de realização de algo a partir de um determinado conjunto de situações e condições. Dessa forma, os fatos tanto podem se apresentar como fidedignos a este conjunto de condições quanto passíveis ou não de realização. Mas, na medida em que se apresentam como aquilo que pode ou não ocorrer, passou-se frequentemente a aceitar o acontecimento como algo que ocorre de forma casual. Faz-se necessário, então, perceber a diferença entre casualidade e causalidade. Quando o acontecimento passa a ser aceito de maneira casual, perde-se a capacidade de análise sobre suas causas e, neste sentido, resta o sentimento de incerteza e angústia ou o silêncio e a incapacidade de luta e de resistência.

Sobre o acontecimento da Segunda Guerra Mundial, por exemplo, Giorgio Agamben, em *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*, observa que:

Do ponto de vista do historiador, conhecemos, por exemplo, nos mínimos detalhes, o que acontecia na fase final do extermínio em Auschwitz, a forma como os deportados eram levados às câmaras de gás por um esquadrão composto pelos próprios companheiros (o assim chamado Sonderkommando), que, posteriormente, se incumbia de carregar para fora os cadáveres, de lavá-los, de retirar dentes e cabelos dos corpos, para depois, e por fim, introduzi-los nos fornos crematórios.

Mesmo assim, tais acontecimentos, que podemos descrever e ordenar cronologicamente um após outro, continuam sendo singularmente opacos quando realmente queremos compreendê-los (AGAMBEN, 2008, p. 19-20).

Foucault, também sobre estas questões, observa em entrevista de 1980 intitulada *Os quatro cavaleiros do apocalipse e os vermes do cotidiano*, publicada em *Ditos e Escritos III*:

[...] não há uma coisa a fazer a propósito do que se passou nos anos 1930-1945, há mil, 10 mil, e haverá coisas infinitamente. Certamente, a camada de silêncio que, por razões políticas, fez-se cair sobre o nazismo após 1945 é tal que não se poderia deixar de perguntar: ‘O que isso se tornou na cabeça dos alemães? O que isso se tornou em seus corações? O que isso se tornou em seus corpos?’ Isso deveria certamente se tornar alguma coisa, e se esperava com um pouco de ansiedade ver como iria sair do outro lado do túnel; sob a forma de que mito, de que história, de que ferida isso iria aparecer (FOUCAULT, 2013b, p. 382).

Foucault, nessa entrevista, é questionado, acerca do filme, se a perspectiva do diretor consistia naquilo que "[...] era preciso fazer!" para dar conta do acontecimento marcante na história da humanidade. Embora o francês assuma que não se tem uma única coisa a fazer, mas várias, nada a fazer sobre o que se passou nos anos de 1930-1945 ele acaba concordando com Agamben, quando entende o que ocorreu como “acontecimentos singularmente opacos quando queremos compreendê-los” (FOUCAULT, 2008, p. 20), daí a possibilidade e a necessidade de mil, 10 mil ou infinitas coisas a fazer. Há aí ainda um aspecto inquietante e que merece ser destacado no jogo de forças constitutivo da subjetividade que se trata de um *foco de experiência* específico desse momento presente, a saber, a dolorosa catástrofe que se abateu sobre os judeus e que foi descrita por figuras como Primo Levy, Bruno Bettelheim, testemunhas internas dos horrores dos campos de concentração, bem como por filósofos como Agamben.

Nesse sentido, respeitando a dor, o sofrimento, o caos e, consequentemente, as dificuldades do indivíduo que vivenciou o horror desse acontecimento, a saber: os sobreviventes. Com eles, nos é apresentada a agonística das relações de poder e as forças que se manifestaram nos sujeitos históricos contemporâneos. Assim, mesmo reconhecendo as dificuldades que os sobreviventes têm em desenvolver narrativas sobre o que viveram - considerando que retomar tais memórias seria como que revivê-las -, na medida em que [...] “os sobreviventes davam testemunho de algo que não podia ser testemunhado, comentar seu testemunho significou necessariamente interrogar aquela lacuna - ou, mais ainda, tentar escutá-la” (AGAMBEN, 2008, p. 20-21). Todavia, não há como não reconhecer que, em meio ao horror indescritível do holocausto, encontrar uma maneira de sobreviver a cada dia se tornou a expressão própria de um processo de subjetivação:

Quando falo sobre o que aprendi nos campos de concentração desejo que isso seja encarado no contexto daquela experiência. A privação extrema e o temor pela vida que os campos impunham a todos os prisioneiros, especialmente aos judeus, não contribuíam para a clareza de raciocínio. Mas talvez o que faltava no poder do raciocínio fosse compensado pelas profundas impressões emocionais que se gravavam numa situação extrema. Tais impressões ficam para sempre impressas na mente e podem levar - quando não reprimidas - a uma reavaliação de todos os valores, mesmo que a mente seja incapaz de catalogá-los na época, ou de entender suas implicações gerais (BETTELHEIM, 1985, p. 19).

Trata-se de uma experiência dolorosa, mas que demonstra o que seria o indivíduo histórico em meio à agonística das relações de poder e força, em meio às quais foram criadas estratégias para suplantar o terror como aconteceu com Bettelheim nos campos de concentração que se serviu da psicanálise, para lidar com a atitude-limite e manter-se são mentalmente em meio às adversidades: “Enquanto estava no campo, eu pouco me preocupava com a adequação da teoria psicanalítica; só pensava em um meio de sobreviver que protegesse minha existência tanto física quanto moral [...]” (*Idem, ibidem*). E ainda “[...] meu problema principal não era se a psicanálise podia explicar as coisas ou não, mas se e quão bem essas explicações podiam ajudar a mim e a outros a sobreviver como seres humanos em condições extremas [...]” (*Idem, ibidem*).

Na vontade de viver, os sobreviventes não contavam unicamente com o fator sorte, mas além da força física, da estrutura psicológica, vários dispositivos foram acionados: das suspeitas sobre o que poderia acontecer no momento presente às estratégias de sobrevivência; das ações que implicavam riscos à aposta na vida; todas são condições e formas de práticas de liberdades elaboradas a partir do que os judeus vivenciavam, isto é, dos “jogos de verdades” instituídos pelo terror:

É precisamente esse o princípio do terror: o terror não é uma arte de governar que se oculta nos seus fins, nos seus motivos e nos seus mecanismos, o terror é precisamente a governamentalidade no seu estado nu, em estado cínico, em estado obscuro. No terror é a verdade e não a mentira que imobiliza: é a verdade que ele deixa, é a verdade que se rende ela mesma, pela sua evidência manifesta por toda parte, que se rende intangível e inevitável (FOUCAULT, 2009, p. 26).

Na especificidade do acontecimento da Guerra, o poder ativo e reativo, bem como as relações de força se estabeleciam em cada movimento. Isto posto, pode-se afirmar com Foucault que mesmo na pior situação, quando o que se vê de forma imediata é a opressão - mesmo aí -, é possível perceber nas formas dos modos e dos estilos de vida dos sujeitos livres que fazem a história, o problema que Foucault prefere chamar de “vida filosófica”.

Desta forma, considerando esse estilo de vida tem-se não somente e unicamente a angústia, o terror, a derrocada, o fim, mas o modo de ser que se expressa como forma, ao mesmo tempo, de ética e de heroísmo. É o *ethos* em movimento. É o indivíduo em sua história vivendo e constituindo processos de subjetivação. Nos sobreviventes do holocausto, tem-se uma lição de vida: nela são perceptíveis os processos de subjetivação que envolvem as relações de força e poder próprias de sujeitos históricos livres:

[...] a maior das liberdades humanas – escolher sua própria posição em qualquer circunstância. Os presos que entenderam isso perfeitamente terminaram sabendo que a diferença crucial entre conservar a natureza humana (e frequentemente a própria vida) e aceitar a morte como ser humano (ou talvez a morte física) residia única e exclusivamente no seguinte: preservar a liberdade de escolher de modo autônomo uma posição em relação a condições extremas, mesmo quando estas pareçam estar inteiramente além da capacidade do indivíduo de influenciá-las (BETTELHEIM, 1985, p. 128).

Ao considerar a história no que ela é e não em seu acabamento, pode-se perceber que existem – mesmo em se considerando o maior dos fracassos - diferentes positivities nela depositadas e formadas pelos próprios sujeitos históricos. As positivities entram em contato umas com as outras, envolvem-se e, na medida em que são compreendidas, permite-se, concomitantemente, a liberação do conteúdo próprio que está na história.

Neste sentido, os substratos históricos considerados negatividades podem se apresentar como positivities. Desta forma, vale salientar, mesmo as negatividades possuem importância por se caracterizarem como o que vai permitir ao indivíduo fazer e refazer a sua própria história. Essa é uma das maneiras pelas quais se pode pensar a arte de governar, seja o governo de si (indivíduo), seja o governo relativo das instituições, do Estado. O fato é que em qualquer forma de governo há o embate entre o exercício do poder e a manifestação da verdade.

Diante do que foi abordado, é necessário esclarecer que não se caracteriza nessa pesquisa a defesa de que uma catástrofe deva acontecer para que se possa aprender através dos seus males, ao contrário, o significado que se tenta apontar é o reconhecimento de que é necessário situar com precisão o momento presente, enfrentar as intempéries, criar estratégias e resistências para que a vida não se transforme em catástrofe. E quando a história lança elementos que permitem questionar os acontecimentos, apresenta-se-nos o que na linguagem

de Foucault é intitulado “jogos de verdade”³⁰ ou aquilo que está interligado com as relações de força.

Os acontecimentos são uma manifestação dos jogos de verdade e também neles estão as forças que põem em jogo a própria história. Foucault, ao refletir sobre a condição do momento presente, percebe que a arte de governar está associada a vários aspectos, sejam epistemológicos, científicos, racionais, econômicos ou, por outra perspectiva, por razões de Estado, por questões relativas à competência do indivíduo ou mesmo relacionada a um evento mais, por assim dizer, “universal”. Contudo, esses elementos são passíveis de análise e, por isso mesmo, localizáveis no âmbito das relações de poder os “jogos de verdade” ou os jogos que se instituem na história.

Assim, tem-se, a partir dessa noção, o acontecimento entendido não como um instrumento que pode explicar tudo o que ocorre, mas como o que vai permitir a análise cuidadosa e inteligível sobre o que acontece. Vale salientar ainda que da mesma forma que o acontecimento não pode ser considerado como algo casual, também não deve em relação a este, o indivíduo, debruçar-se na simples retomada ao passado em busca das causas, pois descobrir as causas que provocaram determinados fatos não promoverá mudança na cena histórica.

É neste sentido que se justifica a importância de se buscar um plano de análise para a noção de acontecimento, pois, conforme Foucault, é imprescindível o entendimento de que existe não apenas um único acontecimento, mas toda uma série de situações diferentes que podem não possuir nem a mesma importância nem a mesma capacidade de produzir efeitos e que, por isso mesmo, é necessário retomar não apenas a compreensão, como também a estreita ligação entre acontecimento e “jogos de verdade”, muito embora no século XIX poucas tenham sido as considerações sobre estes desdobramentos, visto que essa ligação aparece constantemente relacionada com formas de governo, as quais são consideradas unicamente como um estatuto do Estado, associados à Lei ou a uma verdade universalizada.

Em *O Governo dos vivos*, Foucault apresenta quatro estatutos de verdades que são estabelecidos como formas de governar. O primeiro permanece associado à ideia de que a racionalidade da ação governamental é a razão de Estado e que a verdade que deverá ser manifestada é a verdade do Estado como objeto de ação governamental:

³⁰ Com a noção de jogos de verdade, Foucault põe em questão o que se compreende correntemente da palavra verdade. Esta não é algo fixo nem faz parte dos jogos sofisticos. Ela compreende um processo em que se desdobra de dois princípios, o quantitativo e o de oposição, os quais farão com que a clareza dos fatos apresente um desfecho (FOUCAULT, 2011a, p. 40).

A primeira forma, a mais antiga, muito geral e muito banal, [...] a idéia de uma razão de Estado me parece ter sido na Europa moderna a primeira maneira de refletir e de tentar dar um estatuto preciso e utilizável às relações entre o exercício do poder e a manifestação da verdade. Em suma, essa foi a idéia segundo a qual a racionalidade da ação governamental é a razão de Estado, e que a verdade que deverá ser manifestada é a verdade do Estado como objeto de ação governamental (FOUCAULT, 2009, p. 21-22).

O segundo estatuto de verdade estabelecido como forma de governar e que se fixa como outra função de ligação entre a arte de governar e o “jogo da verdade” é, para Foucault, algo paradoxal, pois na medida em que se apresenta como algo utópico, é também um aspecto considerável na constituição da história. Trata-se da ideia de que o governo – considerado como a instituição Estado – desenvolve suas ações e metas idealizando não uma sabedoria em geral tendo em vista o bem da população, mas, nesse sentido, as tomadas de decisão estão associadas, acima de tudo, a uma verdade:

[...] É esta idéia que, se efetivamente o governo governa não pela sabedoria em geral mas pela verdade, quer dizer, pelo conhecimento exato dos processos que caracterizam essa realidade que é o Estado, realidade que por sua vez é também constituída por uma população, uma produção de riquezas, um trabalho, um comércio etc., então, quanto mais o governo governa pela verdade, no fundo ele irá governar tanto menos. Mais ele indexará sua ação à verdade, menos ele irá governar no sentido que menos irá tomar decisões que se imporão de cima em função de cálculos mais ou menos incertos às pessoas que os aceitarão mais ou menos bem [...] (FOUCAULT, 2009, p. 23).

A ideia que compõe este estatuto de verdade vai paulatinamente se ampliando e tomando proporções cada vez mais elevadas na medida em que há, na absorção da razão do Estado – primeiro estatuto apontado por Foucault -, a indexação à verdade. É nesse aspecto que Foucault percebe a representação utópica da história, considerando que a verdade é imperativa, seria nela e dela que reinaria a ordem e daí se constituiria o apaziguamento entre governo e governado. É utópico tal clima harmônico, pois um postulado de verdade nunca será estabelecido sem a decisão do governante, da autoridade que está imediatamente associada às escolhas de uma administração. A intervenção é óbvia.

O terceiro estatuto de verdade ou aquele que Foucault percebe se desenrolar no século XIX liga diretamente verdade e governo, pois, conforme Foucault, é:

[...] a idéia que se a arte de governar está fundamentalmente ligada à descoberta de uma verdade e ao conhecimento objetivo dessa verdade, bem, isso implica a constituição de um saber especializado, a formação de uma categoria de indivíduos também especializados no conhecimento dessa verdade. E essa especialização constitui um domínio que não é exatamente próprio da política, e que define muito

mais um conjunto de coisas e de relações que deverão se impor à política (FOUCAULT, 2009, p. 24-25).

O quarto estatuto da verdade se sedimenta nos anteriores, isto é, primeiramente se estabelece uma razão de Estado, em seguida se enraíza em tal acontecimento a ideia de que há na ação do Estado governamental a verdade. Daí, se justifica a existência dos especialistas da verdade, ou o “[...] fato de um certo número de indivíduos apresentarem-se como especialistas da verdade a ser imposta à política” (*Idem, ibidem*).

Mas, conforme Foucault, é quando surgem os especialistas da verdade que também aparece a desconfiança de que alguma coisa está velada, encoberta:

[...] se fosse possível fazer com que eles conhecessem a verdade e que soubessem efetivamente isso que se passa com realidade, profundamente, e que a aparente competência dos outros serve apenas para ocultar; se todo mundo soubesse tudo na sociedade na qual vive, bem, muito simplesmente o governo não poderá mais governar. Isso seria imediatamente a revolução: façamos cair a máscara (sic), descubramos as coisas tal como elas se passam, tomemos cada um de nós consciência disso que é realmente a sociedade na qual vivemos e do processo econômico no qual nós somos inconscientemente os agentes e as vítimas; tomemos consciência dos mecanismos de exploração e de dominação etc., e, imediatamente, o governo cai! [...] (FOUCAULT, 2009, p. 25).

Contudo, não seria a ideia de revolução ou da queda do Governo ou da ação governamental estatal que Foucault defende, ao contrário, o filósofo nos aponta os paradoxos existentes nos acontecimentos políticos que se revelam nas maneiras modernas de refletir as relações governo-verdade. Conforme o filósofo francês, todos esses estatutos de verdade definem as relações em função de certo real que seria o Estado ou a sociedade: “[...] é a sociedade que seria objeto de saber, é a sociedade que seria o lugar de processos espontâneos, sujeito de revolta, objeto e sujeito de fascinação pelo terror [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 28).

Nesse sentido, Foucault observa que há nos acontecimentos uma governamentalidade racional que tanto pode esconder determinados elementos como pode se desdobrar, por força da ação do sujeito que exerce o seu poder, na atividade de governar. É nesse aspecto que se entende a noção de governo:

[...] Gostaria de tentar mostrar como não é possível dirigir os homens sem fazer operações da ordem da verdade, mas com o cuidado que essas operações da ordem da verdade sejam sempre excedentes em relação a isso que é útil e necessário para governar de uma maneira eficaz. É para além da finalidade eficaz, da finalidade em governar de modo eficaz, é sempre para além disso que a manifestação da verdade é requerida ou implicada ou ligada a uma atividade de governar e de exercer o poder (FOUCAULT, 2009, p. 28-29).

Dessa forma, com o exemplo da arte de governar e dos acontecimentos a ela associados, poder-se-ia aceitar que existem forças que estão em jogo na história e, ao mesmo tempo, a movimentam. Nesse sentido, o acontecimento se opõe ao fato histórico e à razão ordenadora embutida na história. É algo mais efêmero e está associado ao homem dentro dos limites das suas condições de existência. Por sua vez, a arte de governar é, também, algo maior do que a mera ação governamental, estatal ou institucional. Para Foucault, além do assujeitamento, existe o governo do sujeito, existe, por assim denominar: um governo de si.

Esta é a alternativa do exercício das práticas de liberdade. É também a constatação de que há muito mais além da opressão e do assujeitamento. Esse algo mais não é, entretanto, no entendimento de Foucault, a revolta e a guerra instauradas na realidade sociológica da ‘plebe’. Mas há uma relação de força nos indivíduos, quer seja no corpo social, nas classes ou nos grupos, que impulsionam as relações de poder instituídas pelas rédeas do aparelho do Estado.

Trata-se de um movimento centrífugo, de uma espécie de energia inversa que existe nas próprias relações de poder e que pode ser percebida não através das determinações do capitalismo, mas a partir do envolvimento do homem com as obras, dobras e manobras existentes em todos os aspectos que se desenvolvem as relações sociais.

Conforme Foucault, é na história que se move que o poder é ativação e desdobramento de uma relação de força que está no sujeito histórico, por isso mesmo, em vez de analisá-lo em termos de contrato, alienação ou em termos funcionais de reprodução das relações de produção ou, ainda, segundo o prisma da lei, tem-se como possibilidade de maior investigá-lo nas relações conflituosas que conduzem não necessariamente à revolução armada ou o estado de guerra, mas, acima de tudo, à resistência. Perceber a agonística nas relações de poder foi a maneira que Foucault utilizou para investigar as grandes problemáticas que envolvem o homem em sua história.

1.4 História das problemáticas e a história do pensamento

A realidade histórica sistematicamente apresentada põe as verdades dos especialistas como certezas incontestes, todas elas baseadas em evidências e em certas regularidades, por isso mesmo sujeitas à replicação. Neste sentido, constantemente repetidas, sedimentam-se, naturalizam-se e estabelecem-se. Assim, uma pesquisa que busque uma espécie de conhecimento de dada realidade histórica acaba por fazer com que o indivíduo se depare com os “jogos de verdade” que estão presentes na história. Esses jogos podem fazer com que o pesquisador, ao estudar a história ou as problemáticas nela existentes, não se reconheça nela

ou venha a permitir que ela o modifique, em qualquer que seja a perspectiva que movimenta a história. Neste aspecto, cabe a cada indivíduo ser um pesquisador de si e da história em que vive.

Para tanto, é necessária uma tomada de posição na história, de modo a refazê-la e, ao mesmo tempo, fazer-se presente. Nesta perspectiva, se exige um trabalho prévio de esvaziamento dos enunciados que se cristalizaram como verdades. Essa é a tarefa de Michel Foucault na investigação sobre a história das problemáticas, a saber: loucura, prisão e sexualidade.

Alguns esclarecimentos para a denominação “história das problemáticas” encontram-se em *Ditos e escritos V*, na entrevista concedida por Foucault a P. Rabinow em maio de 1984 intitulada *Polêmica, política e problematizações*. Na ocasião, quando interrogado a respeito do que seria precisamente essa história, ele responde:

Durante muito tempo procurei saber se seria possível caracterizar a história do pensamento distinguindo-a da história das ideias - quer dizer, da análise dos sistemas de representações - e da história das mentalidades - quer dizer, da análise das atitudes e dos esquemas de comportamento. Pareceu-me que existia um elemento que era capaz de caracterizar a história do pensamento: o que poderíamos chamar de problemas ou, mais exatamente, de problematizações (FOUCAULT, 2006b, p. 231).

Embora inicialmente realize uma distinção entre história do pensamento, história das ideias e histórias das mentalidades, nas duas últimas, respectivamente compreendidas como sistema de representações e atitudes e esquemas de comportamentos, Foucault percebe, nos limites das formas estabelecidas ante os modos dos sujeitos envolvidos, determinadas problemáticas. É, então, nas problemáticas que o filósofo francês investe sua análise. Na medida em que as investiga, faz surgir uma “história do pensamento”.

Contudo, mesmo que a “história do pensamento” encontre ressalvas que não permitam confundi-la nem com a história das ideias nem com a história das mentalidades na medida em que é ela um caminho, uma “prática de liberdade”, por isso mesmo, não é fixa. Por outro lado, a história do pensamento não aconteceria sem as problemáticas existentes nas ideias estabelecidas e nos comportamentos de quem as institui:

O que distingue o pensamento é que ele é algo inteiramente diverso do conjunto das representações que subentendem um comportamento; ele é algo inteiramente diverso do domínio das atitudes que podem determiná-lo. O pensamento não é o que habita uma conduta e lhe dá um sentido; é mais exatamente o que permite tomar distância com relação a essa maneira de fazer ou de reagir, de dá-lo para si como objeto de pensamento e interrogá-lo sobre seu sentido, suas condições e seus fins. O pensamento é a liberdade com relação ao que se faz, o movimento pelo qual disto

nos distanciamos, o constituímos como objeto e refletimos sobre ele como problema (FOUCAULT, 2006b, p. 231).

Dessa forma, pode-se perceber que as grandes problemáticas tratadas por Foucault estão associadas à analítica do poder. Ademais, as caracterizações das relações estabelecidas se constituem como objeto e podem ser investigadas e analisadas. É então, neste aspecto, que Foucault considera o pensamento uma prática de liberdade com relação ao que se faz. Deste modo, a partir do objeto instaurado, o pensamento o movimenta e nesse mover, ao mesmo tempo em que o indivíduo se distancia para analisar, dele se apropria enquanto problema.

Na abordagem da “história do pensamento” diretamente associada e movida pela “história das problemáticas”, Foucault adverte em *Ditos e escritos VII*, no texto *O que são as Luzes?*, de 1984, que:

Não é verdade que só alguns pensam e outros, não. Há pensamento como há poder. Não é verdade que numa sociedade há pessoas que têm o poder e, abaixo delas, pessoas que não têm nenhum. O poder deve ser analisado em termos de relações estratégicas complexas e móveis, em que todo mundo não ocupa a mesma posição e não mantém sempre a mesma. Com o pensamento ocorre o mesmo. Não há, de um lado, por exemplo, o saber médico a ser estudado em termos de história do pensamento e, abaixo dele, o comportamento dos doentes, que seria matéria de etnologia histórica (FOUCAULT, 2011c, p. 257).

É nesta perspectiva que todas as informações catalogadas sobre a história da loucura na Idade Clássica ou sobre a sexualidade e, mesmo no tocante às prisões, seja na França, na Inglaterra, na Alemanha, nos Estados Unidos, etc., não somente apresentam uma verdade a ser demonstrada, mas, ao final da investigação, apontam para uma espécie de oposição entre a verdade demonstrada historicamente, espécie de utopia, e os sujeitos que vivenciam tal verdade, muito mais próximo de uma distopia.

Neste aspecto, nos elementos que estão na história tem-se o que é caracterizado como uma problemática. Todavia, é aí mesmo que o limite é estabelecido, nele a possibilidade de aprender a trabalhar esse limite e a si próprio também está nesta história, quando movida, pelas forças nela inseridas, gerando uma luta em que o sujeito que antes não se reconhecia nos elementos históricos percebe que, nestes mesmo elementos, está o pensamento forçando, nas relações de poder e de força, o embate. Eis o que Foucault apresentará na analítica do poder como heterotopias e “práticas de liberdade”. É aí que aparece a possibilidade de ir além do poder da demonstração, atingindo, por assim dizer, as forças que lhes foram ativadas no processo de subjetivação.

Contudo, esse processo que Foucault aborda como “história do pensamento” é intrínseco à experiência-limite: sem ele, nenhuma “história do pensamento” é possível. A experiência-limite é aquela que coloca o sujeito diante das malhas do poder e das forças nela presentes. Trata-se de perceber o estilo próprio da história³¹. Ao demonstrar a importância deste estilo próprio presente na história do sujeito, o filósofo francês, em *O retorno da moral*, de 1984, afirma:

[...] Creio que essa noção de estilo é muito importante na história da moral antiga. Se há pouco falei mal dessa moral, posso tentar agora falar bem dela. Inicialmente, a moral antiga apenas se dirigia a um pequeno número de indivíduos; ela não exigia que todo mundo obedecesse ao mesmo esquema de comportamento. Ela apenas dizia respeito a uma pequena minoria de indivíduos, mesmo dentre aqueles que eram livres. Havia muitas formas de liberdade: a liberdade do chefe de Estado ou a do chefe do Exército, que nada tinha a ver com a do sábio [...] (FOUCAULT, 2006b, p. 248).

Nas diversidades e dinamicidades dos acontecimentos ocorridos na história dos sujeitos, Foucault desenvolve a analítica do poder. Como reconhece Gilles Deleuze, em *A vida como obra de arte, conversações*, “[...] a história, segundo Foucault, nos cerca e nos delimita; não diz o que somos, mas aquilo de que estamos em vias de diferir; não estabelece nossa identidade, mas a dissipa em proveito do outro que somos” (DELEUZE, 1992, p. 119).

O filósofo francês, contudo, não somente transforma e modifica a relação filosofia-história, a relação saber-verdade. Além disso, aponta para uma espécie de “subversão” do pensamento na medida em que sugere a “história do pensamento”, subtendida, também, como uma insubordinação contra a autoridade, a lei, as regras e os sistemas. Foucault se propõe examinar a história de um modo filosófico e não como simplesmente um historiador a elaborar. Em *História da sexualidade II*, o uso dos prazeres, ele reconhece que:

Os estudos que se seguem [...] são estudos de ‘história’ pelos campos que tratam e pelas referências que assumem; mas não são trabalhos de ‘historiador’. [...] Um exercício filosófico: sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente e permitir-lhe pensar diferentemente (FOUCAULT, 1998, p. 14).

Assim, conhecer profundamente a “história das problemáticas” é reconhecer os paradigmas que foram estabelecidos como verdades e entrar nos “jogos de verdades”. Eis o

³¹ Sobre a noção de estilo na história, acolhida por Foucault em suas reflexões para abordar a noção de história do pensamento como história viva, o francês reconhece que a recolha deste conceito representa um débito relativo a esta abordagem de Peter Brown em *La gênese de L'Antiquité tardive*, conforme mostrado em: *Ditos e Escritos V, O retorno da moral*, de 1984. (FOUCAULT, 2006b, p. 254).

que permite ao sujeito histórico não estar submetido a uma única e imutável verdade. Nesse aspecto, é que se pode perceber que a relação da filosofia com a razão não é mais a mesma depois das investigações, produzidas por Foucault, nas problemáticas das histórias, da loucura, das prisões e da sexualidade.

1.4.1 Problemática da loucura

Na problemática investigada em *História da loucura*, Foucault observa as diferenças no tratamento do tema entre os séculos XVII e XVIII, muito embora, nesses períodos, não houvesse possibilidade de tratamento da loucura, digamos, de forma “humana”: os loucos eram aqueles cujos atos eram livres e, por isso mesmo, apresentavam em suas ações ambiguidades de sentido, condições e fins.

Sobre esta abordagem, observa Foucault em *História da loucura na idade clássica*:

O século XVII descobriu-a na perda da verdade: possibilidade inteiramente negativa na qual a única coisa em questão era essa faculdade de despertar e de atenção no homem, que não é da natureza, mas da liberdade. O fim do século XVIII põe-se a identificar a possibilidade da loucura com a constituição de um meio: a loucura é a natureza perdida, é o sensível esnortado, o extravio do desejo, o tempo despojado de suas medidas; é a imediatez perdida no infinito das mediações. Diante disso, a natureza, pelo contrário, é a loucura abolida, o feliz retorno da existência à sua mais próxima verdade [...] (FOUCAULT, 1978, p. 409).

No século XVII, a loucura despertava a liberdade nos atos dos indivíduos a ponto de estes manifestarem ações que constituíam, para a sociedade da época, uma espécie de animalidade. A loucura apresentava aspectos ligados à irascibilidade irrompida do indivíduo como uma natureza contrária ao “humano”, havendo uma espécie de paradoxo, pois ao mesmo tempo em que a existência natural era liberada, se exaltava uma espécie de natureza contrária à humana, isto é, contrária à ideia de docilidade e amabilidade, geralmente atribuídas ao homem.

Em *A coragem da verdade*, Foucault narra uma História³² em que é situado o paradoxo entre liberdade e animalidade, de modo que, seguindo a narrativa, sequer é possível denominar os acontecimentos de loucura:

³² Extraída dos santos anacoretas, monges cristãos ou eremitas que preferiam a vida afastada da turba e da urbe, vivendo em pequenos grupos em retiro ou mesmo solitariamente, viviam mais a observar o homem do que a conviver com ele. Essa vida afastada teve início no Oriente. A história narrada por Foucault foi traduzida por Festugière e encontra-se em: *Os monges do Oriente*.

Trata-se de um solitário que vivia inteiramente nu e que, diz o texto, comia relva como os bichos. Ele não podia nem sequer suportar o cheiro do homem. Estamos com isso em plena animalidade afirmada, e a reputação desse solitário é tal que um cristão, também muito asceta mas menos avançado no ascetismo, quer alcançá-lo e o persegue. O cristão que o persegue é tão pobre e zelou tanto por sua pobreza que veste apenas um saco de linho. Mas o solitário está nu. O solitário foge desse homem que tenta persegui-lo e alcançá-lo. O outro corre atrás dele e, correndo atrás dele, perde sua roupa. Ei-lo nu, então, como o solitário que ele persegue. Nesse momento, percebendo que seu perseguidor havia perdido a roupa, o solitário para e diz a ele: paro porque você agora repeliu a lama do mundo (FOUCAULT, 2011a, p. 281).

Estas descobertas relativas à loucura levaram Foucault a, posteriormente, em *Doença mental e psicologia*, tecer análises que mostram os paradoxos existentes entre os acontecimentos históricos e as intervenções filosóficas no que dizem respeito à loucura. Conforme Foucault, o entendimento sobre a loucura se funda em um momento preciso na história de nossa civilização, momento que ele faz questão de apontar, indicando que essa concepção se institui quando aparece “[...] o grande confronto da razão e da desrazão” (FOUCAULT, 2000, p. 98).

Neste confronto, o homem perde a criatividade e deixa de instituir sua ação na dimensão da liberdade, pois a razão não era mais para o homem uma ética, ao contrário, tornou-se a própria natureza do homem. Assim, quando interrogado sobre *O que é o homem?*, a resposta imediatamente seria: *um ser de razão*:

Então a loucura tornou-se natureza da natureza, isto é processo alienando a natureza e encadeando-a no seu determinismo, enquanto que a liberdade tornava-se, ela também, natureza da natureza, mas no sentido de alma secreta, de essência inalienável e da natureza. E o homem, em vez de ser colocado diante da grande divisão do Insano e na dimensão que ele imagina, tornou-se no nível de seu ser natural, isto é aquilo, loucura e liberdade, recolhendo, pelo privilégio de sua essência, o direito de ser natureza da natureza e verdade da verdade. Há uma boa razão para que a psicologia não possa jamais dominar a loucura; é que ela só foi possível no nosso mundo uma vez a loucura dominada e já excluída do drama (FOUCAULT, 2000, p. 98).

Todavia, enquanto no século XVII a compreensão sobre a “loucura” tem como fim o indivíduo que manifesta uma forte presença animal, em outra perspectiva, partindo da prerrogativa de que “O animal não pode ser louco, ou pelo menos nele não é a animalidade que veicula a loucura” (FOUCAULT, 1978, p. 409), tem-se, ao final do século XVIII, algumas modificações ao entendimento da loucura quando considerada a relação do indivíduo com os outros membros da sociedade - o homem de razão -, neste aspecto, os “loucos” precisavam de correção.

É nesse momento que nos eventos históricos se expõe, efetivamente, o perigo da loucura. Houve, a partir daí, uma mudança radical: estabelece-se a doença, elaboram-se formas de tratamento, criam-se internatos. O doente passa a ser visto como perigoso e várias outras denominações para apontar esse perigo surgem: aberração, possuído pelo demônio, etc. O tratamento, por conseguinte, oscila constantemente entre espancamentos, privação de alimentos, tortura generalizada e indiscriminada e, entre outras, o aprisionamento dos doentes para que possam se livrar dessa “possessão”.

Nestas análises, é-nos apresentada não somente a “chave” ou a verdade que se estabelece no surgimento do internato. Além disso, várias outras verdades se apresentam como que em um “jogo”. Então, aparecem associadas à doença mental questões sociais e dificuldades do âmbito da política, cujas resoluções, assim, passam a ser elementos considerados como problemáticas e associados à loucura.

Dessa forma, os internatos, já em sua origem, se estabelecem como uma forma de assistência aos pobres. Sobre esta abordagem, “[...] É preciso que a assistência aos pobres assuma um novo sentido. Sob a forma de que ela ainda se reveste, o século XVIII reconhece que ela é cúmplice da miséria e contribui para desenvolvê-la” (FOUCAULT, 1978, p. 450). Conforme Foucault, ao final do século XVIII, Phillippe Pinel elabora políticas de tratamento para o doente mental. Essas políticas atingem o século XIX e, com elas, apresentam-se estratégias à libertação dos chamados “loucos”: os asilos são efetivamente substituídos por manicômios, somente destinados aos doentes mentais. Desenvolveram-se com isso várias experiências e formas de tratamento nos hospitais *La Bicêtre* e *Salpêtrière* que se difundiram da França para o resto da Europa.

Apresenta-se, na concepção da loucura à época de Pinel³³, o homem e a modificação do seu relacionamento com a doença:

³³ O médico francês Philippe Pinel (1745–1826), publicou sua obra *Tratado acerca da insanidade*, em 1806, depois de ter lutado por melhorias com pensões e hospitais psiquiátricos acerca de terapêuticas e condições de tratamento. Conforme Robert Castel (1978, p. 30), em *A ordem psiquiátrica: a idade de ouro do alienismo*, a época em que Pinel viveu “[...] no final do Antigo Regime, quatro ou cinco tipos de estabelecimentos acolhem os insanos: fundações religiosas (as numerosas casas de “caridade” dos Irmãos de São João de Deus e também os conventos dos Cordeliers, dos Bons-fils, dos irmãos das Escolas cristãs, da casa de São Lázaro fundada por São Vicente de Paula etc., e mais uma dúzia de conventos de mulheres recebendo ao mesmo tempo pessoas passíveis de correção, loucas e “moças arrependidas”); prisões do Estado como a Bastilha ou a Fortaleza de Hâ; Hospitais Gerais, sobretudo Bicêtre e a Salpêtrière, onde são enclausurados mais da metade dos loucos do reino; enfim, pensões mantidas por leigos, em Paris existiam mais ou menos vinte, dentre as quais a mais famosa foi a pensão Belhome onde Pinel travou suas primeiras batalhas”. Castel afirma que Pinel “[...] não constrói sua obra num vazio terapêutico. Ao contrário, ele preconiza sua ‘medicina expectante’ contra o frenesi intervencionista de seus contemporâneos” (p. 57).

Na época de Pinel, quando a relação fundamental da ética com a razão será convertida num relacionamento segundo da razão com a moral, e quando a loucura não será mais que um avatar involuntário sucedido, do exterior, à razão, se descobrirá com horror a situação dos loucos nas celas dos hospícios. Vem a indignação pelo fato de os "inocentes" terem sido tratados como "culpados". O que não significa que a loucura recebeu finalmente seu estatuto humano ou que a evolução da patologia mental sai pela primeira vez de sua pré-história bárbara, mas sim que o homem modificou seu relacionamento originário com a loucura e não a percebe mais a não ser enquanto refletida na superfície dele mesmo, no acidente humano da doença. Ele considera então inumano que se deixem apodrecer os loucos no fundo das casas de correição e dos quartéis de força, não mais entendendo que, para o homem clássico, a possibilidade da loucura é contemporânea à escolha constituinte da razão e, por conseguinte, do próprio homem (FOUCAULT, 1978, p. 160).

Localiza-se então o advento da loucura, enquanto objeto de cuidados políticos e sociais, como um evento contemporâneo às exigências da escolha constituinte da razão, que se apresenta imediatamente atrelada ao homem. Surge a exacerbada valorização do homem como ser de razão. É como se a racionalidade tomasse consciência de que é o centro e, por isso mesmo, passa a ser mais do que "pensava". Neste sentido, esse homem tenta realizar concretamente este seu "poder", nasce o super-homem, que, quanto mais experimenta, tanto mais fica convencido; quanto mais convencido, maior ardor experimenta. O homem com esse perfil passa a ser uma ideia universal, mas nem sempre foi assim:

Mas, ao final da Idade Média, argumenta Foucault, surgiu um novo código de conhecimento que fez com que as pessoas viessem a ter a dualidade mesma da loucura, pois isso atendia às suas mensagens morais, identificados com o louco e passavam a converter-se em espectadores das façanhas de Dom Quixote. Para reforçar esse ponto, Foucault cita novelas e sátiras, de Shakespeare até Cervantes, pois percebe nesses autores mesmos os laços transitórios que unem a visão anterior da loucura como algo inumano à visão emergente, própria do século VII, da mesma como algo demasiado humano. Baseando-se em arquivos, reconstrói cuidadosamente e verossimilantemente o clima social e as crenças prevalecentes acerca da loucura e mostra de que maneira as crenças mutáveis e necessidades conduziram ao confinamento do louco no hospital depois da fundação do Hospital Geral de Paris em 1656 (KURZWEIL, 1979, p. 16-17)³⁴.

Face à separação entre o comportamento considerado como normal e aquele que é considerado carente de sentido denominado de louco, uma das soluções vai consistir no

³⁴ Pero a finales de la Edad Media, argumenta Foucault, surgió un nuevo código de conocimiento que hizo que la gente llegara a tener la dualidad misma de la locura, pues atendían a sus mensajes morales, identificados con el loco, y pasaban a convertirse en los espectadores de las hazañas de Don Quijote. Para reforzar este punto, Foucault cita novelas y sátiras, a Shakespeare y a Cervantes, pues percibe a los autores mismos como los lazos transitorios que unen la visión anterior de la locura como algo inhumano y la visión emergente, propia del siglo VII, de la misma como algo demasiado humano. Basándose en los archivos, reconstruye cuidadosamente y verossimilmente el clima social y las creencias prevalecientes acerca de la locura y muestra de qué manera las cambiantes creencias y necesidades condujeron al confinamiento del loco en el hospital después de la fundación del Hôpital General de Paris en 1656 (KURZWEIL, 1979, p. 16-17).

encarceramento, que vai abalar pensadores como Pinel, que considerava “[...] inumano que se deixem apodrecer os loucos no fundo das casas de correição e dos quartéis de força [...]” (*Idem, ibidem*). Entretanto, na Idade Clássica não havia ainda a possibilidade de pensar uma relação adequada entre a loucura e o louco, pois para tal período, o homem não é o responsável pelos seus atos à medida que não era o homem que instituíra os parâmetros de verdade. A maioria dos atos distoantes com as imposições da moral cristã - cultura aceitável à época -, era considerada condenável para Deus nas alturas. Desta feita, mesmo que ocasionalmente alguém fosse atraído para eventos maléficos, era como se o demônio estivesse junto dele, impulsionando e forçando-o à execução. Assim, aquele que o praticasse estaria condenado para toda a eternidade. É o que descobre Foucault em *História da loucura na idade clássica*:

Consideremos um exemplo tomado de Diemerbroek. Um homem estava com melancolia profunda. Como todos os melancólicos, seu espírito estava apegado a uma idéia fixa e esta idéia era para ele motivo de uma tristeza sempre renovada. Acusava-se de ter matado o filho e, no auge do remorso, dizia que Deus, para castigá-lo, havia colocado às suas costas um demônio encarregado de tentá-lo como aquele que havia tentado ao Senhor. Ele via esse demônio, conversava com ele, ouvia suas censuras e respondia-lhe. Não conseguia entender como todo mundo à sua volta se recusava a admitir essa presença. Assim é a loucura: esse remorso, essa crença, essa alucinação, esses discursos. Em suma, todo esse conjunto de convicções e imagens que constituem um delírio. Diemerbroek procura saber quais são as "causas" dessa loucura, como pôde surgir. E eis o que descobre: havia levado o filho para nadar, e ele se afogara. A partir de então, considera-se responsável por essa morte (FOUCAULT, 1978, p. 259).

Portanto, sobre este aspecto histórico que demarca a mudança de concepção e paradigma de "acolhimento" da loucura, Foucault considera que:

[...] é necessário evitar meticulosamente procurar nos anos que cercam a reforma de Pinel e Tuke alguma coisa que seria como que um advento: advento de um reconhecimento positivo da loucura [...] É necessário deixar aos eventos desse período e às estruturas que os suportam sua liberdade de metamorfosear-se (FOUCAULT, 1978, p. 465).

Em contrapartida, no século XIX e de forma mais ampla ao final deste século, abre-se um debate cotidiano. Se o homem é o centro, sendo o responsável por tudo o que acontece - verdade estabelecida e universalizada no antropocentrismo -, a partir dessa universalidade complexidades se estabelecem e muitas são as questões que retornam ao próprio homem. Na medida em que não considera os indivíduos em suas diversas singularidades humanas, a diversidade de indivíduos certamente colocará em suspeita a premissa universal do homem como aquele que estabelece a verdade. Neste sentido, a verdade não pode sequer ser

universalizada na medida em que a diversidade de indivíduos possibilita, constantemente, que estes mesmos indivíduos constituam-se, confrontem-se, dividam-se e se comprometam em suas verdades.

É nesse quadro que surge a elaboração de diretrizes e normatizações que garantam o reconhecimento do louco e do não-louco e de como elas se estabelecem. A partir daí, o tratamento por intermédio da “psiquiatria positiva” vai além de normatizações jurídicas por parte das instituições que vão estabelecer, ademais, medidas e procedimentos para lidar com a loucura. Conforme Foucault (1978, p. 559):

O louco do século XIX será determinado e culpado; sua não-liberdade é mais penetrada pela falta do que pela liberdade com a qual o louco clássico escapava de si mesmo. Libertado, o louco se vê agora em pé de igualdade consigo mesmo, o que significa que não mais pode escapar à sua própria verdade; é jogado nela, e ela o confisca inteiramente. A liberdade clássica situava o louco em relação à loucura, relação ambígua, instável, sempre desfeita, mas que impedia o louco de constituir uma só e mesma coisa com sua loucura.

Não há então, a partir do século XIX, escape para o homem: a loucura é determinada e o homem é o culpado, não existem mais ambiguidades. Mas é preciso ouvir o apelo de Foucault (2000, p. 95), em *Doença mental e psicologia*: “Se o mundo projetado na fantasia de um delírio aprisiona a consciência que o projeta, não significa que ela própria se deixe prender aí, não significa que ela se despoje de suas possibilidades de ser; mas é que o mundo, alienando sua liberdade, não pode reconhecer sua loucura”.

Contudo, observa Foucault, ainda em *Doença mental e psicologia*, essa fantasia delirante alcança a contemporaneidade e, ao mundo delirante, se liga uma espécie de consciência mórbida. Assim, a loucura se instaura na sociedade contemporânea, fazendo o indivíduo sequer reconhecê-la, o que torna o constrangimento cada vez mais concreto e real:

Fala-se muito da loucura contemporânea, ligada ao universo da máquina, e ao esmaecimento das relações afetivas diretas entre os homens. Este vínculo não é falso, sem dúvida, e não é por acaso que o mundo mórbido toma tão frequentemente, hoje em dia, o aspecto de um mundo onde a racionalidade mecanicista exclui a espontaneidade contínua da vida afetiva. Mas seria absurdo dizer que o homem doente maquiniza seu universo porque projeta um universo esquizofrênico no qual se perde; falso mesmo pretender que ele é esquizofrênico porque aí está, para ele, o único meio de escapar ao constrangimento do seu universo real. De fato, quando o homem permanece estranho ao que se passa na sua linguagem, quando não pode reconhecer significação humana e viva nas produções de sua atividade, quando as determinações econômicas e sociais o reprimem, sem que possa encontrar sua pátria neste mundo, então ele vive numa cultura que torna possível uma forma patológica como a esquizofrenia; [...] (FOUCAULT, 2000, p. 95).

É possível admitir, a partir da análise da problemática da loucura em Foucault, que a doença mental é apenas a forma histórica que toma o movimento de uma existência que vive sobre a inautenticidade. Nesses casos, o indivíduo recusa constantemente a sua própria liberdade optando por se deixar absorver no seu delírio, legitimando-o.

Todavia, a legitimação do delírio é a forma patológica. Em outra perspectiva, tem-se o paradoxo como o que vai permitir aparecer a espontaneidade da vida afetiva, embora seja, neste mesmo paradoxo, o que os “especialistas da verdade” sobre a loucura apontam como o próprio da loucura. Em Foucault, ao contrário, quando o paradoxo se esvai desaparece com ele a possibilidade do entendimento da ambiguidade. Assim, a loucura é legitimada por construções que são fortalecidas nas relações diretas entre os homens.

É neste aspecto que Foucault em *História da loucura na Idade Clássica*, quando aborda *O círculo antropológico*, questiona tal concepção de loucura, uma vez que: “[...] transformando a imagem do sonho em não-ser do erro, *fazia* a loucura, como recusar que houvesse aí alguma coisa que fosse da liberdade?” (FOUCAULT, 1978, p. 556).

Conforme Foucault, no paradoxo, há espaço de jogo que permite ao sujeito falar, ele mesmo, a linguagem de sua própria loucura e constituir-se como louco. Aqui encontra-se, na loucura, o paradoxo que se estabelece na ambiguidade da liberdade³⁵.

[...] essa liberdade ambígua que estava no âmago da existência do louco, eis que agora é reclamada nos fatos, como quadro da sua vida real e como elemento necessário ao aparecimento de sua verdade de louco. Tenta-se captá-la numa estrutura objetiva. Mas no momento em que se acredita apreendê-la, afirmá-la e fazê-la valer, só se recolhe a ironia das contradições:

- permite-se que a liberdade do louco atue, mas num espaço mais fechado, mais rígido, menos livre que aquele, sempre um pouco indeciso, do internamento;
- liberam-no de seu parentesco com o crime e o mal, mas para fechá-lo nos mecanismos rigorosos de um determinismo. Ele só é inteiramente inocente no absoluto de uma não-liberdade;
- retiram-se as correntes que impediam o uso de sua livre vontade, mas para despojá-lo dessa mesma vontade, transferida e alienada no querer do médico. O louco doravante está livre, e excluído da liberdade. Outrora ele era livre durante o

³⁵ O obra literária *O Alienista*, de Machado de Assis, escrita em 1881, mostra essa ambiguidade da loucura e da liberdade. “*A ideia de meter os loucos na mesma casa, vivendo em comum, pareceu em si mesma sintoma de demência [...]*” (p. 3). O Dr. Bacamarte, definia a loucura, objeto de seus estudos, “[...] *era até agora uma ilha perdida no oceano da razão; começo a suspeitar que é um continente*” (p. 9). Então, depois que conseguiu sua façanha em nome da ciência, de modo a não haver dúvida na terapêutica a ser aplicada, resolveu, após desavenças e lutas com a comunidade de Itaguaí, permitir liberdade aos que se apresentavam com algum sinal de demência e trancafiar as pessoas sãs. É o que diz o § 4º do documento apresentado na Câmara dos vereadores ao final da obra. “*Foi adotada sem debate uma postura, autorizando o alienista a agasalhar na Casa Verde as pessoas que se achassem no gozo do perfeito equilíbrio das faculdades mentais*” (p. 29). Depois, o médico passou a desconfiar de si mesmo, a partir do momento em que era considerado por todos como sem defeito, sem vício, um ser perfeito, descobriu-se, ele a si próprio como também um alienado. Ele próprio passou a ser recluso da Casa Verde (p. 34).

momento em que começava a perder sua liberdade; é livre agora no amplo espaço em que já a perdeu (FOUCAULT, 1978, p. 558).

As “práticas de liberdade” se instituem na liberdade retomada do paradoxo e da ambiguidade, por meio dos quais é possível acuar o pior das objetividades elaborando mecanismos para novas subjetivações: “[...] tratar-se-á não do erro e do não-ser, mas da liberdade em suas determinações reais: o desejo e o querer, o determinismo e a responsabilidade, o automático e o espontâneo” (FOUCAULT, 1978, p. 559). Por outro lado, na inexistência do paradoxo, o delírio e a consequente doença mental se estabelecem. Nesse sentido, o indivíduo fica impotente em relação à luta. Para fortalecer essa perspectiva, é interessante a abordagem de Foucault, em *Ditos e escritos I*, no texto de 1954, *Introdução (In Binswanger)*:

Quando a existência é vivida sob o modo da inautenticidade, ela não advém à maneira da história. Ela se deixa absorver na história interior de seu delírio. Ou então sua duração se esgota inteiramente no devenir das coisas; ela se abandona a esse determinismo objetivo no qual se aliena totalmente sua liberdade originária. E, tanto em um caso como no outro, a existência vem, por ela mesma e por seu próprio momento, inscrever-se nesse determinismo da doença (FOUCAULT, 2011a, p. 121).

A ambiguidade da loucura é o indivíduo se metaforseando, e a libertação do sujeito assume aqui um sentido paradoxal na medida em que o processo patológico é, como afirma Foucault inspirado em Binswanger, uma espécie de contradição que se apresenta na unidade contraditória de um mundo privado e, ao mesmo tempo, no abandono à inautenticidade do mundo. Quando não se criam mecanismos de enfrentamento, a doença mental é, ao mesmo tempo, algo que é retirado da pior das subjetividades e algo que subjaz na pior das objetividades.

Assim, a liberdade do louco só existe nesse instante e nessa imperceptível distância que o torna livre para abandonar sua liberdade e acorrentar-se à sua loucura; ela está apenas nesse ponto virtual da escolha, em que, enquanto sujeito histórico, o indivíduo é aquele que nos aponta, como observa Foucault (1978, p. 557): “[...] a nos colocarmos na incapacidade de usar de nossa liberdade e corrigir nossos erros”.

Encontra-se, então, na problemática da loucura, o louco como uma espécie de “figura” criativa, aquele que ousa, que subverte o que está posto e, por isso mesmo, é livre; como aquele que é provocado e, ao mesmo tempo, provoca mudanças e, por elas e em meio a elas, corre todos os riscos. É nesse sentido que, em função dos elementos presentes na problemática da loucura, Foucault, nos cursos ministrados no *Collège de France*, vai se

posicionar quanto à necessidade de o indivíduo direcionar sua preocupação ao cultivo do *ethos* – o cuidado de si – o exercício de práticas de si para viver bem diante das adversidades do momento presente.

1.4.2 Problemática da prisão

Em *Vigiar e Punir*, Foucault aponta que ao final do século XVIII e princípio do século XIX, no que diz respeito aos comportamentos socialmente indesejáveis, tem-se a passagem do suplício a uma penalidade de detenção. A partir de então, uma nova legislação define o poder de punir como uma função geral da sociedade que é exercida da mesma maneira sobre todos os seus membros. Foucault investiga e descobre que, no corpo social, considerando de um lado a legislação e, de outro, formas, condições e modos dos indivíduos se comportarem - embora os indivíduos se apresentem igualmente representados ao considerar o aspecto da detenção e da pena - não há como deixar de perceber processos de dominação característicos de um tipo particular de poder.

Foucault nos apresenta muitas possibilidades para a abordagem do tema da prisão, mas para compreender esse tipo particular de poder apontado pelo autor de *Vigiar e punir*, optamos por tratar da problemática das prisões associada à experiência-limite. O filósofo francês mostra ter vivenciado tal experiência na medida em que começou a escrever a obra *Vigiar e Punir* depois de ter participado, durante alguns anos, de grupos de trabalho, de reflexão e de luta contra as instituições penais, de modo a engajar várias pessoas, a saber: detentos, famílias, pessoal de vigilância, magistrados, etc., o que, de certo modo, tornou o desenvolvimento da pesquisa um trabalho coletivo. Mesmo assim, até então, tratava-se de alguma coisa que o autor vivia inteiramente só, em sua pura subjetividade (FOUCAULT, 2010b, p. 295-296). Todavia, na medida em que a investigação se torna pública e permite aos leitores a possibilidade de um novo olhar, atualiza-se o tema *prisão*.

A investigação sobre as prisões representa uma mudança para o autor de *Vigiar e Punir* e para os leitores da obra: na medida em que a pesquisa ocorre, os fatos, os acontecimentos, as revelações e os desdobramentos destas se apresentam como possibilidade de ir além do que está determinado e sedimentado. A vivência de dada experiência permite ao autor não só chegar ao seu limite, mas cruzá-lo e atravessá-lo.

É neste aspecto que a temática se desdobra e o sujeito também, e os paradoxos e ambiguidades das condições limítrofes permitem novos caminhos a serem trilhados. É isto

que o filósofo francês apresenta na investigação sobre a problemática das prisões. Em entrevista de 1980 à Trombadori, intitulada *Conversas com Michel Foucault*, publicada em *Ditos e escritos VI*, ao expressar seu sentimento sobre a pesquisa da prisão, o filósofo desabafa: “[...] Sentia-se que alguma coisa de atual estava sendo colocada em questão [...]” (FOUCAULT, 2010b, p. 295), e mais adiante continua:

Quando o livro saiu, diferentes leitores - em particular, os agentes de vigilância, assistentes sociais etc. - deram este singular julgamento: ‘Ele é paralisante; é possível que tenha observações justas, mas, de toda maneira, tem seguramente limites, porque nos bloqueia, impede-nos de continuar em nossa atividade’ [...] (*idem*, p. 295-296).

Vigiar e punir apresenta a possibilidade de um novo olhar sobre as instituições carcerárias e sobre a sociedade contemporânea no tratamento dado às prisões, a ponto de levar o leitor a se questionar, a se horrorizar, a negar e, ao mesmo tempo, perceber identificações e buscar mudanças sobre os mecanismos da prisão:

[...] Isso mostra que, no livro, exprime-se uma experiência bem mais extensa do que a minha. Ele nada mais fez do que se inscrever em alguma coisa que estava, efetivamente, em curso; na, poderíamos dizer-nos, transformação do homem contemporâneo em relação à ideia que tem de si mesmo. Por outro lado, o livro também trabalhou para essa transformação. Ele foi mesmo, para uma pequena parte, um agente. Eis o que é, para mim, um livro-experiência, em oposição a um livro-verdade e a um livro-demonstração (FOUCAULT, 2010b, p. 296).

Trata-se de uma investigação cuja experiência alcança de maneira inteligível certos mecanismos, a saber, o aprisionamento e a penalização, bem abordados na obra *Vigiar e punir*. Tais mecanismos mostram o quanto, ao mesmo tempo que a sociedade pretende manter distanciamento das prisões, maior é a profundidade com que os indivíduos desta mesma sociedade são penalizados.

Foucault, ao afirmar que a investigação sobre o nascimento das prisões foi a vivência de uma experiência-limite, se apresenta, em dado momento, como um indivíduo que se situa em oposição entre o acontecimento e a verdade demonstrada e, em outro, como alguém que se depara com a possibilidade de enfrentamento dessa verdade demonstrada. Dessa forma, ele se encontra diante dos “jogos de poder”, os quais, quando conhecidos, constituem-se como forças que permitem remeter o indivíduo a outra experiência provocadora de mudança nos horizontes culturais. Nesse sentido, joga-se e vive-se no presente e na atualidade que se experiencia, e essa parece ter sido a experiência-limite vivenciada por Foucault:

[...] a experiência-limite representa para o pensamento como que uma nova origem. O que ela lhe dá é o dom essencial, a prodigalidade da afirmação, uma afirmação que, pela primeira vez, não é um produto e, assim, escapa a todos os movimentos, oposições e reversões da razão dialética a qual, em sendo finalizada antes dela, não pode mais reservar a ela um lugar em seu reino. Acontecimento difícil a circunscrever (BLANCHOT, 1969, p. 310)³⁶.

Dessa forma, a sociedade contemporânea está diante de uma justiça que aparece como ordenadora, cuja finalidade é superar a dor e o sofrimento causada pela anterior forma de punição: o suplício. Surge, então, uma justiça que se diz igual, um aparelho judiciário que se pretende autônomo. Contudo, observa Foucault:

Onde desapareceu o corpo marcado, recortado, queimado, aniquilado do supliciado, apareceu o corpo do prisioneiro, acompanhado pela individualidade do delinquente, pela pequena alma do criminoso, que o próprio aparelho do castigo fabricou como ponto de aplicação do poder de punir e como objeto do que ainda hoje se chama a ciência penitenciária (FOUCAULT, 1987, p. 213).

Na problemática das prisões situada em *Vigiar e punir*, é possível seguir vários caminhos, como, por exemplo, abandonar a ilusão de que a penalidade é uma maneira de reprimir os delitos e que nesse papel, de conformidade com as normas sociais e os sistemas políticos a penalidade, pode ser severa e indulgente ou, por outro lado, aceitar a penalidade como uma forma que se aplica em perseguir o indivíduo ou ainda, através das análises de fenômenos sociais, mostrar que as medidas punitivas não são simplesmente e unicamente mecanismos negativos que permitem reprimir, impedir, excluir, suprimir, mas possuem aspectos positivos e que, mesmo em sua negatividade, na medida em que estão ligadas a toda uma série de efeitos punitivos e úteis que têm por encargo sustentar, permitem repensar as formas e os modos de vidas dos indivíduos que compõem o corpo social:

Vigiar e punir: nascimento da prisão (*Surveiller et punir: naissance de la prison*, 1975), continuação de Eu, Pierre Rivière, liga o crime à loucura e à política de uma maneira formal e central, e “rastrea” esta vinculação ao que fora dado na França desde o século XVIII até o presente, a saber, desde o ‘castigo do corpo até o castigo da alma’. O livro começa dramaticamente com a condenação de Damiens³⁷, ocorrida em 1757 [...] (KURZWEIL, 1979, p. 49)³⁸.

³⁶ “l’expérience-limite représente pour la pensée comme une nouvelle origine. Ce qu’elle lui donne, c’est le don essentiel, la prodigalité de l’affirmation, une affirmation qui, pour la première fois, n’est pas un produit et, ainsi, échappe à tous les mouvements, oppositions et renversements de la raison dialectique, laquelle, s’étant achevée avant elle, ne peut plus lui réserver un rôle dans son règne. Événement difficile à circonscrire” (BLANCHOT, 1969, p. 310).

³⁷ Em *Vigiar em Punir*, Capítulo I, sobre O corpo dos condenados, Foucault (1999, p. 9) relata sobre o caso Damiens: “[Damiens fora condenado, a 2 de março de 1757], a pedir perdão publicamente diante da poria principal da Igreja de Paris [aonde devia ser] levado e acompanhado numa carroça, nu, de camisola, carregando uma tocha de cera acesa de duas libras; [em seguida], na dita carroça, na praça de Greve, e

Se considerássemos unicamente os sistemas punitivos concretos, isto é, as instituições penais, possivelmente se evidenciaria a anulação do indivíduo. Após cometer um delito, não há como existir mais “salvação”, no sentido de que este indivíduo venha um dia retornar à convivência social saudável, pois estará esta pessoa condenada ao degredo da contravenção³⁹.

Se, por outro lado, passarmos a analisar as formas de penalidade presentes nos fenômenos sociais, as quais estão instituídas para todos os indivíduos da sociedade, inclusive percebendo os fatores que permitem que a sociedade veja que todos os indivíduos estão, constantemente, em um emaranhado de prisões e infrações e que mesmo aqueles que não estão encarcerados literalmente nas instituições penais também sofrem penalidade. Esse contexto, por mais absurdo que se apresente, por vezes se trata de uma situação vantajosa tanto política como economicamente. Eis um tipo particular de poder.

Dessa forma, a investigação sobre a prisão que Foucault desenvolveu não foi para simplesmente tomar conhecimento da sua estrutura material, mas também para buscar entender sua forma e, nela, perceber as possíveis nuances que se desdobram por intermédio dessa experiência-limite:

A forma-prisão [...] se constituiu fora do aparelho judiciário, quando se elaboraram, por todo o corpo social, os processos para repartir os indivíduos, fixá-los e distribuí-los espacialmente, classificá-los, tirar deles o máximo de tempo, e o máximo de forças, treinar seus corpos, codificar seu comportamento contínuo, mantê-los numa visibilidade sem lacuna, forma em torno dele um aparelho completo de observação,

sobre um patíbulo que aí será erguido, atenazado nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com fogo de enxofre, e às partes em que será atenazado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumidos ao fogo, reduzidos a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento. Finalmente foi esquartejado [relata a Gazette d'Amsterdam]. Essa última operação foi muito longa, porque os cavalos utilizados não estavam afeitos à tração; de modo que, em vez de quatro, foi preciso colocar seis; e como isso não bastasse, foi necessário, para desmembrar as coxas do infeliz, cortar-lhe os nervos e retalhar-lhe as juntas...”

³⁸ Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión (Surveiller et punir: naissance de la prison, 1975), continuación del Yo, Pierre Rivière...), liga el crimen a la locura y a la política de una manera formal y central, y "rastrea" esta vinculación tal y como se ha dado en Francia desde el siglo XVIII hasta el presente, y desde el 'castigo del cuerpo hasta el castigo del alma'. El libro empieza dramáticamente con la condena de Damien, sucedida en 1757 [...] (KURZWEIL, 1979, p. 49).

³⁹ No livro *A letra escarlata*, Nathaniel Hawthorne (2011) nos apresenta a história de uma mulher que, face aos costumes puritanos da América do Norte, é obrigada a se trajar com uma letra A, de adúltera, costurada em sua roupa como forma de mostrar a toda a sociedade sua culpa, algo que se assemelha, e ganha o ar da historicidade, com os judeus sob o regime nazista, que tinham que andar nas ruas com a estrela de Davi, símbolo religioso do povo judeu, costurada em suas roupas para destacar a sua diferença, a sua ignomínia e seu débito com a sociedade, em virtude de serem considerados como inimigos do Reich.

registros e anotações, constitui sobre ele um saber que se acumula e se centraliza [...] (FOUCAULT, 1987, p. 195).

Quando Foucault aponta que a forma-prisão envolve todo o corpo social, significa dizer que a sociedade está envolvida e que esta forma ou modelo se apresenta constantemente nas melhores instituições, a saber: família, escola, hospitais, etc., mas quando a prisão se materializa enquanto instituição penal; quando são criadas paredes, muros, grades e cadeados, e quando se questiona sobre os sujeitos que lá se encontram, os que compõem o corpo social permitem a si próprios um afastamento das instituições prisionais.

Assim, os motivos que dizem respeito a esta instituição são de responsabilidade do aparelho judiciário. Dessa forma, o estabelecimento de regras referentes às pessoas que nela se instalarão; os tipos que serão lá depositados e aprisionados são assuntos que dizem respeito, unicamente, ao foro jurídico e não ao social.

Por isso Foucault apresenta, em *Vigiar e punir*, que a ideia de uma reclusão penal⁴⁰ aparece explicitamente criticada por muitos reformadores. Segundo tais críticas, a reclusão penal é incapaz de responder à especificidade dos crimes. É desprovida de efeito sobre o público, além de inútil e até mesmo nociva à sociedade. Entre as muitas críticas concebidas à reclusão penal, está a de que ela causa um grande problema aos cofres públicos, no entendimento de que é demasiadamente cara sua manutenção. Ademais, mantém os condenados na ociosidade, multiplica-lhes os vícios e fomenta o desenvolvimento de novas *faculdades* criminosas, já que muitas instituições penais mundo afora funcionam como verdadeiras “universidades” do crime.

Neste sentido, além da dificuldade em controlar o cumprimento da pena, corre-se o risco de expor os detentos à arbitrariedade de seus guardiães. Na reclusão penal, isto é, no cumprimento da pena, o indivíduo se encontra com leis outras, criadas e elaboradas pelo universo carcerário como mecanismos próprios de poder e manutenção da ordem dos e pelos que estão envolvidos no processo. O trabalho de privar um homem de sua liberdade e vigiá-lo na prisão é uma espécie de exercício de tirania. O indivíduo está entregue às leis dos guardas e agentes de segurança e da diversidade de grupos que lá se encontram, seja raça, religião, cultura, gangues, facções, etc.

⁴⁰ O art. 33 do *Código Penal Brasileiro* preceitua que a pena de reclusão deve ser cumprida em regime fechado, semiaberto ou aberto. Considera-se regime fechado a execução da pena em estabelecimento de segurança máxima ou média; regime semiaberto é a execução da pena em colônia agrícola, industrial ou estabelecimento similar; regime aberto é a execução da pena em casa de albergado ou estabelecimento adequado.

Assim, a sociedade não reconhece os indivíduos que estão encarcerados como parte do corpo social, muito embora todos os elementos que compõem a forma-prisão estejam presentes em todos os momentos dessa sociedade. Todavia, esta busca o distanciamento: os que lá se encontram são criminosos, sequer fazem parte desse corpo social. É assim que a prisão se materializa e atinge um grau de sofisticação para cumprir o seu único objetivo, corrigir os mais variados vícios e males que afetam a sociedade, sendo que esta se desvia do processo por ela instituído na mesma proporção que o centro correcional se distancia de seu propósito originário, distorcendo sua função original, a de ressocializar.

É comum a aversão da sociedade aos indivíduos que são depositados nas instituições penais:

A prisão torna-se uma espécie de observatório permanente que permite distribuir as variedades do vícios ou da fraqueza [...].
[...] Organiza-se todo um saber individualizante que toma como campo de referência não tanto o crime cometido (pelo menos em estado isolado), mas a virtualidade de perigos contida no indivíduo e que se manifesta no comportamento observado cotidianamente. A prisão funciona aí como um aparelho de saber (FOUCAULT, 1987, p. 104).

O aparelho judiciário define o delinquente e elabora toda uma arquitetura prisional que seria para a transformação dos indivíduos com a função de “[...] agir sobre aquele que abriga, dar domínio sobre seu comportamento, reconduzir até eles os efeitos do poder, oferecê-los a um conhecimento, modificá-los” (FOUCAULT, 1987, p. 144).

O corpo social, conforme observa Foucault, embora não reconheça, contém visivelmente em seus segmentos a forma-prisão. Ademais, os aspectos formais de classificação, treinamento, codificação, regulação, vigilância, e nesta, observação, registros e anotações atingem cotidianamente e regularmente aqueles que estão “do lado de fora” dos presídios.

Um aspecto que Foucault desmascara é que não há como se distanciar da forma-prisão; ela atinge todo o corpo social. Os indivíduos obedecem regras e a lei é o recurso para o bom adestramento. Mas aos que estão “do lado de dentro”, trancafiados entre paredes e cadeados, a disparidade só salta aos olhos ao se definir as técnicas da correção individualizante. Desse modo, separa-se do corpo social o corpo do delinquente, embora todos os demais aspectos – sistematização / ordenação, enquadramentos / alinhamentos, obediência / vigilância – se apresentem como elementos e condições aceitos pela “sociedade”.

Em entrevista a F. Scianna, em abril de 1975, publicada no Jornal *L'europeo* e intitulada *A prisão vista por um filósofo francês*, quando indagado sobre o porque de sua investigação se deter sobre o sistema prisional, observa Foucault:

- Temos vergonha de nossas prisões. Esses enormes edifícios que separam dois mundos de homens, construídos outrora com orgulho, a ponto de situá-los, com frequência, nos centros das cidades, hoje nos constroem. As polêmicas que se desencadeiam com regularidade a respeito das prisões, e recentemente devido a numerosas revoltas, testemunham de modo claro esse sentimento (FOUCAULT, 2012a, p. 148).

Foucault deixa claro que a sociedade tem vergonha da instituição prisão. Esse mesmo indivíduo social capaz de julgar e se sensibilizar com as mutilações à época dos suplícios, como o caso de “Damien” (FOUCAULT, 1987, p. 9), narrado no início do *Vigiar e punir*, é indivíduo incapaz de aceitar as pessoas que estão pagando pena em instituições prisionais como parte do corpo social.

Neste sentido, admite Foucault, trata-se de edifícios que separam dois mundos de homens, o que mostra o quanto o poder punitivo se apossa do indivíduo delinquente. Todavia, a separação evidente parece transcorrer unicamente nos instrumentos utilizados no interior das instituições prisionais para realizar a “transformação” deste indivíduo. É nesse aspecto que Foucault apresenta-nos o que ele vai denominar de tecnologia da pena: conforme o pesquisador, se não em seu fundamento teórico, mas na maneira como elas se inserem no interior das instituições prisionais, as próprias tecnologias, pouco a pouco, tomam a forma-prisão e, também, se manifestam no âmago da sociedade:

Voltemos um instante ao livro sobre as prisões. É, em certo sentido, um livro de pura história. Mas, há pessoas que gostaram dele ou detestaram, assim reagiram porque tinham a impressão de que se tratava de questão delas próprias, ou do mundo absolutamente contemporâneo, ou de suas relações com o mundo contemporâneo, nas formas em que este é aceito por todos (FOUCAULT, 2010b, p. 292).

Então, tem-se que quanto mais a sociedade contemporânea pretende manter distanciamento do tema prisão, tanto maior é a profundidade dos mecanismos dos quais esta mesma sociedade está cercada, de modo que, senão legalmente, ao menos aparentemente, tudo é vigilância: câmeras nos vigiam desde o céu - via satélite -, nas ruas, no interior dos prédios, etc. As casas, os prédios e as lojas estão repletas de aparelhos tecnológicos cumprindo com total eficácia a função de vigilância do *Panóptico*. Cada cidadão “livre”, ou a maioria deles, possui cachorros que, mesmo denominados “animais de estimação”, cumprem a função de cão de guarda. Por todos os lados, se multiplicam grades, cadeados, sensores

eletrônicos, vigilantes, muralhas, de modo que a forma-prisão se instaura nas vidas de todos os que pretendem se distanciar da instituição prisional, já que todos, de certo modo, encontram-se efetivamente encarcerados⁴¹.

É neste aspecto que Foucault articula a um só tempo uma acepção ativa, a experiência como dever de arrancar o sujeito a si mesmo, e uma acepção reativa, a experiência como reconstrução. *Vigiar e Punir* é um livro que funciona como uma experiência porque propõe a transformação da relação histórica, teórica, moral e ética que se tem com a prisão.

O trabalho direto junto ao universo carcerário, a boa recepção de *Vigiar e Punir* pelos profissionais da vigilância e da assistência social, a aclamação da obra são alguns dos elementos que conduzem ao pedido de urgência por modificações nas práticas vigentes nos ambientes carcerários. Nesse sentido, as análises possíveis ou o novo olhar sobre a sociedade contemporânea permitem, a partir da pesquisa de Michel Foucault, cruzar uma dada realidade e atravessar a uma outra que se desdobra a partir dela mesma, isto é, a partir dos seus limites em que são considerados todos os paradoxos e ambiguidades.

Foucault, sobre a experiência-limite que ele vivenciou na investigação da problemática das prisões, esclarece, em primeiro lugar que: “[...] não me apoio em um *background* teórico contínuo e sistemático [...]” (FOUCAULT, 2010b, p. 294); acrescentando “[...] que não há livro que eu tenha escrito sem, ao menos em parte, uma experiência direta, pessoal [...]” (*Idem, ibid*) e, como terceira implicação:

[...] não se trata absolutamente de transpor para o saber experiências pessoais. A relação com a experiência deve, no livro, permitir uma transformação, uma metamorfose, que não seja simplesmente a minha, mas que possa ter certo valor, certo caráter acessível para os outros, que essa experiência possa ser feita pelos outros (FOUCAULT, 2010b, p. 294-295).

A quarta consequência que nos aponta sobre o limite é que “[...] essa experiência, enfim, deve poder estar ligada, até certo ponto, a uma prática coletiva, a uma forma de pensar” (FOUCAULT, 2010b, p. 295).

Foucault não tinha como objeto satisfazer aos historiadores profissionais nem muito menos satisfazer a si próprio unicamente, mas convidar a sociedade a realizar uma história do pensamento, isto é, considerar a si mesmo em sua história, pensar sobre seus valores, seus

⁴¹ Hobbes quando aborda sobre o princípio da sobrevivência fundamenta a questão da segurança. Acredita que “O Fim Último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os outros), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com sua própria preservação e uma vida mais satisfeita” (HOBBS, 1997, p. 141).

modos e condições de existência, os estigmas sedimentados e, através de um conteúdo histórico determinado, ultrapassá-lo ou mesmo emitir um novo olhar sobre o objeto das prisões que permitisse o estabelecimento de novas relações e estabelecesse, frente ao poder, novas relações de poder.

O livro *Vigiar e Punir* faz uso de documentos concretos por meio dos quais é possível efetuar não somente uma constatação de verdade, como também uma experiência que mostra um caminho para uma transformação da relação que o indivíduo tem consigo, com a sociedade que compartilha e com o mundo.

O delinquente que enfrenta as adversidades nas instituições penais é uma “figura” criativa, é provocado a mudar e, ao mesmo tempo, aponta elementos que podem provocar mudanças, nos quais sempre estarão as suspeitas e os riscos e é diante destes que se faz necessária a preocupação com o cultivo do *ethos* – *o cuidado de si* – e o exercício de práticas de si para viver bem diante das adversidades do momento presente.

1.4.3 Problemática da sexualidade

A problemática da loucura e a problemática da prisão indicaram que a realidade histórica apresenta verdades baseadas em certas regularidades, as quais são estigmatizadas e constantemente repetidas a ponto de se tornarem casuais e aceitáveis. Desse modo, é necessária a identificação em dada realidade histórica dos “jogos de verdade”, por meio dos quais é possível ao indivíduo se reconhecer em sua história.

Em *Uma estética da existência*, entrevista de 1984, *Ditos e escritos V*, Foucault admite que as problemáticas que ele moveu por força da sua investigação, embora mude a perspectiva, sempre se reportam ao entorno dos mesmos problemas existentes nas relações entre os sujeitos:

[...] Procurei analisar de que modo domínios como os da loucura, da sexualidade, da delinquência podem entrar em um certo jogo da verdade e como, por outro lado, através dessa inserção da prática humana, do comportamento, no jogo da verdade, o próprio sujeito é afetado. Era este o problema da história da loucura, da sexualidade. (FOUCAULT, 2006b, p. 282).

É preciso apossar-se da história de modo a tomar conhecimento de seu funcionamento, pois é nela, no sujeito que vive a experiência, que está a possibilidade do esvaziamento desses enunciados que se cristalizaram como verdades e aprisionam os indivíduos. Daí, a tarefa de

Michel Foucault, quando da investigação sobre a problemática da sexualidade, é mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam.

Da mesma forma, pretende Foucault mostrar que as pessoas estão equivocadas quando aceitam como verdadeiros e evidentes certos temas fabricados em um momento particular da história. Essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída. Por isso, conhecer os fundamentos ou se apropriar dos discursos refletidos na história é o que pode conduzir o indivíduo à quebra de paradigmas, de preconceitos e, assim, remetê-lo às “práticas de liberdade”.

Em *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*, Foucault (1998, p. 11) considera que:

[...] para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma ‘sexualidade’, seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo.

O que seria “sujeito de desejo” dentro de uma sociedade que delimita aos indivíduos os modos adequados de vestir, sentar, comer e representar o seu corpo? Na entrevista intitulada *O Ocidente e a verdade do sexo*, *Le Monde*, novembro de 1976, *Ditos e escritos IX*, Foucault afirma que o indivíduo sujeito do desejo é aquele que vivencia a arte erótica, muito embora, reconheça que a relação erótica não é conhecida e experienciada pelo indivíduo moderno.

Foucault identifica na arte erótica relações de poder que não somente conduzem e dirigem a alma, mas se ampliam a outros modos e condições de relacionamentos. Em texto de 1982, intitulado *A hermenêutica do sujeito*, *Ditos e escritos IX*, o filósofo francês apresenta na experiência do exílio de Sêneca, por exemplo, a relação erótica que se amplia para a relação de família, relação de proteção, relação de amizade, etc.

- Mas há muitas outras formas nas quais se exerce a direção de alma. Esta vem acompanhar e animar todo um conjunto de outras relações: relações de família (Sêneca escreve uma consolação à sua mãe, por ocasião de seu próprio exílio); relações de proteção (o mesmo Sêneca se ocupa, ao mesmo tempo, da carreira e da alma do jovem Serenus, um primo da província que acaba de chegar a Roma); relações de amizade entre duas pessoas bastante próximas em idade, em cultura e em situação (Sêneca com Lucilius); relações com um personagem de posição elevada ao qual se prestam seus deveres lhe apresentando conselhos úteis (assim Plutarco com Fundanus, ao qual ele envia com urgência as observações que ele próprio fez a propósito da tranquilidade da alma) (FOUCAULT, 2014a, p. 183-184).

Na arte erótica, Foucault identifica relações sociais diversas que se desenvolvem por intermédio do *Eros*, que desempenha um papel fundamental. Entretanto, *Eros* e *ethos* coincidem e se encontram no interior das próprias experiências nas relações de poder. Nas relações afetivas movidas por ele – *Eros* –, há uma ligação íntima entre os sujeitos que as vivenciam. Estão presentes em uma só experiência aspectos relacionados com amizade, sabedoria, afetividade e o que movimenta esses aspectos é o *Ethos*. A experiência de Sêneca, retomada por Foucault, apresenta a intensidade dessas relações, mas, infelizmente, nossos modos modernos de amizade não permitem mais decifrar o amor que adequadamente se apresenta nessa experiência, a saber: erótica. Estamos situados em uma época em que o conteúdo analisado nos tipos de poder e de saber:

[...] é menos o prazer do que o desejo; no qual o mestre não tem por função iniciar, mas interrogar, escutar, decifrar; no qual esse longo processo não tem como finalidade uma majoração do prazer, mas uma modificação do sujeito (que se acha assim perdoado ou reconciliado, curado ou liberto) (FOUCAULT, 2014a, p. 4).

Foucault reconhece, a respeito da sexualidade na modernidade, a presença das relações de poder, do prazer e da verdade associadas não à arte erótica, mas a uma “ciência do sexo”. Nesse contexto, o que vai aparecer em evidência são discussões sobre heterossexualidade, homossexualidade, sodomia, etc. Neste sentido, embora o filósofo francês não elabore uma análise histórico-crítica exclusiva sobre estes temas específicos, tais relações se encontram no interior da investigação e não há como suprimi-las. Ademais, são temáticas associadas na maioria das vezes à culpa, ao remorso ou à subversão. Na entrevista intitulada *O Ocidente e a verdade do sexo*, dada ao *Le Monde* em novembro de 1976, Foucault se questiona:

[...] por que o Ocidente se perguntou continuamente sobre a verdade do sexo e exigiu que cada um a formulasse para si? Por que quis ele com tanta obstinação que nossa relação com nós mesmos passasse por essa verdade? Devemos, então, nos surpreender que, no início do século XX, tenhamos sido pegos por uma grande e nova culpabilidade, que começamos a sentir uma espécie de remorso histórico que nos fez acreditar que há séculos estávamos em falta em relação ao sexo (FOUCAULT, 2014a, p. 5).

Em conformidade com o pensamento de Foucault, a análise histórica pode promover uma mudança de paradigmas. Neste sentido, há necessidade, no que diz respeito à história da sexualidade, de retorno aos temas da homossexualidade e da heterossexualidade, tomando os devidos cuidados no sentido de tentar perceber como estas foram experienciadas ao longo da história. Devemos, assim, ao considerar os modos e condições na conjuntura do momento em

que as experiências são vivenciadas, entender os motivos de a modernidade tratá-los com preconceito e, por vezes, não as tolerando, até mesmo visando-as com aversão e desprezo.

Essa perspectiva consiste em uma trajetória indispensável para se evitar cair nas rédeas do poder e passar, na problemática da sexualidade, a defender equívocos e sedimentar preconceitos. Assim, como adverte Foucault (1998, p. 167) ao tratar da homossexualidade na Antiguidade em *História da sexualidade II*:

Talvez não seja muito prudente utilizar aqui esses dois termos ['tolerado', 'homossexualidade']. De fato, a noção de homossexualidade é bem pouco adequada para recobrir uma experiência, formas de valorização e um sistema de recortes tão diferentes do nosso. Os gregos não opunham, como duas escolhas excludentes, como dois tipos de comportamento radicalmente diferentes, o amor ao seu próprio sexo ao amor pelo sexo oposto.

Muito embora essa advertência nos leve à conclusão de que seria inútil a retomada das relações homoafetivas na Idade Antiga, já que a manifestação da homossexualidade nos dias atuais diverge da que era praticada na Antiguidade, retomar o tratamento do tema, por outro lado, possibilita refletir sobre o preconceito que permeia a atual prática homossexual. Neste sentido, é possível repensar a nossa própria história, na medida em que, constantemente, os comportamentos dos sujeitos contemporâneos no que diz respeito às práticas homossexuais – seja para afirmá-las ou negá-las – geralmente se justificam apoiadas em conceitos originados na Antiguidade.

Na Idade Antiga, a homossexualidade é compreendida de forma diferenciada da modernidade, o mesmo pode ser dito em relação à heterossexualidade, conforme Jacqueline de Romilly quando narra as insolências e escândalos de Alcibíades:

Alcibíades era, pois, um mulherengo, e suas conquistas femininas davam muito que falar na Grécia. Mas também praticava, como era usual em Atenas, o outro amor. Sua beleza, em particular, atraiu-lhe inúmeros pretendentes, que o assediavam com certo sucesso (ROMILLY, 1996, p. 43).

Todavia, no que diz respeito à arte erótica na antiguidade clássica, esta oscila constantemente entre os desejos e prazeres da alma e do corpo. Na relação de Sócrates e Alcibíades, que aparece no Diálogo *Banquete* de Platão, a arte erótica é corrompida pela ambição política que animava Alcibíades e que se caracterizava como uma relação maior do que o amor dedicado ao velho mestre:

[...] Mesmo agora, eu tenho consciência de que se eu aceitasse de prestar-lhe ouvido, não poderia resistir-lhe e sentiria novamente as mesmas emoções. De fato, ele me

obriga a admitir que, a despeito de tudo que me falta, continuo não tendo cuidado comigo mesmo, uma vez que me ocupo com os negócios de Atenas. Por isso me faço violência, a fechar os ouvidos como para escapar das sereias, e me afasto fugindo, para evitar de permanecer aí ao seu lado a esperar a velhice [...] (PLATON, 2007, p. 166)⁴².

Neste sentido, é preciso desmistificar a ideia da necessidade de estabelecer uma verdade sobre a história da sexualidade no Ocidente. O que se caracteriza como indispensável é esclarecer sobre como, no início do século XX, desenvolve-se, sobre as práticas sexuais – quando o desejo e o prazer se colocam na discussão da heterossexualidade e da homossexualidade – não somente a questão do preconceito, mas do sentimento de culpa.

Foucault, em sua pesquisa sobre a história da sexualidade, aponta que o sentimento de culpa pode ter sido absorvido pelo indivíduo com os modos estabelecidos pela moral sexual cristã. Contudo, percebe o francês na existência da moral cristã referências aos modelos antigos. Em entrevista intitulada *Sexualidade e solidão*, 1981, *Ditos e escritos V*, ele observa nos modos de existência da moral cristã aspectos relacionados à cultura grega clássica:

[...] Creio que a maioria dentre nós tende a atribuir esse modelo [que estabelece a monogamia, a fidelidade e a procriação como critérios para a prática sexual] quer ao cristianismo, quer à sociedade cristã moderna tal como ela se desenvolveu sob a influência da moral capitalista ou da moral dita burguesa. Mas fiquei surpreso ao verificar [...] que esse modelo se encontrava também na literatura latina e helenística. [...] Efetivamente os filósofos pagãos dos séculos que precederam e se seguiram à morte de Cristo propuseram uma ética sexual que, embora fosse em parte nova, era, no entanto, bastante semelhante ao que é tido como a ética cristã (FOUCAULT, 2006b, p. 96).

Tais padrões, continuados pela moral cristã e reforçados pela sociedade desde a Idade Média, se perpetuaram aos séculos posteriores, atingindo o século XIX. A normatização do casamento fundado na relação heterossexual possibilitou que algumas práticas relacionadas ao desejo e ao prazer fossem cultivadas publicamente, por exemplo, o beijo, o abraço. No entanto, práticas destoantes dos padrões morais regulados, a saber, as relações homoafetivas, mesmo na existência do desejo e do prazer, eram sempre vivenciadas às escondidas. Conforme Foucault (2014a, p. 167) nos diz em uma entrevista de 1982 intitulada *Escolha sexual, ato sexual*, *Ditos e escritos IX*:

⁴² En ce moment encore, et j'en ai conscience, si j'acceptais de lui prêter l'oreille, je ne pourrais pas rester insensible, et j'éprouverais les mêmes émotions. En effet, il m'oblige à admettre que, en dépit de tout ce qui me manque, je continue à n'avoir pas souci de moi-même, alors que je m'occupe des affaires d'Athènes. Je me fais donc violence, je me bouche les oreilles comme pour échapper aux Sirènes, je m'éloigne en fuyant, pour éviter de rester assis là à attendre la vieillesse auprès de lui (PLATON, 2007, p. 166, 216a -216b).

A heterossexualidade, pelo menos desde a Idade Média, foi sempre apreendida segundo dois eixos: o eixo da corte, em que o homem seduz a mulher, e o eixo do ato sexual em si. A grande literatura heterossexual do Ocidente se preocupou essencialmente com o eixo da corte amorosa, isto é, antes de mais nada, com o que precede o ato sexual. Toda a obra de refinamento intelectual e cultural, toda a elaboração estética no Ocidente sempre se voltou para a corte. É o que explica que o ato sexual em si seja relativamente pouco apreciado, tanto do ponto de vista literário quanto cultural e esteticamente. Inversamente, não há nada que ligue a experiência homossexual moderna à corte. As coisas, aliás, não aconteciam assim na Grécia antiga para os gregos, a corte entre homens era mais importante que a corte entre homens e mulheres (pensemos somente em Sócrates e Alcibíades). Mas a cultura cristã ocidental banuiu a homossexualidade, forçando-a a concentrar toda sua energia no ato em si. Os homossexuais não puderam elaborar um sistema de corte porque lhes recusaram a expressão cultural necessária a essa elaboração. O piscar de olhos na rua, a decisão, em uma fração de segundo, de agarrar a aventura, a rapidez com a qual as relações homossexuais são consumadas, tudo isso é produto de uma interdição.

É possível dizer que na história das representações a interdição à homossexualidade desenvolve-se pelo cultivo da moral cristã, pois esta apresenta elementos que alimentam o preconceito, eliminam o desejo e tolhem o indivíduo de forma acentuada, principalmente porque uma vez que este não se reconhece como um sujeito de corpo ele percebe, menos ainda, que seu corpo deseja outro corpo. O desejo realiza-se quando saciado e aí permanece o prazer de qualquer relação. Contudo, Foucault entende a sexualidade como possibilidade de vida criadora, deixando uma indicação para o chamado *movimento homossexual*:

[...] o movimento homossexual precisa mais, hoje, de uma arte de viver do que de uma ciência ou de um conhecimento científico (ou pseudocientífico) do que é a sexualidade. A sexualidade faz parte de nossas condutas. Ela faz parte da liberdade de que gozamos neste mundo. A sexualidade é algo que nós criamos nós mesmos - ela é nossa própria criação, muito mais do que a descoberta de um aspecto secreto de nosso desejo. Devemos compreender que, com nossos desejos, através deles, se instauram novas formas de relações, novas formas de amor e novas formas de criação. O sexo não é uma fatalidade; ele é uma possibilidade de chegar a uma vida criadora (FOUCAULT, 2014a, p. 251).

A questão central que persiste nos temas tratados por Foucault é a de apresentar os riscos para a análise histórica dos acontecimentos no deter-se apenas nos códigos de ética e não nas “práticas de liberdade” dos indivíduos. Daí, as formas de apresentação histórica sobre a sexualidade mostram-nos a incoerência que o indivíduo é levado a viver. É necessária aos sujeitos históricos a coerência não com os códigos de ética ou com o que estes estabelecem moralmente para seguir, mas, acima de tudo, o que deve mover os sujeitos históricos livres é a coerência com a própria vida. Nesse sentido, na autenticidade de seus atos é possível se opor contra os sofrimentos da humanidade em todas as suas relações. Assim, faz-se necessário se engajar sem dissimulação, é o que afirma Foucault (2011a, p. 224) em *A coragem da verdade*:

[...] uma vida não dissimulada é uma vida que não ocultaria nada do que não é ruim e não faria o mal pois não dissimula nada. [...] a não dissimulação, [...] deve ser a garantia e a caução de uma vida inteiramente boa, de uma vida que será boa porque inteiramente visível, pois bem, essa não dissimulação não deve fazer seus e aceitar os limites habituais, tradicionais do pudor, esses limites que os homens convencionaram e que imaginam indispensáveis. Ao contrário, ela deve fazer aparecer, sem limite e sem dissimulação, o que, no ser humano, é da ordem da natureza, logo da ordem do bem. Ou seja, a não dissimulação, longe de ser a retomada e a aceitação dessas regras de pudor tradicionais que fazem que as pessoas se envergonhem de fazer o mal diante das outras, deve ser a exposição da naturalidade do ser humano ante o olhar de todos.

A relação sexual é como toda e qualquer outra relação de poder. Entretanto, nela as ações e relações se efetivam, mais estritamente, na relação erótica e ela deve ser o objeto de manipulação não de um indivíduo por outro, não de um sistema, lei ou qualquer outra forma de aprisionamento, mas, quando muito, de uma cultura de si. Deste modo, o prazer sexual não é realizado em uma opção de dissimulação. Conforme Foucault, a relação sexual livre é o próprio ato de prazer que possui em si um foco de criação de cultura e, na concepção do autor de *História da sexualidade*, é sobre isso que é preciso se deter. Assim, Foucault se esforça em mostrar o quanto o tema da sexualidade é importante e delicado. Nesse sentido, em *Governo de si e do outros*, ele lembra da tomada de posição de Platão sobre o assunto ao escrever as *Leis*:

[...] no momento em que aborda a análise da legislação sexual, Platão escreve: eis agora "um tema de não pequena importância, em que se fazer ouvir é difícil, em que caberia principalmente a Deus agir, se fosse, de certo modo, possível que as prescrições requeridas viessem dele; de fato, parece que é de um homem que se necessita, um homem audacioso, um homem que, pondo a franqueza (*parresia*) acima de tudo, proclame o que acha melhor para a cidade e para os cidadãos, ordene, perante essas almas corrompidas, o que toda a nossa constituição comporta e reclama, diga 'não' a todas as nossas paixões mais poderosas e, sem ter ninguém a apoiá-lo, sozinho, siga unicamente a voz da razão" [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 188).

Ora, Platão se encontra na elaboração de um sistema de leis; tudo é pensado, elaborado, normatizado, validado. Contudo, na esfera de uma legislação sobre a sexualidade, Platão reconhece a delicadeza do tema e a dificuldade de impor normas e enquadramentos para aspectos relativos à vida dos indivíduos e que dizem respeito ao seu corpo e aos seus desejos. Platão admite não poder elaborar leis sobre a relação sexual e invoca a necessidade de um deus:

[...] mas o deus não está presente; pois bem, vocês vão precisar de um homem. E o que esse homem terá de fazer? Pois bem, é ele que, eventualmente sozinho, sem ajuda de quem quer que seja, falando sozinho em nome da razão, vai se dirigir aos

indivíduos e com toda a franqueza lhes dizer a verdade, uma verdade que deve persuadi-los, e persuadi-los a se conduzir como devem. Temos aí, eu creio, a ideia de uma espécie de suplemento de *parresía*, que jamais a organização da cidade, jamais a ordem das leis, por mais racional que seja, poderá assegurar (FOUCAULT, 2010a, p. 189).

Portanto, não basta levantar a bandeira em luta de uma causa, isto é, em defesa seja da homossexualidade seja da heterossexualidade, também não é o suficiente a criação de leis que regulamentem as relações sexuais⁴³. Antes, faz-se necessário, na medida em que se quer ocupar-se dos outros, quando se busca o outro, preocupar-se não consigo, mas, sem limite e sem dissimulação, ser, acima de tudo, capaz de uma fala franca, estar aberto à verdade e viver o que se é sem subterfúgios⁴⁴. Tal perspectiva perpassa qualquer que seja a modalidade da relação, a saber, hetero, homo ou poliafetiva. Ela se dirige a uma abertura de um simples ato sexual em direção a uma cultura, ou seja, a algo muito maior. Trata-se de uma cultura de si.

⁴³ A questão da homossexualidade tem sido objeto de considerações há mais de 500 anos na Grã-Bretanha, muito embora reconhecimentos consistentes sobre a sodomia só tenham ocorrido a partir de 1999, quando da suspensão da proibição do alistamento de homossexuais às forças armadas na Grã-Bretanha. Antes disso, acontecimentos diversos marcaram a necessidade urgente das mudanças. Em 1533, surge a primeira lei civil da Grã-Bretanha sobre sodomia aprovada durante o reinado de Henrique VIII. Anteriormente, os homossexuais eram julgados pela igreja e a ação penal pelo crime de sodomia era a pena de morte e a cassação dos bens do condenado pela coroa, ao invés de irem para seus herdeiros legais. Em 1895, o escritor inglês Oscar Wilde é condenado a dois anos de trabalhos forçados por atentado violento ao pudor. Em 1952, o matemático inglês Alan Turing - conhecido como pai da computação moderna - responsável direto por reduzir a II Guerra Mundial em ao menos dois anos, ao quebrar o código secreto dos Nazistas, foi condenado à castração química, o que o levou ao suicídio dois anos mais tarde. Em 1954, o cientista e ornitólogo George Montagu, responsável por grande parte do acervo de aves do *Natural History Museum de Londres*, foi preso por 12 meses por “crimes homossexuais consensuais”, juntamente com dois outros homens. Em 2002, lei permite casais do mesmo sexo adotarem crianças. Em 2004, casais do mesmo sexo recebem direitos de casamentos civis. Em 2009, David Cameron pede desculpas públicas à família Turing pela forma como o matemático foi tratado pela lei Britânica. Fonte: Adaptado de <http://molhoingles.com/linha-do-tempo-500-anos-de-direitos-gays-na-gra-bretanha/> 2/3.

⁴⁴ Conforme a Teoria Queer - consolidada por volta dos anos 90 – “A obra de Foucault e as experiências de certas políticas homossexuais afirmativas têm demonstrado que exigir o reconhecimento de uma identidade homossexual distintiva reafirma, inevitavelmente, uma oposição binária e desigual entre o homossexual e o heterossexual. Por conseguinte, em lugar de se deslocar para fora da oposição ou de invertê-la, a teoria queer examina as formas mediante as quais a oposição tem modelado as hierarquias morais e políticas do saber e do poder”. “*La obra de Foucault y la experiencia de ciertas políticas homosexuales afirmativas han demostrado que exigir el reconocimiento de una identidad homossexual distintiva reafirma, inevitablemente, una oposición binaria y desigual entre lo homossexual e lo heterossexual. Por conseguinte, en lugar de desplazarse fuera de la oposición o de invertirla, la teoria queer examina las formas mediante las cuales la oposición ha moldeado las jerarquias morales y políticas del saber e del poder*” (SPARGO. Foucault y la teoria queer, p. 61).

1.5 A agonística nas relações dos indivíduos

Entre os jogos de poder, próprios da história do pensamento e dos estados de dominação (loucura, prisão, sexualidade), temos as tecnologias governamentais. Foucault propõe que as tecnologias governamentais são condições disponíveis ao próprio indivíduo no processo e no exercício mesmo das relações de força. Em princípio, entretanto, há que se compreender que, se as relações de forças decorrem da relação com o poder, só é possível um pleno exercício dessas técnicas em meio a um processo que se movimenta entre verdade, poder e sujeito, comungando esses três elementos.

Como vimos até aqui, o poder entendido como relações de poder se nos apresenta como o que não para de interrogar o sujeito. Nessa indagação, o sujeito se depara consigo nos acontecimentos que são geridos por si e pelos outros na história. É nesse aspecto que os fatos são registrados e se institucionaliza a busca da verdade, que não é universal, mas a que se apresenta nas singularidades, nos diferentes modos e formas de existência.

Assim, o poder que se instaura na sociedade, ou melhor dizendo, a tomada do poder, não pode ser compreendido tão somente como o fundamento de determinadas utopias, nem considerado a partir de uma teoria geral da produção material de objetos ou produtos que possam ser transformados em “lucro”, materializados em moeda ou nas diversas figuras do capital, estando relacionado unicamente às questões da economia e da política. Quando assim entendido, esse poder tende a fazer o indivíduo permanecer em estado de sujeição e de dominação. Foucault pensa o poder para além dessas relações meramente econômicas, uma vez que na dominação também se encontra a capacidade de revolta e a consequente oposição ao que está posto e positivado. Com isso, se quer dizer que na forma poder subsistem relações de poder. Assim, considerando desse modo, não há como neutralizar os efeitos do poder por meio de um contra-poder, uma vez que nestes estão sempre presentes, quer de forma latente ou patente, relações de poder que se interpenetram como ações e reações a esse mesmo poder. Uma vez que o poder se constitui face a algo, é próprio desse “algo” portar-se de forma oposta, resistiva àquilo que, diante de si, se porta como forma de controle.

Nesse sentido, retomando a esfera do humano, o que se tem e sempre se terá, de forma ontologicamente presente, são indivíduos em face às suas várias lutas, os quais, em meio a esse processo, buscam desenvolver “práticas de liberdade” a partir das resistências ao poder. É assim que distopias como rejeição, revolta e oposição estão como elementos próprios das relações de poder, muito embora por vezes se fragmentam em meio às relações de força. Nesse sentido, uma liberdade pronta e acabada, ligada a essências ou enquanto direito

adquirido desde sempre e outorgado inexoravelmente pela natureza, não faz sentido no pensamento de Foucault. A liberdade se dá em meio a relações, como as que foram acima citadas:

É-se livre por direito de natureza. Mas livre de quê? Em que consiste essa liberdade que nos é dada, quando praticamos esses diferentes exercícios, travamos esses diferentes combates, fixamos este objetivo, praticamos a meditação sobre a morte e aceitamos que ela aconteça? Em que consiste essa liberdade assim adquirida? O que é ser livre? - pergunta Sêneca. E ele responde: ser livre é *effugere servitatem*? É fugir da servidão, mas servidão a quê? *Servitatem sui*: a servidão a si (FOUCAULT, 2004, p. 331-332).

Foucault, na *Hermenêutica do sujeito*, destaca ainda, com recurso ao pensamento estoíco de Sêneca, que a liberdade consiste em não ser escravo de si mesmo, destacando a necessidade de seguir o curso da natureza, afastando-se do percurso que conduz às paixões. Nesse sentido, vemos que a liberdade se apresenta por vários caminhos, a saber, os que se apresentam na esfera das relações com o poder, e os existentes na esfera do indivíduo. Entretanto, grosso modo, como não existem indivíduos fora das relações sociais nas quais são constituídos, posto que mesmo as referências a si são oriundas das formas multifacetadas da construção social, há que se pensar como se dão essas relações constitutivas do indivíduo.

Neste sentido, quando tratamos da *historicidade humana: uma agonística nas relações de poder*, um dos caminhos percorridos em nossa pesquisa e tratado neste capítulo inicial consistiu em pensar a agonística presente nas relações sociais entre os indivíduos. Por agonismo entendemos as relações que são constitutivas das relações sociais e, por consequência, do próprio indivíduo. Tanto a sociedade como o indivíduo são constituídos por relações de poder, por relações de força que, no mais das vezes, são oriundas de uma racionalidade presente na ação discursiva. Tal racionalidade, por sua vez, é o reflexo e reflete sobre outras esferas da existência.

No que diz respeito especificamente ao agonismo, assim como o faz Foucault em relação a outros temas como a sexualidade, vale a pena remontar e retomar alguns elementos presentes na tradição grega. O espaço da pólis vai ser o espaço do discurso por excelência, mas se engana quem atribui esse espaço a um monopólio das discussões democráticas. O espaço dedicado ao discurso, o *Areópago*⁴⁵, é dedicado, na verdade, ao deus grego da guerra, *Ares*. Os espaços públicos, sob muitos aspectos, principalmente aqueles que definem a

⁴⁵ AREÓPAGO: nome de uma colina de Atenas dedicada ao Deus Ares, que, por extensão, denomina o tribunal que tinha sua sede nessa colina. Na época clássica, era formado pelos antigos arcontes (supremo magistrado da cidade) que tinham deixado o cargo; espaço do discurso mais associado ao Deus Ares, o deus grego da guerra, um espaço em que os gregos discutiam, pelejavam com palavras, num processo erístico.

sociedade e o homem grego, são espaços voltados à disputa, à guerra. Os jogos olímpicos, os festivais de poesia, que tinham um caráter religioso, os festivais teatrais, dentre outros, trazem em si a disputa, a oposição.

Nesse sentido, a agonística traz em primeiro plano um agon, um discurso, que é encampado, em primeiro plano por um *protón*, primeiro, *agonistés*⁴⁶, o protagonista⁴⁷, propriamente falando. Ante esse combatente da palavra, do discurso, temos um ou vários outros, os *deuterós*, os dos discursos secundários, intitulados de deuteragonistas⁴⁸. Temos demarcado, ante o espaço de *Ares*, uma *agonistiké*⁴⁹, cujo processo e procedimento será predominantemente *diá*, por meio de, através, da palavra, da *logiké*.

Temos então os elementos formais de um processo que é, em si mesmo, por demais complexo. O agonismo, o agonístico, possibilitado pela característica mesma do agon⁵⁰, do que é ante-positivo, promove posições que se juntam, as quais, por vezes, colidem, elementos que, postos um ante o outro, geram mais que um anti-agonismo, um “ant-agonismo”, uma relação de oposição de forças, uma vez que se encontram embricadas várias posições, como os vértices criados pelo contatos das retas, o que também é trabalhado pela geometria, a saber, os gones, palavra raiz que se encontra no conceito de agon.

É nesse espaço de contatos e de relações que se constituem a sociedade e o sujeito. A sociedade moderna, com todas as suas problemáticas, apresenta a luta agonística entre seus indivíduos. Ademais, nas próprias sistematizações das instituições, do Estado, estão os elementos que em sua representação direcionam aos jogos de verdades. Tudo isso são frutos da luta agonística do sujeito histórico. Desse processo, depreendemos ser inimaginável uma liberdade sem contatos, sem conflitos, sem resistências. Muito embora o sentimento inicial seja de uma agonia⁵¹, isso se dá em função de uma compreensão inadequada da ideia de

⁴⁶ AGÕNÍSTÊS (agonista): aquele que luta pela palavra ou pela ação, atleta, lutador ou presidente de jogos públicos; aquele que ama os debates e discussões.

⁴⁷ PROTAGONISTA: personagem mais importante do teatro grego clássico, em torno do qual se constrói toda a trama; interpreta e protagoniza o papel principal; ser o agente principal de um ato, um acontecimento.

⁴⁸ DEUTERAGONISTA: na Grécia antiga, quem representava o segundo papel nas tragédias, segundo plano, orador de segunda ordem. No entanto, possuíam um papel importante na composição da trama.

⁴⁹ AGÕNISTIKÊ (agonística): ciência e prática dos combates e lutas corporais; jogos dialéticos e técnicas de argumentação para fazer valer uma opinião.

⁵⁰ AGON: antepositivo, que não forma ângulos, luta nos jogos, exercício em geral, combate, do grego agôn/ônos, significa reunião, assembleia, local onde se realizam jogos, jogos de luta e contenda; agônóthêtês (agonóteta).

⁵¹ AGÕNIA (agonia): angústia, aflição, perturbação, ansiedade, medo, inquietação, luta em jogos, concurso, inquietude.

relação e resistência presente nos processos da existência. De fato, de uma harmonia compreendida como a condição essencial para a constituição das coisas. Aprendemos em Foucault a necessária existência de um processo agonístico na formação do indivíduo, da necessária luta e da consequente resistência. Nesse sentido, o mal-estar inicial, que é comumente dissipado pelo logro de um discurso que pretende ser universal, apaziguador e, portanto, apático, só pode ser resultado do em logro oriundo do uso inadequado e mistificado da palavra⁵².

Assim, lutas, estratégias e discussões próprias de uma erística⁵³ podem ser compreendidas como existentes nas relações de poder que desencadeiam “práticas de liberdade”, uma vez que o sujeito heterotópico – como considera Foucault – exercita, através de suas próprias forças, seu poder de posição e anteposição ao poder e, com isso, ultrapassa o limite da ordem, da aceitação tácita de algo posto e aceito sem questionamentos, ou seja, o regime da submissão.

O processo elenográfico, baseado na argumentação, é uma forma de agonística por conter em si uma oposição de ideias, de concepções e de sistemas e grupos sociais. Foi nessa linha de investigação que desenvolvemos nosso primeiro caminho, *Historicidade humana: uma agonística nas relações de poder*. Assim, através da agonística existente nas relações de poder é que esclarecemos sobre os equívocos em que se pode enveredar o indivíduo na aceitação tácita da história se contrapondo ao poder. Em nossos primeiros passos percorridos, é possível compreender que é propriamente no poder que o indivíduo é capaz de constituir “práticas de liberdades” e viver de forma efetiva sua história.

Conforme Foucault, mais do que um antagonismo essencial, tem-se nessas relações e na insubmissão da liberdade um “agonismo”, no qual há elementos que provocam o indivíduo a constituir a si mesmo no poder. Assim, há nas relações de poder uma incitação, tanto na relação com o outro como na relação consigo, à luta e à criação de estratégias com vistas à constituição da liberdade.

⁵² APÁTE: engano, logro, fraude, traição; artifício, astúcia, ardil; sedução mentirosa através do discurso ou da oratória e que se ilude nossos verdadeiros desejos; mentira pela palavra sedutora que nos lisonjeia e nos adula; adulação.

⁵³ ERÍSTICO: Relativo à Éris, deusa da discórdia. A erística ficou associada aos sofistas, principalmente ao período posterior desse "movimento". Entretanto, a erística, assim como a agonística, está ligada ao discurso.

2. PROCESSO DE SUBJETIVAÇÃO: CONDIÇÕES, FORMAS E MODOS DO SUJEITO SE CONSTITUIR

*Detesto a resignação, a paciência, o heroísmo profissional
e todos os bons sentimentos obrigatórios.
Amo o humor subversivo, as manchas das sardas, os joelhos,
os longos cabelos de mulher, o sonho das jovens crianças em
liberdade, uma jovem moça correndo pela rua.
Desejo o amor vivo, o impossível e o quimérico.
Temo conhecer exatamente os meus limites.*

René Magritte⁵⁴

Como vimos, no primeiro capítulo, o indivíduo pode aparecer sob diversas formas em muitas concepções teóricas de abordagem histórica e filosófica. Entretanto, por mais paradoxal que isso seja, nessas abordagens o indivíduo se manifesta, por vezes, como um ser não histórico, propriamente falando, na medida em que se resigna ao que está posto e não subverte, reage ou resiste, sendo, ademais, compreendido como um ser genérico. Nesse sentido, um homem em geral, na condição de um sujeito resignado não é um ser histórico. Assim, como vimos no capítulo anterior, quando este indivíduo aparece ele se manifesta envolto em situações, a submissão ao poder que o submete à aceitação dos eventos e acontecimentos, como ocorre nas contradições sociais entre proletários e trabalhadores, ou como alguém cuja condição humana o configura em meio à dor e à angústia existencial, aparecendo ainda, por outro lado, mergulhado nos estigmas e nas ideias legitimadoras nas diversas problemáticas filosóficas.

Deste modo, diante dessas condições, o tipo da relação que se apresenta é de simples passividade, isto é, da usurpação da liberdade por parte dos que se dizem detentores do poder, condição que poderia ser analogada com o que se entende por alienação. Esse modo de sujeição parece apresentar uma dificuldade para o indivíduo no uso da sua liberdade, considerando que, em Foucault, a primeira condição para a constituição do indivíduo

⁵⁴ Magritte escreve sobre as suas próprias condições, formas e modos de constituição enquanto sujeito livre. É aquele que, por intermédio da arte, apresenta a obra de arte viva. Da mesma forma, em suas palavras está a mais bela representação da vida, por isso mesmo vimos em René Magritte a expressão do que observa Foucault para o indivíduo nos processos de subjetivação, “faça de sua vida uma obra de arte”: “*Je deteste mon passé et celui des autres. Je déteste la résignation, la patience, l’héroïsme professionnel et tous les beaux sentiments obligatoires. J’aime l’humour subversif, les taches de rousseur, les genoux, les longs cheveux de femme, le rêve des jeunes enfants en liberté, une jeune fille courant dans la rue. Je Souhaite l’amour vivant, l’impossible et le chimérique. Je redoute de connaître exactement mes limites*”. René Magritte. In: *Musée Magritte*, Bruxelas.

enquanto sujeito é a de ele mesmo se configurar enquanto um ser histórico que possa conhecer, em sua história, seus limites.

Todavia, seguindo os passos de Foucault, é necessário salientar, quanto ao processo de subjetivação, que mesmo ao indivíduo na condição de passividade, embora não seja visível a percepção da subjetividade em processo, não se pode lhe negar um impulso em direção à constituição de si mesmo e, por conseguinte, de liberdade. Isso significa dizer que algo está a mover o indivíduo no caminho da liberdade, isto é, a própria vida. Assim, mesmo no estado de passividade e dominação o indivíduo se encontra envolto em positivities as quais permitem que as relações de poder atuem. Neste sentido, é possível ao indivíduo desenvolver práticas de liberdade que possibilitam que a subjetivação venha a se processar, ocasionando o consequente destronamento do poder vigente que é utilizado como forma de dominação e massificação.

O processo de subjetivação, que ocorre no indivíduo, como a própria expressão sugere, a saber, enquanto um processo e enquanto o indivíduo na constituição da subjetividade, é algo que não é dado pronto ou de súbito: se dá de forma lenta e quase imperceptível, mediante as negatividades e o estado de passividade em que as relações de poder atuam. Nesse sentido, a liberdade se realiza a partir do momento em que o homem, para se realizar enquanto ser livre, se constitui enquanto sujeito.

Conforme Foucault, o indivíduo pode até se encontrar diante de estados de dominação já solidificados e que são expressos nas determinações positivadas da sociedade por aqueles que exercem o “domínio” do poder. Entretanto, quando o indivíduo se percebe aprisionado se faz presente no jogo da vida e, neste sentido, se encontra diante da luta, sendo então movido pelo efeito paradoxal que o permeia em sua história, a saber, o uso da liberdade em meio à história.

Quando Foucault afirma ser o homem um indivíduo histórico é exatamente por considerá-lo em suas relações de poder. Então, na história em que o indivíduo não somente está situado, mas a vive, muito embora inserido em um estado de dominação, nessa mesma vivência se instala a possibilidade da superação dessa situação.

Assim, a despeito do fato de que este estado em sua existência concreta pode colocar o indivíduo numa situação de passividade, e considerando, por outro lado, que na dominação há negatividades, se dão também na vivência desse estado as próprias condições de superá-lo. Essas condições se situam nos elementos da negação de si mesmo que são impostas e suportadas pelos indivíduos.

Mesmo nas positivities, a saber, nas formas positivas que aparecem e estão constantemente a regular o indivíduo, existem a possibilidade de luta e a criação de estratégias de liberdade. Deste modo, poder-se-á encontrar inseridas nas próprias relações de poder relações de força que atuam no processo de subjetivação. Foucault, em *Do Governo dos vivos*, considera que:

[...] a grande *démarche* filosófica consiste em colocar em funcionamento uma dúvida metódica que coloca em suspensão todas as certezas; a pequena *démarche* lateral e a contra-corrente [*contre voir*] que eu vos proponho consiste em tentar fazer jogar sistematicamente não mais, portanto, a suspensão de todas essas certezas, mas a não necessidade de todo poder, qualquer que ele seja (FOUCAULT, 2009, p. 35).⁵⁵

O sujeito que constitui a si mesmo em sua história e nela mantém-se vivo é aquele que não somente suspeita e duvida, mas, acima de tudo, analisa a todos e até a si mesmo. É aquele que vive a sua história, entra no jogo da vida e nele se posiciona, dribla o poder como estatuto, é subversivo na medida em que joga sistematicamente. O jogar de forma sistemática significa que o indivíduo não mais se portará como aquele que realiza a suspensão de todas as certezas; em contrapartida, luta contra a negatividade de si mesmo ou pela sua própria vida, por sua subjetividade tolhida pelo poder. Ele é capaz de sentir, perceber, pensar, agir, reagir e modificar nesse movimento a si mesmo e, conseqüentemente, sua própria história. É aquele que percebe as nuances e os pequenos detalhes que envolvem os acontecimentos; por outro lado, é também aquele que não emite conclusões precipitadas, mas se percebe inserido na história e, por isso mesmo, possui a permissão de nela alterar e ou alterar-se, nela permitir e ou permitir-se, nela compor, decompôr e ou recompor-se.

Nas ações, os sujeitos estão envolvidos em uma dupla implicação enquanto ativo/reactivo e nelas estão as relações de poder e força. O sujeito, ao se constituir, se depara com lutas e estratégias que não são oriundas unicamente de elementos exteriores originados de análise da história, mas são elementos da própria história. Todavia, está no cerne da história que ela seja constituída por quem a vive, por quem a faz. Neste aspecto, no paradoxo entre o revolver da história e o movimento do indivíduo situa-se, indiretamente, a questão da antropologia e da ontologia, pois o indivíduo é aquele que da sua existência concreta dirige-se, diretamente, rumo ao seu desenvolvimento e à realização de seus conteúdos históricos.

⁵⁵ Muito embora a citação de Foucault se avizinha de uma perspectiva anarquista, o pensador francês, no mesmo texto mais adiante ressalta que seu interesse consiste em, a partir do anarquismo fazer uma crítica ao poder e, com isso, pensar o não poder e as formas de poder institucionalizadas.

Então, o sujeito, neste intenso viver, está envolto em uma teia de relações que constituem a si próprio enquanto sujeito na história.

Assim, o problema da liberdade deve ser pensado em vista do indivíduo em sua noção de subjetividade. Sujeitos livres são os sujeitos históricos, são as pessoas que vivem a história com todas as suas oposições e se constroem nessa história, isto é, vivem, se defrontam com as pretensas contradições e criam mecanismos de superação, estratégias de liberdade. Nesse sentido, o poder é produtivo em relação às subjetividades e, nesse entendimento, o sujeito que tem o poder é aquele que é livre e é livre por possuir o poder.

2.1 Condição do sujeito se constituir

A condição do sujeito se constituir consiste no enfrentamento da realidade. São lutas travadas tanto do indivíduo consigo mesmo quanto do indivíduo com as instituições, sistemas e estados que o cercam, pois se existe o estado de dominação, existe alguém ou algum segmento da sociedade – instituição, classe – que se beneficia e, portanto, o instituiu e o controla e não quer perdê-lo. Então, para manter o estado de passividade no indivíduo faz-se uso de determinados mecanismos, dentre os mais utilizados estão, na compreensão de Foucault, o terror e o medo.

Em entrevista de 1976, concedida ao japonês Shugi Terayama, intitulada *O saber como crime*, que foi publicada em *Ditos e escritos VII*, Foucault (2011c, p. 66) nos diz que:

[...] De modo mais geral, o terror se revela como o mecanismo mais fundamental da classe dominante para o exercício de seu poder, sua dominação, sua hipnose e sua tirania.

Portanto, é demasiado simplista da parte deles, isto é, dos homens do poder e daqueles que lhes obedecem cegamente, acreditar que obterão um efeito contrário, ao agirem impondo o terror sobre as pessoas que querem eliminar.

Repito: o terror só acarreta a obediência cega. Empregar o terror para a revolução é, em si, uma ideia completamente contraditória.

No quadro geral da situação de dominação imposta pelo terror, a qual provoca o medo e a consequente obediência cega, as coisas são como são e não há como negá-las; não há relações de poder; não há possibilidade de uma força que motive o indivíduo à luta; no aspecto da linguagem, por exemplo, os discursos são implantados de fora, as verdades são estabelecidas, não há aquele que fala; no desenvolvimento do trabalho, cujos frutos permitem a aquisição de bens de consumo para a sobrevivência, este trabalho se reduz a mera atividade que consome o indivíduo rotineira e bruscamente, caracterizando-o como escravo de sua

atividade laborativa. Mas, em uma sociedade que privilegia no seu modo de produção a existência de um *exército de reservas*, de uma massa de trabalhadores fora do mercado de trabalho à espera de uma chance para ser explorado, uma vez que não há oportunidades para todos, ser escravo do trabalho acaba sendo uma dádiva e prêmio para aquele que o possui; para os que não possuem essas mesmas oportunidades, restam a carência, o castigo e a comiseração dos demais. Foucault considera esta uma forma de controle da própria sociedade.

Nessas circunstâncias, de imediato, o tempo histórico parece não existir: o que há são obrigações a ser cumpridas, cronologicamente vigiadas e cronometricamente computadas. O medo e o terror assolam o indivíduo de todas as formas, medo de perder o emprego, de passar fome, medo de empobrecer, de ser usurpado. Tem-se, então, a natureza negada e a liberdade suprimida, o trabalho, que poderia realizar o homem, se torna uma das mais acentuadas formas de submissão.

Todavia, se faz necessário perceber que o terror e o medo são técnicas de controle, mas, diante destas, se por um lado, a angústia toma posse da mentalidade do indivíduo e se esvai a própria existência, por outro lado o corpo responderá a cada uma dessas condições, na fala, na produção excessiva ou na sua falta, no enfado, no cansaço.

Desta forma, são os diferentes embates entre negatividades e positivities que estão presentes nos indivíduos, em seus corpos, em seus órgãos, em suas histórias e que, perpassando-se umas sobre as outras, os envolvem como em uma teia de aranha. Nesse sentido, a existência dá-se, no indivíduo, em um processo de subjetivação em que nas diferentes positivities subjazem também negatividades, que fazem com que o indivíduo perceba os seus próprios limites.

Assim, levando em consideração que a primeira condição para o sujeito se constituir livremente se apresenta na história, objeto do nosso primeiro capítulo, e que é preciso ser ele próprio histórico, isto é, sujeito histórico, tem-se daí uma segunda condição derivada desta primeira, isto é, o embate existente entre positivities e negatividades como elemento próprio desse ser histórico, isto é, a luta do indivíduo enquanto natureza, enquanto ser livre e enquanto aquele que está envolto nas leis e normatizações da sociedade.

As negatividades em Foucault podem ser esclarecidas, por exemplo, a partir da análise de práticas de liberdades presentes em obras de arte. Em suas análises das muitas obras de arte, seja na pintura, seja na literatura, etc., Foucault apresenta-nos o valor estético incomensurável existente e expressado na obra de arte, pois são muitas as que apresentam a possibilidade ontológica da própria existência.

Magritte⁵⁶, pintor surrealista belga, foi um dos principais artistas contemporâneos que mantiveram contato com Michel Foucault. Em 1960, o artista belga, impressionado com o conteúdo de *A prosa do mundo*, escrito por Foucault e publicado na obra *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, - movido por curiosidades - escreveu ao filósofo francês. Desse contato inicial, foi travado um diálogo que abrange várias questões, algumas até mesmo paradoxais. A troca de correspondências tornou-se ao mesmo tempo troca de argumentações filosóficas oriundas das artes do pintor e dos escritos do francês. Na carta em que Magritte escreveu a Foucault, datada de 23 de maio de 1966, ele insiste em extrair de Foucault mais informações sobre a relação entre o mundo e o indivíduo. Conforme Magritte, o argumento de Foucault sugere não existir entre as coisas semelhanças, mas similitudes:

As palavras Semelhança e Similitude permitem ao senhor sugerir com força a presença - absolutamente estranha - do mundo e de nós. Entretanto, creio que essas duas palavras não são muito diferenciadas, os dicionários não são muito edificantes no que as distingue. Parece-me que, por exemplo, as ervilhas possuem relação de similitude entre si, ao mesmo tempo visível (sua cor, forma, dimensão) e invisível (sua natureza, sabor, peso). O mesmo se dá no que concerne ao falso e ao autêntico etc. As 'coisas' não possuem entre si semelhanças, elas têm ou não têm similitudes. Só ao pensamento é dado ser semelhante. Ele se assemelha sendo o que vê, ouve ou conhece, ele torna-se o que o mundo lhe oferece (MAGRITTE, 1979, p. 639)⁵⁷.

O artista belga permitiu a Foucault o que o escritor mais apreciava: Magritte colocou Foucault diante do paradoxo existente entre os dados visuais fornecidos pela apatia do cotidiano em contraste agudo com o choque quando a mente é balançada, quando a dúvida é ofertada e as certezas são abaladas, na medida em que há o desencadeamento de formas ou ideias outrora consolidadas como verdade. Foucault ficou intrigado com uma das reproduções dos quadros que Magritte lhe enviara, intitulado *A traição das imagens*⁵⁸.

⁵⁶ René François Ghislain Magritte (Lessines, 21 de novembro de 1918 / Bruxelas, 15 de agosto de 1967) foi um dos principais artistas surrealistas belgas, ao lado de Paul Delvaux.

⁵⁷ En *Écrits complets*, material publicado pela Livraria Flammarion, encontramos a Carta que Magritte escreveu a Foucault em 23 de maio de 1966. Em seu trecho inicial, ele indaga: "*Les mots Ressemblance et Similitude vous permettent de suggérer avec l'orce la présence - absolument étrange - du monde et de nous-mêmes. Cependant, je crois que ces deux mots ne sont guère différenciés, les dictionnaires ne sont guère édifiants quant à ce qui les distingue. C'est me semble-t-il que, par exemple, les petits pois entre eux ont des rapports de similitude, à la fois visibles (leur couleur, leur forme, leur dimension) et invisibles (leur nature, leur saveur, leur pesanteur). Il en est de même du faux et de l'authentique, etc. Les "choses" n'ont pas entre elles la ressemblance, elles ont ou n'ont pas des similitudes. Il n'appartient qu'à la pensée d'être ressemblante. Elle ressemble en étant ce qu'elle voit, entend ou connaît, elle devient ce que le monde lui offre*" (MAGRITTE, 1979, p. 639).

⁵⁸ René Magritte, *La trahison des images*, 1926. Conforme CAMPOS, Jorge Lucio. **Eis dois cachimbos:** roteiro para uma leitura foucaultiana de Magritte. Artigo escrito em 2004. Disponível em: <<https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero27/magritte.html>>. Acesso em: 20 nov. 2015.

Assim, por ocasião da morte de Magritte, em 15 de agosto de 1967, Foucault escreve em 15 de janeiro de 1968 um texto em homenagem ao artista belga. Neste texto, publicado em *Ditos e escritos III*, com título de “*Isto não é um cachimbo*”⁵⁹, o francês apresenta a análise das obras que tanto o impressionaram. Foucault afirma que Magritte expõe no quadro *Isto não é um cachimbo*, simultaneamente, a linguagem escrita, o desenho e a forma conceituada - delimitada e aceita - sobre um objeto, a saber: o cachimbo.

Foucault percebe na obra estética de Magritte uma analítica do poder da linguagem – visual e escrita – muito próxima da interpretação que ele realiza em relação ao indivíduo que vive em função das negatividades. Quando Magritte conduz o espectador a mirar o olhar para o desenho usando a linguagem por meio do demonstrativo “isto”, força-o a reconhecer o objeto formalmente, mas, ao mesmo tempo, leva-o a afirmar o cachimbo pela visão da imagem do cotidiano. Todavia, a expressão “Isto [...]” também conduz o mesmo indivíduo a negar o objeto visualizado se considerada a sequência do enunciado o “[...] não é [...]”:

A mesma coisa ocorre com a tautologia. Aparentemente Magritte vem de uma repetição caligráfica à simples correspondência de imagem com a legenda: uma figura muda e suficientemente reconhecível mostra, sem nada dizer, a coisa e sua essência; e abaixo, pelo nome recebido dessa imagem seu “sentido” e sua regra de utilização. Ora, comparada com a tradicional função da legenda, o texto de Magritte é duplamente paradoxal (FOUCAULT, 1973, p. 25-26)⁶⁰.

Dessa forma, o conteúdo da linguagem escrita, na medida em que completa o enunciado, “*Isto não é um cachimbo*” apresenta, no jogo da linguagem visual e escrita, a afirmação e a negação, esteticamente representadas por Magritte, de um mesmo objeto e historicamente percebidas por Foucault, em relação ao indivíduo nas vivências das negatividades e positivities:

[...] Agora que Magritte fez cair o texto fora da imagem, cabe ao enunciado retomar, por sua própria conta, essa relação negativa, e dela fazer, em sua própria sintaxe, uma negação. O “não-dizer” que animava do interior e silenciosamente o caligrama é dito agora, do exterior, sob a forma verbal do “não”. Mas, a esse caligrama que está escondido atrás dele, o texto que corre abaixo do cachimbo deve poder dizer simultaneamente várias coisas (FOUCAULT, 2013b, p. 252).

⁵⁹ A versão francesa de título *Ceci n'est pas une pipe: deux lettres et quatre dessins*, de René Magritte, Montpellier: Fata Morgana, 1973.

⁶⁰ Même chose pour la tautologie. En apparence Magritte revient du redoublement calligraphique à la simple correspondance de l'image avec sa légende : une figure muette et suffisamment reconnaissable montre, sans le dire, la chose en son essence; et au-dessous, un nom reçoit de cette image son «sens» ou sa règle d'utilisation. Or, comparé à la traditionnelle fonction de la légende, le texte de Magritte est doublement paradoxal (FOUCAULT, 1973, p. 25-26).

Em *As palavras e as coisas*, Foucault, ao analisar a personagem Dom Quixote, de Miguel de Cervantes, observa, também, nos elementos estéticos desta obra literária os embates existentes entre negatividades e positividades que podem ser vividas pelo indivíduo a partir do exemplo do “cavaleiro da triste figura”. Assim, como no quadro de Magritte, “*Isto não é um cachimbo*”, Foucault apresenta a forma do objeto através do desenho, da figura e, em um pequeno movimento do olhar, a representação do objeto torna-se desarrazoada na medida em que o espectador é forçado a negá-la por intermédio quer do enunciado escrito, como acontece com o quadro de Magritte, quer pela dissociação entre figura e paisagem, como acontece com o Dom Quixote de Cervantes.

Neste sentido, a obra de Cervantes é exemplar, tendo em vista que apresenta a acumulação e a multiplicação das negatividades de uma época, daquilo que vemos em termos de mudança no período entre o Renascimento e o Classicismo. Conforme Foucault, Dom Quixote, o herói de Miguel de Cervantes, possibilita ao leitor perceber as relações entre o mundo e a linguagem no século XVI:

O herói de Cervantes, lendo as relações entre o mundo e a linguagem como se fazia no século XVI, decifrando, unicamente pelo jogo da semelhança, castelos nas estalagens e damas nas camponesas, aprisionava-se, sem o saber, no mundo da pura representação; mas, visto que essa representação só tinha por lei a similitude, não podia deixar de aparecer sob a forma irrisória do delírio. Ora, na segunda parte do romance, Dom Quixote recebia desse mundo representado sua verdade e sua lei; não lhe restava mais que esperar desse livro onde nascera, que não lera, mas cujo curso devia seguir, um destino que doravante lhe era imposto pelos outros. Bastava-lhe deixar-se viver num castelo onde ele próprio, que penetrara por sua loucura no mundo da pura representação, se tornava finalmente pura e simples personagem no artifício de uma representação [...] (FOUCAULT, 1999, p. 290).

Nesse sentido, assim como as obras de artes analisadas por Foucault apresentam a realidade de forma paradoxal, parece ser esse o entendimento do francês no que diz respeito à vida do indivíduo moderno, pois este é também, no embate entre negatividades e positividades, perpassado pelo paradoxo.

As positividades diretamente vinculadas com as negatividades não são apenas limitações, mas permitem ao sujeito a própria percepção dos seus limites e, ao percebê-los, afloram as possibilidades de cruzar fronteiras, abrem-se caminhos e, ademais, novos conteúdos se produzem. São as positividades que estão no sujeito histórico que lhe permitem voltar o olhar para si mesmo e se questionar: é essa a minha vida? É esse o tipo de homem que sou? É essa a sua vida? É esse o tipo de homem que és? Em meio às condições em que está inserido e enredado, ao analisá-las, nesse processo do questionar a si próprio, o indivíduo

se interroga, se percebe e exercita, ao mesmo tempo, o poder. O exercício do poder é a anulação do poder das determinações, massificações e dominações.

Logo, está expresso nos corpos dos indivíduos, na linguagem, nas palavras e nos movimentos o deslocamento sobre si mesmo. O sujeito histórico que voltar o olhar sobre si mesmo reconhece as positivities e possui a condição de se constituir enquanto sujeito histórico livre, isto é, como aquele que apresenta na própria relação de passividade a possibilidade de lidar com seus próprios limites.

Sobre a possibilidades de o indivíduo lidar com situações limites, afirma Foucault (1999, p. 510-511) o seguinte, em *As palavras e as coisas*:

[...] pois o que fala na linguagem, o que trabalha e consome na economia, o que vive na vida humana é o próprio homem; e, por esse motivo, também ele tem direito a um devir tão positivo quanto o dos seres e das coisas, não menos autônomo — e talvez até mais fundamental: não é acaso uma historicidade própria ao homem e inscrita profundamente em seu ser que lhe permite adaptar-se como todo ser vivo e, também ele, evoluir (graças porém a instrumentos, a técnicas, a organizações que não pertencem a nenhum outro ser vivo), que lhe permite inventar formas de produção, estabilizar, prolongar ou abreviar a validade das leis econômicas, pela consciência que delas tem e pelas instituições que organiza a partir delas ou em torno delas, que lhe permite, enfim, exercer sobre a linguagem, em cada uma das palavras que pronuncia, uma espécie de pressão interior constante que, insensivelmente, fã-lo deslizar sobre si mesmo em cada instante do tempo?

Conforme Foucault, é ele, o indivíduo, quem fala na linguagem, quem produz, quem trabalha e consome na economia. Assim sendo, é então essa história que concerne agora ao ser mesmo do indivíduo, não mais, obviamente, para se deter na forma especulativa sobre o que ele tem em termos de aquisição de propriedade e bens, mas para voltar o olhar em torno de si mesmo, para sua história efetiva, sua historicidade própria, a fim de nela correr riscos, tomar precauções e apostar nas mudanças. Foucault admite, em *Ditos e escritos II*, no texto *O que são as luzes?*, de 1984 que:

[...] É verdade que é preciso renunciar à esperança de jamais atingir um ponto de vista que poderia nos dar acesso ao conhecimento completo e definitivo do que pode constituir nossos limites históricos. E, desse ponto de vista, a experiência teórica e prática que fazemos de nossos limites e de sua ultrapassagem possível é sempre limitada, determinada e, portanto, a ser recomeçada. Mas isso não quer dizer que qualquer trabalho só pode ser feito na desordem e na contingência. Esse trabalho tem sua generalidade, sua sistematização, sua homogeneidade e sua aposta (FOUCAULT, 2013a, p. 365).

Quando Foucault afirma que os processos de subjetivação possuem sua sistematização, isso não significa que, nesse mesmo processo, não haja espaço para a indignação sobre o estado de passividade em que o indivíduo vive. Da mesma forma, ao

afirmar Foucault a necessidade de se renunciar à esperança ao acesso completo, acabado e definitivo dos limites históricos do indivíduo, isso significa dizer que este mesmo indivíduo permanece em processo, em vias de mudança e alteração.

Deste modo, por trás da história das passividades está o embate entre positivities e negatividades, entre os quais o embate mais radical é, a saber, a história do próprio indivíduo ou a subjetivação do indivíduo em sua história. Assim, uma das formas de mudança é a indignação, outra, a criação de estratégias. Quando admitimos a indignação, não é no sentido de revolta que levaria o indivíduo ao estado de guerra, mas como a condição em que se encontra o indivíduo, a própria situação em que ele vive e que lhe permite se constituir enquanto sujeito livre, que o faz tomar consciência do vivido e entrar na luta. É assim que, nesse sentido, o estado de passividade poderia ser considerado como aquele que coloca o homem sob suspeita de si mesmo, sendo que da suspeita surge a possibilidade de subjetivação e, com ela, a criação de estratégias, dos riscos na ação e a consequente aposta na mudança. Tudo se delineia na vida do sujeito histórico, com todas as demais complexidades que a envolvem em seus vários aspectos: economia, linguagem, trabalho, criação. Eis o *locus* próprio para a luta pela liberdade.

2.1.1 Relações de poder: subterfúgios, estratégias e resistências

Sobre os estados de dominação, vimos anteriormente que ela, a dominação, possui positivities que, quando não consideradas, sequer pode ser pensada enquanto uma relação de poder pois impede ao indivíduo a luta, o confronto e o embate nas relações seja consigo mesmo ou com outro indivíduo⁶¹. Ao contrário, o que se mostra é a destituição do indivíduo pela força do poder instituído em seus corpos, dessa forma, não é possível criar estratégias. Por isso, em cada momento da história a dominação se fixa, se determina, se universaliza, impõe obrigações e "supostos" direitos, uma vez que visam, pelo estatuto da lei, o controle e a dominação de uns sobre os outros.

No que tange à concepção delineada pelo filósofo francês sobre a dinâmica do processo de dominação, na entrevista de 1977, intitulada: *Poderes e estratégias*, publicada em *Ditos e escritos IV*, Foucault (2012a, p. 243-244) adverte:

⁶¹ Quando tratamos da positividade não se está querendo destacar o papel positivo da dominação, muito pelo contrário, a positividade possibilita aberturas em meio a qual o indivíduo pode vir a subjetivar-se por meio das resistências, das lutas e mesmo da oposição ao poder.

[...] que não se deve, portanto, pensar um fato primeiro e maciço de dominação (uma estrutura binária com, de um lado, os “dominantes” e, do outro, os “dominados”), mas, antes, uma produção multiforme de relações de dominação, que são parcialmente integráveis a estratégias de conjunto: - que as relações de poder “servem”, de fato, porém não porque estão “a serviço” de um interesse econômico dado como primitivo, mas porque podem ser utilizadas em estratégias [...].

Nesse sentido, considerando a observação de que não se deve aceitar maciçamente uma estrutura binária no poder, tendo em vista que tal aceitação dificultaria a criação de estratégias e resistências, Foucault (2006b, p. 258) aponta em *A ética do cuidado de si como prática de liberdade*, publicada em *Ditos e escritos V*, os estágios de sua análise, a saber: “Em minha análise do poder, há esses três níveis: as relações estratégicas, as técnicas de governo e os estados de dominação”.

Sobre os estados de dominação, tem-se que o poder não é identificado em um ponto específico da sociedade, como, por exemplo, na manifestação do aparelho central. Pelo contrário, as relações de poder se exercem em níveis variados e em pontos diferentes da rede social, por isso mesmo admitir-se-á, nessas relações, a existência de um complexo de micropoderes, integrados ou não ao Estado. Por conseguinte, as técnicas de governo também não são de uso exclusivo de instituições, pois é nessas técnicas que os sujeitos – sejam individuais ou coletivos – elaboram as estratégias para a superação dos limites impostos pela dominação.

Na entrevista *Poderes e estratégias*, Foucault trata das relações que se imbricam nos três níveis da análise de poder: relações estratégicas, técnicas de governo e estados de dominação. Dentre algumas das sugestões que aponta, embora com a observação de que se trata de hipóteses a serem exploradas, indica como os subterfúgios, as estratégias e as resistências são condições intrínsecas que estão nas ações do indivíduo em suas relações de poder. Assim, sobre as relações de poder apresenta as seguintes considerações:

[...] - que as relações de poder são intrincadas em outros tipos de relação (de produção, de aliança, de família, de sexualidade) em que desempenham um papel ao mesmo tempo condicionante e condicionado;
 - que elas não obedecem à forma única da interdição e do castigo, mas que são formas múltiplas;
 - que seu entrecruzamento delinea fatos gerais de dominação, que esta dominação se organiza em estratégia mais ou menos coerente e unitária; que os procedimentos dispersados, heteromorfos e locais de poder são reajustados, reforçados, transformados por essas estratégias globais, e tudo isso com numerosos fenômenos de inércia, de intervalos, de resistências [...] (FOUCAULT, 2012a, p. 243).

Dessa forma, o poder é coextensivo ao corpo social, nas malhas de sua rede. Os vários sujeitos estão sempre em posição tanto de exercer o poder como de sofrer sua ação. O sujeito é ativo e reativo e é neste aspecto que estão as relações de poderes. O indivíduo não é tão somente um efeito do poder, tendo em vista que mesmo na dominação se organizam estratégias mais ou menos coerentes, cujas vivências, com suas marcas, lembranças, formas e modos de existência em seus procedimentos locais e corporais - mesmo que dispersos - são ativados e organizados estrategicamente. É assim que o jogo e a luta se situam no indivíduo, o qual, simultaneamente, pelo próprio fato de ser efeito do poder, é seu centro de transmissão.

Na análise das técnicas de poder, Foucault não absolutiza o poder. Este não se funda necessariamente no direito, na lei, na regra, nem na coerção, na violência ou na repressão, embora sejam elementos que não possam ser negados. O poder também não se constitui como forma totalizante e absolutizada de exercício e uso do poder, ao contrário: nele são compreendidas relações e, frente a elas, estão as estratégias. Assim, no que concerne às técnicas de poder, é frente à lei, às regras estabelecidas, à coerção e à violência que as estratégias desempenham o seu papel.

As estratégias estão presentes na relação de poder nas mais variadas relações sociais. Não devem ser entendidas como subterfúgios para uns ou a consequente negação para outros. Ademais, se um indivíduo resiste, outro, conseqüentemente, reage. Então, diante desse quadro, regras aparecem, leis são estabelecidas e acordos criados. Contudo, é preciso perceber que mesmo as estratégias podem se apresentar nas representações históricas, por vezes, vinculadas a uma moral, como abstenções ou omissões do indivíduo. Por isso mesmo chamamos a atenção para a atitude de Foucault (2006b, p.80) no que diz respeito à inversão da moral teórica. Ele afirma, em *Ditos e escritos V*:

[...] pois bem, para mim, é indiferente que o estrategista seja um político, um historiador, um revolucionário, um partidário do xá ou do aiatolá; minha moral teórica é inversa. Ela é ‘antiestratégica’⁶²: ser respeitoso quando uma singularidade se insurge, intransigente quando o poder infringe o universal. Escolha simples, obra penosa: pois é preciso ao mesmo tempo estreitar, por baixo da história, o que a rompe e a agita, e vigiar um pouco por trás da política o que deve incondicionalmente limitá-la; Afinal, é meu trabalho; não sou o primeiro nem o último a fazê-lo. Mas o escolhi.

⁶² Em Foucault, a expressão “ética-antiestratégica” se refere ao modo de ser que não segue uma moral estabelecida ou uma regra geral, na medida em que o indivíduo é aquele que é capaz de subverter, resistir e criar estratégias que modificam o quadro geral.

Foucault alerta para a importância de se perceber todas as dobras que estão no universo de regras e acordos. Quando as regras deixam de ser estratégias no processo de subjetivação e passam a subterfúgios para a manutenção do *status quo* estabelecido, tal situação torna o jogo desigual e desleal. Nesse caso, as regras se instituem como vazias e violentas, de modo a neutralizar as relações de poder e retardar as resistências.

Sobre este universo, lembra Foucault (2013a, p. 283), no texto de 1971 intitulado *Nietzsche, a genealogia, a história*, publicado em *Ditos e escritos II*:

[...] Universo de regras que não é de forma alguma destinado a apaziguar mas, ao contrário, a satisfazer a violência. Seria um erro acreditar, segundo o esquema tradicional, que a guerra geral, esgotando-se em suas próprias contradições, acaba por renunciar à violência e aceita se suprimir nas leis da paz civil. A regra é o prazer calculado da obstinação, é o sangue prometido. Ela permite relançar ininterruptamente o jogo da dominação; ela encena uma violência minuciosamente repetida. O desejo de paz, a serenidade do compromisso, a aceitação tácita da lei, longe de serem a grande conversão moral ou o cálculo utilitário que deram nascimento à regra, são apenas seu resultado e, propriamente falando, sua perversão [...].

Nesse jogo assim estabelecido, o poder se apresentaria de forma tão agressiva a ponto de permitir a submissão e a dominação, mas sempre há uma dobra e, com ela, um escape. Aquele que se apossa das regras será quem melhor as utilizará. Consequentemente, o “dominado” pode ocupar o lugar daqueles que elaboraram, convencionaram e legitimaram as leis. Todavia, surge neste aspecto na analítica das técnicas de poder a inclinação para aceitar que as regras estabelecidas possuem vias de mão dupla, podendo ser burladas, transgredidas ao sabor da vontade de uns e de outros, estando disponível para ambos em meio às relações de poder. Se assim aceita, a grande vitória no jogo da dominação será de quem se apossar das regras. Conforme Foucault (2013a, p. 283):

[...] A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, na qual as regras substituiriam, para sempre, a guerra; ela instala cada uma dessas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação.
É justamente a regra que permite que seja feita violência à violência e que uma outra dominação possa dobrar aqueles mesmos que dominam [...].

Assim, tem-se que, de posse das regras do jogo, tanto subterfúgios quanto estratégias podem ser elaboradas e criadas visando à quebra do poder de dominação. Na elaboração de subterfúgios, as relações de poder não são eliminadas, mas enfraquecem na medida em que – como observa Foucault – deslocam ininterruptamente o jogo da dominação. Por outro lado, no uso de estratégias para lidar com as regras e leis estabelecidas, há a possibilidade de

estruturar resistências. Ao detectar a violência na utilização das normas instituídas, quando no uso das leis, pode-se perceber no seu conteúdo determinadas nuances e implicações, o que torna possível elaborar subterfúgios para disfarçar seus conteúdos ou para pervertê-las, isto é, utilizá-las pelo avesso.

Nesse sentido, pode-se ainda questionar: as regras são condições de fato, elementos possíveis para a constituição do sujeito em sua história efetiva? Conforme Foucault, o importante não são necessariamente as regras em si, mas seu conteúdo. O estabelecimento de regras é um mecanismo que faz parte da tecnologia de controle. Contudo, quando o indivíduo se apossa de seu conteúdo, ele está diante da agonística em suas relações de poder. Então, muito embora as regras estabelecidas sejam limites, o indivíduo em sua subjetividade, conhecendo seu conteúdo, reconhecendo-as, suspeitando delas e organizando-as, cria estratégias para aceitá-las ou para resistir a elas. Nesse último caso, elabora estratégias para transpor a divisa deste limite. Assim, mesmo as leis são passíveis de atualizações e alterações, não sendo fixas e nem se instaurando, tão somente, como mecanismo de dominação.

Dessa forma, há necessariamente no sujeito, em suas relações de poder, ao viver a agonística dessas relações, a possibilidade de resistência. Elas estão no cerne das relações e reagem de formas diversas e complexas: pode-se fazer uso de artifícios de enfrentamento da realidade como de fugas; pode-se criar subterfúgios e aceitar a situação em que se encontra, ou estratégias que a invertam. Todos esses modos de agir são resistências, as quais não existiriam de modo algum sem a agonística própria das relações de poder.

São exatamente as resistências que impedem que as relações de poder sejam e permaneçam como um limite intransponível. As resistências mostram na agonística as fronteiras do limite e a possibilidade de apreendê-lo e lidar com ele. Foucault, sobre resistências, em entrevista de 1977 intitulada *Poderes e estratégias*, publicada em *Ditos e escritos IV*, aponta que:

[...] não há relações de poder sem resistências; que estas são tão mais reais e eficazes quanto mais se formem ali mesmo onde se exercem as relações de poder; a resistência ao poder não tem que vir de fora para ser real, mas ela não é pega na armadilha porque ela é a compatriota do poder. Ela existe tanto mais quanto ela esteja ali onde está o poder; ela é, portanto, como ele, múltipla e integrável a estratégias globais (FOUCAULT, 2012a, p. 244).

A resistência é, em Foucault, uma “prática de liberdade” inserida no âmago das relações de poder e não deve, neste sentido, ser considerada como revolução. Existe uma diferença entre revolução e resistência. A primeira parece ser, no pensamento do autor, algo

inútil quanto à sua possibilidade de efetivar a liberdade⁶³; a segunda, compreendida como integrada às estratégias, constitui a subjetivação do indivíduo. Nesse sentido, no que diz respeito às relações de poder, é preciso realizar a dissociação do entendimento de resistência e revolução. Enquanto a resistência é uma “prática de liberdade”, a revolução aparece associada com frequência, nas filosofias do século XIX, ao apogeu teórico que o subsidia, ampara e fundamenta, isto é, aquele que visa a tornar legítima, designar e determinar a finalidade de cada um dos lados dos que estão em uma luta visando ao poder. Por isso mesmo Foucault fez questão de diferenciá-las. A diferença elementar é a de que a resistência é uma “prática de liberdade” e a revolução é só mais uma forma de domínio⁶⁴.

Um exemplo da revolução enquanto forma de dominação nos é apontado por Foucault, em entrevista de 1978, ao abordar os laços que ligam filosofia e Estado. Em *Filosofia analítica da política*, publicada em *Ditos e escritos V*, o filósofo francês apresenta a *Revolução Francesa* na esteira da representação do império napoleônico, mostrando uma ligação orgânica com as ideias de Rousseau. Ademais, outras associações são consideradas: o Estado Prussiano com o pensamento de Hegel; o Estado Soviético com a abordagem de Lênin e Marx e até mesmo o Estado Hitlerista com Wagner e Nietzsche. Observa Foucault que todos estes Estados de direito elaboraram revoluções fundamentadas em sistemas, teorias, filosofias e, até mesmo, usurpando mecanismos presentes em obras de arte:

O século XIX viu surgir na Europa alguma coisa que jamais existira: Estados filosóficos - eu ia dizer Estados-filosofias -, filosofias que são simultaneamente Estados, e Estados que pensam sobre si, que refletem sobre si mesmos, que se organizam e definem suas escolhas fundamentais a partir de proposições filosóficas, dentro de sistemas filosóficos e como a verdade filosófica da história (FOUCAULT, 2006b, p. 40).

⁶³ A respeito da revolução, Foucault, em diálogo com Chomsky, intitulado “Da natureza humana: justiça contra o poder”, 1974, publicado em *Ditos e Escritos IV*, afirma o seguinte: “Quando o proletariado tomar o poder, pode ocorrer que ele exerça para com as classes sobre as quais ele acaba de triunfar um poder violento, ditatorial, e até mesmo sangrento [...]” (FOUCAULT, 2012, p. 118).

⁶⁴ Conforme Foucault (2012, p. 111), em *Ditos e Escritos IV*, diálogo com Chomsky: “[...] talvez não baste dizer que, por trás dos governos, por trás do aparelho do Estado, há a classe dominante; é preciso situar o ponto de atividade, os lugares e as formas sob as quais se exerce essa dominação. É porque essa dominação não é simplesmente a expressão, em termos políticos, da exploração econômica, ela é um instrumento, e em ampla medida a condição que a torna possível; a supressão de uma se realiza pelo discernimento exaustivo da outra. Se não conseguirmos reconhecer esses pontos de apoio do poder de classe, arriscamo-nos a lhe permitir continuar a existir, e a ver se reconstituir esse poder de classe depois de um processo revolucionário aparente”. Podemos depreender a partir da fala de Foucault, no que tange suas considerações sobre a revolução, que mesmo os movimentos que são revolucionários, quando se constituem na forma do Estado em meio ao exercício da atividade soberana, expressam o poder através de formas de dominação. Assim, o que era revolução pode se constituir como outra forma de dominação. Quanto à resistência, deve-se ter em mente que essa perpassa todas as formas de dominação possível.

A resistência, por sua vez, é uma “prática de liberdade” e sua finalidade não é ganhar ou perder; não é a tomada de poder; não é um simples duelo. Essa “prática de liberdade” permite ao indivíduo o reconhecimento dos elementos que o aprisionam, das negatividades e positivities que estão inseridas na luta. Assim, as criações de estratégias, paulatinamente, provocam mudanças efetivas seja no indivíduo, seja no grupo, seja em um segmento social ou instituição.

Na análise do francês, os sistemas filosóficos e a verdade filosófica da história não oferecem de fato resistência às determinações sociais, pois investigaram as relações próprias do poder, servindo, assim, longe da concretização do ideal de liberdade, ao contrário, - de uma maneira ou de outra -, como inspiração para grandes revoluções que cada vez mais limitavam o indivíduo em se constituir enquanto sujeito na história.

As filosofias do século XIX contribuíram, mesmo que indiretamente, para uma história das determinações e, ao invés de uma história efetiva, instituíram formas de poder que, no lugar de libertar, espalharam o terror e o medo:

Uma cômica amargura caracteriza esses filósofos ocidentais modernos: eles pensaram, eles próprios se pensaram segundo uma relação de oposição essencial ao poder e ao seu exercício ilimitado, mas o destino de seu pensamento fez com que, quanto mais eles eram escutados, mais o poder, mais as instituições políticas se impregnavam de seu pensamento, mais eles serviam para autorizar formas excessivas de poder [...] (FOUCAULT, 2006b, p. 41).

Para Foucault, o que está em jogo é algo bem diferente. Essa liberdade, ao mesmo tempo ideologia e técnica de governo, deve ser compreendida no interior das mutações e transformações das tecnologias de poder. O que aconteceu com as filosofias modernas foi que elas tentaram se afastar do poder, opor-se, e ao fazerem isso idealizaram teorias de libertação, as quais foram absorvidas com rapidez e criatividade por aqueles que estavam a dirigir as instituições. As revoluções mostraram a crueldade cristalizada na força de uma liberdade idealizada.

Nesse panorama, Foucault adverte que as técnicas de governo necessitam levar em consideração as tecnologias de poder. Os dirigentes, quaisquer que sejam – pai de família, gestor de uma instituição, representante do Estado –, precisam perceber as resistências às suas ações, pois estas são possibilidades de aperfeiçoamento das técnicas de governo. O indivíduo, enquanto dirigente de si mesmo, da mesma forma, necessita perceber nas relações de poder os enlaces da relação, os jogos estratégicos e elaborar práticas e exercícios para conduzir suas ações no cuidado de si e dos outros.

Os indivíduos, ao fazerem uso de estratégias e resistências e ao não deixarem que suas condutas, suas atitudes, seus modos de ser sejam determinados pelos outros, deve também cuidar de não determinar, por sua vez, a conduta dos outros, mantendo-os em um estado de dominação. Dessa forma, ao elaborarem práticas e exercícios tendo em vista o cuidado, estão constituindo o que Foucault aponta como tecnologias do poder. Nesse sentido, as pessoas, independentemente de classes ou determinações sociais, necessitam criar e constituir tecnologias de poder. Todavia, parece-nos, essa postura só é possível quando as relações de poder estiverem associadas às relações de força.

2.1.2 Relações de força: verdade, poder e sujeito

Seguindo os passos de Foucault, percebe-se, nas relações de força, não somente o jogo instaurado entre o poder e a concepção de verdade: há também o indivíduo que permeia este jogo, o apreende e luta com todas as suas forças, como se no cerne da paisagem do estado de dominação uma outra paisagem aflorasse. É como se ela estivesse camuflada, num jogo de claro escuros, mas cuja visibilidade nunca será reduzida, funcionando como, segundo uma bela abordagem que encontramos em Caminha (2010, p. 204):

[...] uma janela que nos abre sobre um espaço primordial em que estamos situados – um lugar através do qual nossa relação com a visibilidade do mundo nunca está reduzida ao encontro passivo como a exibição de uma tela totalmente exterior ao nosso olhar [...].

É com base nessa compreensão que pretendemos examinar as relações de força no processo de subjetivação. O entendimento do poder não se fecha na representação do poder, ao contrário: trata-se de uma janela sempre aberta às relações próprias de existência do indivíduo. Em meio a essa abordagem, apresenta-se a verdade, muito embora associada sempre ao poder, como uma espécie de representação, e daí alguns questionamentos surgem: Como no pensamento histórico-filosófico de Foucault é possível compreender a verdade? Quanto ao indivíduo situado no emaranhado das relações de poder, como este se apresenta nessa nova paisagem, tendo em vista que a atmosfera em que se situa nas relações de poder é a mesma que o impulsiona à luta e a descobertas de novas vias nos processos de subjetivação? É a essa análise que Foucault se reporta em *O Governo dos vivos*:

[...] tal forma de análise repousa, como de outro modo todas as outras análises inversas, mais sobre uma atitude do que sobre uma tese. Mas essa atitude não é exatamente, digamos, a atitude da época: do ceticismo, de colocar em suspensão todas as certezas, as posições téticas da verdade. É uma atitude que consiste, primeiramente, em dizer: nenhum poder existe por si! [*quelque pouvoir ne va pas de soi!*] Nenhum poder, qualquer que seja, é evidente ou inevitável! Qualquer poder, conseqüentemente, não merece ser aceito no jogo! Não existe legitimidade intrínseca do poder! E a partir dessa posição, a *démarche* consiste em perguntar-se o que, a partir disso, é feito do sujeito e das relações de conhecimento no momento em que nenhum poder é fundado no direito nem na necessidade; no momento em que qualquer poder jamais repousa a não ser sobre a contingência e a fragilidade de uma história; no momento em que o contrato social é um blefe e a sociedade civil um conto para crianças; no momento em que não existe nenhum direito universal, imediato e evidente que possa, em todo lugar e sempre, sustentar uma relação de poder qualquer que ela seja (FOUCAULT, 2009, p. 34).

Na abordagem de Foucault (2009, p. 35) em *O Governo dos vivos*, “[...] qualquer poder, qualquer que ele seja, não é de pleno direito aceitável ou não é absolutamente e definitivamente inevitável”. Assim, quando o francês se dedica à análise sobre a verdade frente ao poder, uma proposta é imediatamente apresentada aos leitores e pesquisadores, a saber: o convite à realização de alguns deslocamentos:

[...] o curso deste ano se ocupará em elaborar a noção de governo dos homens pela verdade. [...] O que significa elaborar essa noção? Trata-se de deslocar um pouco as coisas em relação ao tema atualmente utilizado e repetido do saber-poder, tema que foi ele mesmo apenas uma maneira de deslocar as coisas em relação a um tipo de análise no domínio, digamos, da história do pensamento; domínio de análise que foi mais ou menos organizado ou que girou em torno da noção de ideologia dominante. Grosso modo, se vocês quiserem, dois deslocamentos sucessivos: um da noção de ideologia dominante para essa noção de poder-saber e agora um segundo deslocamento da noção saber-poder para a noção do governo pela verdade (FOUCAULT, 2009, p. 19).

Foucault aponta a necessidade de se realizar ao menos dois deslocamentos, o primeiro, da ideologia dominante para a noção de poder-saber, o segundo, da noção de saber-poder para a do governo pela verdade. Então, sobre a noção de ideologia, tem-se, ao considerar a etimologia da palavra originada do grego *idea* e *logos*, que esta noção se refere a estudo, conhecimento e investigação de um modo de ser, de uma condição de existência, etc., estudo que pode vir a constituir um conceito para determinado momento da história, embora, conforme Foucault, vale salientar, nenhum conceito possa ser eternizado na medida em que a história é dinâmica e está em movimento.

Todavia, não considerando mais sua etimologia, mas o sentido moderno sobre o termo ideologia, tem-se que este não é empregado para identificar o conhecimento ou o estudo, seja de que natureza ou aspecto em que algo se apresente, mesmo uma doutrina filosófica. Ao contrário, o termo, como é utilizado na modernidade, solidifica ideais de uma verdade

determinada, embora na modernidade as ideologias se apresentem como que destituídas de validades objetivas, reais ou históricas. Nesses casos, a ideologia mantém interesses claros ou mesmo ocultos por aqueles que a utilizam. É, então, ao considerar este aspecto que Foucault propõe o primeiro deslocamento: o da ideologia para o poder-saber.

Em Foucault, pensamos não ser possível uma generalização gratuita das ideias e conceitos. Não há como aceitar determinações prodigiosas de ideias, obras, invenções e inovações implantadas ou, ainda, eventos com conflitos explicados e conceituados de forma translúcida, apaziguante e harmônica. Neste sentido, tem-se em Foucault, considerando o tratamento que nos tempos modernos é dado à noção de ideologia, a necessidade do deslocamento, pois o filósofo francês percebe nessa uma devida associação com o que ele vai considerar dispositivo de poder.

O termo “dispositivo” aparece em Foucault nos anos 70, quando ele o designa, inicialmente, como operador que possui uma espécie de potência mediante ao poder, isto porque estão presentes nos dispositivos tanto as técnicas, como formas de sujeição implementadas por autoridades que tomam o poder enquanto representação da história, quanto as estratégias para superá-las. Todavia, a partir do momento em que a análise de Foucault se centra na questão do poder, o filósofo salienta a importância de abordar não o edifício legal da soberania do aparelho do Estado com todas as ideologias que o acompanham, pois ainda mais importante que isso, para ele, é a análise dos dispositivos como mecanismo de dominação. É essa a escolha metodológica que realiza o francês e em *O Governo dos vivos* quando, por exemplo, mostra que é nesse aspecto que o deslocamento de ideologia tende ao saber-poder:

A noção de saber tinha por função colocar fora de terreno a oposição do científico e do não científico, a questão da ilusão e da realidade, a questão do verdadeiro e do falso, não para dizer que essas oposições não tinham um estado de causa, de sentido, de valor; eu quis dizer, simplesmente, que se tratava, com o saber, de colocar o problema em termos de práticas constitutivas de domínios de objetos e de conceitos no interior das quais as oposições do científico e do não científico, da ilusão e da realidade, do verdadeiro e do falso, poderiam assumir seus efeitos. Já a noção de poder tinha, essencialmente, por função substituir a noção de sistemas de representação: aqui a questão, o campo de análise, são os procedimentos, os instrumentos e as técnicas pelas quais se realizam efetivamente as relações de poder (FOUCAULT, 2009, p. 20).

Conforme Foucault, na noção de saber-poder estão os dispositivos presentes nas relações de poder. Esta noção pode se constituir em discursos, práticas e táticas que se deslocam paulatinamente. É esse o método que o próprio Foucault utiliza nas análises das problemáticas por ele desenvolvidas. O que o francês realizou foram constantes

“deslocamentos”; seja na análise do poder quando nos apresenta os “dispositivos de poder” (1977, p. 211-222; 2006, p. 3-24), seja na análise sobre o conhecimento em que mostra os “dispositivos de saber” (1999, p. 475 ss), seja na investigação sobre a loucura ou sobre as prisões com os “dispositivos disciplinares” (1978, p. 556-584; 1975, p. 195ss) ou, mesmo na *História da sexualidade* na qual estão presentes “dispositivos de sexualidade” (1998, pp. 11ss).

Em *O Governo dos vivos*, Foucault aponta para a importância de realizar alguns deslocamentos em relação aos conceitos de saber e poder, uma vez que, ao fazer esse [...] “deslocamento em relação a essa noção de saber-poder trata de se desembaraçar disso para tentar elaborar a noção de governo pela verdade. Desembaraçar-se da noção saber-poder como se desembaraçar da noção de ideologia dominante” (FOUCAULT, 2009, p. 20).

Então, nas relações de poder estão dispositivos que desencadeiam relações de força, as quais, por sua vez, colocam o sujeito face à análise de como o saber se apresenta, seja fabricando ideias ou produzindo verdades. Neste sentido, podem os dispositivos, também, auxiliar o indivíduo na constituição de sua subjetividade. É neste aspecto que nos deparamos com o segundo deslocamento proposto por Foucault: da noção saber-poder para a noção do governo pela verdade. Contudo, afirma Foucault (2009, p. 21) ainda em *O Governo dos vivos*:

Por consequência, eu serei certamente mais indulgente com a noção saber-poder do que com a noção de ideologia dominante, mas cabe a vocês me reprovarem. Na incapacidade, portanto, de tratar a mim mesmo como eu trataria os outros, eu diria que trata-se essencialmente, passando da noção saber-poder para a noção do governo pela verdade, de dar um conteúdo positivo e diferenciado a esses dois termos saber e poder .

Foucault, ao assumir a incapacidade de tratar de si mesmo, opera com a ideia da dificuldade epistêmica que todo autor tem ao dar conta do seu próprio pensamento. Essa perspectiva adotada por ele marca a passagem da noção de saber-poder para o governo da verdade. Nesse sentido, o objetivo dele é mostrar ao indivíduo que se os saberes foram produzidos não se deve tomá-los como simplesmente verdadeiros ou falsos, esta implicação é imprescindível na constituição do sujeito.

Por conseguinte, aquilo que pode interessar numa dimensão epistemológica pode não ser útil ao processo de subjetivação ou ao indivíduo na constituição da sua subjetividade. O governo pela verdade coloca o indivíduo não diante de uma verdade universal – de uma condição confortável por força de uma resposta para todas as questões, pela submissão de uma ideologia dominante – mas, ao contrário, no entrelaçamento das relações de poder e força

o saber se apresenta como aquele que é capaz de mostrar ao indivíduo os diversos usos das formas de poder, inclusive como formas de subjetivação passíveis de serem apreendidas e utilizadas por outros indivíduos.

Nesse sentido, a noção de saber-poder não é em Foucault aquela que desenvolve uma história das idéias ou mesmo uma história da evolução da ciência. O filósofo francês sequer discute essa noção, isto é, de investigar se determinada teoria é verdadeira ou falsa. Ao contrário, ele analisa o modo como o saber vai se constituindo, fabricando ideias, produzindo verdades e, ao mesmo tempo, elabora críticas que permitem ao indivíduo se deparar com dispositivos presentes nas pretensas verdades estabelecidas para fazer parte do jogo.

Em *O Governo dos vivos*, Foucault apresenta sua análise sobre a construção da noção de saber na direção do problema da verdade:

É um lugar comum dizer que as artes de governar e os jogos de verdade não são independentes um do outro, e que não é possível governar sem entrar, de uma maneira ou de outra, nos jogos de verdade. Tudo isso são lugares comuns e creio que em relação a isso pode-se encontrar quatro ou cinco formas principais, digamos, no pensamento político moderno, no sentido largo do termo, quer dizer, a partir do século XVII [...] (FOUCAULT, 2009, p. 21).

Assim, ao observar que não é possível governar sem os jogos de verdade, Foucault não somente apresenta o quadro geral de como são elaboradas as relações de poder no pensamento político moderno, como aponta para a extensão da noção de governo, de autarquia com o cuidado de si nas relações com o poder no processo de subjetivação.

Neste sentido, o indivíduo em processo de subjetivação deve perceber seu próprio entorno, o meio em que vive, o que está diante de si e realizar um exame das relações que lhes são subjacentes. Assim, aparece o saber enquanto mapeamento da situação e o poder como o uso desses saberes. Essa relação saber-poder está no cerne dos procedimentos que constituem o indivíduo. Deste modo, este é, ao mesmo tempo, objeto e efeito do poder e, nesta posição, é também efeito e objeto do saber. Nessa perspectiva, o sujeito é movido e, ao mesmo tempo, é aquele que move a si próprio.

Por conseguinte, conforme Foucault, entendemos que entre a ideologia dominante, o pensamento dos outros e a relação saber-poder, encontraremos o indivíduo com o seu próprio pensamento, elaborado e criado em função das suas relações de poder e força. Sobre este aspecto, aborda Foucault (2009, p. 29):

Diz-se frequentemente que por detrás de todas as relações de poder existe, em última instância, qualquer coisa como um núcleo de violência e que, ao se despir o

poder de seus adornos, é o jogo nu da vida e da morte que se encontrará. Pode ser. Mas, pode haver poder sem adorno? Dito de outro modo, pode haver efetivamente um poder que se passaria sem jogos de sombras e de luzes, de verdade e de erro, do verdadeiro e do falso, do oculto e do manifesto, do visível e do invisível? Ou ainda, pode haver exercício de poder sem um [clarão] de verdade, sem um círculo aleturgico que gira em torno dele e que o acompanha?

O poder tem uma aparência, uma forma de manifestação; como o próprio Foucault salienta, tem seus adornos, mas encontra-se subjacente ao indivíduo a capacidade de compreendê-lo e, nesse sentido, de se precaver desse engodo, desenvolvendo condições de resistir a tais manifestações do poder, criando, assim, estratégias para superá-lo enquanto manipulação e dominação.

É assim também que se deve entender a verdade, como uma questão de atitude de reconhecer que o poder repousa sobre a contingência e a fragilidade de uma história e de uma manifestação localizada no tempo e no espaço e, portanto, sujeito às suas contingências. Tal condição o desapropria da ilusão do absoluto e do domínio pleno.

Anteriormente afirmamos, nesta pesquisa, a não separação por Foucault dos métodos arqueológico e genealógico, agora, neste momento da investigação podemos perceber com maior clareza uma espécie de procedimento *arqueogenealógico*⁶⁵ atuando nas relações de força: verdade, poder e sujeito. Esse procedimento é perceptível na medida em que aquilo que o indivíduo toma como evidente e certo, porque é o que é-lhe dado pelo poder, é também, o que, pelo saber, pode ser criticado, ponderado, transformado ou desmistificado. É nesse aspecto que as relações de força se contituem no pensamento filosófico-histórico de Foucault

⁶⁵ Em entrevista com D. Trombadori, Paris, fim de 1978, intitulada: *Conversa com Michel Foucault*, publicada em *Ditos e escritos VI*, o próprio Foucault nos clareia um pouco sobre o seu método, diz ele: “- Quando começo um livro, não somente não sei o que pensarei no final, mas não sei, claramente, que método empregarei. Cada um de meus livros é uma maneira de recortar um objeto e de forjar um método de análise [...]”, o que nos leva a acreditar que arqueologia e genealogia se cruzam nas investigações do autor, que ainda observa: “[...] Terminado o meu trabalho, posso, por uma espécie de olhar retrospectivo, extrair da experiência que acabo de fazer uma reflexão metodológica que tira o método que o livro pôde [sic] seguir. De modo que escrevo, um pouco em alternância, livros que chamaria de exploração e livros de método. Livros de exploração: a História da loucura, o Nascimento da clínica etc. Livros de método: A arqueologia do saber. Em seguida, escrevi coisas como vigiar e punir, A vontade de saber”. Parece-nos, então, que os trabalhos do francês se inter cruzam e é nas entrevistas, prefácios, artigos, isto é, nos *Ditos e escritos* que ele nos fornece e esclarece os aspectos de sua obra uma vez que, como ele mesmo admite: “Proponho, também, reflexões metódicas em artigos e entrevistas. São, antes, reflexões sobre um livro terminado, suscetíveis de me ajudar a definir um outro trabalho possível. São espécies de andaimes que servem de relés entre um trabalho que se está acabando e um outro. Não é um método geral, definitivamente válido para os outros e para mim. O que escrevo não é jamais prescritivo nem para mim nem para os outros. E, quando muito, instrumental e sonhador” (FOUCAULT, 2010b, p. 290). É, então, a partir dos esclarecimentos que Foucault nos fornece sobre o seu trabalho que podemos afirmar que não se separa arqueologia e genealogia, que o francês, desse modo, não adota um método específico, oscilando entre uma e outra abordagem, e numa relação entre as duas, ao contrário, o que ele promove são constantes deslocamentos não no sentido de prescrever e anunciar, não no sentido de cair em um relativismo em suas posições e argumentos, mas na inquietação de, na analítica do poder, buscar detectar as relações próprias que permitem que “[...] as posições teóricas não cessam de se transformar [...]” (FOUCAULT, 2009, p. 32).

como o que denuncia a impossibilidade de se estabelecer uma relação entre verdade, saber e poder.

Foucault procura com esse método desestabilizar as evidências, descaracterizar as verdades universais e dar sentido à existência do indivíduo. Ele mesmo, enquanto pesquisador, é coerente com o entendimento de que a verdade não é dada, mas é uma manifestação na forma da subjetividade. Sobre a produção teórica, isto é, aquele tipo de conhecimento que via de regra se elege como conceitual, afirma Foucault em *O Governo dos vivos*, sobre sua própria atitude em relação a esse tipo de saber:

[...] é que para mim, após tudo, o trabalho teórico não consiste, e eu não digo isso por orgulho ou vaidade, mas por sentimento profundo de uma incapacidade; para mim o trabalho teórico não consiste em estabelecer e fixar um conjunto de posições sobre as quais eu me manteria e cuja ligação entre essas diferentes posições, na sua suposta ligação coerente, formaria um sistema. Meu problema, ou a única possibilidade teórica que sinto, seria a de deixar somente o desenho o mais inteligível possível, o traço do movimento pelo qual eu não estou mais no lugar onde eu estava agora pouco. [...] Essa necessidade, portanto, não aparece jamais como plano de um edifício permanente; não é preciso lhe reclamar e impor as mesmas exigências como se tratasse de um plano: trata-se, ainda uma vez, de traçar um deslocamento, quer dizer, traçar não edifícios teóricos, mas deslocamentos pelos quais as posições teóricas não cessam de se transformar (FOUCAULT, 2009, p. 32).

Coerente com a perspectiva, reconhecida pela maioria dos seus comentadores, na ausência em sua obra de estruturas rígidas, de sistemas, de quadros teóricos fechados, Foucault aponta para uma abertura conceitual no que tange aos temas e teorias por ele utilizadas, o que não implica, necessariamente, na ausência de uma estrutura subjacente à sua própria obra e ao seu próprio pensamento. A propósito do que estamos tentando mostrar, suas considerações arqueológicas e genealógicas acerca de vários temas destacados em meio ao processo histórico têm como elemento presente uma compreensão sobre o poder que se estabelece nas relações. Entretanto, a despeito de que tais considerações pudessem servir para a construção de um quadro geral sobre uma manifestação universal das formas de poder, o que interessa a Foucault é dar subsídios ao indivíduo para constituir-se em meio às relações de força e poder.

Desse modo, o filósofo francês nos apresenta como, no produto das determinações históricas, é possível ao indivíduo trabalhar a si mesmo. É nesse aspecto que está a ligação do problema da resistência subjetiva nas diversas singularidades que dá lugar à auto-invenção. Este espaço para a criação e transformação é o próprio processo de subjetivação do indivíduo. Esse acontecimento não é mais algo de fora, isto é, não se trata mais de dizer que o vínculo que liga voluntariamente o indivíduo, a verdade e o poder é algo condicionado, pois há

também aspectos incondicionados, aqueles do próprio indivíduo, a saber: vontade, decisão e esforço.

Neste sentido, a relação condicionada de verdade, poder e saber que, por vezes, se modula, encontra-se com a relação incondicionada de vontade, decisão e esforço, coloca o indivíduo na posição de objeto e sujeito face à transformação. O indivíduo, ao mesmo tempo que mostra a atuação do poder, apresenta, por outro lado, a possibilidade de se desfazer da sua totalização e movimentar-se diante dele, edificando novos dispositivos que permitem ao próprio indivíduo o interrelacionamento com o poder.

2.2 Formas do sujeito se constituir

Embora Foucault tenha se dedicado à investigação sobre diversas problemáticas em que o indivíduo se move cotidianamente, as quais enfatizamos anteriormente nesta pesquisa – sexualidade, loucura, prisão –, o francês percebe que ainda falta um aspecto relacionado ao poder que é imprescindível de ser considerado para que possamos entender o indivíduo em meio ao processo de subjetivação: a problemática da verdade em relação às singularidades próprias do indivíduo, isto é, o indivíduo diante de si mesmo, movimentando-se nas suas próprias ações. Assim, ainda na análise sobre o poder, mesmo ciente das formas do sujeito se constituir, Foucault tece uma investigação sobre a problemática da verdade como uma espécie de exercício e menos conceitual.

Poder-se-ia afirmar com Foucault que essa forma da apreensão da realidade é a análise da ação em que os sujeitos, em suas singularidades, ao dizer a verdade⁶⁶, mostram-se a si mesmos. Em outras palavras, se manifestam em sua própria subjetivação tanto quanto em sua própria representação objetiva quanto na relação com outros sujeitos históricos. Nesse sentido, apresenta Foucault alguns passos a serem trilhados, pois acredita que as condições do sujeito se constituir em si mesmo, no exercício de suas próprias ações, estão inter-relacionadas com o poder. Assim, considera que o poder é presente, ativo no indivíduo, razão pela qual o indivíduo se constitui nas relações de poder e se posiciona, ao mesmo tempo, de forma reativa, elaborando a possibilidade dos subterfúgios, das estratégias e das resistências frente às estruturas globais já edificadas.

⁶⁶ Em Foucault, o tema da verdade assume um papel importante em dois textos básicos: O curso do Collège de France, *A coragem da verdade*, e o curso de Louvain, *Mal faire, dire vrai*, nos quais ele destaca a importância nas relações da declaração da verdade.

É importante destacar que enquanto as condições do sujeito se constituir estão no embate das relações de poder e força, parece-nos necessário agora considerar que nesta relação, nesta luta, neste embate mesmo, apresentam-se as formas do sujeito se constituir, e para compreendê-las é preciso retornar ao tema da verdade em suas implicações singulares no fazer próprio do indivíduo que se constitui. Foucault, em *A coragem da verdade*, no íterim das suas últimas aulas no *Collège de France*, propõe uma nova trajetória para pensar a questão da verdade, a saber: a análise da parresia. Vejamos:

Este ano, gostaria de continuar o estudo da fala franca, da parresia como modalidade do dizer-a-verdade. [...] É absolutamente verdade que é interessante e importante analisar, no que elas podem ter de específico, as estruturas próprias dos diferentes discursos que se propõem e são recebidos como discursos verdadeiros. A análise dessas estruturas é, grosso modo, o que poderíamos chamar de uma análise epistemológica. Mas, por outro lado, pareceu-me que seria igualmente interessante analisar, em suas condições e em suas formas, o tipo de ato pelo qual o sujeito, dizendo a verdade, se manifesta, e com isso quero dizer: representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade. Não se trataria, de modo algum, de analisar quais são as formas do discurso tais como ele é reconhecido como verdadeiro, mas sim: sob que forma, em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade, sob que forma se apresenta, a seus próprios olhos e aos olhos dos outros, quem diz a verdade, [qual é] a forma do sujeito que diz a verdade [...] (FOUCAULT, 2011a, p. 4).

O francês deixa claro ainda que o indivíduo em sua subjetividade só consegue ser ativo frente ao poder estabelecido na medida em que é reativo às suas próprias condições de existência; do mesmo modo, só é ativo em si mesmo em sua subjetividade quando reativo às condições estabelecidas. Essa reação é apresentada no pensamento de Foucault quando ele propõe que nas relações de poder estão inseridas relações de força, surgindo destas novos caminhos a serem trilhados.

Assim, das relações de poder e força é possível investigar sobre as verdades estabelecidas, os poderes consolidados e sobre a possibilidade de o próprio indivíduo vir a se posicionar frente a este jogo de relações. O indivíduo em sua subjetividade está inserido na história da verdade, entendida como sua própria história. É neste sentido que Foucault apresenta como formas do sujeito se constituir o voltar-se para si mesmo considerando os aspectos dos saberes e veridicção, das técnicas de governamentalidade e da atitude-limite.

2.2.1 Saberes e veridicção

Enquanto a filosofia moderna desde Descartes liga o tema da verdade ao problema do conhecimento, isto é, à questão epistemológica da verdade, Foucault, em sua análise sobre esta problemática da verdade, se depara com mecanismos e organismos que distinguem as verdadeiras ou falsas declarações. Assim, por exemplo, sobre as formas como se pune um outro⁶⁷; as técnicas e procedimentos que são medidos para se obter a verdade⁶⁸; o *status* daqueles que têm a responsabilidade de dizer sobre o funcionamento da verdade⁶⁹, etc.

Em texto escrito em 1966 intitulado *A prosa do mundo*, texto que pode ser encontrado nos *Ditos e escritos II*, Foucault apresenta como os sujeitos históricos contemporâneos se encontram em relação ao saber, admitindo que estamos situados “na era do saber”, momento em que são debatidas as grandes questões epistemológicas. Foucault considera também que o saber, quando ponderado e avaliado, apresenta-se, por via das investigações e revisões constantes, como um saber múltiplo e variado. Nessa multiplicidade, percebe-se que o estatuto da veridicção não se encerra no limite do conhecimento, isto é, em definições acabadas, em descobertas finalizadas, mesmo porque, como bem acentua Foucault, o saber filosófico na contemporaneidade se associa e se nutre de vários outros domínios e disciplinas:

[...] estamos hoje na era do saber. Fala-se correntemente de um empobrecimento do pensamento filosófico; julgamento inspirado por conceitos ultrapassados. Existe hoje uma reflexão filosófica extremamente rica em um campo que, antigamente, não fazia parte da reflexão filosófica. Os etnólogos, os linguistas, os sociólogos, os psicólogos comentam os atos filosóficos. O saber se disseminou. O problema filosófico contemporâneo é cernir o saber em seu próprio limite, definir seu próprio perímetro (FOUCAULT, 2013a, p. 34).

Desta forma, diante do saber disseminado, múltiplo e diverso o problema filosófico contemporâneo, conforme Foucault, é colocar o saber em seu próprio limite, ou seja, se faz necessário estabelecer os objetos próprios da filosofia, bem como os momentos em que ela estabelece uma relação com outras áreas do conhecimento. Todavia, para aclarar essa perspectiva levantada pelo francês, vale destacar o texto *Filosofia e verdade*, publicado em *Ditos e escritos X*, fruto do Dossiê pedagógico de 27 de março de 1965, originado da conversa

⁶⁷ Em *Vigiar e punir*, a problemática da verdade, em relação a como se pune o outro, se depara com mecanismos e organismos que distinguem as verdadeiras ou falsas declarações.

⁶⁸ Sobre as técnicas e procedimentos que são medidos para obter a verdade, Foucault debate tanto em *Pierre Rivière* como em *Loucura e desrazão*.

⁶⁹ Em *Arqueologia do saber* e em muitas passagens de *As palavras e as coisas*, Foucault deixa reflexões sobre o *status* daqueles que têm a responsabilidade de dizer qual o funcionamento da verdade.

entre A. Badiou, G. Canguilhem, D. Dreyfus, J. Hyppolite, P. Ricoeur e que contava com o próprio Michel Foucault. Nesse texto, Canguilhem e Foucault apresentam uma reação diante dos sistemas filosóficos com pretensão de verdade. Afirma Canguilhem: “Pessoalmente, eu não o admito. Não vejo qual é o critério ao qual vocês poderiam referir um sistema filosófico para dizer dele que é verdadeiro ou falso”. Foucault (2014b, p. 5), por sua vez, concorda com Canguilhem e afirma: “Eu também não, não o admito. Há uma vontade de verdade [...]”.

Por conseguinte, sobre saberes e veridicção, Foucault propõe realizar um movimento inverso: ele não está interessado na verdade enquanto disposição conceitual, pois, ao reconstruir tal problemática, ele se reporta aos indivíduos em suas singularidades. E, conforme Canguilhem, ao dar conta do singular e da singularidade no campo da epistemologia da biologia: “[...] O singular está sozinho porque, diferente de outros, o singular está sozinho porque separado. É o conceito de um ser sem conceito, que sendo somente por ele mesmo interdita toda outra atribuição à ele que não seja vinda dele mesmo [...]” (CANGUILHEM, 1983, p. 214).

Como vimos, Canguilhem destaca que o singular tem como aspecto básico de si a singularidade. Entretanto, essa singularidade não o constitui enquanto um ser dissociado dos outros, pois, ainda segundo o autor, “[...] a singularidade consiste num tipo de garantia para a reconhecida vaidade de toda investigação de relações. Assim, o singular não é tanto o ser que recusa o gênero [...], mas com a regra do gênero considerada aqui como a fixação da norma [...]” (CANGUILHEM, 1983, p. 214)⁷⁰. O singular, em sua singularidade, recusa essa modalização, essa universalização da qual faz parte, por exemplo, um conceito confuso como o de homem.

Tal perspectiva não conduz a um solipsismo do indivíduo, muito pelo contrário: representa a possibilidade da valorização daquilo que o indivíduo tem de singular e da contribuição que dá para a constituição da história. Nesse sentido, Foucault valoriza esses sujeitos históricos e desenvolve uma analítica da verdade em relação ao poder, buscando identificar – na medida em que a realidade está repleta de pessoas que impõem o seu próprio estatuto de verdade, ou seja, tipos de discurso que hospedam e operam como verdade – os constrangimentos que essa “verdade” apresenta ao indivíduo, pois neles está a força que o moverá no desafio de superá-la.

⁷⁰ “[...] Le singulier est seul parce que différent de tout autre, le singulier est seul parce que séparé. C'est le concept d'un être sans concept, qui n'étant que lui-même interdit toute autre attribution à lui que de lui-même. [...] La singularité est en quelque sorte garantie par la vanité reconnue de toute recherche de relations. Donc le singulier n'est pas tant l'être qui refuse le genre mais avec la règle du genre, la règle étant ici une moyenne tenue pour norme [...]” (CANGUILHEM, 1983, p. 214).

Foucault, ao se reportar aos saberes e veridicção e não à verdade, apresenta os “jogos de verdade” nas ações experienciadas historicamente. Esses jogos permitem ao indivíduo pensar quando e enquanto se identifica com o que está posto e estabelecido e, para além disso, o quanto pode haver de insano e doentio no que experiencia nessas vivências. É esse aspecto desviante das ações, seja no trabalho, seja na linguagem, seja na família, seja nas relações institucionais ou na vida com todas as suas reviravoltas, que interessa a Foucault. Como aponta Canguilhem:

[...] A vida teria, pois, abortado por engano a esse vivente capaz do erro. De fato, o erro humano não se produz que por uma errância. O homem se engana porque ele não sabe onde se por. O homem se engana quando ele não se coloca no lugar adequado para recolher uma certa informação que ele busca. Mas também, é por força de se deslocar que ele recolhe da informação ou no deslocamento, por toda sorte de técnicas – e poder-se-ia dizer que a maior parte das técnicas científicas vem desse processo – os objetos, uns em relação aos outros, e o conjunto em relação à eles. O conhecimento é pois uma pesquisa inquieta da maior quantidade e da maior variedade de informação. Por consequência, ser sujeito do conhecimento, se o *a priori* está nas coisas, se o conceito está na vida, é tão somente estar insatisfeito do sentido encontrado. A subjetividade é então, unicamente, a insatisfação. Mas esteja aí, talvez, a vida mesma. A biologia contemporânea, lida de uma certa maneira, é, de qualquer modo, uma filosofia da vida (CANGUILHEM, 1983, p. 364)⁷¹.

A veridicção em Michel Foucault possui uma aproximação com as ciências da vida, entendimento segundo o qual o indivíduo, ao apreender certo saber – ao mesmo tempo – modifica-se como ser vivo, na medida em que, constituindo-se, em sua subjetividade pode agir sobre si mesmo, mudar suas condições de vida e a própria vida. Foucault, inspirado nas análises de Canguilhem, encontra na reciprocidade da relação entre saber e vida, o que ele denomina de veridicção, sendo nela que se encontra a relação entre objetividade e subjetividade, considerando estar nessa relação a inclusão das ciências da vida – o elemento que faltava na história da espécie humana. Afirma ainda Canguilhem:

[...] Se não houvesse obstáculos patológicos, não haveria também fisiologia, pois não haveria problemas fisiológicos a resolver. Resumindo as hipóteses que havíamos proposto quando analisamos as idéias de Leriche, podemos dizer que, em matéria de biologia, é o pathos que condiciona o logos porque é ele que o chama. É

⁷¹ La vie aurait donc abouti par erreur à ce vivant capable d'erreur. En fait, l'erreur humaine ne fait probablement qu'un avec l'errance. L'homme se trompe parce qu'il ne sait où se mettre. L'homme se trompe quand il ne se place pas à l'endroit adéquat pour recueillir une certaine information qu'il recherche. Mais aussi, c'est à force de se déplacer qu'il recueille de l'information ou en déplaçant, par toutes sortes de techniques - et on pourrait dire que la plupart des techniques scientifiques reviennent à ce processus - les objets les uns par rapport aux autres, et l'ensemble par rapport à lui. La connaissance est donc une recherche inquiète de la plus grande quantité et de la plus grande variété d'information. Par conséquent, être sujet de la connaissance, si l'a priori est dans les choses, si le concept est dans la vie, c'est seulement être insatisfait du sens trouvé. La subjectivité, c'est alors uniquement l'insatisfaction. Mais c'est peut-être là la vie elle-même. La biologie contemporaine, lue d'une certaine manière, est, en quelque façon, une philosophie de la vie (CANGUILHEM, 1983, p. 364).

o anormal que desperta o interesse teórico pelo normal. As normas só são reconhecidas como tal nas infrações. As funções só são reveladas por suas falhas. A vida só se eleva à consciência e à ciência de si mesma pela inadaptação, pelo fracasso e pela dor [...] (CANGUILHEM, 2006, p. 108).

Foucault considera haver na abordagem de Canguilhem sobre a construção da biologia aspectos extremamente importantes para pensar relações com o sujeito, encontrando aí elementos que possuem um parentesco com o que ele aborda sobre o indivíduo em processo de subjetivação. Canguilhem apresenta nos obstáculos patológicos o que, provavelmente, Foucault enfatizaria como experiência-limite, na medida em que as pesquisas de Canguilhem sobre a biologia estão inicialmente e objetivamente instauradas na patologia como aquilo que move a descoberta da cura. É na dor que está instaurado o consequente redirecionamento de um extremo ao outro, de um estado a outro. Assim, a transformação própria do sujeito se dá nesse processo de constituição do novo saber.

Em Foucault, a forma do sujeito se constituir é similar ao processo indicado por Canguilhem para a biologia, pois é na patologia que se encontra o ponto a partir do qual pôde se constituir a ciência da vida. Só se constitui a biologia enquanto ciência com suas normas em se considerando as anormalidades, isto é, opondo-se, e em face da vida é que estão e se encontram as doenças, as anomalias, a morte e, quaisquer que sejam as experiências, estas se inserem, ao mesmo tempo, em cada nova descoberta, entre o velho e o novo, entre a oposição do verdadeiro e do falso, da afirmação e da negação. Isso significa, em Foucault, que as posições extremas na ciência biológica são as mesmas que fazem os “jogos de verdade” pois, como bem afirma Canguilhem (2006, p. 108), “[...] é o pathos que condiciona o logos porque é ele que o chama [...]”.

Neste sentido, é necessário considerar a história da ciência como descontínua, tendo em vista que ela é passível de alteração, correção, o que impede o fechamento dos conceitos no âmbito da verdade. Essa é também a dimensão peculiar à vida do indivíduo em processo de subjetivação.

Tem-se, então, a forma do indivíduo se constituir como a realização de si mesmo enquanto sujeito na medida em que não somente as suas necessidades são supridas, mas os seus fins são realizados, uma vez que seus desejos, suas relações se mostram na existência concreta e não são mais os discursos que definem o indivíduo, menos ainda são os discursos que possuem a verdade.

Assim, o discurso razoável, o saber apreendido na ciência da vida é a veridicção que, em Foucault, se constitui no movimento parresiástico. Por esta razão, o filósofo decide, no

fim de sua vida e em suas últimas aulas no *Collège de France*, investir sua análise sobre o poder a partir de uma espécie de história da verdade:

O discurso revolucionário⁷², quando assume a forma de uma crítica da sociedade existente, desempenha o papel de discurso parresiástico. O discurso filosófico, como análise, reflexão sobre a finitude humana, e crítica de tudo o que pode, seja na ordem do saber, seja na ordem da moral, extravasar os limites da finitude humana, desempenha um pouco o papel da parresia. Quanto ao discurso científico, quando ele se desenrola e não pode deixar de fazê-lo, em seu desenvolvimento mesmo - como crítica dos preconceitos, dos saberes existentes, das instituições dominantes, das maneiras de fazer atuais, desempenha justamente esse papel parresiástico. Eis o que eu queria dizer (FOUCAULT, 2013a, p. 29).

Neste sentido, percebe-se os "jogos de verdade" como onipresentes ao pensamento de Foucault. Poder-se-ia admitir na existência as condições de possibilidade de constituição dos sujeitos de conhecimento - ou o que poderíamos chamar de objetivação -, como inseparáveis das formas de subjetivação, na medida em que objetivação e subjetivação são dependentes uma do outra. Por outro lado, a descrição do seu desenvolvimento e da sua relação mútua, reciprocamente, é precisamente o que Foucault chama de "jogos de verdade".

Por conseguinte, não é a descoberta do que é verdadeiro, mas o apreender as regras segundo as quais o que um sujeito diz sobre determinado objeto aborda, ao mesmo tempo, a questão da verdade ou falsidade. Assim, há no dizer, na linguagem expressa pela fala, não apenas uma definição, mas o comprometimento com o que se enuncia. É, então, no aspecto dos "jogos da verdade" que se encontra o sentido dos saberes quando associados, pois permitem ao sujeito se renovar, se processar, se subjetivar.

2.2.2 Relações de poder e técnicas de governamentalidade

Frederic Gros⁷³, em análise à situação do último curso de Foucault no *Collège de France*, *A Coragem da verdade* (1984), aponta que Foucault, nos seus últimos estudos, desenvolve um conceito de verdade de incomparável originalidade. Conforme Gros, o francês

⁷² A observação de Foucault acerca do discurso revolucionário tem um aspecto condicional, ou seja, "quando este assume a forma de uma crítica da sociedade existente". Neste sentido, a análise o discurso revolucionário de modo algum anula a crítica de Foucault a ideia de revolução.

⁷³ Frédéric Gros é professor de Filosofia Política da Universidade de Paris-XII. Ensina também no *Institut d'études politiques de Paris* e em sua última obra publicada, intitulada *État de violence. Essai sur la fin de la Guerre*, apresenta discussões cuja abordagem paradoxal mostra similaridades às que Foucault desenvolve sobre o indivíduo em meio ao processo de subjetivação, isto é, do estado de violência à luta, à compreensão dos "jogos de verdade" e à efetivação do sujeito.

retoma a experiência de filósofos da antiguidade e consegue apresentar aspectos da filosofia antiga em sua forma mais genuína. Essa forma de investigação, proposta por Foucault, permite à filosofia antiga uma inscrição maior do que a tradição lhe rende, isto é, a inscrição viva do agir filosófico, que esteve oculta devido aos discursos e saberes das teorias filosóficas modernas. Gros (2011a, p. 304), afirma ainda sobre Foucault que:

[...] em suas primeiras aulas, torna a expor o tríptico da sua obra crítica: um estudo dos modos de veridicção (muito mais que uma epistemologia da verdade); uma análise das formas de governamentalidade (muito mais que uma teoria do poder); uma descrição das técnicas de subjetivação (muito mais que uma dedução do Sujeito) - consistindo a aposta em tomar como objeto de estudo um núcleo cultural determinado (a confissão, o cuidado de si etc.) que adquire justamente seu volume no cruzamento dessas três dimensões [...].

A partir do comentário de Gros, optamos por iniciar nossa investigação das relações de poder e técnicas de governamentalidade destacando que os modos de veridicção, as formas de governamentalidade e as técnicas de subjetivação não estão dissociadas, ao contrário, possuem um núcleo, a saber: o indivíduo. Assim, vale salientar que não é possível conceber no processo de subjetivação as condições, formas e modos de existência como esferas separadas. Elas são movidas e movem, pois são aspectos presentes nas relações de poder e força, nas relações do indivíduo em si mesmo e com o outro, as relações sociais e institucionais.

É neste movimento que Foucault associa a questão das técnicas de governamentalidade à *parresía*, na medida em que com o movimento parresiástico a questão do sujeito e da verdade, do ponto de vista da prática, aparece na sua dimensão mais genuína, isto é, no governo de si mesmo e dos outros. No momento inicial do curso de 1984, Foucault confessa ter analisado a *parresía* como uma noção política, muito embora, após analisar alguns elementos dos diálogos de Platão e de vivências antigas, ele venha a perceber que a noção abrange a dimensão política e se estende a outras noções, morais, éticas e mesmo técnicas⁷⁴:

A noção de *parresía* - foi o que procurei lhes mostrar ano passado é, primeiro, fundamentalmente, uma noção política. E essa análise da *parresía*, como noção, conceito político, evidentemente me afastava um pouco do que era meu projeto

⁷⁴ As abordagens referentes aos aspectos morais e éticos serão desenvolvidas nos tópicos seguintes deste capítulo, quando nos detivermos sobre modos como o indivíduo se constitui no processo de subjetivação. Contudo, quanto à possibilidade de compreensão do movimento parresiástico, segundo uma noção técnica, percebemos que esta trata de algo imprescindível a ser destacado neste momento em questão, a saber, em que se aborda a questão sobre as técnicas de governamentalidade.

imediato: a história antiga das práticas do dizer-a-verdade sobre si mesmo. Mas, por outro lado, esse inconveniente era compensado pelo fato de que, retomando ou empreendendo a análise da parresia no campo das práticas políticas, eu me aproximava um pouco de um tema que havia sido afinal de contas constantemente apresentado na análise que eu havia [empreendido] das relações entre sujeito e verdade: o das relações de poder e de seu papel no jogo entre o sujeito e a verdade [...] (FOUCAULT, 2011c, p. 9).

Em conformidade com o texto *A Governamentalidade* (1978), In: *Ditos e escritos IV*, Foucault opta pela noção de governamentalidade no sentido de diferenciá-la das significações usuais atribuídas pelas teorizações ao nível dos conceitos políticos, geralmente aplicadas às formas de governo ao longo da história como meras representações sociais ou como se não fizessem parte das experiências do indivíduo. Em Foucault, as técnicas de governamentalidade, associadas à noção de *parresía*, apresentam uma relação estreita com a análise dos modos de veridicção, de modo a permitir ao indivíduo a identificação das formas da prática de si.

[...] Com a noção de parresía, arraigada originariamente na prática política e na problematização da democracia, derivada depois para a esfera da ética pessoal e da constituição do sujeito moral, com essa noção dotada de arraigamento político e derivação moral, temos, para dizer as coisas muito esquematicamente - e é por isso que me interessei por ela, que me detive nela e torno a me deter -, a possibilidade de colocar a questão do sujeito e da verdade do ponto de vista da prática do que se pode chamar de governo de si mesmo e dos outros. E chegamos assim ao tema do governo que eu havia estudado anos atrás. Parece-me que examinando a noção de parresía podemos ver se ligarem entre si a análise dos modos de veridicção, o estudo das técnicas de governamentalidade e a identificação das formas de prática de si. A articulação entre os modos de veridicção, as técnicas de governamentalidade e as práticas de si é, no fundo, o que sempre procurei fazer (FOUCAULT, 2011c, p. 5).

Quando Foucault aborda a governamentalidade, ele está, ao mesmo tempo, apresentando a existência de uma forma de governo que perpassa todas as ações do indivíduo. Nesse sentido, existe uma técnica de governamentalidade que se constitui a partir do movimento deste, e daí a extensão para as demais relações com os outros, de modo que se estende do governo de si ao governo com os outros, sendo possível pensar a governamentalidade na família quando do governo dos filhos; na cidade quando do governo das representações políticas; na educação e outras formas de governo quando das finalidades das instituições sociais. Embora admita Foucault (2012a, p. 282), em *A Governamentalidade* (1978), *Ditos e Escritos IV*, que:

A arte do governo, tal como aparece em toda essa literatura, deve responder essencialmente a seguinte questão: como introduzir a economia, quer dizer, a maneira de gerir como se deve os indivíduos, os bens, as riquezas, tal como se pode fazer no interior de uma família, tal como pode fazê-lo um bom pai de família que

sabe dirigir sua mulher, seus filhos, seu empregados, que sabe fazer prosperar a fortuna de sua família, que sabe manejar, para ela, as alianças que convém, como introduzir essa atenção, essa meticulosidade, esse tipo de relação do pai de família para com sua família no interior da gestão de um Estado? [...] A introdução da economia no interior do exercício político, penso eu, a aposta essencial do governo. Isto já era assim no século XVI, e o será ainda no século XVIII.

Nessa perspectiva, o entendimento de Foucault da noção de governamentalidade se apresenta como algo que parece não ter espaço mesmo no século XIX, na medida em que nesses novos tempos o que se apresenta, via de regra, é uma concepção de história fechada ou modelos de representação de poder político nos quais impera a produção da massificação dos indivíduos. As próprias teorias filosóficas do pensamento político-filosófico do século XIX, em suas ideologias, por vezes comungam com uma forma de dominação e solidificam laços entre filosofia e Estado, como Foucault percebeu no uso das ideias de Rousseau pelo império napoleônico; no uso do pensamento de Hegel pelo Estado Prussiano; no uso das abordagens de Lênin e Marx pelo Estado Soviético; no uso da música de Wagner e de ideias de Heidegger pelo Estado Hitlerista.

Contudo, mesmo que o poder se apresente como apropriado por um pequeno grupo, ainda assim, é possível abordar a questão da governamentalidade ao nível do indivíduo. Em meio a tal perspectiva, as noções de Foucault sobre as técnicas de governamentalidade, associadas não somente à economia, mas principalmente ao governo de si e dos outros, ao indivíduo que faz uso de “práticas de liberdade” e faz emergir das relações de poder o cuidado de si no processo de subjetivação, é para os dias atuais uma noção por demais importante, a qual pode inicialmente ser considerada como algo paradoxal se considerarmos que nas ideologias, embora úteis à usurpação e eliminação da subjetividade do indivíduo, há elementos que possuem positivities e que o indivíduo pode utilizar como dispositivos para, a partir dos pressupostos ideológicos, apontar aspectos que se chocam e se contrapõem, negando-os, deslocando-os ou abrindo a janela para a descontinuidade das afirmações e legitimações ideológicas. Nesse sentido, no lugar onde se sedimentam as ideologias há espaço para transformação, na medida em que existe espaço para a liberdade. Nesse espaço, situa-se a noção de governamentalidade proposta por Foucault enquanto “governo de si e dos outros”.

Foucault, sobre a governamentalidade que se constitui no “governo de si e dos outros”, retoma vivências, diálogos e acontecimentos da antiguidade que possibilitam apresentar as relações de poder que se desenvolvem na existência própria do indivíduo. Conforme Foucault, a partir dessas relações surgem o que ele denomina de técnicas de governamentalidade.

Contudo, é preciso deixar claro que embora Foucault retome acontecimentos da antiguidade, o que o filósofo realiza é a análise do poder do seu momento presente, pois, concomitantemente, discute sobre as condições, formas e modos do indivíduo na manifestação de sua subjetivação e apresenta o jogo presente nas relações do indivíduo consigo ou do indivíduo quando se relaciona com os outros ou frente aos outros.

Por conseguinte, nas técnicas de governamentalidade, quando se refere à família ou aos pais, em atenção ao cuidado com os filhos, por exemplo, Foucault, em *A coragem da verdade*, retorna a Lisímaco e Melésias, personagens que, embora imperceptíveis, alavancam toda a trama do diálogo *Laques*, de Platão. Em verdade, são eles – Lisímaco e Melésias – que permitem a movimentação do diálogo a partir do momento em que põem em jogo a questão da educação dos filhos.

Lisímaco e Melésias, em um primeiro momento, olham para si mesmos e percebem que não fizeram nada de notável em suas vidas, embora pertencessem a famílias influentes e de elevada trajetória na cidade. Assim, insatisfeitos com o tipo de educação que lhes fora proporcionada e, ao mesmo tempo, preocupados com o cuidado com a educação dos seus próprios filhos, buscam a forma mais adequada para cuidar deles. Foucault apresenta, em *A Coragem da verdade*, o debate inicial que é travado entre os dois:

[...] quando olhamos nossas vidas [...], percebemos que não fizemos nada de bom, nem de notável nelas. Claro, pertencemos a grandes famílias; claro, nossos ancestrais tinham grande renome; claro, nossos pais tiveram elevada trajetória na cidade. Mas temos de reconhecer que levamos uma vida no fim das contas obscura e medíocre [...] E Lisímaco acrescenta imediatamente: mas, na realidade, se nós efetivamente levamos uma vida tão obscura, não foi precisamente porque nossos pais cuidaram dos assuntos dos outros? Tão absortos estavam nos assuntos da cidade, tão ocupados em tratar *tà tôn állon prágmata* (dos assuntos dos outros), que não tiveram como não nos negligenciar. E é por termos sido negligenciados em nossa infância, é por não terem cuidado de nós que levamos uma vida obscura (FOUCAULT, 2011c, pp. 115-116).

Então, preocupados com a educação dos filhos, Lisímaco e Melésias convidam Nícias, líder político e Laques, general e conhecedor da arte militar, para assistirem à exibição do mestre de armas Estesilau e emitirem seu depoimento sobre a eficiência dos seus ensinamentos e método para só então decidirem se podem a ele confiar a educação dos filhos. A partir dessa relação entre as personagens, Foucault, ao realizar a análise do diálogo *Laques*, de Platão, apresenta, na técnica de governamentalidade, a relação que força os personagens em direção ao movimento parresíastico.

A *parresia* se apresenta desde o momento inicial da problemática proposta no diálogo e pode ser percebida, inicialmente, através do olhar de Lisímaco e Melésias focados sobre si

mesmos, sobre suas próprias vidas; em seguida, quando estes apresentam o sentimento de insatisfação com o tipo de vida que levavam e, ainda, depois deste exame e da constatação de que não receberam boa educação, se preocupam - naquele momento presente - com a educação dos próprios filhos. Assim, na cena inicial do diálogo, Foucault mostra os três aspectos importantes desse movimento parresiástico: a franqueza (fala franca), o exame e o cuidado.

Contudo, desse movimento desdobram-se vários procedimentos e atitudes que estão presentes no jogo das relações. Ora, na *parresia* há a necessidade da franqueza ou da fala franca, como observa Foucault. Contudo, Lisímaco e Melésias não foram de um todo francos com Laques e Nícias, pois, na medida em que os convidaram para fazer parte do exame de um método concernente à educação, ocultaram o sentimento de insatisfação e de negligência que sentiam em relação aos seus pais no que diz respeito à educação que ofereceram; convidaram para o exame duas pessoas que tinham as mesmas prerrogativas dos seus pais, isto é, desempenhavam certo destaque político e militar na cidade cujas preocupações e interesses estavam voltados muito mais ao cuidado com os outros.

Assim, se constituía na trama desse jogo o afastamento da problemática que movia o diálogo, isto é, o cuidado em relação à educação dos filhos. De fato, o que obtiveram de Laques e Nícias foram posições antípodas, pois, como afirma Foucault (2011a, p. 118): “Um é a favor, outro é contra”. Nesse impasse, Lisímaco e Melésias são forçados à fala franca:

Eles são obrigados portanto a dar essa explicação de sua própria preocupação. Eles são obrigados a dar essa explicação superando sua própria vergonha, seu próprio incômodo. E para isso são obrigados a recorrer a quê? Pois bem, à *parresia* (à franqueza, à fala franca). E o que diz Lisímaco: ‘De onde nos veio esse pensamento [recorrer a vocês para lhes pedir conselhos sobre a educação dos nossos filhos; M.F.], a coisa merece ser contada, embora o relato seja um pouco longo [...]. Como eu vos dizia a pouco, serei franco. Logo, cada um de nós encontra na vida de seu pai belas ações que ele pode contar aos dois jovens, ações realizadas na guerra e na paz, ações relativas aos assuntos da cidade; mas de nós dois pessoalmente não temos nada a contar [...]’ (FOUCAULT, 2011a, p. 116).

Foucault, nesta análise, percebe as personagens motrizes da problemática investigada engendradas no embate do jogo da verdade como que se desnudando, se revelando, dizendo a si mesmas, por outro lado, quando parece que voltaram ao ponto zero da investigação, pois estão diante do impasse entre posições contrárias – em tal situação surge, inclusive, como proposta para resolução da problemática, a proposta de decidir através do voto, o que certamente prejudicaria a investigação. Eis que percebem a presença de Sócrates e o apelo é o de recorrer a ele no sentido de esclarecer sobre a forma de educação adequada.

Conforme Foucault, Sócrates se esquivava, mas propõe uma transformação na forma de investigação, pois, na sua concepção, estava a se travar uma disputa no âmbito da política, mas movida por interesses pessoais. Enquanto Nísias, líder político, acreditava que o bom exercício do corpo consiste na educação adequada, por tratar-se de um método que proporciona o desenvolvimento de qualidades morais, da coragem e ousadia nos jovens que mais tarde estariam preparados para defender sua pátria, Lísias, por sua vez, combatente e general, tendo se deparado em batalha com Estesilau, o mestre de armas, afirma que ao mesmo tempo em que o mestre é muito corajoso é também muito desajeitado, a tal ponto que era motivo de risos para os demais combatentes, por não conseguir colocar em prática suas próprias lições. Assim, Sócrates afirma que o melhor modo de investigação seria realizar outro movimento e analisar a questão de uma outra forma.

A forma técnica já está presente na problemática, como se no interior da questão que se move outro movimento se instaurasse. Então, a forma política e a forma técnica parecem possuir a mesma relação existente entre governamentalidade e *parresia*. Esse movimento da noção política à forma técnica, deste modo, é a análise que Foucault considera importante na observação de Sócrates, pois o importante não é se Estesilau - o mestre de armas - possui um método adequado de educar; o que é indispensável no processo de investigação é a identificação na objetividade histórica dos resultados da técnica desenvolvida, isto é, quais os frutos dos ensinamentos são reais, e mais: são frutos de sabor apazível, saudável e nutritivo? Essa presença real e objetiva do produto do trabalho do mestre é uma questão tanto política quanto técnica. Para identificar se a educação é útil, eficaz, Foucault observa que Sócrates propõe considerar a análise do problema também ao nível da *tékhnē*:

[...] vocês estão vendo que passamos da veridicção de tipo político (a cena, uma Assembléia, um Conselho, uma *boulé*, opiniões que se enfrentam, um voto) a outra coisa. Essa outra cena é a veridicção técnica de que eu tinha falado e que vocês veem é bem definida aqui como havíamos visto da última vez: ela se apóia essencialmente na tradicionalidade de um saber que vai do mestre ao discípulo e se manifesta [por obras]. A veridicção da técnica, a veridicção do ensino é a que pode ser autorizada a partir dessa dupla relação à mestria e à obra (FOUCAULT, 2011a, p. 119).

Desta forma, o diálogo continua e são muitos os deslocamentos que Foucault percebe, pois no interior de cada um deles movem-se muitos outros. Neste sentido, as relações de poder e as técnicas de governamentalidade não envolvem de forma particular somente a questão do problema político, mas a problemática política e econômica se estende a todos os sujeitos de direito, éticos, morais. Uma veridicção que extrapola a razão de Estado e da

população para a questão da educação e do indivíduo. É essa a noção que Foucault (2008a, p. 29-30) desenvolve em *Nascimento da Biopolítica*:

Eu tinha pensado lhes dar este ano um curso sobre a biopolítica. Procurarei lhes mostrar como todos os problemas que procuro identificar atualmente, como todos esses problemas tem como núcleo central claro, esse algo que se chama população. Por conseguinte, e a partir daí que algo como a biopolítica poderá se formar. Parece-me, contudo, que a análise da biopolítica só poderá ser feita quando se compreender o regime geral dessa razão governamental de que lhes falo, esse regime geral que podemos chamar de questão de verdade [...] no interior da razão governamental [...].

Conforme Foucault, o objeto construído na gestão política global da vida dos indivíduos (biopolítica) envolve não só a gestão, mas estratégias de controle e técnicas de governamentalidade que os indivíduos, em sua liberdade, podem adotar em relação a si mesmos e de uns para com outros. Deste modo, conforme Foucault, as técnicas de governamentalidade estão presentes nas ações do governo, das instituições, da educação e na transformação dos indivíduos nas relações familiares, sociais e nas instituições.

É por isso que Foucault estende a análise das técnicas de governamentalidade para uma análise mesma do auto-governo, de indivíduo em indivíduo, em todos e em cada um, havendo uma reunião de governamentalidades. Nesse sentido é que se pode pensar a relação entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros, as técnicas de si e as transformações e mudanças advindas:

[...] ‘O poder é uma doença vilã; não é preciso acreditar que isso lhe tome a cabeça, mas, em realidade, remonta a partir da planta dos pés.’ Não é, evidentemente, o que quis dizer. Aliás, já me expliquei, mas volto à explicação. Se colocamos, com efeito, a questão do poder em termos de relações de poder, se admitimos que há relações de ‘governamentalidade’, entre os indivíduos, uma multidão, uma rede muito complexa de relações, as grandes formas de poder no sentido estrito do termo - poder político, poder ideológico etc. - estão, necessariamente, nesse tipo de relações, quer dizer, as relações de governo, de condução que se podem estabelecer entre os homens. E, se não há um certo tipo de relações como essas, não pode haver aí outros tipos de grandes estruturas políticas (FOUCAULT, 2010b, p. 375).

No que tange, especificamente falando, à governamentalidade, no âmbito da vivência do indivíduo, quando o francês se reporta aos antigos possui a intenção de captar uma série de oposições e jogos nas situações e condições de uma história efetiva que apresenta formas e modos de comportamentos ou atuação e ação que estão presentes e se desenrolam nessa existência singular. Ademais, a intenção é a de levar o indivíduo a perceber o jogo de forças presente nas relações que não estão consolidadas no modelo essencialista, mas são reais,

históricas e, logo, vivenciadas. Deste modo, nos “jogos da verdade”, por via do movimento parresiático, ocorrem as técnicas de governamentalidade.

É, então, nas técnicas de governamentalidade que o horizonte histórico do cuidado de si, enquanto liberdade e poder de resistência, se apresenta. Foucault relata, em *A Coragem da verdade*, vários momentos da vida de Sócrates em seus modos de veridicção e do dizer-a-verdade em que estão presentes técnicas de governamentalidade. Na *Apologia de Sócrates*, escrita por Platão, Foucault visualiza três noções de *parresia* na experiência de Sócrates, as quais se consistem enquanto técnicas de governamentalidade e se processam no movimento parresiástico:

[...] Em primeiro lugar, encontramos de forma explícita e relativamente frequente a noção de *parresia*. Creio que é o diálogo de Platão em que o substantivo *parrhesia* ou o verbo *parresiázesthai* são mais empregados. Em todo caso, o substantivo ou o verbo aparecem no início do diálogo. Eles caracterizam os diferentes interlocutores. Assinalam também o engajamento que esses diferentes interlocutores assumem uns em relação aos outros. Há uma espécie de pacto parresiástico que é explicitamente formulado no começo do diálogo. E, depois, no cerne do diálogo, em seu centro, Sócrates aparece como aquele que detém a *parresia*, que tem o direito de usar da *parresia*, e a quem os interlocutores reconhecem o direito essencial de servir-se dela como ele bem entender. O tema da *parresia* está portanto bastante presente [...] (FOUCAULT, 2011a, p. 107).

Não somente no diálogo *Laques*, mas, principalmente e de forma mais evidente, na *Apologia* Sócrates é aquele que se dispõe a falar de si mesmo e a dizer a verdade. A primeira condição de governamentalidade consiste no sujeito que está inserido na realidade. Esse sujeito entrelaçado – ou, sendo fiel à expressão de Foucault, engajado – com outros sujeitos que se movem, tem como expressão desse movimento na ação a própria realidade. Embora Foucault reconheça no que se vive a presença do jogo e da agonística, quando o momento presente necessita de investigação, a prova da veridicção está na própria vida. Assim, a investigação e o exame são técnicas de governamentalidade que se constituem como regra fundamental do jogo e estas técnicas e formas de governo estão muito bem constituídas na defesa de Sócrates de si mesmo na *Apologia*:

[...] Em segundo lugar, vocês encontram também esta segunda noção, que procurarei mostrar estava presente e era importante na *Apologia* e que caracterizava a veridicção socrática, [implicando, além da *parresia*,] certo procedimento de veridicção, de prova, de investigação e de exame: a *exétasis* como maneira de testar e de examinar. Essa noção está presente no próprio cerne do diálogo [do] *Laques*. E quando os interlocutores de Sócrates, antes de começar a verdadeira e grande discussão, aceitam o jogo que ele lhes propõe, eles próprios, vocês vão ver, é que colocam a *exétasis* (o princípio do exame) como regra fundamental do jogo que Sócrates vai jogar e que eles próprio aceitam jogar com Sócrates [...] (FOUCAULT, 2011c, p. 107).

Foucault ainda nos apresenta o cuidado como técnica de governamentalidade e elemento indispensável na vida de Sócrates. Assim, apresenta-nos “[...] [*Em terceiro lugar,*] a noção de *epiméleia* (a noção de cuidado) é constante no diálogo. Em todo caso, ela aparece de uma maneira explícita no início [...]” (FOUCAULT, 2011c, p. 107). Neste aspecto, para entender as técnicas de governamentalidade que se constituem no movimento parresiático, importa uma compreensão da *parresia*. Todavia, a temática da *parresia* só será desenvolvida em nossa pesquisa ao tratarmos da investigação sobre os modos do sujeito se constituir e formas de prática de si.

De todo modo, acreditamos não nos ser possível uma definição de *parresia* na medida em que se trata de algo relacionado à vivência de uma realidade. Neste sentido, faremos nesse momento alguns deslocamentos para apontar, de conformidade com Foucault, o que ela não é ou o que não pode ser considerado *parresia*. Parece-nos que, no horizonte do pensamento de Foucault, entender o que não se constitui como *parresia* facilita a compreensão do vínculo existente entre as técnicas de governamentalidade e a própria vida em seu movimento parresiástico.

Em sua preocupação em esclarecer sobre o que não é a *parresia*, Foucault apresenta alguns elementos importantes em *O governo de si e dos outros*. O primeiro esclarecimento diz respeito à questão da demonstração. Conforme Foucault, a *parresia* não é uma demonstração, daí nossa dificuldade em dizer o que ela é. Assim, como estabelecer uma definição para aquilo que não pode ser demonstrado? Contudo, nas declarações sobre o que não é *parresia*, Foucault (2010a, p. 51- 52) retoma aspectos da experiência de Platão:

É evidente que a *parresia* não pertence a uma estratégia da demonstração, não é uma maneira de demonstrar. [...] Platão, é claro, quando faz sua grande teoria sobre o que é a virtude, demonstra o que é a justiça e a coragem, etc. Mas não dá prova de *parresia* somente nessa demonstração, ele dá prova de *parresia* também na sua réplica a Dionísio.

Nesse sentido, observa ainda Foucault que quando uma teoria diz o que é, ela demonstra algo e o discurso é apenas uma opinião. Desse modo, não existe a franqueza ou a ação livre que se constitui nas relações entre os indivíduos. Assim, a *parresia* pode até utilizar elementos da demonstração, mas não se caracteriza como uma demonstração.

Do mesmo modo, quanto a um segundo esclarecimento, Foucault (2010a, p. 52-53) nos diz ainda que a *parresia* não é uma estratégia de persuasão:

Em segundo lugar, é a *parresía* uma estratégia da persuasão? Pertence ela a uma arte, que seria a arte da retórica? Ai, evidentemente, as coisas são um pouco mais complicadas, porque, como veremos, de um lado, a *parresía* como técnica, como procedimento, como maneira de dizer as coisas, pode e muitas vezes deve efetivamente utilizar os recursos da retórica; de outro lado, em certos tratados de retórica a *parresía* (a fala franca, a veridicidade) vai encontrar lugar, e encontrar lugar como uma figura de estilo, figura de estilo por sinal bastante paradoxal, bastante curiosa. [...] Mas podemos dizer de modo geral que a *parresía* não pode simplesmente se definir, no interior do campo da retórica, como um elemento pertencente à retórica. Por um lado porque, como vocês viram, a *parresía* se define fundamentalmente, essencialmente e primeiramente como o dizer-a-verdade, enquanto a retórica é uma maneira, uma arte ou uma técnica de dispor os elementos do discurso a fim de persuadir [...].

Por fim, esclarece ainda que a *parresia* não é uma pedagogia. Ela está presente na agonística das relações. Assim, conforme Foucault, ela pode apresentar aspectos que até se distanciam do que se estabelece como procedimento pedagógico. Ademais, não se ensina a viver. Embora a função desempenhada pelo pai de família, governante do Estado, presidente ou gerente de uma instituição possua a finalidade pedagógica, aquilo que se vive traz como consequência determinados movimentos e exercícios que pertencem a nós mesmos e, por isso mesmo, permitem apenas ao próprio indivíduo – e não um outro: pai, governante, gerente, etc. – voltar o olhar para si e se posicionar diante do que vive. É aqui propriamente que se instaura a liberdade no caminho de processos de subjetivação.

No que se vive e na pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a agir dessa ou daquela forma, que nos forçaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos de nós mesmos, do que pensamos e do que dizemos, não se constitui um ato pedagógico; são eventos de uma experiência singular, como nos diz Foucault (2010a, p. 53-54):

[...] não é uma maneira de ensinar, não é uma pedagogia. Porque, se é verdade que a *parresía* sempre se dirige a alguém a quem se quer dizer a verdade, não se trata necessariamente de ensinar a este. [...] O parresiasta, aquele que diz a verdade dessa forma, pois bem, ele lança a verdade na cara daquele com quem dialoga ou a quem se dirige, sem que se possa encontrar esse percurso próprio da pedagogia que vai do conhecido ao desconhecido, do simples ao complexo, do elemento ao conjunto. Pode-se também dizer, até certo ponto, que há na *parresía* algo totalmente contrário a pelo menos certos procedimentos da pedagogia.

A crítica passa a exercer não mais o domínio de conhecimentos nas estruturas formais que estabelecem um valor universal de como proceder. Temos, então, conforme a análise de Foucault, que a *parresia* está na agonística, mas não é uma erística ou uma arte de discursar. Ela até pode ser utilizada como demonstração a partir da exemplaridade de determinados aspectos da vida, como o próprio Foucault utiliza ao recorrer a exemplos de condutas e

posturas de Sócrates, de Platão, de Rousseau, de Kant, etc., mas não é uma demonstração. Muito embora esteja presente na estrutura agonística do discurso – em que adversários debatem, se enfrentam, se defrontam, cada um com sua própria verdade, quando o discurso se apresenta apenas como retórica a *parresia*, por sua vez, não vai pertencer a esse tipo de discurso:

[...] Digamos que a *parresia* é, pois, uma certa maneira de dizer a verdade, e é preciso saber o que é essa maneira. Mas essa maneira não pertence nem à erística e a uma arte de discutir, nem à pedagogia e a uma arte de ensinar, nem à retórica e a uma arte de persuadir, nem tampouco a uma arte da demonstração. Ou ainda, não encontramos, creio, o que é a *parresia*, não podemos isolá-la, não podemos apreender o que a constitui nem na análise das formas internas do discurso nem nos efeitos que esse discurso se propõe obter. Não a encontramos no que poderíamos chamar de estratégias discursivas. Então em que é que ela consiste, se não é no próprio discurso e em suas estruturas? Se não é na finalidade do discurso que podemos situar a *parresia*, onde podemos situá-la? (FOUCAULT, 2010a, p. 54-55).

Estamos, até o presente momento da nossa pesquisa, com as interrogações sobre a *parresia*, uma vez que, a partir mesmo dos esclarecimentos sobre o que não se constitui *parresia*, nos deparamos com uma primeira noção de *parresia*, noção que vale para o entendimento das técnicas de governamentalidade, isto é, ambas se instituem como autônomas. Assim, o movimento da ação livre sem imposições é o que deve se realizar no jogo das relações de poder. Contudo, como compreender as técnicas de governamentalidade que se desdobram nas relações de poder?

Frédéric Gros, ao se posicionar sobre a situação dos cursos de 1980, *Governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade*, observa que Foucault, ao considerar os diálogos de Platão: *Apologia à Sócrates* e *Laques*, percebe na apologia, em um primeiro momento, a figura de Sócrates como aquele que exerce um dizer-a-verdade corajoso ao se dirigir aos indivíduos com uma finalidade implícita neste ato: a retificação do *ethos* dos indivíduos que estão presentes e se relacionam com Sócrates naquele momento. Contudo, a leitura que Foucault elabora, a partir do *Laques*, nos apresenta uma nova abordagem: “[...] Sócrates também é aquele que tem a coragem de afirmar essa exigência de verdade sobre a trama visível de sua existência” (GROS *apud* FOUCAULT, 2011c, p. 309).

Assim, quando no *Laques*, Sócrates propõe a forma técnica ou a governamentalidade para expressar a instauração do movimento parresiástico, não estaria Sócrates preocupado no reconhecimento de Estesilau como educador ou mesmo se o mestre de armas possui um método adequado de ensino. Foucault aprecia nesta proposta, e considera como algo indispensável, a forma técnica que é apresentada para análise, isto é, examinar a realidade

concreta e visível e encontrar a prova dos atos de Estesilau. Então, na identificação da objetividade histórica dos resultados da técnica desenvolvida estaria a eficiência do mestre. Ora, essa técnica proposta para análise de Estesilau pode também ser utilizada para com o próprio Sócrates, sendo este considerado o mais sábio e maior dos mestres.

Deste modo, ao propor a forma técnica de análise estaria Sócrates, na visão de Foucault, diante de um ato corajoso, pois estaria ele propondo essa exigência de verdade sobre a trama visível de sua própria existência. Essa presença objetiva do produto do trabalho do mestre é uma questão tanto política quanto técnica, mas é no nível da *tékhnē* que se define a governamentalidade. Destarte, para identificar se a educação é útil, eficaz, Foucault observa que Sócrates propõe considerar a análise do problema na existência concreta sendo o que demarcará o problema da vida filosófica. Assim, não ter o que temer e correr todos os riscos é um ato de coragem e a expressão da verdadeira vida:

Por sinal, essa reavaliação é a tal ponto decisiva que logo conduz Foucault a uma reperspectivação global da história da filosofia, a qual retoma, modificando seu conteúdo, a estrutura de derivação binária que havia servido para descrever o pensamento moderno a partir de Kant. Desde o fim dos anos 1970, Foucault havia de fato distinguido várias vezes duas posteridades kantianas: a posteridade transcendental (e a questão: o que posso conhecer) e a posteridade crítica (colocando a questão: como somos governados). Nos anos 1980, ele havia enriquecido essa distinção, acrescentando a dimensão ética ao estudo das relações de poder - a questão se tornava: que modos de subjetivação vêm se articular nas formas de governo dos homens, para resistir a elas ou habitá-las? (GROS *apud* FOUCAULT, 2011c, p. 309).

Se na análise das técnicas de governamentalidade associada às relações de poder Foucault retoma os diálogos de Platão e a figura de Sócrates, na análise dessas mesmas relações e técnicas na modernidade Foucault retoma Kant, principalmente no que diz respeito à questão de como somos governados, a qual se apresenta associada às relações de poder e às técnicas de governamentalidade de modo que a interrogação filosófica é a mesma da conjuntura da *Apologia* e do *Laques*, a saber: a verdadeira vida. Além da interrogação filosófica, o que movimenta a análise é a condição do presente. Foucault preserva a estrutura binária e modifica o conteúdo a ser investigado. Neste sentido, também são preservadas as formas técnicas com algumas características que funcionam como *ethos* na intervenção do presente⁷⁵.

⁷⁵ A abordagem das relações de poder e técnicas de governamentalidade se liga à vida filosófica. É no aspecto desse estilo de vida que Foucault apresenta elementos de prova em relação a esse modo de atitude. As condições, as formas e os modos de análise, Foucault encontra tanto em Platão quanto em Kant, nos cínicos, etc. Gros, quando apresenta a situação do curso *A coragem da verdade*, admite que existe uma relação, observando, contudo, que há uma diferenciação na análise foucaultiana, pois, conforme ele afirma, “A alternativa da

Por conseguinte, na análise da modernidade sobre a questão de como somos governados, Foucault, no texto de 1984 intitulado *O que são as luzes?*, publicado em *Ditos e escritos II*, apresenta o *ethos* em um primeiro momento como negatividade, o que implica inicialmente na recusa à chantagem em relação à *aufklärung*⁷⁶:

É preciso tentar fazer a análise de nós mesmos como seres historicamente determinados, até certo ponto, pela *aufklärung*. O que implica uma série de pesquisas históricas tão precisas quanto possível; e essas pesquisas não serão orientadas retrospectivamente na direção do ‘núcleo essencial da racionalidade’ que se pode encontrar na *aufklärung* e que se poderia salvar inteiramente no estado de causa; elas seriam orientadas na direção dos ‘limites atuais do necessário’: ou seja, na direção do que não é, ou não é mais, indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos (FOUCAULT, 2013a, p. 362).

Uma outra forma técnica em que o *ethos* se move na modernidade é em Foucault analisada positivamente, isto é, a crítica permanente de nós mesmos. Em Foucault, um *ethos* filosófico como técnica de governamentalidade consiste na crítica do que dizemos, pensamos e fazemos através da ontologia histórica de nós mesmos. É esse o aspecto que Foucault tanto valoriza na vida filosófica de Sócrates – “*conhece-te a ti mesmo*”. Contudo, há aqui alguns possíveis deslocamentos nos domínios das práticas. Na modernidade, estamos diante do uso dessa prática de si que tanto pode ser útil à versão tecnológica da existência, com suas técnicas de agir, quanto à versão estratégica, em suas relações de poder.

Conforme Foucault, o indivíduo moderno se estabelece como se tivesse que atender a eixos diferentes, a saber: ao eixo do saber, ao eixo do poder e ao eixo da ética. De todo modo, Foucault reconhece que em qualquer dos eixos existem as relações sejam de domínio sobre as coisas no que diz respeito ao saber; sejam as relações de ações sobre os outros em

derivação platônica se distingue fortemente da kantiana. Com Kant, tratava-se de distinguir dois domínios de pesquisa: a determinação seja das condições formais da verdade, seja das condições de governamentalidade dos homens. Desta vez vão se opor, de um lado, uma tarefa espiritual que encontra sua consumação num *logos*, na constituição de um sistema de conhecimentos, e uma outra tarefa que adquire seu volume na efetividade da existência concreta e na *ascese*. Tem-se a impressão de que, em 1984, Foucault põe na balança, de um lado, a filosofia como domínio discursivo, corpo de conhecimentos constituído e, de outro, a filosofia como prova e atitude, em vez de dois tipos de estudo possíveis (transcendental ou histórico-crítico)” (GROS *apud* FOUCAULT, 2011c, p. 310).

⁷⁶ Conforme Foucault em *Ditos e escritos II*, no texto: *O que são as luzes?* (1984), “É preciso jamais esquecer que a *aufklärung* é um acontecimento ou um conjunto de acontecimentos e de processos históricos complexos, que se situaram em um determinado momento do desenvolvimento das sociedades européias. Esse conjunto inclui elementos de transformações sociais, tipos de instituições políticas, formas de saber, projetos de racionalização dos conhecimentos e das práticas, mutações tecnológicas, que são muito difíceis de resumir em uma palavra, embora muitos desses fenômenos sejam ainda importantes no momento atual. Aquele que eu já destaquei, e que me parece ter sido fundador de toda uma forma de reflexão filosófica, concerne somente ao modo de relação de reflexão com o presente” (FOUCAULT, 2013 a, p. 363).

considerando o poder; seja na relação consigo mesmo na dimensão ética. Assim, quando as relações estão dissociadas o *ethos* se apresenta como uma atitude-limite:

Deve-se escapar à alternativa do fora e do dentro; é preciso situar-se nas fronteiras. A crítica é certamente a análise dos limites e a reflexão sobre eles. Mas, se a questão kantiana era saber a que limites o conhecimento deve renunciar a transpor, parece-me que, atualmente, a questão crítica deve ser revertida em uma questão positiva: no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível (FOUCAULT, 2013a, p. 364).

Foucault propõe não somente a questão histórico-crítica do conhecimento, do esclarecimento sobre o que se vive, pois na medida em que tal história pode situar o indivíduo na fronteira do conhecimento pode, por outro aspecto, impedi-lo de transpor os limites. Neste sentido, é preciso não somente situar-se nas fronteiras, mas constituir uma postura crítica que permita um redirecionamento possível, isto é, uma atitude-limite. Assim, nessa postura está o que o francês denominará atitude histórico-experimental:

[...] Nesse sentido, essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. Arqueológica - e não transcendental - no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível; mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos. Ela não busca tornar possível a metafísica tornada enfim ciência; ela procura fazer avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade (FOUCAULT, 2013a, p. 364).

Dessa forma, uma postura crítica-*arqueogenealógica* é a que Foucault chama de atitude histórico-experimental, a qual permite ao indivíduo conhecer a si próprio pela atualidade do que vive, o que ele “É” no presente em que atua e, principalmente, entender o que ou quem fez com que esse indivíduo agisse contingencialmente dessa ou daquela forma, fosse dessa ou daquela maneira. Diante do conhecimento histórico-experimental de si, é possível o desenvolvimento de técnicas de governo de si próprio, por si próprio. Então, compreender o que somos e o que fez de nós o que somos nos coloca na possibilidade de trabalhar nossos limites, fazendo com que a vida possua sentido e não se trate apenas da afirmação de um sonho vazio de liberdade.

Michel Foucault, em Conferência pronunciada à *Dartmouth College* em 1980, intitulada *L'origine de l'herméneutique de soi*, esclarece sobre a relação de poder existente entre a forma técnica e a forma política:

Retornemos a questão e nos perguntamos quais técnicas e quais práticas formam o conceito ocidental de sujeito, dando-lhe o corte característico da verdade e do erro, da liberdade e da restrição. Eu creio que é aí que nós encontraremos a real possibilidade de construir uma história disso que nós fizemos e, ao mesmo tempo, um diagnóstico daquilo que nós somos. Esta seria uma análise teórica que teria, ao mesmo tempo, uma dimensão política. Pela palavra “expressão política”, eu quero indicar uma análise que concerne ao que nós queremos aceitar no nosso mundo, aceitar, recusar e mudar, tanto em nós mesmos, como em nossa situação. Em suma, trata-se de buscar um outro tipo de filosofia crítica; não mais uma filosofia crítica que busca determinar as condições e os limites de nosso conhecimento possível do objeto, mas uma filosofia crítica que busca as condições e as possibilidades indefinidas de uma transformação do sujeito, de nossa própria transformação (FOUCAULT, 2013, p. 39)⁷⁷.

É no uso das técnicas de governamentalidade ou no governo de nós mesmos que encontramos a real possibilidade de não somente realizar um diagnóstico de nós mesmos, mas construir uma história do que temos feito⁷⁸. Dessa forma, vimos Foucault – através da análise do *Laques*, ao se reportar sobre a proposta de Sócrates na investigação sobre a problemática do método mais adequado à educação – ampliar a perspectiva da forma da governamentalidade política, cuja dimensão se associa mais estritamente ao campo da biopolítica, para assumir, também, a dimensão da forma técnica. O francês retoma as duas formas não como uma inversão, mas como uma relação necessária entre a dimensão política e a dimensão técnica.

⁷⁷ Retournons la question et demandons-nous quelles techniques et quelles pratiques forment le concept occidental du sujet, lui donnant sa césure caractéristique de la vérité et de l'erreur, de la liberté et de la contrainte. Je crois que c'est là que nous trouverons la réelle possibilité de construire une histoire de ce que nous avons fait et, en même temps, un diagnostic de ce que nous sommes. Ce serait une analyse théorique qui aurait, en même temps, une dimension politique. Par ce mot “dimension politique”, je veux dire une analyse qui concerne ce que nous voulons accepter dans notre monde, accepter, refuser et changer, tant en nous-mêmes que dans notre situation. En somme, il s'agit de chercher un autre type de philosophie critique; non pas une philosophie critique qui cherche à déterminer les conditions et les limites de notre connaissance possible de l'objet, mais une philosophie critique qui cherche les conditions et les possibilités indéfinies d'une transformation du sujet, de notre propre transformation (FOUCAULT, 2013, p. 39).

⁷⁸ Essa concepção dialoga com a Filosofia Latino-americana. Conforme Vieira, também denominada como filosofia da libertação, à qual “[...] caberia dirigir a atenção àquilo que viesse trazer uma luz para a compreensão do ser latino-americano. Se partirmos das contradições sociais, dos antagonismos de classes, observando neles o fenômeno da dependência, será preciso que as partes envolvidas percebam e tomem consciência deste dado, pois só há realmente conflito quando o homem dominado toma conhecimento de sua situação de dominado e busca uma maneira de superá-la. Nesse sentido uma das tarefas que os filósofos devem se atribuir é o de desvendar o ser que esteve oculto, contribuindo para que o homem latino-americano supere a dependência, realizando-se no processo de libertação” (VIEIRA, 2010, p. 109).

Assim, o *ethos* funcionaria como técnica de governamentalidade que novamente entrelaçaria os eixos do saber, do poder e da ética, visto que, como o próprio Foucault observa, a expressão “dimensão política” representa uma análise sobre o que aceitamos em nosso mundo, aceitar, recusar e mudar, tanto em nós mesmos como na situação em que estamos envolvidos, em que atuamos. Esse é o olhar que poderíamos colocar como filosofia-experimental que possibilita perceber as condições e os limites do conhecimento possível do objeto e do sujeito em si mesmo.

Nesse sentido, as técnicas de governamentalidade nas relações de poder são esse trabalho realizado nos limites de nós mesmos que abre caminhos novos para percorrer e colocar à prova a realidade e a atualidade em que vivemos. Não obstante, é importante salientar que nesse percurso o indivíduo está consciente de si, ou melhor, conhece a si mesmo, correndo, portanto, todos os riscos na ação, embora esteja livre para elaborar estratégias de precaução aos riscos e apostar nas mudanças.

2.2.3 Atitude-limite: interpretação e diagnóstico do presente

Foucault apresenta, nas formas do sujeito se constituir, as abordagens sobre os saberes e a veridicção, as relações de poder e as técnicas de governamentalidade. Esclarece que são formas que não estão dissociadas, mas se relacionam de forma processual. Contudo, no cerne de todas as formas possíveis, o francês situa o próprio indivíduo em sua atitude-limite. Para esclarecer se a atitude-limite pode ser tratada como aquela que será uma espécie de “estopim” ou evento que provoca uma série de acontecimentos outros na história efetiva do indivíduo em sua subjetividade, sentimos a necessidade de investigar, em Foucault, a noção de experiência.

A noção de experiência está presente por todo o percurso das análises de Foucault, embora se possa identificar algumas mudanças ao longo dos anos, de suas pesquisas e do processo de subjetivação do autor. No período arqueológico, por exemplo, Foucault refere-se à experiência-limite considerando o indivíduo envolto numa espécie de compartimento da história. Dentro desse quadro, o indivíduo era compreendido como aquele que não possuía a capacidade de criar, era considerado anônimo, estando absorvido no aspecto formal da história, instituído, assim, enquanto indivíduo sem autoria ou autoridade sobre seu destino. Em tal momento histórico, o indivíduo aparecia invisível em sua condição de subjetividade, como, por exemplo, se considerarmos a experiência-limite do “louco” ou do “delinquente”. O

próprio Foucault, ao explicar o desenvolvimento de suas pesquisas em *História da Loucura*, afirma, em *Arqueologia do saber*, que: “[...] De maneira geral, *Histoire de la folie* dedicava uma parte bastante considerável, e aliás bem enigmática, ao que se designava como uma ‘experiência’, mostrando assim o quanto permanecíamos próximos de admitir um sujeito anônimo e geral da história [...]” (FOUCAULT, 2008b, p. 18).

No momento arqueológico inicial das suas primeiras pesquisas, Foucault apresenta o indivíduo que experiência o impenetrável, o impossível e, dessa forma, expressa a realidade que é confrontada com a loucura, a morte, a sexualidade. Contudo, através do método arqueológico, Foucault, nove anos depois da escrita da *Arqueologia do saber*, percebe esse mesmo indivíduo como que escavando na espessura do seu próprio espaço, de suas próprias vivências, de sua própria linguagem, de suas próprias experiências, sua própria vida. Na conferência *A loucura e a sociedade*, ministrada na Faculdade das Artes Liberais da Universidade de Tóquio, em outubro de 1970, publicada em 1978, In: *Ditos e escritos X*, o francês se questiona sobre a episteme adequada a apreender esse tipo de vivência:

Eu me pergunto se não se poderia estudar o racionalismo clássico ou, de maneira mais geral ainda, o sistema de racionalidade de nossas sociedades, das sociedades que nos são contemporâneas, se não se poderia examinar, analisar esse sistema de racionalidade, estudando, ao mesmo tempo em que o sistema positivo de racionalidade, o sistema negativo da exclusão. Que forma de loucura se exclui? Como se exclui a loucura? Como se recorta e se traça um limite entre o que é razão e loucura? Talvez seja precisamente colocando-se nesse eixo do limite, nessa fronteira, nessa lâmina de faca entre a razão e a desrazão, entre a loucura e a não loucura que se poderá compreender ao mesmo tempo o que é reconhecido e admitido positivamente por uma sociedade e o que, por essa mesma sociedade, por essa mesma cultura, é excluído e rejeitado (FOUCAULT, 2014b, p. 315).

Dessa forma, tem-se já nas pesquisas do período arqueológico, em *História da loucura*, por exemplo, uma análise em que Foucault, em 1969, quando da escrita da *Arqueologia do saber*, considera como um livro de pura história aquele no qual o indivíduo é um sujeito anônimo nas meras representações gerais da história e seu processo de compreensão de sua vivência deve se dar numa abertura, uma propositura teórica diferenciada daquela comumente realizada no ocidente, que privilegia uma história da razão. Nesse sentido, esse mesmo livro de Foucault é mais que o compêndio de uma história sobre a loucura, pois intenta, antes de tudo, fazer da loucura um objeto da história capaz de fazer avançar a compreensão sobre as vivências que circundam o sujeito e o constituem como projeto de sua própria subjetivação, isso em meio a uma história que tenta dar conta de acontecimentos e não mais de uma razão geral. Assim, a mesma temática nove anos depois,

em uma conferência de 1978, em Tóquio, Foucault faz a problemática funcionar como uma nova experiência que vai além da mera constatação de uma verdade histórica.

Por conseguinte, nessa mudança de percepção, o movimento de foco não se dirige a uma manifestação variável, ao contrário: poderíamos supor aqui que se trata, no próprio Foucault, em suas análises, do desenvolvimento do processo de subjetivação. É como se o francês passasse das relações de poder ao cuidado de si e, por isso mesmo, quando na investigação sobre a loucura, ele admite mais tarde um novo entendimento possível na mesma problemática. É nessa nova atitude de análise que se encontra uma espécie de *arqueogeneologia*. Assim, no fato histórico retido pela narrativa homogênea se encontra o limite entre a razão e a desrazão, entre a loucura e a não loucura. É nesse efeito disjuntivo entre positivities e negatividades ou entre o que permanece admitido positivamente por uma sociedade e o que é excluído e rejeitado por ela que está o indivíduo. Este, em seu limite, toma atitude, se apodera de si mesmo, e força, do mesmo modo, a sociedade a mover-se – usando a expressão de Foucault – nessa “lâmina de faca”. Parece, então, na profundidade da investigação do que existe na ordem de um discurso aceito, possível desfazer-se da ilusão e, ao apreendê-la, redirecioná-la. Eis o estabelecimento da atitude limite:

Mas ela tem seus limites: apreende-se inadequadamente essa ordem do discurso uma vez que permanece-se, tão somente, na apreensão; em particular, tende-se a situar os poderes e os perigos sob “essa atividade, comumente, quotidiana e cinzenta”, como uma ameaça velada – isso, uma vez que o conjunto do texto tenderá, pelo contrário, à desfazer essa ilusão de profundidade⁷⁹ (POTTE-BONEVILLE, 2004, p. 291).

De uma primeira forma de experiência que se encontra no pensamento de Foucault, surge uma segunda forma de interpretação da realidade. Na segunda forma de experiência é que se estabelece o limite, de tal forma que é possível analisar, diagnosticar o presente e estabelecer no indivíduo a atitude-limite. É dessa forma que Foucault apresenta, na expressão da genealogia, ao mesmo tempo, a abordagem empírica e arqueológica que se comunica com a análise genealógica, isto é, a investigação teórica de problematizações oriundas da própria experiência vivenciada pelo sujeito.

O próprio Foucault, quando escreve *Vigiar e punir*, apresenta-se como esse sujeito de experiência-limite. Ele afirma, em uma *Entrevista com Trombadori*, que o contato com o

⁷⁹ Mais elle a ses limites: on appréhende mal cet ordre du discours lorsqu'on reste, justement, dans l'appréhension; en particulier, on va tendre à situer les pouvoirs et les dangers sous “cette activité pourtant quotidienne et grise”, comme une menace cachée - ce, lorsque l'ensemble du texte tendra, au contraire, à défaire cette illusion de profondeur (In: POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**. Paris: PUF, 2004, p. 291).

grupo de prisões, o universo carcerário e a consequente aclamação posterior da obra pelos profissionais da vigilância e da assistência social demonstra a urgência por modificações nas práticas vigentes. As mesmas possibilidades da experiência-limite que conduzem ao desenvolvimento da atitude-limite acompanham a temática das prisões

[...] Porque as mesmas teses que, à respeito de *Vigiar e punir*, permitirão aos comentadores de concluir sobre a existência de um poder “sem exterioridade”, espaço liso, intercambiável, sem segregação, indefinidamente redundante e sem exterior”, coincidentemente aí, com a posição exterior a mais absoluta, aquilo, o qual nós tínhamos até o momento suspenso o exame, da desrazão, limite desse espaço sem limite, permanece como essa normalização sem permanência. É este o problema: que se ajuntem, desde o começo em Foucault, o dito sobre uma exclusão da desrazão com aquele de uma integração da loucura de cuja circunscrição não cabe a exclusão; ou a figura de uma exterioridade junto a aquela de uma interioridade recurvada sobre si mesma, passando ao interior de si a fim de impedir, para além das regulações que ela opera, nenhuma exterioridade [...] ⁸⁰ (POTTE-BONNEVILLE, 2004, p. 57).

Contudo, somente a partir de 1968 ficou clara a expressão da experiência-limite vinculada à noção de atitude-limite em Foucault. O pensamento filosófico do francês envolve o indivíduo no movimento da constituição histórica de discursos, práticas, relações de poder e subjetividades. É nesse entendimento que Buraj nos alerta sobre “[...] não indagar sobre os limites internos de uma declaração em particular, mas sair do campo da ‘exterioridade’, a fim de reconectar com outras declarações e regras para criar juntos a ‘formação discursiva’” (2000, p. 27) ⁸¹.

Nessa perspectiva, tem-se que o pensamento de Foucault, no que diz respeito à atitude-limite, tende a se aproximar da experiência fenomenológica, à qual o próprio Foucault se refere, em parte, nos textos dos anos 50 e 60. No prefácio à *Binswanger* (1954) e *Folie et déraison* (1961), ambos editados em *Ditos e escritos I*, é perceptível a experiência

⁸⁰ [...] Car les mêmes thèses qui, à propos de *Surveiller et punir*, permettront aux commentateurs de conclure à l'existence d'un pouvoir “sans dehors”, “espace lisse, interchangeable, sans ségrégation, indéfiniment redondant et sans extérieur”, coïncident ici avec la position du dehors le plus absolu celui, dont nous avons jusqu'à présent suspendu l'examen, de la déraison, limite de cet espace sans limite, reste de cette normalisation sans reste. C'est cela le problème : que s'ajointent, du départ chez Foucault, le récit d'une exclusion de la déraison avec celui d'une intégration de la folie dont le ressort n'est pas d'exclure; ou la figure d'une extériorité, avec celle d'une intériorité toute recourbée sur elle-même, passant à l'intérieur d'elle-même pour ne laisser subsister, au-delà des régulations qu'elle opère, aucun dehors. [...] In: POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. **Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire**. Paris : PUF, 2004, p. 57.

⁸¹ [...] ne s'enferment pas dans les limites internes d'un énoncé particulier, mais sortent hors le champ de 'l'extériorité', afin d'y renouer avec d'autres énoncés et règles jusqu'à créer ensemble une 'formation discursive' (BURAJ, 2000, p. 27). In : FISEROVÁ, Michaela. **Partager le Visible: Repenser Foucault**. Paris: L'Harmattan, 2013.

fenomenológica aliada à atitude-limite. Propõe Foucault (2011b, p. 154) no prefácio de *Folie et déraison*:

Poder-se-ia fazer uma história dos limites - desses gestos obscuros, necessariamente esquecidos logo que concluídos, pelos quais uma cultura rejeita alguma coisa que será para ela o Exterior; e, ao longo de sua história, esse vazio escavado, esse espaço branco pelo qual ela se isola a designa tanto quanto seus valores. Pois seus valores, ela os recebe e os mantém na continuidade da história; mas nessa região de que queremos falar, ela exerce suas escolhas essenciais, ela faz a divisão que lhe dá a face de sua positividade; ali se encontra a espessura originária na qual ela se forma. Interrogar uma cultura sobre suas experiências-limites é questioná-la, nos confins da história, sobre um dilaceramento que é como o nascimento mesmo de sua história. Então, encontram-se confrontados, em uma tensão sempre prestes a desenlaçar-se, a continuidade temporal de uma análise dialética e o surgimento, às portas do tempo, de uma estrutura trágica.

Nesse sentido, pode-se perceber que o que Foucault procura em qualquer das experiências é, na realidade da analítica do poder, compreender o significado da experiência cotidiana para encontrar o aspecto em que o indivíduo se constitui enquanto realmente fundador. Deste modo, a partir desta experiência e de suas significações, a ideia de experiência-limite se define como aquilo que irrompe, que é como a denominamos anteriormente, o “estopim” de onde vai eclodir uma experiência outra:

De início o texto baixa o tom, insistindo sobre a banalidade, a quotidianidade daquilo sobre o que nos inquietamos. Um certo lirismo irrompe: “As pessoas falam”. Em seguida, e no mesmo movimento, a categoria da inquietude cede lugar à do perigo. Dir-se-ia que Foucault opõe ao sentimento, à suposição, naquilo que eles podem ter de impreciso e de vasto, a designação mais modesta de um fato; mas essa designação mesma não reenvia a inquietude às suas quimeras sem lhes estreitar o motivo, sem afastar a extrema proximidade de um susto em relação ao qual trata-se de compreender, ou a partir do qual trata-se de pensar. Localizar precisamente os perigos, mais do que permanecer em uma angústia indistinta; desfazer, ao mesmo tempo, a ilusão de uma ameaça que se espreita sob os fatos, abaixo da ordem do montante das práticas que as pessoas realizam [...] ⁸² (POTTE-BONNEVILLE, 2004, p. 293).

Essa problemática tende a encontrar uma maneira de reformular o conceito de experiência, estendendo-o além de si mesmo, considerando as críticas mais pertinentes às

⁸² D'abord, le texte baisse le ton, insistant sur la banalité, la quotidienneté de ce dont on s'inquiète. Un certain lyrisme s'interrompt: “Les gens parlent”. Ensuite, et dans le même mouvement, la catégorie d'inquiétude cède le pas devant celle de “danger”. On dirait ainsi que Foucault oppose au sentiment, au soupçon, dans ce qu'ils peuvent avoir d'imprécis et de vaste, la désignation plus modeste d'un fait ; mais cette désignation même ne renvoie pas l'inquiétude à ses chimères sans en approcher autrement le motif, sans dégager l'extrême proximité d'un effroi qu'il s'agit de comprendre, ou à partir duquel il s'agit de penser. Repérer des dangers précis, plutôt que d'en rester à une angoisse d'ensemble; défaire, dans le même temps, l'illusion d'une menace tapie sous les faits, en deçà de l'ordre des pratiques, en amont de ce que les gens font [...] (POTTE-BONNEVILLE, Mathieu. *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire*. Paris: PUF, 2004, p. 293).

chamadas filosofias do sujeito. Dessa forma, no pensamento de Foucault a experiência é algo que o indivíduo realiza sozinho, mas não se trata de algo acabado ou completo na medida em que escapa à subjetividade pura, pois quando outros indivíduos se cruzam na mesma experiência, se interpõe a relação de poder e a luta para buscar nos enlaces da convivência os desenlaces possíveis, de modo que o sujeito não venha a perder o que é de si, a sua vida própria.

Nesse sentido, o indivíduo, em sua subjetividade, experienciar dada realidade não significa necessariamente que ele a apreendeu em sua totalidade; ademais, outros indivíduos com singularidades variadas também a experimentam, por isso mesmo surgem normas, interrogatórios e interesses que se cruzam em seus limites.

Da mesma forma, aparecem nas experiências que se cruzam técnicas de como articular o outro na série de concepções que foram criadas para explicar as normatividades e epistemes, e ainda dispositivos e estratégias como mecanismos para entrar no embate, na luta dos jogos da verdade que se instauram. Toda essa constituição desenvolve-se nos indivíduos em suas experiências e é o que se poderia denominar atitude-limite ou uma espécie de “estopim” das relações de poder, das relações de força.

Por conseguinte, a atitude-limite encontra-se associada à interpretação da realidade e ao diagnóstico do presente, pois é no diagnóstico da realidade experienciada que o indivíduo encontra os problemas junto às informações que se cruzam e que o compõem, o que o constitui, o que o envolve, seja loucura, doença, linguagem, crime ou desejo, bem como os dispositivos e estratégias fundamentais no processo de subjetivação.

Outra concepção que ajuda a dar conta de uma interpretação da realidade a encontramos na noção de diagnóstico nos é apresentada por Foucault, no texto *Mensagem ou ruído* (1966), In : *Ditos e escritos X*. Nesta abordagem, ele se utiliza, como modelo de episteme, da análise diagnóstica comumente utilizada pelos médicos:

Em sua prática, o médico tem de tratar não com um doente, com certeza, mas, também, não com alguém que sofre, e não principalmente, graças a Deus, com um “ser humano”. Ele não tem de tratar nem com o corpo, nem com a alma, nem com os dois ao mesmo tempo, nem com sua mistura. Ele tem de tratar com o ruído. Por meio desse ruído, ele deve ouvir os elementos de uma mensagem. Para ouvi-lo, é necessário que:

- . ele elimine o ruído, que ele feche os ouvidos a tudo o que não é elemento da mensagem;
- . ele reconheça (as duas operações são, evidentemente, correlativas) os traços distintivos de cada elemento; e
- . ele os registre à medida que se apresentam [...] (FOUCAULT, 2014b, p. 27).

Dessa forma, a maneira possível de elaborar o diagnóstico do presente é-nos apresentada por Foucault pela analogia do diagnóstico médico. Assim, como o médico não pode esperar o final do ruído, que é a doença, e esta pode levar à morte, ele, em sua função, elimina o ruído em busca da cura, reconhece na diversidade de sintomas os traços distintivos de cada elemento, não os codifica; ao contrário, depois de um certo tempo de escuta, se põe a traduzir os sintomas, as informações, solicita ou não o auxílio de exames mais apurados, investiga, analisa e emite um diagnóstico.

Assim, a partir dos anos 70, Foucault procura levantar o problema da experiência como momento de transformação. Nesse sentido, aparece a atitude-limite associada aos dispositivos de resistência que constituem o indivíduo no processo de subjetivação.

2.3 Modos do sujeito se constituir e formas de práticas de si

Na investigação sobre o tratamento que Foucault atribui ao indivíduo em processo de subjetivação, nos detivemos em uma primeira abordagem a desenvolver sobre as condições do sujeito em se constituir admitindo a luta na existência do indivíduo. Trilhando esse caminho, foi possível perceber o embate presente nas relações do indivíduo, seja nas relações consigo mesmo, seja nas relações com o mundo exterior, considerando que se trata de relações adjacentes e que exercem certa completude. Nessa luta, obtivemos o entendimento sobre as relações de poder e força. Em um segundo momento, tratamos de desenvolver sobre as formas do indivíduo se constituir no processo de subjetivação, caminho que nos fez trilhar sobre questões relativas ao saber, à verdade e ao governo. A partir dessas duas primeiras abordagens – condições e formas do sujeito se constituir – entramos em discussões que nos direcionam a aspectos morais e éticos, sendo a estas que nos reportaremos nesse momento da pesquisa.

Muito embora, sobre as formas do sujeito se constituir, Foucault tenha nos indicado os saberes e veridicção, as relações de poder e técnicas de governamentalidade e a inquietante questão sobre a atitude-limite, existe ainda uma outra forma apontada pelo francês: as *formas de prática de si*. Contudo, este caminho Foucault só nos apresenta em seus últimos cursos do *Collège de France*.

No que se refere às formas das *práticas de si*, Foucault as percebe no indivíduo em processo de subjetivação, pois há neste indivíduo uma preocupação ao cultivo do *ethos* – o *cuidado de si* – o exercício de práticas de si para viver bem diante das adversidades do

momento presente. Assim, as *práticas de si* não se constituem apenas e unicamente como formas, mas sobretudo se apresentam como movimentos intrínsecos à condição de existência. Nesse sentido, elas estão presentes em cada ação e em cada reação do indivíduo em processo de subjetivação, por isso mesmo as investigamos em nossa pesquisa como modos do sujeito se constituir.

É, então, nos modos de como o indivíduo se constitui no processo de subjetivação que nos deteremos nesse momento da pesquisa, buscando a expressão de Foucault no que diz respeito à vida filosófica. Na abordagem sobre a vida filosófica, o francês toma como referência o pensamento antigo, retomando tanto expressões cujos conceitos são etimologicamente oriundos da literatura grega quanto práticas e experiências vivenciadas historicamente e efetivamente por indivíduos que se debateram com o poder e, ao mesmo tempo, realizaram exercício e práticas para o *cuidado de si*.

Dentre os conceitos antigos, elegemos como indispensáveis em nossa investigação três que Foucault, na *Hermenêutica do sujeito* (2004, p. 389-394), coloca como atributos da vida filosófica, a saber: o *parástema*, o *paraskeuê* e a *parresia*. Vale salientar que no pensamento de Foucault sobre as práticas de si, o *ethos* é o movimento constituído do *parástema*, do *paraskeuê* e da *parresia* e, embora em nossa investigação optemos por apresentá-los cada um em suas especificidades⁸³, eles só se constituem enquanto movimento impulsionados pela força do indivíduo frente à relação de poder. Assim, dificilmente se entenderia o *parástema* sem a consideração do *paraskeuê* e impossível seria a existência da *parresia*⁸⁴ sem os modos anteriores – *parástema*⁸⁵ e *paraskeuê*⁸⁶.

2.3.1 *Parástema*: bem, liberdade e realidade

Iniciamos nossa abordagem esclarecendo que enquanto modo de existência o *ethos* ou o *cuidado de si* não é uma essência. Embora Foucault apresente-o como saber espiritual, trata-

⁸³ A divisão dos sub-tópicos de *Modos do sujeito de constituir*, optando por falar individualmente dos movimentos do *ethos* em seu *parástema*, *paraskéue* e *parresia*, considerou unicamente uma melhor trajetória didática às explicitações dos enunciados. Como veremos no decorrer da investigação, só nos é possível compreendê-los nas relações próprias que os envolvem.

⁸⁴ Liberdade de expressão; franqueza; licenciosidade de expressão.

⁸⁵ Preceitos; conselho; firmeza; realidade; bem.

⁸⁶ Aprovisionamento; fornecimento de algo para alguém; plano, procedimento; projeto; preparação, exercícios e prática de si.

se de algo que se processa nas relações do indivíduo em subjetividade, isto é, o indivíduo, a partir da *atitude-limite*, interage nas relações de poder e é forçado a modificar o presente. É desse modo que Foucault apresenta o que ele denomina vida filosófica. Trata-se do indivíduo que, em sua subjetividade, cultiva o *ethos*.

Os modos do sujeito se constituir possibilitam ao indivíduo, na sua condição de vida – com todas as adversidades expressas nas formas dos desmembramentos dos acontecimentos –, uma “estética da existência”. Desse modo, a este processo em que o indivíduo por sua força vive a história efetiva e das condições experienciadas da vida presente, indicadas ao indivíduo por ele próprio em suas relações de poder, lhe-é possível o enfrentamento da realidade. É nesse sentido que se instaura o *parástema*:

Os supracitados *parastémata* são três. [...] Um concerne àquilo que devemos considerar como bem: o que é o bem para o sujeito? O segundo dos *parastémata* concerne à nossa liberdade e ao fato de que tudo para nós depende, na realidade, de nossa própria faculdade de opinar. Nada pode reduzir nem dominar esta faculdade de opinar. Somos sempre livres para opinar como quisermos. Terceiro (terceiro dos *parastémata*), é o fato de que não há, no fundo, para o sujeito, senão uma instância de realidade, e a única instância de realidade que existe para o sujeito é o próprio instante: o instante infinitamente pequeno que constitui o presente, antes do qual nada mais existe e após o qual tudo ainda é incerto [...] (FOUCAULT, 2004, p. 353-354).

Foucault aponta uma importância ao lugar e ao tempo em que o indivíduo se encontra, ao mover-se livremente por si ou a mover-se em direção ao outro que se apresenta no momento presente. Assim, diante de caminhos a serem percorridos e práticas a serem desenvolvidas o que se tem é a vida, é a existência; nas palavras de Foucault (2004, 353), “[...] a única instância de realidade que existe para o sujeito é o próprio instante [...]”, o momento presente e, nele, os efeitos do *ethos* se apresentam enquanto possibilidade de transformações na vida do indivíduo. Por isso mesmo, em a *Hermenêutica do Sujeito*, Foucault considera, a saber que: “[...] *Parástema* é alguma coisa que está ali, que se deve ter em vista, que se deve guardar sempre sob os olhos: tanto enunciado de uma verdade fundamental quanto princípio fundador de uma conduta” (FOUCAULT, 2004, p. 354).

Destarte, para um melhor desenvolvimento da noção de *parástema*, se faz necessário retomarmos ao primeiro momento da abordagem sobre os processos de subjetivação, uma vez que essa noção se vincula ao desenvolvimento da nossa investigação sobre a *condição do sujeito se constituir*. A instância da realidade, o momento presente, o instante em que se vive é a condição do processo de subjetivação. Assim, quando nos referimos anteriormente às relações da verdade e do poder com o sujeito, quando da análise para a realização de alguns

deslocamentos – primeiro, da noção de ideologia dominante para a noção poder-saber; outro, sucessivo ao primeiro, da noção saber-poder para a de governo da verdade – essas propostas de deslocamentos se expressam também como condições para a realização do *parástema*.

Da mesma forma, para entender a conversão a si, Foucault propõe, considerando a compreensão dos modos do sujeito se constituir, a realização de alguns deslocamentos:

Primeiro, trata-se de um certo deslocamento do sujeito, quer suba até o topo do universo para vê-lo em sua totalidade, quer se esforce em descer até o cerne das coisas. De qualquer maneira, não é permanecendo onde está que o sujeito pode saber do modo como convém. Este é o primeiro ponto, a primeira característica do saber espiritual (FOUCAULT, 2004, p. 373).

O primeiro movimento que Foucault propõe é o do próprio sujeito como indivíduo que é livre para se constituir enquanto tal e esse é, sem sombra de dúvidas, o maior bem que pode ser cultivado. Por conseguinte, movido por esse bem, por sua liberdade, é possível realizar o deslocamento do saber. Vale salientar que nesse momento Foucault apresenta o saber como “saber espiritual”, isto é, o saber que se institui como verdade para o indivíduo, por ser constituído pelo próprio indivíduo em sua subjetividade.

Assim, embora o francês denomine esse tipo de saber como saber espiritual, é preciso deixar claro não se tratar de essência ou algo predeterminado ou estabelecido; ao contrário, trata-se de algo vívido, real e oriundo de relações e experiências do indivíduo. Neste sentido, quando Foucault o considera como saber espiritual é por considerar como algo autêntico, por ter sido constituído no interior dessas relações, por isso mesmo não se trata de uma verdade estabelecida, mas de uma realidade apreendida. Conforme Foucault, sucessivo a este deslocamento, é preciso realizar outro: o confronto do indivíduo contra si mesmo:

Segundo, a partir deste deslocamento do sujeito, está dada a possibilidade de apreender as coisas ao mesmo tempo em sua realidade e em seu valor. E por "valor" entende-se seu lugar, sua relação, sua dimensão própria no interior do mundo assim como sua relação, sua importância seu poder real sobre o sujeito humano enquanto ele é livre (FOUCAULT, 2004, p. 373).

Percebe-se o movimento da liberdade nas relações internas das práticas de si. Observamos também que as condições existentes nas relações exteriores frente ao poder são as mesmas relações e deslocamentos necessários ao cuidado de si. Contudo, relações internas e externas não estão – no pensamento do francês – dissociadas, ao contrário, é do embate e da luta que surgem os jogos e neles estão as formas de interação com o poder. Assim, para que isso ocorra, tendo em vista – embora incerta – a mudança, ainda é proposto por Foucault um

terceiro e sucessivo deslocamento: “[...] Terceiro, neste saber espiritual, trata-se para o sujeito de ser capaz de ver a si mesmo, apreender-se em sua realidade” (FOUCAULT, 2004, p. 373).

Nesse sentido, propõe Foucault que para o indivíduo se constituir em sua subjetividade, considerando a noção de *parástema*, é necessário, enquanto indivíduo livre, apreender a realidade e conseguir ver a si próprio nessa realidade. Tal apreensão só é possível graças ao movimento, pois, como alerta o francês, “[...] não é permanecendo onde está que o sujeito pode saber do modo como convém” (FOUCAULT, 2004, p. 274). A partir desses deslocamentos, tem-se o lugar da mudança enquanto possibilidade no tempo presente. Realidade e indivíduo estão associados e se movem, e o lugar onde se encontra a possibilidade de mudança não é fixo, é flexível. O tempo presente se move nesse possível.

Assim, para que o *ethos* – esse movimento – se apresente como modo de o sujeito se constituir com efeitos benéficos no momento presente é preciso colocar em prática alguns exercícios que possibilitem o cuidado de si e do outro em suas relações de poder e força. Nesse sentido, embora inicialmente Foucault nos apresente o *parástema* enquanto bem, liberdade e realidade (momento presente), ainda é aconselhado pelo francês ao indivíduo outro deslocamento: deslocar-se do conceito universal e amplo de liberdade e direcionar suas ações ao desenvolvimento de “práticas de liberdade” ou ao cultivo de exercícios de práticas de si. A esse cultivo, Foucault considerará um exercício espiritual do indivíduo. Assim, o voltar a si mesmo se instituirá como um princípio que deve ser acrescido aos três anteriores, a saber: bem, liberdade e realidade. Entende-se o *parástema* como princípios para o sujeito:

[...] portanto, os três *parastémata*: definição do bem para o sujeito; definição da liberdade para o sujeito; definição do real para o sujeito. [...] vai acrescentar um outro a estes três princípios. De fato, o princípio que vem se juntar aos três outros não é da mesma ordem nem exatamente do mesmo nível. Há pouco eram três princípios, e agora o que se desenvolverá será antes uma prescrição, um esquema, esquema de alguma coisa que é um exercício: exercício espiritual que terá precisamente por papel e função manter sempre no espírito as coisas que devemos ter no espírito, a saber: a definição do bem, a definição da liberdade e a definição do real - e, ao mesmo tempo em que este exercício deve sempre no-los lembrar e reatualizar, deve nos permitir vinculá-los entre si e, por conseguinte, definir o quê, em função da liberdade do sujeito, deve, por esta liberdade, ser reconhecido como bem em nosso único elemento de realidade, a saber: o presente (FOUCAULT, 2004, p. 353-354).

A compreensão do *parástema* é similar ao processo de subjetivação; não se trata de algo caótico, mas é constituído de princípios: bem, liberdade, realidade (momento presente) e, acrescido a uma vida filosófica, o exercício, tido como a “pedra filosofal”. Assim, o exercício de guardar-se sempre sob seus olhos, manter vigilância sobre si mesmo, voltar-se a si mesmo,

será a “prática de liberdade” que equivale ao princípio fundador de uma conduta daquilo que de melhor o indivíduo pode se constituir. É essa a “prática de liberdade” que permite ao indivíduo em subjetividade lembrar-se constantemente dos acontecimentos, retomar a realidade em que vive, retomar a si mesmo em suas ações e reatualizar o presente em que vive.

2.3.2 *Paraskeuê*: práticas e exercícios

Nos deparamos agora com o lugar, o tempo, o presente, e nos parece que esta é a questão filosófica da qual todas as outras possíveis questões derivam ao nos concentrarmos na investigação do indivíduo, como aquele que faz uso de relações de poder. Assim, no pensamento de Foucault, ao indagarmos sobre o que é o bem, consideramos que uma tal pergunta só tem sentido se realizada nessa condição, forma e modo de existência, a saber, tendo como horizonte as relações de poder.

Entretanto, esse bem sobre o qual podemos nos perguntar no pensamento de Foucault não se trata de uma categoria universal, mas do que é o bem para o sujeito. Então, nesse sentido é que foi proposto no desenvolvimento de nosso trabalho, quando tratamos sobre o *parástema*, que o bem estaria associado à liberdade e a cada deslocamento proposto pelo francês nos direcionávamos para o indivíduo, pois é esse indivíduo que busca o bem, isto é, a vida feliz.

E o que seria a vida feliz? Certamente, não encontraremos uma resposta acabada a essa questão. Mas Foucault, ao buscá-la, propõe o *paraskeuê* como modo de o sujeito se constituir no desenvolvimento de práticas de si por meio de exercícios que permitam ao indivíduo construir processualmente sua própria subjetividade. Assim, para melhor esclarecer sobre o movimento do *ethos* que entrelaça *parástema* e *paraskeuê*, Foucault retoma aspectos das vidas de Sêneca e Marco Aurélio. Nas palavras dele, ambos são indivíduos que desenvolveram suas subjetividades, que em suas vidas, nas ações e reações aos acontecimentos por eles vivenciados, nos dão uma percepção da compreensão do *parástema* enquanto horizonte constitutivo da subjetividade para o indivíduo. Neles o francês percebe práticas e exercícios, que eles desenvolveram ao se “apossar” da realidade com todas as adversidades existentes e se constituir enquanto seres livres. A expressão “apossar-se da realidade” significa que ao tomar posse do que o circunda ou da realidade em que vive o indivíduo reconhece a si mesmo. Assim, o princípio fundador de uma conduta não é uma

essência universal, como já observamos anteriormente, mas o próprio indivíduo que toma posse de si mesmo.

Sêneca e Marcos Aurélio servem de exemplo de algumas práticas de si e exercícios ou do movimento próprio do *paráskeue*, sendo que associado às práticas de si está o problema gerado em relação a uma vida feliz ou ao bem. Por isso Foucault retoma o percurso e suas ações mediante os sentimentos que vivem, seja de dor, de paixão, de desprezo, de dádivas ou de atos heróicos. Muito embora os historiadores da filosofia só se permitam considerar em tais vivências unicamente o propósito de definir, pela própria vida desses autores, o conceito de felicidade, para os estóicos do período imperial é nesses filósofos, Sêneca⁸⁷ e Marco Aurélio⁸⁸ que Foucault vê mais que uma razão estóica.

Na história efetiva de Sêneca, é possível perceber o indivíduo na constituição de sua subjetividade. A vida de Sêneca é a de um indivíduo que se constitui processualmente e em sua subjetivação estão os embates constantes entre a vida privada e a vida pública. Sêneca, na expressão do espírito público, quando comparecia junto ao imperador Cláudio e mesmo depois, com Nero, ele se deparava com a ausência da liberdade na comunidade de indivíduos na vida política. Em lugar da liberdade, emergia a corrupção da magistratura na aceitação de conjugados de interesses particulares de alguns cidadãos influentes, mesmo que manifestasse sempre a preocupação com o fortalecimento da ideia de que as instituições de governo eram duradouras e organizadas sob o comando de um único chefe.

Sêneca vive um regime político centralizado na figura do governante, pois este, quando no exercício de suas funções, exibia ações baseadas em determinadas idiossincrasias e tomava decisões movidas por um suposto saber espiritual. Ele mesmo – Sêneca – foi alvo da indisposição particular do imperador Cláudio quando, por exemplo, este passou a agir e reagir

⁸⁷ Nasceu em Córdoba, em data ainda em discussão; Pierre Grimal I aproxima-a por volta de 1 a.C.; e morreu a 19 de abril de 65 d.C. Muito cedo, foi para Roma e, durante os anos de formação, apaixonou-se pela filosofia e interessou-se por questões da natureza. Sua saúde precária levou-o ao Egito por volta de 25 d.C., de onde só retornou em 31 d.C. Já em Roma, deu início ao *cursus honorum* relativamente tarde, [...] só por volta de 34 ou 35 d.C., quando já começava a despontar como grande orador (BRAREN, Ingeborg. Introdução. In: Tratado sobre a clemência de Sêneca, 1990, p. 13).

⁸⁸ Conforme Staniforth na Introdução às *Meditações*, Marco Annio Vero, o futuro imperador de Roma, nasceu em 26 de abril de 121 a.C. durante o reinado do Imperador Adriano. O pai, Annio Vero, era um nobre romano e o avô, com o mesmo nome, tinha sido prefeito da cidade e, por três vezes, cônsul. Ambos (os pais) morreram ainda novos e, depois da morte do pai, Marco foi adoptado pelo avô, de quem ele fala com caloroso afecto e respeito. Os anos da infância foram felizes, e de estudo; uma série de tutores dos mais competentes tomaram conta da sua educação e treinaram-no nas doutrinas da filosofia estóica; e embora a sua saúde não fosse nunca muito robusta, gostava de montar a cavalo, caçar, lutar, e de jogos de ar livre. Quando tinha dezessete anos, o Imperador Adriano morreu e sucedeu-lhe Aurélio António (vulgarmente conhecido como António Pio), cuja mulher era uma tia de Marco chamada Faustina. Não tendo filhos varões, António adoptou o jovem sobrinho de sua mulher, mudou-lhe o nome para Marco Aurélio António, nomeou-o seu sucessor e prometeu-o em casamento à sua filha Faustina (AURÉLIO, 2002, p. 18).

tomando como critério de sua ação particular a influência de agentes externos. Assim, Sêneca foi acusado por Messalina, esposa do imperador Cláudio, no ano de 41, de ter cometido adultério com Júlia Livia, sobrinha do imperador, resultando dessa acusação o exílio de Sêneca para a Córsega. Sobre a atividade de Sêneca, considera Foucault (2004, p. 192-193):

Ele teve uma atividade política, uma atividade administrativa. E, quando se examina quais as pessoas a quem se dirigiu, a quem deu conselhos e, em relação às quais desempenhou o papel de mestre de consciência, de diretor de consciência nos damos conta de que [são] sempre pessoas com quem tinha outras relações. As vezes, relações de família: foi para a sua mãe, Hêlvia, que escreveu uma consolação no momento em que ele próprio era mandado ao exílio. Dirige uma consolação a Polibo, que era para ele uma espécie de protetor ambíguo e longínquo, de quem solicita amizade e proteção para conseguir retornar do exílio. A Serenus, a quem endereçará uma série de tratados - o *De tranquillitate*, talvez o *De otio*, e ainda um terceiro, para quem escreve estes tratados, é um parente afastado que chegou da Espanha, veio fazer carreira na corte e está prestes a tornar-se confidente de Nero. E é na base deste semiparentesco / semiclientelismo que Sêneca se dirige a Serenus, escuta seu pedido e dá-lhe conselhos.

Foi no exílio que Sêneca escreveu seus principais tratados filosóficos, como as *Consolationes*, em que expõe a renúncia aos bens materiais e a busca da tranquilidade da alma mediante o saber espiritual. O exílio, aquilo que seria considerado por muitos como algo negativo em virtude das grandes privações materiais, foi para Sêneca, também, um momento de refúgio, de crescimento e, por outro lado, de articulações políticas e amadurecimento intelectual:

Pode-se tomar como exemplo toda a série dos interlocutores de Sêneca. Deste ponto de vista, Sêneca é um personagem muito interessante; é possível dizer que ele é um filósofo de profissão, ‘profissão’ no sentido bem amplo que a palavra poderia ter naquela época. Começou sua carreira principalmente quando estava no exílio, escrevendo tratados, tratados de filosofia. E foi como filósofo que, chamado do exílio na Sardenha tornou-se preceptor ou, em todo caso, conselheiro de Nero (FOUCAULT, 2004, p. 192).

A saída de Sêneca do exílio pode ser considerada mais um dos exemplos de idiossincrasia do governante. Sêneca, por influência de Agripina, outra jovem sobrinha do imperador, saiu do exílio e retornou a Roma em 49, tornando-se, mais tarde, preceptor de Nero – filho de Agripina. Com a morte do imperador Cláudio, Nero assumindo o poder, Sêneca torna-se o principal conselheiro do imperador.

Na função de conselheiro, Sêneca procurou orientar Nero para uma vida política justa e se, por um lado, observava-o e influenciava-o na medida do possível, por outro, procura mitigar, corrigir ou mesmo frear a conduta perversa de Nero. Contudo, Roma possuía um sistema ou regime político cuja estrutura se baseava nos conflitos de interesses e vaidades.

Era um período pobre de ideias políticas e a necessidade de preencher o vazio e o sentido na vida dos indivíduos fez Sêneca propor à cena política do poder absoluto romano se fundamentar em um saber espiritual caracterizado por uma virtude, a virtude da clemência.

Para Sêneca, o poder não precisa corromper-se por vaidades ou pelo jogo de interesses palacianos, mas deve ser estruturado segundo a lei da natureza, a lei da vida. Percebe-se essa posição em Sêneca logo no próêmio do *Tratado sobre a clemência*, sendo aí que se encontra o que Foucault considera como exercícios e práticas de si. Sêneca, ao indicar o motivo de escrever a respeito da clemência, apresenta o que o francês considera como “prática de liberdade”.

É assim que Foucault entende o indivíduo em processo de subjetivação, como aquele que é capaz de re-atualizar o presente em que vive, o *parástema*, por intermédio de práticas e exercícios, a *paráskeue*. Em o *Tratado sobre a Clemência*, Sêneca, enquanto indivíduo, realiza o exame de consciência ou exame de si mesmo, das suas ações em todos os acontecimentos que ocorrem durante o dia; ele as registra, as escreve e, assim, retoma-as e aposta em mudanças – uma vez que a ação implica num certo risco. Conforme Braren⁸⁹, Sêneca conservou a prática do registro das ações durante toda a sua vida em todas as atividades, políticas, administrativas, preceptoras, e nas relações familiares e com amigos. Escrever sobre suas ações e sobre os acontecimentos que o circundavam foi o exercício que Sêneca desenvolveu na vida cotidiana, com a mestria de um sábio ou a meticulosidade de um médico ao tratar os sintomas manifestados por indivíduo doente. Esse exercício levava Sêneca a considerar os sintomas na vida e na organização política do Império:

Dispus-me a escrever a respeito da clemência, Ó Nero César, para que eu, de certa forma, desempenhasse a função de espelho e te mostrasse a tua pessoa como a que há de vir para a maior de todas as satisfações. Pois, ainda que o verdadeiro proveito das ações esteja em tê-las realizados corretamente e nenhuma recompensa digna das virtudes seja nada além das próprias virtudes, é bom inspecionar e andar às voltas com a boa consciência e, depois lançar os olhos sobre essa imensa multidão discordante, sediciosa e descontrolada - pronta para se precipitar igualmente para a sua perdição como para a alheia, se romper o seu jugo - e falar consigo mesmo palavras deste teor: será que por acaso eu, entre todos os mortais, agradei e fui eleito para desempenhar na terra o papel dos deuses? Eu sou o árbitro de vida e de morte desta gente, está em minhas mãos a qualidade da sorte e da posição que cabe a cada pessoa [...] (SÊNECA, 1990, p. 39).

A partir dos motivos que levaram Sêneca à escrita sobre a clemência, os quais estão dispostos no início do tratado, percebe-se também a inclinação de Foucault em eleger Sêneca

⁸⁹ Informações de Braren em nota de rodapé nº 2, In : *Tratado sobre a clemência*, de Sêneca, p. 39.

para esclarecer sobre os exercícios e práticas de si. Sêneca não somente era vigilante em relação às suas ações, para além disso ele assumia que desempenhava a função de espelho⁹⁰ com o objetivo de mostrar a Nero, ao imperador romano, a realidade em que este estava situado.

Nesse percurso, Sêneca lançava o olhar também sobre os súditos considerando todos os problemas que os levavam à discordância e ao possível descontrole. Assim, além de acompanhar e verificar com satisfação algum progresso na ação de Nero, satisfação maior era a de exercer a função de espelho; quando mediante muita luta e estratégia, percebia-se o reflexo de boas ações do imperador junto aos seus súditos⁹¹. É nestas práticas e exercícios que Foucault entende o *paraskeuê* e, nesse sentido, o momento presente ou *parástema* são as reações, as respostas que estão, enquanto possibilidades, presentes nas ações realizadas pelo indivíduo.

Por conseguinte, uma consideração que pode ser retirada do pensamento de Foucault é a da possibilidade ou impossibilidade do alcance da vida feliz. Contudo, o que de maior importância o francês percebe em Sêneca e em Marco Aurélio é o desenvolvimento do *paraskeuê* e, com ele, o movimento do *Ethos*.

Marco Aurélio, por sua vez, apresenta nas *Meditações* registros constantes de sua vida. Como uma espécie de livro de apontamentos, ele registra tudo o que merece ser guardado, lembrado e retomado. Desde acontecimentos recentes, encontros pessoais, reflexões sobre sua vida e tudo o quanto aprende na convivência com os outros. Tudo o que vive, parece ser, para Marco Aurélio algo que deve ser recordado no presente como máximas a subsidiarem na prática ao auto-aperfeiçoamento em sua vida:

⁹⁰ No âmbito da teoria política, principalmente na modernidade, ficou consagrado um tipo de literatura que foi denominada *espelho de príncipes*, cujo principal exemplo temos em *O príncipe*, de Maquiavel. Tal forma literária consistia numa série de conselhos a serem seguidos pelo jovem governante tendo em vista orientar as ações do seu futuro governo, baseando-se em exemplos da história, da vida dos grandes homens e das sutilezas da vida palaciana. Nesse sentido, as lições de Sêneca podem ser consideradas a partir dessa ideia de espelho, uma vez que visa a aconselhar o imperador, bem como sua corte acerca dos benefícios da virtude.

⁹¹ Conforme as máximas 6 e 7 do Proêmio, Tratado sobre a clemência, Sêneca, ao falar de Nero, mostra a dificuldade de lidar com as atrocidades do imperador. “Mas tu te impuseste um enorme encargo. Ninguém fala mais do divino Augusto, nem dos primeiros tempos de Tibério César, nem, querendo imitar um modelo, procura outro além do teu: avalia-se o teu principado por esta prova. Isto teria sido difícil, se a bondade não fosse natural em ti, mas encenada de vez em quando. Pois ninguém pode sustentar uma máscara durante longo tempo. Muito cedo, as coisas fingidas recaem em sua própria natureza. Sob cada uma delas existe alguma verdade e, como eu diria, brotam a partir desta sólida substância e, em seu devido tempo, desenvolvem-se em algo maior e melhor”. E, na máxima 7, “O povo romano enfrentava um grande risco quando lhe parecia incerto para onde se voltaria sua nobre índole. Agora, os votos públicos estão em segurança, pois não existe perigo de que, subitamente, te esqueças de tua natureza” (SÊNECA, 1990, p. 41).

1. A cortesia e a serenidade, aprendi-as eu, primeiro, com o meu avô. 2. A virilidade sem alardes, aprendi-a com aquilo que ouvi dizer e recordo do meu pai. 3. A minha mãe deu-me um exemplo de piedade e generosidade, de como evitar a crueldade — não só nos actos, mas também em pensamento — e de uma simplicidade de vida completamente diferente daquilo que é habitual nos ricos. 4. Ao meu bisavô fiquei a dever o conselho de que dispensasse a educação da escola e, em vez disso, tivesse bons mestres em casa — e de que me capacitasse de que não se devem regatear quaisquer despesas para este fim (AURÉLIO, 2002, p. 30).

Assim, da convivência com os familiares, tutores e amigos ou de qualquer indivíduo com quem Marco Aurélio mantivesse qualquer tipo de relação, algum ensinamento seria preservado. Na máxima número 5, ele expressa o aprendizado acerca da temperança, da arte de ser comedido, nos informando que:

Foi o meu tutor que me dissuadiu de apoiar o verde ou o azul, nas corridas; ou o leve ou o pesado, na arena; e me incentivou a não recear o trabalho, a ser comedido nos meus desejos, a tratar das minhas próprias necessidades, a meter-me na minha vida, e a nunca dar ouvidos à má-língua (AURÉLIO, 2002, p. 30).

Embora nas relações de convivência existam subsídios para o auto-aperfeiçoamento, Marco Aurélio compreendia e afirmava que estavam no poder de cada indivíduo a vontade própria, os juízos próprios, a própria vida, o que equivale, na concepção do imperador, à própria natureza e, é a ela, à natureza, que pertence o poder de aceitar o que é moralmente colocado ou rejeitar o que deve ser rejeitado. Daí, embora o indivíduo possa se auto-aperfeiçoar na relação com os outros, nada exterior a esse indivíduo pode, por si só, afetar ou provocar quaisquer mudanças se interiormente esta transformação não é aceita. Daí, adverte Marco Aurélio, em sua máxima 17, livro 2, de *Meditações* que:

Na vida de um homem, o seu tempo é apenas um momento, o seu ser um fluxo incessante, os sentidos uma vela mortíça, o corpo uma presa dos vermes, a alma um turbilhão inquieto, o destino, negro, e a fama, duvidosa. Em resumo, tudo o que é do corpo, é como água corrente, tudo o que é da alma, como sonhos e vapores; a vida, uma guerra, uma curta estadia numa terra estranha; e depois da fama, o esquecimento. Onde, pois, poderá o homem encontrar o poder de guiar e salvaguardar os seus passos? Numa e só numa coisa apenas: a Filosofia. Ser filósofo é manter o espírito divino puro e incólume dentro de si, para que ele transcenda todo o prazer e toda a dor, não empreenda nada sem um objectivo, ou com falsidade ou dissimulação, não fique na dependência das acções ou inacções dos outros, aceite todas e cada uma das prescrições como vindas da mesma fonte donde ele próprio veio — e final e principalmente, para que espere a morte com dignidade, como nada mais do que a simples dissolução dos elementos de que todo o organismo vivo é composto. Se esses próprios elementos não se danificam com a incessante formação e re-formação, porquê olhar com desconfiança a transformação e dissolução do todo? Trata-se apenas do curso da Natureza; e no curso da Natureza não se encontra mal nenhum (AURÉLIO, 2002, p. 38-39).

Aqui aparece a influência dos valores estoicos na vida de Marco Aurélio: o prazer, em si próprio, não é um bem; nem a dor, por si só, um mal; tornam-se bem ou mal quando o indivíduo o apreende e o julga. Subjaz precisamente a este princípio a famosa “apatia” estoica, que muitos entendem como impassividade do sábio. Este, o sábio, experimentará todas as sensações e emoções que são comuns ao indivíduo, se recusando, contudo, a vê-las como males; por isso mesmo, enquanto sábio, ele se encontra privado de ser afetado por elas.

Foucault deixa claro quando tenta explicar ao seu público o motivo de eleger Sêneca e Marco Aurélio para a compreensão da relação *parástema* e *paraskeuê*, que ambos constituem-se, - na visão do francês - como aqueles sujeitos que, em suas ações, realizam a conversão a si mesmos:

Se evoquei tudo isto a respeito de Sêneca e de Marco Aurélio, é em função do que passo a expor. Como lhes lembrei, no interior deste tema geral da conversão a si e no interior desta prescrição geral ‘é preciso voltar a si’, pretendia determinar o sentido que é conferido ao preceito particular ‘voltar o olhar para si mesmo’, ‘reportar a atenção sobre si’, ‘aplicar para si seu próprio espírito’ (FOUCAULT, 2004, p. 372-373).

Desse modo, Foucault afirma, em *Hermenêutica do sujeito*, que é pelo *paraskeuê*, por este exercício de relembrar no presente a sua vida, que se torna possível sua organização. Vale a pena destacar, porém, que esse exercício não é o mesmo que ficar remoendo o passado ou revivendo o passado, mas trata-se de assegurar sua existência pelo exercício da vida:

Trata-se de uma espécie de “*heautoscopia*”. O sujeito deve perceber-se na verdade de seu ser. [...] o efeito deste saber sobre o sujeito está assegurado pelo fato de que nele o sujeito não apenas descobre sua liberdade, mas encontra em sua liberdade um modo de ser que é o da felicidade e de toda a perfeição de que ele é capaz (FOUCAULT, 2004, p. 373).

Essa espécie de “*heautoscopia*”, como nomeia Foucault, implica nos modos do indivíduo se constituir no processo de subjetivação. Em primeiro lugar, o indivíduo é capaz de realizar determinados deslocamentos; em segundo, ao fazer os deslocamentos ele reavalia e apreende o valor das coisas a partir de sua realidade; em terceiro lugar, o sujeito, ao ver a si mesmo, sofre uma transformação e ao mesmo tempo apresenta a possibilidade de alteração e mudança de sua vida. Por conseguinte, a “*heautoscopia*” que Foucault apresenta como modo de ser do sujeito por efeito do saber é o movimento de si sobre si⁹². É como se cada indivíduo

⁹² Com o intuito de deixar clara a função do *paraskeuê* no movimento do *ethos*, Foucault em *Hermenêutica do sujeito* (2004, p. 387 ss) ainda retoma Demetrius, o cínico, citado por Sêneca, no livro III, em *De Beneficiis*. Na concepção do francês, Demetrius, embora ocupe um lugar comum da filosofia cínica e em todas as práticas da

funcionasse como o *Cosmo* e no interior do mesmo se constitui o que o francês apresenta como saber espiritual.

Nos processos de subjetivação, em Foucault, as condições estão nas relações de poder e força; as formas, nos saberes e veridicção, técnicas de governamentalidades e atitude-limite; os modos, no movimento do ethos. Assim, na condição de uma boa forma/ação do indivíduo está a apreensão da realidade, e nela, a experiência de voltar o olhar para si mesmo e atingir o saber, o qual Foucault chamará de saber espiritual. Para atingir este saber, são necessárias práticas e exercícios constantes, comparadas à de um bom atleta que deseja a vitória na competição. Para tal fim, são imprescindíveis ao atleta o desenvolvimento de práticas e exercícios no sentido de permitir uma boa estrutura corpórea e a consequente boa forma/ação física:

O bom atleta, [...] é apresentado como aquele que se exercita. Mas exercita-se em quê? Não em todos os movimentos possíveis, diz ele. Não se trata absolutamente de desenvolver todas as possibilidades que nos são dadas. Nem mesmo de realizar, em tal ou qual setor tal ou qual façanha que nos permitiria prevalecer sobre os outros. Trata-se de nos preparar somente para aquilo com que podemos nos deparar somente para os acontecimentos que podemos encontrar, não [porém] de maneira a superar os outros, nem de maneira a superar a nós mesmos (FOUCAULT, 2004, p. 388).

As práticas de si são a preparação do indivíduo para o embate do acontecimento presente. Não é se armar contra tudo e contra todos, mas agir como “mestres da consciência” como Sêneca e Marco Aurélio, “mestres de si mesmo”. Assim, é no bom treinamento do atleta e na sua formação - segundo critérios que se exercem de conformidade com as regras, as técnicas e a modalidade de atuação - que o treinamento conduz aos movimentos indispensáveis ao aperfeiçoamento da sua categoria de disputa. E as estratégias, as técnicas de resistências e os enfrentamentos nos jogos e disputas serão suficientemente bem adequadas para serem eficazes no momento presente:

[...] E esta aprendizagem de alguns movimentos elementares, necessários e suficientes para qualquer circunstância possível, que constitui o bom treinamento, a boa *ascese*. E a *paraskeué* não será mais do que o conjunto de movimentos necessários e suficientes, o conjunto de práticas necessárias e suficientes [para] permitir-nos ser mais fortes do que tudo que possa acontecer ao longo de nossa existência. É esta a formação atlética do sábio (FOUCAULT, 2004, p. 388).

vida, permite uma espécie de analogia da ação do *paraskeué* na existência do indivíduo ao bom treinamento e a boa *ascese* como uma espécie de formação atlética do sábio.

Dessa forma, tem-se que assim como Foucault propõe a “*heautoscopia*” como deslocamentos próprios no modo de ser do indivíduo no processo de subjetivação, cujo efeito é o saber que aparece do movimento de si sobre si, como se cada indivíduo funcionasse como o *Cosmo* e no seu interior se constituísse o saber espiritual, nesse momento a *paraskaué* terá a função de, por intermédio das práticas necessárias e suficientes que o indivíduo desenvolve, conduzi-lo em direção à boa *ascese*.

O indivíduo em sua subjetividade necessita exercer a forma/ação atlética do sábio. Por isso mesmo, assim como o atleta se exercita constantemente, o indivíduo em processo de subjetivação desenvolve práticas, exercícios e disciplinas caracterizadas pelo rigor no controle das ações em busca do autocontrole de si, as quais acompanham e fortalecem o indivíduo em busca da manifestação da “verdade”, e a manifestação mais genuína é aquela que o saber espiritual oferece. Por conseguinte, o saber espiritual é o que vai permitir ao indivíduo ser mais forte do que as eventuais adversidades ao longo de sua existência.

2.3.3 *Parresia*: fala franca e liberdade de palavra

No decorrer do desenvolvimento deste capítulo, *Processos de subjetivação: condições formas e modos do sujeito se constituir*, quando estávamos a abordar a temática das relações de poder e técnicas de governamentalidade, surgiu a necessidade de iniciarmos a discussão sobre a *parresia*. Embora tenhamos, naquele momento ainda inicial da investigação sobre o nosso segundo caminho proposto, nos preocupado apenas em dizer o que não deve ser considerado como *parresia*, também naquele momento reconhecemos a dificuldade em dar à *parresia* uma definição. Contudo, a abordagem anterior deveu-se à melhor compreensão de como, por intermédio da forma técnica, seria possível identificar no interior de uma problemática algo que se move e permite outra compreensão, outro entendimento, outra visão, outra perspectiva. É como se, com o uso da forma técnica, outra realidade surgisse. Contudo, não seria outro dado criado, elaborado de fora: seria algo que se localizaria no interior da problemática existente, real e, portanto, vivenciada e trabalhada no momento presente. Assim, no interior do que se investiga, no *parástema* ou na realidade, um outro movimento com estratégias e resistências ou exercícios e práticas de si, o *paraskéue*, se instaura; tal movimento é o que Foucault denomina como movimento parresiástico e está relacionado tanto com a questão das relações de poder como com as técnicas de governamentalidade.

A *parresia* se apresenta desde o momento inicial da problemática proposta, seja em um diálogo, seja em uma investigação, quando se apresenta no indivíduo um sentimento de insatisfação com o tipo de vida que leva, o que o direciona ao exame e, conseqüentemente, à necessidade do indivíduo à franqueza e ao cuidado.

Esse movimento parresiástico que se sucede nos modos do indivíduo se constituir em sua subjetividade, Foucault apresenta-nos como algo que está tanto na noção política quanto na forma técnica. Isto é, trata-se do exame que o indivíduo realiza na relação com outros indivíduos bem como na relação consigo próprio. A relação com o outro exige a franqueza e esta, por sua vez, exige o cuidado. É por esse motivo que Foucault se dedica, nos seus últimos cursos, a investigar qual o motivo de a *parresia* ser importante na constituição do sujeito. Mas, o que é a *parresia* para Foucault?

[...] Primeiro, a *parrhesía* não é uma arte. Digo isto com certa hesitação, pois, como veremos adiante, há talvez alguém - e é Filodemo, no seu *Peri parrhesías* - que definiu a *parrhesía* como uma arte, mas voltarei a isto. Porém, de modo geral - e está muito claro em Sêneca - a *parrhesía* (o franco-falar, a *libertas*) não é uma arte (FOUCAULT, 2004, p. 463).

Para Foucault, de início, a *parresia* não é uma arte, o que deve caracterizá-la, o que é importante na *parresia* poderia ser o seu conteúdo. Mas qual seria o conteúdo da *parresia*? A verdade ou o discurso verdadeiro? Da relação intrínseca existente entre *parástema* e *paraskeuê*, tem-se o saber espiritual, mas este poderia se constituir enquanto verdade? Se o saber espiritual se trata de algo que move e é movido e, portanto, sofre alterações, não se poderia aceitar de imediato a *parresia* enquanto modo do sujeito se constituir como a verdade. Do contrário, problemáticas lógicas apareceriam: como entender o movimento parresiástico aceitando-se a *parresia* como o discurso da verdade? Como compreender a verdade que se move?

É neste sentido que o entendimento da *parresia* enquanto modo do sujeito se constituir não é tão somente o conteúdo do discurso verdadeiro, na medida em que o que é importante não é o conteúdo em si, mas a forma como esse discurso é sustentado. Assim, poderia-se dizer que a *parresia* funciona muito mais como o que vai proporcionar a desmistificação da verdade. Embora o conteúdo seja considerado, é na forma de aplicação do discurso enquanto verdade que a *parresia* se apresenta.

Contudo, é importante considerar o saber espiritual, aquele oriundo dos exercícios e práticas de si na relação do indivíduo consigo mesmo, como aquele que é resultado da

interação entre a *parresia*, com o *parástema* e com o *paraskeué*. Estes são movimentos que se chocam, se cruzam, se interlaçam, e nas suas conjunturas compõem o *ethos* no indivíduo.

Sobre o movimento do *ethos* no indivíduo próprio da relação entre *parástema*, *paraskéue* e *parresia*, Arpad Szakolczai, em *The genesis of modernity*, afirma:

[...] Foucault brevemente refere-se a dois conceitos do pensamento Epicurista [...] *paraskeue* e *parrhesia*. [...] O termo *paraskeue* é usado não apenas pelos Epicuristas, mas também pelos Cínicos e Estóicos. Seu significado, frequentemente traduzido do Latim pela palavra *instructio*, significa a preparação em relação a eventos futuros, ou a preparação do indivíduo para resistir a tais eventualidades. *Paraskeue* tem quatro aspectos principais. Primeiro, para além da simples aquisição de ferramentas úteis, ela é comparada ao treinamento de atletas em combate. Segundo, além disso, tem um aspecto verbal, ele implica a aquisição de um conjunto de declarações persuasivas e efetivas. Terceiro, por meio dessas declarações que são fundadas na razão, que implica não apenas sua sofisticação mas sua permanente presença como ferramentas de auxílio. Finalmente, elas tem que estar imediatamente disponíveis, sempre disponíveis e à mão. Essa é a tarefa dos exercícios ascéticos para assegurar a aquisição e o funcionamento adequado dessa ferramenta (SZAKOLCZAI, 2003, p. 221)⁹³.

O processo de subjetivação é o movimento do *ethos* no indivíduo. Na *parresia* tem-se precisamente o resultado que não é final, mas resultado presente do indivíduo que se expõe no momento em que vive, pois na *parresia* é o indivíduo que se mostra: “O que principalmente caracteriza esta *parrhesia* é que ela é essencialmente definida não tanto pelo próprio conteúdo - o conteúdo é evidente e está dado, é a verdade [...]” (FOUCAULT, 2004, p. 463-464).

Contudo, a questão que nos é provocada é a de saber a forma ou como pode se identificar um discurso verdadeiro. Para isso, Foucault nos apresenta o que na filosofia clássica grega nos era dado como compreensão de virtudes. Sendo as virtudes antigas a movimentação interna do indivíduo para a boa vida, muito embora tal movimento se refletisse exteriormente e permitisse dizer um pouco sobre o próprio indivíduo, Foucault não associa a *parresia* ao que se compreende comumente como virtude. Não se trata, efetivamente, de algo interno que se exterioriza, muito menos de algo externo que se interioriza como ações isoladas; ao contrário, para o pensador francês são relações de ações internas e externas que o indivíduo vivencia.

⁹³ [...] Foucault briefly refers to two concepts of Epicurean thought [...] *paraskeue* and *parrhesia*. [...] The term *paraskeue* is used not only by Epicurus, but by Cynics and Stoics as well. Its meaning, often translated into Latin by the word *instructio*, is preparation against future events, or the equipping of individuals with means to resist such eventualities. *Paraskeue* has four major aspects. First, far from the simple acquisition of training, however, has a verbal aspect: it implies the acquisition of a set of persuasive and effective verbal statements. Third, though these statements are founded on reason, what matters is not their sophistication but their permanent presence as tools for help. Finally, they have to be immediately available, Always close at hand. It is the task of the ascetic exercises to ensure the acquisition and proper functioning of this equipment (SZAKOLCZAI, 2003, p. 221).

Em Foucault, existem as relações de poder que se movem e forçam o indivíduo à tomada de atitudes. Por conseguinte, uma das regras que o francês propõe é aquela que para os gregos é considerada como virtude, a saber: a prudência.

Pois bem, são as regras de prudência, as regras de habilidade, as condições que fazem com que se deva dizer a verdade em tal momento, sob tal forma, em tais condições, a tal indivíduo, na medida e somente na medida em que ele for capaz de recebê-la, de recebê-la da melhor forma no momento em que estiver (FOUCAULT, 2004, p. 463-464).

Poder-se-ia considerar que a fala franca não se caracteriza como algo espontâneo e nem algo forçado ou obrigado, mas um discurso trabalhado e ponderado. Portanto, a fala franca não acontece com o indivíduo isolado, ao contrário, a fala franca carece do outro. Consideremos, então, retomando a relação do indivíduo consigo mesmo, que se trata de uma relação que o coloca como uma espécie de ser duplo, na medida em que investiga, reflete, retoma a ação e surge a possibilidade de mudança, é como se aí, no momento presente, o indivíduo descobrisse outro que não ele mesmo.

Por isso mesmo, considerando a relação com outro indivíduo que não ele mesmo, Foucault considera imprescindível o movimento em torno da realidade, a saber: realizar estudos; verificar as condições; decidir de que forma tal conteúdo pode e deve ser enunciado ou objetado, afirmado ou negado; definir o que se diz, para quem se diz e quando se diz são condições elementares e isso não se trata de tarefa fácil. Para estas condições, as regras de prudência sozinhas podem não ser suficientes, por isso mesmo Foucault associa às regras de habilidade às regras de prudência.

Nessa perspectiva, tem-se os modos do sujeito se constituir, as regras da prudência e as regras de habilidades que se relacionam, sendo aí, nessa relação que se desenvolve a *parresia*. Desse modo, são regras que, ao se moverem diante das circunstâncias e acontecimentos, permitem as condições para a fala franca no momento presente. Então, existe o que Foucault nos apresenta como momento oportuno, o qual, na concepção do autor, define as regras de funcionamento da *parresia*:

Neste sentido, o que define essencialmente as regras da *parrhesía* é o *kairós*, a ocasião, ocasião que é exatamente a situação dos indivíduos em relação uns aos outros e o momento escolhido para dizer a verdade. É precisamente em função daquele a quem nos endereçamos e do momento em que a ele nos endereçamos que a *parrhesía* deve modalizar não o conteúdo do discurso verdadeiro, mas a forma com que este discurso é sustentado [...] (FOUCAULT, 2004, p. 463-464).

O momento da *parresia* vincula o indivíduo aqui considerado como *cosmo*, que busca a *ascese*, e esta, por sua vez, só se realiza no *kairós*. Esta é, possivelmente, a mesma relação que nos permite a compreensão do movimento que ocorre no *ethos*, pois o indivíduo, no exercício das práticas de si, se subjetiva e apresenta em suas ações a relação intrínseca que existe entre o *parástema*, o *paraskeuê* e a *parresia*.

Por conseguinte, o indivíduo que vive o momento presente movido pelos princípios do bem e da liberdade, o *parástema*, é movido e move a si próprio em direção de outro princípio, o retorno a si mesmo, às suas próprias ações, ao que faz de si mesmo. Esse movimento de *ascese* permite ao indivíduo deslocar-se e ir de encontro a dispositivos, elaborar estratégias, criar planos, resistir ou mesmo ser subversivo às circunstâncias em que se encontra. Mas é no desenvolvimento de práticas e exercícios - o *paraskeuê* - que o indivíduo atinge o que Foucault denomina saber espiritual. Neste momento, estará presente em si sua subjetividade, o que, por sua vez, se apresenta no *kairós*, a ocasião oportuna da *parresia* se mostrar.

Na *parresia*, tem-se precisamente o indivíduo que se expõe, agora, no momento presente, é o outro de si que se revela ao outro fora de si, isto é, a outro indivíduo. Tal situação só ocorre em função do outro que se relaciona no momento presente. A fala franca é a nudez do indivíduo e resulta do conjunto de práticas necessárias e suficientes para lhe permitir se despir, ousar, correr todos os riscos e ser mais forte do que toda e qualquer circunstância determinada ao longo da existência.

Foucault percebe o movimento parresiástico no jogo agonístico característico da vida, seja política ou privada, seja daqueles que estão na “primeira fileira” da vida política administrativa, seja do indivíduo em sua singularidade e vida privada. É então a esse jogo que vai retomar aos discursos, as experiências e aos estudos sociopoéticos da Grécia, os quais vão permitir ao filósofo, a partir da análise, propor a estética da existência para o indivíduo. Em o *Governo de si e dos outros*, ele aponta que esse processo se realiza:

Declarando a liberdade das outras palavras, a liberdade dos que também querem ocupar a primeira fileira nessa espécie de jogo agonístico característico da vida política, na Grécia e sobretudo em Atenas. É portanto uma palavra mais alta, porém uma palavra que dá liberdade a outras palavras, e que dá liberdade aos que têm de obedecer, que lhes dá liberdade, pelo menos na medida em que só obedecerão se puderem ser persuadidos. O exercício de uma palavra que persuade os que são comandados e que num jogo agonístico dê liberdade aos outros que também querem comandar é, a meu ver, o que constitui a *parresia*. [...] É esse risco político da palavra que dá liberdade a outras palavras e se atribui como tarefa, não dobrar os outros à sua vontade, mas persuadi-los, é isso que constitui o campo próprio da *parresia* (FOUCAULT, 2010a, p. 98).

É nessa perspectiva que Foucault nos apresenta a *parresia*, a qual, aliada ao movimento do *paraskeuê*, se desenvolve no exercício da palavra o discurso que persuade a mudanças. Então, a *parresia* se estabelece no jogo agonístico das relações. Nesse âmbito, Foucault percebe a *parresia* nas relações de poder tanto na noção de política como na forma técnica da constituição das relações do indivíduo, deixando claro o risco que sempre existirá no discurso, na fala franca; por outro lado, correr risco é um atributo da ousadia e é a função que se desenvolve a partir das regras de habilidades.

Entre as relações de poder que se instituem entre um momento, o político, e outro, o técnico, Foucault, depois de realizar algumas análises e desenvolver alguns deslocamentos, apresenta-nos, em *O governo de si e dos outros*, a *parresia* como aquele movimento que se desdobra da disputa entre as relações de poder e força existentes entre o público e o privado. Por conseguinte, dentre as muitas experiências que o autor utiliza para explicitar essa disputa, - embora se trate de uma literatura sociopoética, oferece-nos tanto uma experiência estética como o movimento parresiástico - elegemos as análises e observações que Foucault realiza acerca do *Íon* de Eurípedes.

Eurípedes inicia a composição de *Íon* com Hermes, o qual, logo no início da obra, se porta como o mensageiro do enredo. Nesse momento, embora inicial, já está presente o jogo agonístico que se desdobra nos personagens tanto no foro público quanto na vida privada. Assim, Eurípedes nos apresenta a cena inicial: entra Hermes e mostra as ações e circunstâncias que moverão o comportamento e as buscas de Creusa em toda a obra. Foucault percebe a existência não somente do jogo, mas do movimento parresiástico que se desdobra na particularidade da vida de Creusa:

Eu sou Hermes, servo dos Imortais. A terra na qual cheguei há pouco é Delfos, onde Febo se assenta no centro do mundo e por seus cantos revela sem cessar o presente e o futuro dos homens. Ora, uma cidade grega - não desprovida de glória, pois retira seu nome de Palas Lança de Ouro - viu Febo se unir coagido com Creusa, a filha de Erecteu - ao lado da colina de Palas, na Ática, onde estão essas rochas direcionados para o Setentrião, nomeados de Altos-Rochedos pelos mestres de Atenas. Com o desconhecimento do pai da criança - pois o Deus assim o quis - ela leva seu fruto. Mas, quando chegou o tempo, Creúsa, dando à luz o filho no palácio, levou o recém-nascido para a mesma gruta onde tinha tido intimidade com o deus, e expô-lo, como se fosse para morrer, no espaço arredondado de um cesto côncavo [...] (EURÍPIDE, 1959, p. 183).

Contudo, as relações de poder entre o público e privado se desdobram mesmo na mensagem inicial de Hermes, o que fica evidente quando este anuncia:

Ora pois, a mãe do jovem, Creúsa, se tornou esposa de Xuto, nas seguintes circunstâncias: elevou-se entre os Atenienses e os Calcodôntidas, senhores da terra

de Eubeia, uma tempestade de guerra. Xuto, fez sua empreitada aliado a Atenas. Tendo vencido com ela, foi estimado digno de receber Creúsa em casamento, embora fosse estrangeiro. Pois, saído de Eolos, filho de Zeus, era aquéu por nascimento. Estéril foi sua longa união, e ambos, por este desejo de uma posteridade, apelam ao oráculo píthiano hoje (EURIPIDE, 1959, p. 185)⁹⁴.

É do embate no jogo agonístico entre o público e o privado que se desdobram também as motivações, as buscas e as grandes questões existenciais que circundam Íon, a saber: “[...] porque, sem conhecer nem pai nem mãe, sirvo a Febo [...]” (EURIPIDE, 1959, p. 185). Íon é aquele que se encontra na situação inversa à de Creusa e de Xuto: o que ele quer é conhecer sua identidade. Os personagens caracterizam-se como indivíduos movidos por buscas e inquietações, lutas e angústias, dores e sofrimentos, algo bem característico das tragédias gregas. Contudo, parece ser também, na concepção de Foucault, algo próprio da condição dos indivíduos em sua existência. O interessante é a análise de Foucault, na condição dessa luta entre o público e o privado em Xuto e em Creusa:

Xuto, chefe que emigrou mas que se casou com Creusa, e Creusa, descendente de Erecteu -, vão de Atenas a Delfos consultar o deus e lhe perguntar se não vão ter uma descendência, descendência que poderá assegurar a continuidade ao mesmo tempo histórica e territorial, fundada por Erecteu quando, nascido da terra ática, fundou a cidade ateniense. [...] a consulta não é exatamente a mesma para os dois consulentes. De um lado, Xuto acaba de consultar Apolo. [...] Creusa também vem aparentemente para fazer a mesma pergunta: eu não terei descendência? Mas na verdade ela faz outra ao mesmo tempo. Porque ela sabe muito bem que teve um filho. E sabe que teve esse filho com Apolo. E vem fazer a pergunta: que fim levou o filho, o filho que tu me deste, que tu me fizeste e que eu enjeitei? Ele ainda vive ou morreu? Mas, enquanto a primeira consulta, a de Xuto, é ao mesmo tempo uma pergunta, vamos dizer, ordinária - é a consulta do consulente ordinário - é pública, a pergunta de Creusa (que fizeste do filho que me deste?) é uma pergunta privada da mulher ao homem, ou antes, da mulher ao deus (FOUCAULT, 2010a, p. 80-81).

Conforme a análise de Foucault, Creusa e Xuto, governantes de Atenas, aqueles situados na “primeira fileira” dos discursos ou os que possuem a liberdade da palavra, indo a Delfos, ocupam-se de uma mesma questão, a descendência, mas ao se mover entre o âmbito do público e do privado a questão se desdobra na pergunta duplicada, uma, a de Xuto, oficial e aberta, outra de Creusa, íntima e secreta.

Nos desdobramentos e deslocamentos do enredo que compõe *Íon*, Eurípedes apresenta indivíduos com segredos e que não se deixam revelar por inteiro. Logo, a fala franca, a

⁹⁴ Or donc, la mère du jeune homme, Créuse, est devenue l'épouse de Xouthos, voici dans quelles circonstances. Il s'éleva entre les Athéniens et les Chalcodontides, les maîtres de l'Eubée, un belliqueux orage. Xouthos fit la campagne en allié d'Athènes. Il vainquit avec elle, et fut estimé digne de recevoir Créuse en mariage, encor qu'étranger. Car, issu d'Áiolos, fils de Zeus, il était Achéen de naissance. Stérile fut leur longue union : tous deux sont sans enfants, et le désir d'avoir une postérité à l'oracle Pythien les appelle aujourd'hui. Loxias à ce point désirait les conduire (EURIPIDE. *Íon*. Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres, 1959, p. 185).

parresia, não aparece neste momento: o que temos são os elementos que estão na condição do jogo das relações de poder. Sobre estes elementos e sobre estes indivíduos, considera Foucault (2010a, p. 80-81):

Temos portanto três ignorantes, três ignorantes que têm, cada qual, diante de si a resposta à sua pergunta: Xuto busca um herdeiro, e o tem diante de si, sem saber; Creusa procura um filho, o filho que ela teve e que também está diante dela; quanto a Íon, ele se queixa, aliás sem muita insistência, [de ser um filho abandonado, que não tem pátria, que não tem mãe e que não tem pai]. Ora, sua mãe está diante dele, e pai, ele tem dois: tem o que vai se tomar seu pai legal, Xuto; e tem, ao lado dele, atrás dele, seu pai real, o deus.

Foucault aponta os segredos e omissões que estão presentes nas motivações tanto de Xuto quanto de Creusa, a saber: “[...] portanto, as duas meias mentiras. São as seguintes: primeiro, a meia mentira do lado da mãe; depois, a meia mentira do lado do pai [...]”. (FOUCAULT, 2010a, p. 84). Nem no âmbito do público, nem no âmbito do privado o desenrolar do enredo aponta Xuto e Creusa com a intenção de se constituir, de voltar a si mesmo, pois eles não ousam à fala franca. É assim mesmo, com “meia verdade”, que Xuto se comporta ao indagar ao deus Apolo sobre a questão da descendência. Apolo também se comporta de forma esquivada, fazendo uso do jogo de palavras: “[...] é simples, assim que você sair do templo, o primeiro que ver será seu filho. Reconheça-o como seu filho. E ao sair do templo Xuto encontra o rapaz que está ali para servir ao deus e que gravita em torno do templo do qual tem de cuidar. E esse rapaz é Íon” (FOUCAULT, 2010a, p. 85).

Esse encontro é retratado por Eurípedes, no *Íon*, da seguinte forma:

Xuto: Ó meu filho, alegrai-te; este começo me é permitido, alegrai-te.
Íon: Eu o sou; e tu sejas sábio, e nós seremos bem aventureiros.
Xuto: Ah! Permite-me beijar a tua mão e abraçar teu corpo.
Íon: Estás no teu juízo? Ou um deus te faz delirar?
Xuto: Sou eu louco, eu que quero, reencontrando aquilo que me é caro, abraça-lo?
Íon: Largue-me, pois tua mão vai quebrar os símbolos de Apolo.
Xuto: Eu me recomponho, pois posso te tocar sem violência!
Íon: Deixa estar, senão, essa lança aqui perfurará teus pulmões!
 [...]
Xuto: Por que tu foges de mim? Reconheças em mim o melhor dos amigos!
Íon: Não gosto de dar razão a estrangeiros grosseiros e loucos.
Xuto: Golpeia-me então, e mata-me! Seras tu o assassino de teu pai!
Íon: Como assim? Tu meu pai! É essa a questão ridícula que devo escutar?
Xuto: Não, escutais: irei agora mesmo te explicar tudo isso.
Íon: Que vais tu me contar?
Xuto: Que eu sou teu pai, que tu és, tu mesmo, meu filho.
Íon: Que te disse isso?
Xuto: Lóxias, aquele que te criou, meu filho.
Íon: Não tens outro testemunho senão o teu próprio.
Xuto: E o oráculo do deus?
Íon: Ouviste um enigma e foste induzido em erro.

Xuto: Será que não ouço bem?

Íon: Mas que disse Febo?

Xuto: Que aquele que eu encontrasse... Ao sair do templo divino.

Íon: Teria que sorte?

Xuto: Seria meu filho (EURIPIDE, 1959, p. 204-205)⁹⁵.

Então, ao invés de Xuto procurar Creusa e anunciar a descoberta, ele prefere trabalhar por arranjos. É assim que a “verdade”, ou conteúdo da verdade se apresenta, isto é, se deslocando, e nesses deslocamentos encontramos processos diferentes e resultados inversos em torno da vida de Íon. Creusa, por sua vez, por se tratar de uma questão de fórum íntimo, também efetua um deslocamento, ao anunciar a Íon que consultaria Apolo não para encontrar respostas para si mesma, uma vez que ela, ao contrário, dissimula e utiliza o nome de outra pessoa na relação sexual com o deus, cujo resultado foi um filho. Ela, Creusa, não ousou falar de si mesma, não realiza o exame sobre si, não usa da fala franca.

Neste sentido, nos arranjos de Creusa e Xuto, quando se encontram com Íon, está a dissimulação da realidade; eles não ousam a fala franca. É assim que, no jogo de estratégias, se estabelecem arranjos e são elaborados os desfechos infelizes que se arquitetam. Foucault percebe esse jogo agonístico atuante no *Íon* de Eurípedes, até mesmo na ação de Apolo, aquele que teria a obrigação de ser “fiel” e “verdadeiro” no que fala. Conforme Foucault, omissões, sentimento de vergonha e elaboração de estratégias para resolver um erro do passado estariam indicadas na ação de Apolo: “[...] o deus, que por vergonha não quis dar a resposta verdadeira e indicou a Xuto um filho que na realidade não é o dele; e Xuto, que de certo modo por negligência, se contenta com verdades que são, a bem dizer, verossímeis, mas que não são realmente estabelecidas [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 92).

⁹⁵ *Xouthos*: - O mon fils, sois heureux, ce début m'est permis, sois heureux!

Ion: - Je le suis : toi, sois sage, et tous deux nous serons à merveille.

Xouthos: - Ah ! permets que je baise ta main, que j'étreigne ton corps...

Ion: - Es-tu bien de sang-froid? Ou un dieu te fait-il délirer ?

Xouthos: - Je suis fou, moi qui veux, retrouvant qui m'est cher, l'embrasser?

Ion: - Laisse-moi, car ta main va briser les bandeaux d'Apollon.

Xouthos: - Je recouvre mon bien: je puis donc te toucher sans violence !

Ion: - Lâche prise, ou sinon, ce trait-ci percera tes poumons !...

Xouthos: - Ah! pourquoi me fuis-tu? Reconnais le meilleur des amis !

Ion: - J'aime peu faire entendre raison à des rustres, à des fous étrangers !

Xouthos: - Frappe donc, et tue-moi! Tu seras l'assassin de ton père !

Ion: - Comment donc? Toi mon père! est-ce point ridicule à entendre?

Xouthos: - Non, écoute: je vais, à l'instant, t'expliquer tout ceci.

Ion: - Que vas-tu me conter?

Xouthos: - Que ton père, c'est moi, que tu es, toi, mon fils.

Ion: - Qui le dit?

Xouthos: - Loxias, lui qui t'a élevé, mon enfant!

(EURIPIDE. *Íon*. Paris: Société D'Édition Les Belles Lettres, 1959, p. 204-205).

Na análise de Foucault, Íon parece ser o único que se recusa a fazer parte desse jogo que se estabelece entre “meias verdades” e “meias mentiras”, e tal recusa está em Íon tanto na condição do público como na condição de singularidades próprias, é o que parece ficar claro a partir da propositura dos arranjos por Xuto:

[...] E levar-te-ei para a terra de Atenas como um visitante, não como meu filho, porque não quero, com a minha felicidade, afligir a minha esposa sem filhos. Com o tempo, acharei ocasião de levar Creúsa a deixar-te o meu cetro. E chamo-te Íon, nome que convém à tua sorte, quando eu saía do santuário do deus, foste tu o primeiro a aproximar de mim os teus passos. Mas convoca a multidão dos teus amigos para este alegre banquete e despede-te, visto que estás para abandonar a cidade de Delfos. A vós, servas, ordeno-vos silêncio sobre estas coisas, ou esperavos a morte, se falais disto a minha mulher (EURIPIDE, 1959, p. 207)⁹⁶.

É esse o jogo que se estabelece, mas Íon, por sua vez, parece ser o único a fazer uso da fala franca: ele quer descobrir sobre sua origem porque quer exercer seu direito político em Atenas. Aceitando Xuto como pai e acompanhando-o, nada lhe garantia no exercício do direito político diante do povo ateniense, pois embora fosse casado com Creusa, Xuto é um estrangeiro, sendo filho dele e sem saber a origem da mãe, Íon jamais terá em Atenas o direito de falar ou o exercício da fala franca. É neste sentido que, para fundar sua *parresía*, Íon precisa de que os fatos se esclareçam e que a investigação continue, isto é, que a problemática se elucide naquele momento presente em que Xuto insiste na prescrição artificiosa do Deus:

Xuto: - O oráculo, minha criança, que fez com que nos reencontrássemos é muito bom: pois o deus me aproximou de um filho, e te deu um pai, a ti que o desconhecias. Assim, teu justo desejo corresponde a meus votos. Tu queres reencontrar tua mãe, e eu a esposa a quem dei meu filho. Deixemos o tempo por conta própria. Nós, talvez, acertaremos um dia. À espera disto, deixes esse templo e tua miserável existência, Partas para Atenas em pleno acordo com teu pai. Lá, te aguarda teu cetro ilustre e tua riqueza imensa: com sorte, escapando desse duplo opróbrio, pobreza associada a uma origem humilde, tu serás nobre e opulento à uma só vez. Tu te calas? Porque então, fixando teus olhos por terra, perdido em tuas preocupações, tu que estavas alegre há pouco? Tu te ofuscas? Por que inquietas teu pai? (EURIPIDE, 1959, p. 207).

Todavia, o que Íon tem naquele momento é uma paternidade dupla, em relação a Apolo e a Xuto, e nesse acontecimento o conteúdo do discurso é colocado sob suspeita, muito

⁹⁶ Xouthos: - L'oracle, mon enfant, qui te fit retrouver, est fort bon: car le dieu m'a rapproché d'un fils, et t'as rendu ton père, à toi qui l'ignoris. Mais ton juste désir correspond à mes vœux. Tu voudrais retrouver ta mère, et moi, la femme à qui je dois mon fils. Laissons faire le temps. Nous trouverons peut-être un jour. En attendant quitte ce temple et ta misérable existence. Pars pour Athènes, en plein accord avec ton père. Là, t'attendent son sceptre illustre et sa richesse immense: de la sorte, échappant à ce double opprobre, pauvreté jointe à basse origine, tu seras noble et opulent, tout à la fois. Tu te tais. Pourquoi donc, fixant ton ceil à terre perdu dans tes soucis, toi, joyeux tout à l'heure, t'assombris-tu? Pourquoi inquiéter ton père? (EURIPIDE, 1959, p. 207).

embora não se possa negar que a duplicidade da paternidade exhibe possibilidades de mudança na vida de Íon:

[...] com *Íon*, temos um processo de descoberta da verdade em que, por um lado e em primeiro lugar, vamos ver que não é o próprio Íon que busca a verdade, mas seus pais. [...] Ele vai descobrir que tem de certo modo dois pais, e vai se encontrar no fim da peça com dois pais: uma espécie de pai legal que continuará até o fim acreditando que é o pai real, Xuto; e um segundo pai. Esse segundo pai é Apolo, Apolo que garante, pela paternidade real de Íon, que foi inteiramente em Atenas que ele foi concebido. E é graças a essa dupla paternidade, de Xuto e de Apolo, que Íon poderá, [...] voltar para a sua pátria, se instalar, recuperar todos os seus direitos. E, graças a esse vínculo fundamental assim reencontrado, graças a essa reinserção na própria terra de Atenas, ele poderá exercer o direito legítimo da palavra, isto é, exercer o poder em Atenas. E, portanto, nesses dois processos [...] da descoberta da verdade do nascimento, vocês veem que há na realidade dois processos diferentes e que levam exatamente ao resultado inverso [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 80).

O resultado da consulta dos suplicantes, Creusa e Xuto, para *Íon* é considerado por Foucault como sendo dois processos diferentes e que levam Íon a resultados inversos ao que ele busca, pois, na realidade, entre Xuto e Íon não há nenhuma relação de parentesco, como existe na relação entre Creusa e Íon, muito embora essa relação não fique clara, uma vez que se desdobra por consequência da pergunta distorcida de Creusa e, por conseguinte, pela resposta distorcida de Apolo a Xuto, dando-lhe um filho falso. Restam a Íon, neste momento da trama, insatisfações, por um lado, e luta, por outro:

Ele diz então: 'É aí que eu caio, afligido por uma dupla desgraça, por ser filho de um intruso e, ademais, bastardo.' Quer dizer que ele não é nem sequer filho de um ateniense e de uma mulher estrangeira. Ele é filho de um não ateniense, Xuto, e de uma mulher encontrada sabe lá onde. Logo: 'Estigmatizado por essa fama, se não tiver poder, serei o *Nada, filho de Nada*.' Nada, filho de ninguém: ele não será coisa nenhuma [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 93).

Fica evidente a relação de poder que Eurípedes apresenta na trama de *Íon*, por isso Foucault, em *O governo de si e dos outros*, apresenta um tratamento especial a esta obra. Conforme Foucault, o arranjo nas ações de Xuto e o vazio e insatisfação de Íon de ser um filho nascido de um pai não ateniense e de uma mãe não ateniense - e ainda desconhecida - não permitirão a Íon realizar a si mesmo, pois o que mais intenciona é possuir uma origem, uma cidade e nela desenvolver o exercício da liberdade de palavra. Assim, da forma como as coisas estavam sendo instituídas, a busca e a vocação de Íon seriam impossíveis de se realizar. Ademais, uma vez que outras implicações podem vir a aflorar no desenrolar da trama, chegará o momento em que as ações de Xuto, os arranjos por ele arquitetados, serão postos sob suspeita:

[...] Ou Xuto vai tomar partido de seu filho ilegítimo contra sua mulher, e será a destruição da paz entre o casal; ou então vai tomar o partido da mulher contra o filho e, por conseguinte, trairá Íon.[...] na cena pública, [...]um poder, o da tirania. Ele será como aqueles tiranos que se impunham de fora às cidades gregas, que vinham sob a proteção de Zeus. [...] Xuto insiste e sustenta que ainda é possível fazer um arranjo (com Xuto estamos sempre na ordem do arranjo), [...] Íon aceita, mas não sem acrescentar o seguinte, que é o texto que eu queria lhes explicar: eu vou, mas o destino (*tykhe*) ainda não me deu tudo. Ele aceita ir para Atenas, mas 'se não encontro a que me gerou, a vida será impossível para mim [*abiófon emin*: ser-nos-á impossível viver]; e, se me fosse permitido fazer um voto, gostaria que essa mulher fosse ateniense [essa mulher que me gerou e que eu busco] para que eu herde de minha mãe o direito de falar livremente [*hós moi génēfai mefróphen parresía*: para que herde a *parresía* do lado de minha mãe]' (FOUCAULT, 2010a, p. 96, *destaques entre colchetes feitos por Michel Foucault*).

Toda a trama sugere Íon como aquele que não somente tem vocação, mas exercita a fala franca, o que fica claro quando aceita ir para Atenas com Xuto, mas com a lucidez e a prudência de só vir a receber o poder de Xuto quando encontrar a mãe, torcendo, é claro, para que esta seja ateniense, única condição do exercício e da liberdade de palavra em Atenas dado o momento presente. Observa Foucault (2010a, p. 97):

[...] a *parresía* ele não pode ter nem pelo pai que lhe dá o poder, nem pela lei, se existisse, que lhe desse o estatuto de cidadão. Ele pede essa *parresía* à mãe. [...] Ele tem um pai, um pai que foi recebido em solo ateniense mas que não é grego de origem. Segundo, ele não sabe quem é sua mãe. E, terceiro, ele quer exercer um poder, ele quer ocupar a primeira fileira da cidade. Ele poderia receber o poder tirânico do pai, mas esse poder tirânico não lhe basta para o que ele quer fazer. O que ele quer fazer, portanto, é ocupar a primeira fileira da cidade. E para ocupar a primeira fileira na cidade – ou antes: implicado por essa primeira fileira, ligado a essa primeira fileira na cidade - ele necessita da *parresía*.

Um outro aspecto em que Foucault analisa e percebe em Íon a fala franca ou o exercício da *parresia* é quando ele, ao realizar um mergulho sobre sua própria vida, busca apreender a realidade em que está inserido. Deste modo, ao realizar a leitura sobre Atenas e os cidadãos atenienses, Íon apresenta-nos a existência de três categorias de cidadãos, entre as quais estão os que ele considera como impotentes, incapazes de lutar, de resistir ou mesmo de estabelecer qualquer tipo de relação, seja consigo mesmo seja com o outro. Sobre essa categoria de cidadão, Íon considera capazes apenas de manifestar a inveja e a cólera. A fala franca ou o exercício da *parresia*, na concepção de Foucault (2010a, p. 94-95), não se efetiva nessa categoria de cidadão:

[...] do lado dos que são *adjnaton* ("impotentes"). [...] A primeira categoria que Íon evoca aí é os que não têm nem sequer essa capacidade, esse poder de fazer algo, por si mesmos ou por suas riquezas, para a cidade. [...] Essa multidão incapaz, essa

massa de cidadãos que são cidadãos juridicamente de pleno direito, mas que não têm essa espécie de ‘adicional’ que caracteriza a autoridade política, pois bem, esses, diante de alguém como Íon, que, vindo como intruso e marcado por sua bastardia, queria tomar o poder, esse conjunto não poderá manifestar senão inveja e cólera [...].

Na segunda categoria de cidadãos que Íon apresenta estão aqueles que possuem riqueza, possuem uma boa geração, uma boa educação e, portanto, teriam todos os meios do exercício da fala franca, por serem consideradas entre si como pessoas de bem, mas optam por calar-se, abster-se diante do momento de luta. Contudo, a estes cidadãos, a fala franca não se apresenta; por outro lado, o mutismo, o calar lhes possibilita a perpetuação do reconhecimento como pessoas moralmente corretas na medida em que não se contrapõem e não se opõem a nenhum outro:

[...] Segunda categoria de cidadãos, e isto é interessantíssimo: são as pessoas *khrestoi* e *dynámenoi*. *Dynámenoi*, isto é, os que podem alguma coisa, aqueles a quem o nascimento, o estatuto, a riqueza proporcionam os meios de exercer o poder. *Khrestoi* quer dizer que são ‘pessoas de bem’, pessoas moralmente estimáveis. [...] Não se ocupar de política, não se ocupar dos negócios, também é calar-se. Como esses vão reagir quando virem um intruso bastardo tentar alcançar a primeira fileira? Pois bem, vão achar isso simplesmente ridículo [...] (FOUCAULT, 2010a, pp. 94-95).

A terceira categoria que Íon apresenta é a de cidadãos atuantes na vida pública, os *pragmatas*, os quais possuem riquezas, se ocupam dos negócios da cidade e têm o poder. São também considerados como moralmente corretos e, por isso mesmo, usam de todos os recursos para manipular e praticar, tanto quanto possível, discursos que convençam. É nestas categorias de cidadão que Íon percebe o risco em exercer a *parresia*, ficando aqui suspenso, momentaneamente, o movimento parresiástico à espera do *kairós*. Nesse sentido é que as regras da prudência e as regras de habilidades devem ser utilizadas:

[...] Terceira categoria de cidadãos: são também cidadãos ricos e poderosos, pessoas de bem. Mas, ao contrário dos que são *sophoi* (sábios), que se calam e cuidam dos seus assuntos, esses "*logion te khroménon te têi pólei*", esses manejam a política e a razão (*khroménon*) [...] Há a categoria das pessoas de bem que se calam e não se ocupam das *prágmata*, [e] há a categoria das pessoas que se servem, se ocupam, manipulam, lidam, praticam tanto o logos (isto é, não se calam, falam) como a pólis (eles se ocupam dos negócios da cidade). A oposição é, a meu ver, termo a termo. [...] Então é contra esses que [se] corre o risco de se chocar na forma da rivalidade: esses, diz ele, não suportam que lhes façam concorrência, e pelo voto tentam condenar ou excluir os que lhes fazem sombra [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 94-95).

Foucault apresenta a *parresia* que se exerce em cada momento da busca de Íon, em cada declaração e em cada análise sobre a cidade de Atenas. Íon percebe a existência, na

cidade, de pessoas impotentes, de pessoas que silenciam e, ademais, de pessoas *pragmatas*, as quais, em certo sentido, impedem-no de realizar a busca de sua origem e a vocação política, pois entre os pobres sem poder Íon talvez até fosse aceito, mas não encontraria a força necessária para se manter no poder; entre os que se abstém e silenciam, estes não se ocupariam dos negócios da cidade, Íon não encontraria nenhuma utilidade; e entre os que se servem tanto do *logos* como da *pólis*, Íon, sendo um intruso por ser estrangeiro, certamente encontraria a revolta, a inimizade e a privação da liberdade.

Assim, considerando que essas três categorias de pessoas são reais, que transitam e se estabelecem legalmente, no momento em que Íon, criteriosamente, analisa cada uma dessas categorias de cidadãos e se vê diante delas, percebe o risco e busca o *kairós* ou o momento oportuno para participar da vida ateniense e ter o direito e a liberdade de falar.

Então, mais importante que a atuação dessas três categorias de pessoas, o que parece mais interessar a Foucault, é o exercício da fala franca, cujo momento oportuno surge quando se vive o presente, se reconhece nessa realidade. Desse modo, o importante é a análise que Íon realiza, cuja conduta é a de um parresiástico. É essa categoria de pessoa que é importante para Foucault: o sábio. E Íon se comporta como um sábio, como aquele que exerce o saber espiritual, analisa, cria estratégia, luta e que corre o risco ao mesmo tempo em que exercita o cuidado. É a essa conduta que Foucault (2010a, p. 141) denomina *parresia*:

O fio condutor é bem simples, volto rapidamente a ele. Íon, esse jovem descendente desconhecido da velha dinastia erecteia da Ática, de Atenas, descendente de Erecteu, nascido nas grutas da Acrópole, dessa raça de Erecteu em que já se misturam os deuses, a terra, os humanos, Íon, autóctone desconhecido e exilado, não poderá e, aliás, não quer voltar para Atenas a fim de exercer aí o poder que está ligado à sua raça, a não ser detendo certo estatuto que depende, por sua vez, do seu nascimento. E esse direito, esse poder e esse estatuto comportam, conduzem ou desembocam em certo elemento, perfeitamente importante e explicitamente designado, que é a *parresía*: a liberdade de tomar a palavra e, na palavra, de exercer a fala franca. É esse o fio condutor da peça.

Contudo, falta-nos ainda considerar o deus Apolo, aí também se encontra a análise de Foucault em relação à fala franca. O francês viu a luta entre a fala franca e as omissões percorrendo toda a tecitura da peça de Eurípedes, e se é na personagem de Íon que é apreciável e se apresenta para Foucault o movimento parresiástico, todos os outros personagens - de uma forma ou de outra - contribuem para que Íon exercite a fala franca. Até o deus Apolo, quando faz uso do poder, coloca Íon no embate com a verdade, no retorno a si próprio e no cultivo do cuidado de si e do outro:

Apolo, justamente, investiria contra aquele que a anunciasse a ti. Vocês veem o choque dessas duas palavras, e por conseguinte o problema que é posto. Apolo foi injusto (*ádikos*), cometeu uma falta. E é '*dikaíos*' (justamente porque ele se recusará a falar e a se apontar como culpado). Por conseguinte, a resposta não pode vir do deus, não por causa da estrutura do dizer-a-verdade oracular, mas porque o deus, que fez mal, teria de confessar que fez mal e superar a vergonha da sua má ação [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 83).

Eurípedes apresenta no *Íon*, na ação de Apolo, o perigo da confissão. Conforme Foucault, a confissão, enquanto manifestação verbal da verdade, implica no exame ininterrupto de si. Logo, exame e confissão possuem o poder de apresentar o que se oculta no fundo de si mesmo. A confissão, portanto, se apresenta como uma peça indispensável ao governo dos homens uns pelos outros. No escrito de 1962, *Introdução* (In: *Dialogue: Rousseau juge de Jean-Jacques*), em *Ditos e escritos I*, considera Foucault (2011a, p. 178) sobre a confissão:

[...] O julgamento de fato supõe a explosão da fala: seu edifício só é totalmente sólido se culminar com a confissão do acusado, nesse reconhecimento falado do crime pelo criminoso. Ninguém tem o direito de isentar quem quer que seja de um julgamento: é preciso ser julgado e condenado, já que sofrer a punição é ter falado [...].

Ora, o deus Apolo, ser onipotente a quem todos, de certa forma, prestam obediência incondicionada ao confessar que fizeram o mal, estaria desenvolvendo uma ação que o levaria a uma prática de si, pois é essa a função da confissão, cuja consequência, no caso de Apolo, seria o reconhecimento do erro, junto a esse resultado, a vergonha pela má ação. Tal sentimento não aponta somente para o estabelecimento do domínio soberano de si sobre si; conforme o francês, ao considerar a confissão como uma prática de si, o que se espera dela, ao contrário, é a humildade e a mortificação, o desapego de si e a constituição de uma nova relação consigo que tende à destruição da forma de si anterior. No caso de Apolo, seria destruir a imagem de deus, por isso mesmo o deus Apolo envia Atena para elucidar a trama:

[...] É Atena, a deusa de Atenas, que vai fundar em verdade toda a história, que vai fundar, por seu próprio discurso de verdade, a estrutura política de Atenas. Ela vai intervir e dizer a verdade que o deus Apolo não consegue dizer, e aliás ela explica por que ela é que vem dizê-la, e não O deus. Ela diz: Apolo não quer se apresentar a vossa vista em pessoa, porque teme as repreensões públicas pelo passado e me envia para vos declarar [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 83).

Nesse entendimento, tem-se que a *parresia* que se desenvolve na relação de poder entre o público e privado, se constitui em *Íon*, na pessoa mais simples, no indivíduo mais isolado, sem família, sem pai e mãe, sem moradia, aquele que vive de favores e que se depara

com uma luta que permite apresentar o quadro que se desloca desde a ação daquele que se situa no ápice do governo de si e dos outros como a representação da ação de Apolo; no *Íon* de Eurípedes, a análise de Foucault nos conduz a essa interpretação. Assim, a prática da confissão parece ser também uma prática de si capaz de assumir uma função hermenêutica. Explica Foucault, no escrito de 1988, as técnicas de si, in: *Ditos e escritos IX*:

Em que a confissão é capaz de assumir essa função hermenêutica? Como podemos nos tornar os hermeneutas de nós mesmos exprimindo, verbalmente ou por escrito, todos os nossos pensamentos? A confissão confere ao mestre, cuja experiência e sabedoria são maiores, um saber e, então, permite-lhe ser um melhor conselheiro. Mesmo se, na sua função de poder discriminante, o mestre não diz nada, o fato de que o pensamento foi expresso terá um efeito discriminante (FOUCAULT, 2014a, p. 295).

Foucault, ao apresentar os aspectos elementares que caracterizam a tragédia *Íon*, de Eurípedes, na observação sobre a ação de Apolo, declara “[...] o dizer-a-verdade de um deus que fala aos homens e lhes revela, segundo a própria função do oráculo, o que é e o que será, esse dizer-a-verdade, no caso de *Íon*, também deve ser o dizer-a-verdade do deus sobre si mesmo e suas faltas [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 83-84). Então, um aspecto curioso que o francês nos oferece na reticência de Apolo, o qual se esconde por detrás de Atenas, revela o medo de Apolo; sentimento que atinge até os deuses, aos quais se credita a onipotência e, portanto, não haveria espaço para a vulnerabilidade, na medida em que são interpretados como aqueles que têm o poder e dele não se desvinculam. Se Apolo teme o julgamento e a repreensão pública por sua ação do passado, teme perder o poder, teme a mortificação, interpretação que abre caminho para a declaração de que “[...] Tem de ser homens que consigam desencavar essa verdade e praticar o dizer-a-verdade. E é de fato nessa deficiência do deus em dizer a verdade, nessa dupla reticência do oráculo e da confissão, que os humanos vão tentar se arranjar com a verdade” (FOUCAULT, 2010a, pp. 83-84).

Neste sentido, em Foucault a *parresia* é a expressão da liberdade de palavra à fala franca, como ele nos afirma em *Governo de si e dos outros*:

[...] de liberdade de palavra; [...] a *parresia* é essa liberdade de palavra dada a todo cidadão, somente ao cidadão, é claro, mas a todos os cidadãos, mesmo que sejam pobres. Gostaria então de voltar aqui a esses dois aspectos da definição da *parresia*. [...] Unida a essa noção de liberdade de palavra, em que se diz tudo o que se quer, encontra-se a noção de franqueza. [...] ela é profissão de verdade. Então, vou corrigir essa definição corrente da palavra *parresia* dizendo: não é simplesmente essa liberdade de palavra [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 171).

Contudo, para o exercício da liberdade de palavra ou mesmo para realizar o deslocamento dessa liberdade para a franqueza, isto é, para o uso da liberdade da fala franca, há ainda um elemento no movimento parresiástico que precisa ser considerado: a escuta. Embora Foucault não analise a questão da escuta no *Íon*, é possível abordar esta temática em ao menos dois importantes momentos: o primeiro, quando da visita de Creusa e Xuto ao oráculo; o segundo, no encontro de Íon com Creusa.

No primeiro momento, Creusa e Xuto se dirigem a Delfos para consultar o oráculo. Na visita, podemos encontrar em Xuto o apelo pela escuta; em Creusa, o desejo para ouvir. A resposta é o que movimenta o apelo e a escuta, o desejo e o ato de ouvir; a resposta transita entre o nível do privado e do público; a resposta entrelaça as personagens em uma rede de atuações e de movimentos. Da mesma forma, o diálogo que se desenvolve entre Íon e Creusa está movimentado pelas inquietações que cada um deles vivencia. Assim, as vozes se intercalam, as buscas se cruzam e levam as personagens a clamar por elucidações. No diálogo do encontro inicial entre Íon e Creusa, a escuta é partilhada tanto nas perguntas quanto nas respostas; não se trata apenas de uma objetivação. Há uma pragmática da escuta que envolve os personagens de modo a apontar como um elemento que faz parte da constituição do sujeito no seu processo de subjetivação. Há em Creusa e em Íon vozes que se interrogam; que silenciam; que anunciam, mas, sobretudo, esperam num movimento de escuta. Embora a resposta do deus não seja elucidativa, está presente no diálogo um metabolismo de transformação, uma espécie de maturação que envolve a narrativa da ação.

Foucault não analisa a questão da escuta no *Íon*, ele a considera nos colóquios de Epíteto, conforme o francês em *Hermenêutica do sujeito*:

[...] Em uma pequena página que serve de introdução aos *Diálogos*, Arrianus afirma: "Quanto a tudo o que ouvi deste homem enquanto ele falava, esforcei-me, tendo-o escrito (*grapsámenos*)..." Temos aí pois, a escuta da palavra. Ele escuta, em seguida, escreve. Tendo escrito tanto quanto possível com seus próprios termos, com suas próprias palavras - emprega o termo *ónoma* - "tendo transcrito com as próprias palavras, tentei conservá-las *emautô* (para mim), *eis hýsteron* (em vista do futuro) sob a forma de *hypomnémata*". Encontramos aí exatamente tudo o que lhes dizia há pouco. Escuta-se, escreve-se, transcreve-se o que foi dito. Arrianus insiste no fato de que ele realmente retomou "as próprias palavras". E constitui os *hypomnémata*, espécies de anotações de coisas ditas. Ele os constitui *heautô* (para ele próprio), *eis hýsteron* (em vista do futuro), isto é, em vista precisamente de constituir uma *paraskeuê* (um equipamento) que lhe permitirá utilizar tudo aquilo quando a ocasião se apresentar: acontecimentos diversos, perigos, infortúnios, etc. (FOUCAULT, 2004, p. 441).

Foucault observa o exercício da escuta de Arrianus na prática da escrita e da anotação dos ensinamentos do seu mestre Epíteto, o pensamento, isto é, as ideias do mestre; a liberdade

de palavra, próprias do mestre contrastadas com a liberdade de confiança, interesse, de uma certa igualdade em relação ao ouvinte. Pensamento e liberdade de palavra se unem e dizem algo, esse dizer, torna-se público pela escuta e escrita do seu discípulo. Conforme Foucault (2004, p. 441), “[...] Arrianus atribui-se como tarefa, portanto, de restituir o que as outras publicações não souberam fazer: *diánoia*, o pensamento, o conteúdo de pensamento que era, pois, o de Epicteto em seus colóquios; e *parreshía*, sua liberdade de palavra”.

Na investigação que realizamos sobre a *parresia*, não há dúvida de que ela equivale à fala franca, como o próprio Foucault admite em vários momentos dos seus escritos, em *Hermenêutica do sujeito*, por exemplo: “[...] O tudo-dizer da *parrhesía* tornou-se libertas: a liberdade de quem fala. E muitos tradutores franceses utilizam para traduzir *parrhesía* - ou traduzir *libertas* neste sentido - a expressão *franc-parler* (franco-falar), tradução que, como veremos, me parece a mais adequada” (FOUCAULT, 2004, p. 451). Contudo, Foucault apresenta ainda, em suas pesquisas, as relações, desmembramentos e deslocamentos que ocorrem no emaranhado de relações do indivíduo que vive suas ações parresiasticamente.

Neste sentido, no exercício do modo de vida parresiástica estão expressos os mesmos argumentos que Foucault apresenta no jogo da realidade com toda a sua agonística. Assim, o indivíduo que tem o ato de coragem do *franc-parler* é aquele indivíduo que se arrisca no jogo agonístico das relações, vive e percebe o *parástema*, realiza o exame da realidade e se coloca na posição de *cosmo* em busca da *ascese*, isto é, apreender a realidade em que vive.

Neste caminho, ao realizar o exame do presente, em que o indivíduo está vivendo a sua história efetivamente, ele reconhece a si próprio na agonística das relações de poder e relações de força e, conseqüentemente, se depara tanto com questões que podem estar relacionadas com sua origem ou nascimento ou questões relativas à riqueza e aos bens materiais, e com tudo o que é instituído por regras sociais como aquilo que é moralmente correto para sua ação. Todavia, escolher a razão da sua vida só cabe a si próprio, por isso mesmo, inserido na condição dos negócios, da vida política e em todas as ações relativas ao fórum público que emerge da vivência na relação com os outros, ele se vê, considerando que cada indivíduo é único em sua singularidade, na multiplicidade de relações.

Assim, diante do múltiplo das relações reais de existência, o indivíduo em sua subjetividade está no campo das possibilidades, pois se encontra tanto com indivíduos que agem por intermédio de regras de prudência e habilidades quanto com indivíduos cuja conduta é de impotência diante da realidade e diante de si mesmo. Estes últimos tipos de indivíduos, com tal tipo de comportamento e conduta da sua vida, podem apresentar, em suas

ações, tanto a inveja quanto a cólera, razão pela qual entrar no campo das possibilidades reais de existência é exercer o cuidado.

É no nível das possibilidades inseridas nas condições reais de existência que o indivíduo toma atitude. Assim, diante da suspeita, detecta os arranjos existentes, se depara com as “meias verdades” e “meias mentiras” - como coloca Foucault em suas análises - e é, ao mesmo tempo, forçado ao exercício da confissão se a ação for de fórum íntimo ou a elaboração de subterfúgios, estratégias e resistências. De um modo ou de outro, seja no campo do público ou do privado, o indivíduo processualmente desenvolve em si sua subjetividade, sua forma de governo, realizando, ao mesmo tempo, o exame sobre si mesmo, sobre seus atos, sua existência e formas de resistência e mesmo de persuasão e de luta diante da “verdade”. É essa a relação entre o poder e o sujeito.

O modo de governo de si se processa por força do movimento do *ethos* na ação do *paraskeuê*, daí a necessidade de práticas e exercícios constantes de modo a superar o medo, a angústia e mesmo a vergonha quando a ação for ao olhar de si mesmo e, conseqüentemente, do outro, reprovável. Neste sentido, a *parresia* está vinculada ao *kairós*, isto é, ao momento oportuno do *franc-parler*, é no momento oportuno que as regras de prudência e as regras de habilidades permitem, na franqueza, não somente a abertura da palavra e da linguagem, mas, como afirma Foucault (2004, p. 440), em *Hermenêutica do sujeito*, na liberdade de palavra está a abertura de coração.

3. VIDA FILOSÓFICA: UMA EXPERIÊNCIA DE LIBERDADE

*Eu experimentava os prazeres da liberdade pintando as imagens menos conformistas*⁹⁷.

René Magritte

Nesse momento da pesquisa, estamos no desafio de apresentar alguns focos de experiência vivenciados por Platão, Rousseau, Kant e o próprio Foucault, com o objetivo de perceber o embate entre as relações de poder e as relações de força desses filósofos em um momento específico de suas vidas, muito embora no caso de Foucault faremos uma espécie de prática invertida, pois se por um momento consideraremos sua pesquisa, seus livros, por outro, abordaremos aspectos dele mesmo, de sua própria vida que se tornam mais evidentes como algo adequado aos modos dos processos de subjetivação.

Por conseguinte, nestes focos de experiências investigaremos sobre a vida filosófica como experiência de liberdade. Assim, nessa percepção é que continuaremos nossa investigação. Nesse caminho, certamente correremos riscos, pois não nos deteremos a dizer quem é cada um desses filósofos; não apreciaremos teorias, sistemas ou escolas filosóficas e nem a totalidade do que eles viveram ou escreveram, visto que seria uma missão impossível. Desse modo, nos deteremos apenas a explorar, conforme Foucault, como nas relações de poder existentes em um foco de experiência da história de vida de um filósofo é possível entender o processo de subjetivação com suas condições, formas e modos de existência e que desencadeiam na vida filosófica, fato possivelmente suscetível a críticas.

Contudo, na vida filosófica Foucault percebe o *ethos* que se interliga nas relações de poder, algo que na concepção do francês pode ser constatado, independentemente do tempo histórico, em experiências de indivíduos que viveram sua história de forma efetiva. Nessas relações, Foucault situa a liberdade. É o que nos fornece o texto *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*, de 1984, publicado em *Ditos e escritos V*:

[...] - Os gregos problematizavam efetivamente sua liberdade e a liberdade do indivíduo, como um problema ético. Mas ético no sentido de que os gregos podiam entendê-lo: o *ethos* era a maneira de ser e a maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros. O *ethos* de alguém se traduz pelos seus hábitos, por seu porte, por sua maneira de caminhar, pela calma com que responde a todos os acontecimentos etc. Esta é para eles a forma concreta da liberdade; assim eles problematizavam sua liberdade. O homem que tem um belo *ethos*, que pode ser admirado e citado como exemplo, é alguém

⁹⁷ J'éprouvais les plaisirs de la liberté en peignant les images les moins conformistes. (René Magritte, 1979, p. 105).

que pratica a liberdade de uma certa maneira. Não acredito que haja necessidade de uma conversão para que a liberdade seja pensada como *êthos*; ela é imediatamente problematizada como *êthos*. Mas, para que essa prática da liberdade tome forma em um *êthos* que seja bom, belo, honroso, respeitável, memorável e que possa servir de exemplo, é preciso todo um trabalho de si sobre si mesmo (FOUCAULT, 2006b, p. 269-270).

Assim, na constatação da vida filosófica enquanto *ethos*, - enquanto movimento - Foucault apresenta a filosofia como uma espécie de contra-poder em relação às filosofias de “plantão”. Desse modo, o próprio entendimento de filosofia vai instaurar um movimento próprio, de modo que não deve ser considerada unicamente como teoria, embora isto não seja descartado quando possibilita análises que permitem situar o presente; não possui um caráter de legislação que emite normas para regular a existência dos indivíduos⁹⁸; não possui uma dimensão pedagógica⁹⁹, mas pode servir como norte à produção de técnicas de governamentalidade; não é uma demonstração, mas pode fazer uso de elementos demonstrativos, como - neste momento da pesquisa - estamos fazendo ao utilizar focos de experiências; não deve ser entendida como estratégia de persuasão no sentido de convencer e anular o indivíduo na produção do seu próprio discurso; não deve ser pensada enquanto profecia ou como qualquer outro modo de sistematização e modelos; não é uma erística ou uma arte de discursar e nem uma verdade estabelecida. Nesse sentido, a filosofia se apresenta, como propõe Foucault em *A filosofia analítica da política*, de 1978, publicado em *Ditos e escritos V* com a tarefa de:

[...] analisar, elucidar, tornar visível, e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência, em suma com a condição de que a filosofia deixe de colocar a questão do poder em termos de bem ou de mal, mas sim em termos de existência (FOUCAULT, 2006b, p. 43).

⁹⁸ Embora admitamos que as normas, quando instituídas no processo de subjetivação do indivíduo, fazem parte da existência.

⁹⁹ Sobre a pedagogia, adverte Foucault, em *Governo de si e dos outros*: “Em particular, nada mais distante - é um ponto importante ao qual será preciso voltar - do que a *parresia* daquilo que é a célebre ironia socrática ou socrático-platônica. Nessa ironia socrática, de que se trata? Pois bem, trata-se de um jogo no qual o mestre finge não saber e conduz o discípulo a formular o que este não sabia saber. Na *parresia*, ao contrário, como se fosse uma verdadeira anti-ironia, quem diz a verdade lança a verdade na cara desse interlocutor, uma verdade tão violenta, tão abrupta, dita de maneira tão cortante e tão definitiva, que o outro em frente não pode fazer mais que calar-se, ou sufocar de furor, ou ainda passar a um registro totalmente diferente, que é, no caso de Dionísio ante Platão, a tentativa de assassinato. Em vez de ser aquele a quem o mestre se dirige que descobre por si mesmo, pela ironia, a verdade que ele não sabia saber, nesse caso ele está em presença de uma verdade que ele não pode aceitar e que o leva à injustiça, ao excesso, à loucura, à cegueira ... Temos nesse caso um efeito que é muito exatamente, não apenas anti-irônico, mas até antipedagógico” (FOUCAULT, 2010a, p. 53-54).

Desse modo, temos uma expressão de filosofia na vida, algo que, se não é inovador, permite ao indivíduo se constituir, isto é, ser ou *fazer-se* ser, no momento presente em que vive sua própria história. Conforme Foucault, essa perspectiva só é possível através do movimento do *ethos*, isto é, do movimento parresiástico. Foi esse movimento que interessou a Foucault por em foco e considerar, por exemplo, *a viagem de Platão à Siracusa*. É o que nos esclarece o francês em *O governo de si e dos outros*:

[...] essa *parresia* tem de enfrentar a realidade. E várias vezes Platão não só aceita mas encara, reivindica esse desafio de defrontamento com a realidade. O discurso que ele dá, os conselhos que propõe, ele aceita, ele chega a pedir que a realidade mostre se são verdadeiros ou falsos. A verdade que lhes aconselho, diz ele, se vocês fizerem a experiência das minhas afirmações presentes, pois bem, vocês experimentarão realmente o efeito delas. *Érgo gnósethe*: vocês vão saber na realidade [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 254).

Observemos que quando Foucault admite que a *parresia* deve enfrentar a realidade, ele não só apresenta o movimento próprio do *ethos*, mas o interliga com o *parástema* e com o *paraskeue*, abordagens encontradas em *Hermenêutica do sujeito* e desenvolvidas no segundo capítulo de nossa pesquisa. Outra questão que Foucault percebe neste foco de experiência relativamente a Platão no exercício parresiástico no defrontamento com a realidade é que a *parresia* está na agonística das relações entre os indivíduos; nela, os discursos se entrecruzam e as ações se clarificam. É desse modo que, em *O governo de si e dos outros*, Foucault (2010a, p. 54-55) indica:

[...] De fato, nas duas figuras que vemos aqui - no caso de Platão ante Dionísio e no caso de Dion ante esse mesmo Dionísio -, não se trata tanto de uma discussão em que um dos discursos procuraria prevalecer sobre o outro. Há, de um lado, um dos interlocutores que diz a verdade, e que se preocupa, no fundo, com dizer a verdade o mais depressa, o mais alto, o mais claro possível; e depois, em face, o outro que não responde, ou que responde por outra coisa que não são discursos. E, se retomarmos esse episódio importante de Dionísio e Platão, vocês verão como isso funciona: de um lado, Platão ensina. Dionísio não está nem persuadido, nem ensinado, nem vencido numa discussão. No ponto de conclusão do ensino, Dionísio substitui o que é a linguagem (a formulação da verdade pela linguagem) por uma vitória que não é a vitória do logos, que não é a vitória do discurso, que é a vitória da violência, da violência pura, já que Dionísio manda vender Platão como escravo em Egina.

Ora, além dessas abordagens evidenciando mais fortemente as questões políticas nos percursos de Platão no foco de experiência que vivenciou em Siracusa¹⁰⁰, o que temos é o

¹⁰⁰ Foucault vai nos apresentar Platão desenvolvendo uma pragmática de si, um *to prágma*. Nesse sentido, já em Platão é possível observar a consideração da questão da pragmática. Muito embora ela seja recorrente, a encontraremos nas análises acerca de Rousseau e de Kant. Nesse sentido, vale esclarecer sobre o uso de Foucault do termo pragmática. O francês considera sua etimologia e o apresenta nesse duplo sentido de *pragmáta* de si e

embate de um indivíduo que enfrenta e luta pela sua vida nas próprias relações de poder. É isso também o que encontraremos na análise de um outro foco de experiência, a saber, *Devaneios de Rousseau no caminho da liberdade na busca do reconhecimento de si*.

Na relação do que Rousseau vive em seu tempo e da articulação do que vive com a criação literária, Foucault extrai elementos que permitem uma interrogação sobre a loucura. Certamente seria esse foco de experiência vivenciado por Rousseau, solo fértil de interesse aos pesquisadores da área da psicologia, da psiquiatria e das outras várias ciências modernas que investigam a *psique*. Contudo, seguiremos o caminho que Foucault nos indica em *História da loucura*, quando aborda sobre a questão do *Círculo antropológico*:

[...] é bem da liberdade que se vai tratar agora, a respeito da loucura. Não mais de uma liberdade que se percebia no horizonte do possível, mas de uma liberdade que se procurará atuar nas coisas e através dos mecanismos. Na reflexão sobre a loucura, e até na análise médica que dela se faz, tratar-se-á não do erro e do não-ser, mas da liberdade em suas determinações reais: o desejo e o querer, o determinismo e a responsabilidade, o automático e o espontâneo [...] (FOUCAULT, 1978, p. 559).

É neste aspecto que a interrogação do movimento pelo qual elementos apontados como característicos da psicose e da loucura se desdobram em efeitos de criação. E é a vida criativa que vai interessar a Foucault. Assim, a partir de tais considerações, interroga sobre a loucura estabelecida pela psicologia em geral enquanto lei que submete o indivíduo ao diagnóstico de doente mental.

Na análise de Foucault, Rousseau vive a história de um mal-estar e na paranoia ou não da perseguição de *philosophes*, como Voltaire, D'Alembert, Diderot ou mesmo diante do que o genebrino toma como ingratidão, Hume. Estas situações fazem parte das condições de existência de Rousseau, por isso mesmo se constituem como aquilo que lhe possibilita realizar deslocamentos em relação ao entendimento de cidadão do mundo e, ao mesmo tempo, apátrida, pária. Seria correto considerar Rousseau louco?

da prática filosófica (*to prágma*). Em *O governo de si e dos outros*, ele observa no foco de experiência das viagens a Siracusa: “E aí Platão diz muito claramente que é preciso mostrar a esses tiranos o que é *to prágma* (o que é o referente), o que é a filosofia em sua realidade. Eles pretendem que sabem o que é a filosofia, conhecem algumas palavras dela, ouviram uma coisa ou outra sobre ela, acreditam que é filosofia. É preciso mostrar a eles *pân to prágma*: o real da filosofia em seu conjunto, todo o real da filosofia, tudo o que é a filosofia, como referente à noção, da noção de filosofia. [...] E o que são os *prágmata*? Pois bem, são os negócios, as atividades, as dificuldades, as práticas, os exercícios, todas as formas práticas nas quais é necessário exercitar-se e aplicar-se, e por causa das quais é necessário se dar um grande trabalho, e que dão efetivamente um grande trabalho”. (FOUCAULT, 2010a, p. 217) “[...] Que filosofar é precisamente toda uma série de atividades e de *prágmata* que constituem as práticas filosóficas. O que esse texto diz é, nem mais nem menos, que essa coisa, fundamental entretanto, que o real da filosofia, o real do filosofar, aquilo a que se refere a palavra filosofia é um conjunto de *prágmata* (de práticas). O real da filosofia são as práticas da filosofia” [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 218).

O louco do século XIX será determinado e culpado; sua não-liberdade é mais penetrada pela falta do que pela liberdade com a qual o louco clássico escapava de si mesmo. Libertado, o louco se vê agora em pé de igualdade consigo mesmo, o que significa que não mais pode escapar à sua própria verdade; é jogado nela, e ela o confisca inteiramente. A liberdade clássica situava o louco em relação à loucura, relação ambígua, instável, sempre desfeita, mas que impedia o louco de constituir uma só e mesma coisa com sua loucura (FOUCAULT, 1978, p. 559).

Contudo, nosso interesse não é o de responder ao questionamento se Rousseau é louco ou não: nosso objetivo é perceber os deslocamentos que o próprio Rousseau realizou naquilo em que ele se situa, na realidade em que vive. Assim, perceber como o indivíduo - nesses casos, indivíduos filósofos - constitui “práticas de liberdade” constituindo uma resistência diante de um público específico ou como o indivíduo se relaciona mediante as relações existentes entre o público e o privado é o que Foucault persegue.

Em Kant, sobre os passos da pragmática de si, temos o reconhecimento de Foucault – em “*Omnes et Singulatim*”: uma crítica da razão política, de 1981, publicado em *Ditos e escritos IV* – de que foi a partir desse filósofo alemão que a filosofia tentou “[...] impedir a razão de ultrapassar os limites do que é dado na experiência; [...]” (FOUCAULT, 2012a, p. 348-349), embora reconheça Foucault que “[...] com o desenvolvimento dos Estados modernos e a organização política da sociedade, o papel da filosofia foi também o de vigiar os abusos do poder da racionalidade política, o que lhe dê uma esperança de vida bastante promissora” (*Idem*, p. 349). Conforme Foucault, Kant percebeu que “[...] Uma das tarefas das Luzes era multiplicar os poderes políticos da razão [...]” (*Idem*, p. 348). Assim, diante da razão, do conhecimento da forma em que se estabelece, o próprio Kant instaura sobre si um processo de repensar a si mesmo e a filosofia.

Nosso último foco de experiência está nas caminhadas do próprio Foucault no processo de subjetivação. Nele nós encontramos o indivíduo que luta, seja em relação à política, em relação a si, em relação ao conhecimento, em relação às problemáticas mais variadas que a condição histórica apresenta. Estas relações se estabelecem como poder quando o indivíduo, ao vivê-las, as intercrusa e as insere em suas investigações. É o que Foucault, em seus escritos, em sua própria vida no tempo presente em que se situa, na modernidade, investiga e, nessa investigação, constitui seu processo de subjetivação. Ainda em “*Omnes et Singulatim*”: uma crítica da razão política, de 1981, ele observa:

[...] Mas os homens do século XIX logo iriam se perguntar se a razão não estava a ponto de tornar-se demasiado potente em nossas sociedades. Eles começaram a se inquietar com a relação que eles confusamente conjecturavam entre uma sociedade propensa à racionalização e algumas ameaças pesando sobre o indivíduo e suas liberdades, a espécie e sua sobrevivência (*Idem, Ibid*).

Nessa luta sobre o indivíduo e suas liberdades na modernidade, Foucault vai questionar “O laço entre a racionalização e os abusos do poder político [...]” (*Idem*, p. 349). Afirmar ele: “[...] ninguém precisa esperar a burocracia ou os campos de concentração para reconhecer a existência de tais relações. Mas o problema é então saber o que fazer com um dado tão evidente [...]” (*Idem, ibid*). Diante de tais colocações se questiona e amplia o questionamento a pluralidade de indivíduos que vivem a modernidade:

Faremos nós o “processo” da razão? Em minha opinião, nada seria mais estéril. Em primeiro lugar, porque não se trata nem de culpabilidade nem de inocência nesse domínio. Em seguida, porque é absurdo invocar a “razão” como a entidade contrária da não razão. Enfim, porque um tal processo nos armaria uma armadilha obrigando-nos a representar o papel arbitrário e enfadonho do racionalista ou do irracionalista (*Idem, ibid*).

Nesse aspecto, considerando seu tempo presente com suas problemáticas, Foucault propõe ao indivíduo moderno, no processo de subjetivação, o que ele permitiu a si em seu próprio subjetivar-se, isto é, não cair na armadilha de “representar o papel arbitrário e enfadonho” das disputas entre o que é racional e o que é irracional. Deste modo, saindo desse papel arbitrário, o indivíduo caminha na experiência criativa da vida, algo possível apenas nas condições, nos modos e nas formas de existência na medida em que no movimento do *ethos* insere no poder a liberdade.

3.1 Percursos de Platão na experiência política em Siracusa

Platão é considerado na tradição filosófica como filósofo idealista, aquele que elaborou a teoria dos dois mundos, o mundo sensível – não muito seguro – de um lado, e o mundo das ideias – o mundo perfeito –, de outro. Esse entendimento dualista da realidade difundido na filosofia de Platão se perpetuou na academia até os dias de hoje de modo bem acentuado. Assim, essa visão que percorreu toda uma tradição se sedimentou e ficou demarcada no renascimento, o que pode ser constatado na bela tela do pintor renascentista, *Escola de Atenas*, de Rafael Sâncio¹⁰¹. Nesse sentido, considerando que Foucault sugere um afastamento de teorias e ideias metafísicas na compreensão do real, como utilizar Platão no

¹⁰¹ No pórtico, temos a representação da figura de Platão segurando o diálogo *Timeu* e apontando para cima, o mundo das ideias, o mundo perfeito; contrapondo, Aristóteles, ao seu lado, pedindo para que Platão desça um pouco e se permita a mediania, o justo meio proposto em sua *ética*.

expressar de uma vida filosófica? Será realmente possível a expressão da realidade na própria vida filosófica em Platão? Em *O governo de si e dos outros*, obra em que Foucault aposta na vida filosófica e questiona sobre o entendimento do real da filosofia, o francês interroga:

[...] o que é o real da filosofia? Creio que essa questão [sobre] o real da filosofia não consiste em se perguntar o que é, para a filosofia, o real. Ela não consiste em se perguntar [a] qual referente, [a] quais referências se reporta a filosofia. Essa questão não consiste em se perguntar qual é o real a que se reporta a filosofia, ao qual ela deve se confrontar. Ela não consiste em se perguntar com o que podemos avaliar se a filosofia diz a verdade ou não (FOUCAULT, 2010a, p. 207).

Foucault, então, nos surpreende em *O governo de si e dos outros*, ao perceber em Platão um caminho diferente da tradição filosófica, afirmando que “[...] uma vez jogado esse jogo da cidade ideal, há que se recordar que a seriedade da filosofia está em outra parte” (FOUCAULT, 2010a, p. 232). Em Platão, Foucault – diferentemente da tradição escolástica – analisa a relação de poder nas ações e atuações do momento presente daquilo em que vive o filósofo grego¹⁰². É no que Platão vive em Siracusa que o francês percebe o movimento próprio do *ethos*. Na análise das viagens de Platão à Siracusa, Foucault fortalece seu entendimento acerca do *parástema*, do *paraskeue* e da *parresia* no momento presente do contexto político. Conforme Foucault, Platão não somente desenvolve técnicas e práticas de si em um movimento parresiástico nas relações de poder, mas expressa uma vida filosófica. Nas *Cartas* que Platão escreveu, constam as trajetórias das viagens realizadas a Siracusa, e a elas Foucault dedica uma análise. Em *O governo de si e dos outros*, afirma:

[...] o problema da *parresia* aparecer como o problema da ação filosófica propriamente dita. É isso que está claramente desenvolvido numa outra série de textos de Platão de que gostaria de falar a vocês na segunda hora: as cartas, textos platônicos que mostram bem que é como filósofo e a partir da filosofia que a *parresia* pode ser empregada (FOUCAULT, 2010a, p. 190).

Desse modo, Foucault mostra, nesse foco de experiência das viagens, Platão como indivíduo que se pergunta, em sua própria expressão do real, em sua vida, sobre a atividade do fazer e do dizer a verdade. Essa é a vida filosófica e, conforme Foucault, mesmo que em tal vivência o indivíduo possa cometer erros ou enganar-se, o fato é que, se vive o real, nesse

¹⁰² Foucault nos apresenta uma análise de Platão original, na perspectiva do real da filosofia. Nas palavras do francês, em *A coragem da verdade* “[...] Chegamos agora à *alethès bios*, [...]. [Seja a verdadeira vida] tal como aparece nos textos filosóficos da época clássica, essencialmente em Platão [...] Tomemos essa definição. Não vou tentar pegar a noção de *alethès bios* em sua elaboração filosófica, última em Platão, mas nos significados óbvios, correntes, que encontramos nos textos platônicos, fora de toda elaboração platônica particular [...]” (FOUCAULT, 2011c, p. 194). “[...] A *alethès bios* é, em primeiro lugar, claro, uma vida não dissimulada, isto é, uma vida que não encerra nenhuma parte de sombra” (*Idem*, p. 195).

real está o que Foucault, de modo muito singular, nomeia vida filosófica. Assim, poderíamos considerar de início o que nos informa Foucault:

Platão tem agora a possibilidade de colocar em prática a teoria, a possibilidade da concretização política da cidade “idealizada” na *República* e, ao mesmo tempo, realizar a si próprio. E é nesse jogo da trajetória do *lógos* (discurso pensado) ao *érgon* (atividade filosófica) que temos a aplicação do discurso (PORTO; CAMINHA, 2014, p. 7).

Ainda segundo Foucault, em *O governo de si e dos outros*, tratando sobre Platão: “[...] o motivo de intervir na ordem da política seja não o desejo do filósofo por aquele a quem ele se dirige, mas a obrigação interna de a filosofia, como logos, ser, além disso, *érgon* [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 207). É necessário, porém, esclarecer que o jogo existente nas relações de poder não está estabelecido no *logos*, mas na trajetória deste ao *érgon* ou mesmo no movimento contrário, do *érgon* ao *logos*.¹⁰³ Sobre esta possibilidade, afirma ainda Foucault: “[...] parece-me que [na] questão posta por essa inquietude sobre a filosofia, que não deve ser simplesmente *logos* mas também *érgon*, vemos se formular, vemos se esboçar, vemos se aclarar, de maneira muito fugaz, mas que me parece, afinal, totalmente decisiva [...]” (*Idem*, p. 208). É dessa forma que, considerando a análise de Foucault, temos a possibilidade de substituir a história do conhecimento da filosofia de Platão, repassada na tradição, por uma análise histórica das formas de verificação dos fatos que Platão vivenciou em seu projeto filosófico.

Conforme Foucault, percebe-se que, para vivenciar seu projeto filosófico, Platão ousou voltar-se a si mesmo, algo que podemos constatar no que o filósofo grego expressa na *Carta VII*, ao afirmar sobre si mesmo que: “*Tinha o projeto de, no dia em que pudesse dispor de mim próprio, imediatamente intervir na política*” (PLATÃO, 1949, p. 27)¹⁰⁴. Desse modo, considerando a vida filosófica e Platão como sua expressão, Foucault (2010a, p. 208) analisa:

O real do discurso filosófico: é isso que está comprometido nessa questão. [...] o filósofo não quer ser simplesmente logos, mas quer pôr mãos ao *érgon* -, a resposta que vai ser necessário desenvolver agora aparece em toda a sua simplicidade; a

¹⁰³ Para tornar mais clara esta questão, é interessante a observação de Foucault, em *O governo de si e dos outros*, sobre a experiência de Platão: “Ele quer mostrar que também é capaz de participar, de pôr mãos ao *érgon* (a ação). Claro, temos nesse texto a oposição clássica, perpétua no vocabulário grego entre *logos* e *érgon*. Vocês têm essa oposição *lógo* e *érgo*: em palavra e em realidade, em discurso e em ato, etc. Mas é preciso lembrar que, aqui, se trata justamente da filosofia, e da filosofia no campo da política. Para Platão, está claro que ser apenas o filósofo que escreveu *A República*, isto é, quem diz como deve ser a cidade ideal, é não ser nada mais que logos” (FOUCAULT, 2010a, p. 200-201).

¹⁰⁴ Platão, em *Carta VII*, 324a, afirma sobre si mesmo “[...] J'avais le projet, du jour où je pourrais disposer de moi-même, d'aborder aussitôt la politique [...]”. (1949, p. 27)

realidade, a prova pela qual a filosofia vai se manifestar como real não é o próprio logos, não é o jogo intrínseco do próprio logos. [...]

Nessa perspectiva, compreende-se nas ações em que se vive, na condição do indivíduo, uma atividade filosófica. Quando o indivíduo assume o exercício, o *érgon* se constitui no processo de retorno a si a partir da inquietude que permite a si diante do que é postulado e dito como verdade. É esse o modo de expressão que permite ao indivíduo uma compreensão de si. Se deve ser considerado um princípio a este modo de existência, o princípio mais indicado seria considerar a realidade do que se vive, a qual pode corresponder ou não ao *lógos*.

Entre os percursos de Platão na experiência política em Siracusa, temos registros de quatro viagens¹⁰⁵. Foram muitas as transições e acontecimentos que moveram cada um desses percursos. Desse modo, faremos um itinerário contextualizando cada uma das passagens às quais se reportam as viagens de Platão a Siracusa expressando, ao mesmo tempo, os elementos próprios das relações de poder que nelas se apresentam. Iniciamos nosso propósito com Foucault situando as pessoas que transitam nesse jogo de relações:

Bom, vocês sabem mais ou menos quem é Dion: Dion é irmão de Aristomaca. Mas vocês sem dúvida não sabem quem era Aristomaca. Aristomaca era uma das duas esposas oficiais de Dionísio, tirano de Siracusa. Dionísio tinha duas esposas. Uma era Aristomaca, e o irmão mais moço de Aristomaca se chamava Dion. E Dion - que vai ter uma importância considerável na vida de Siracusa, em relação a Dionísio, o Velho, e sobretudo em relação a Dionísio, o Moço -, é esse Dion que vai ser discípulo, correspondente, avalista, fiador, anfitrião de Platão, quando Platão for para a Sicília. E é através dele que se dá a relação real, efetiva de Platão com a vida política de Siracusa e com a tirania de Dionísio (FOUCAULT, 2010a, p. 47-48).

Chegamos, então, ao momento da primeira viagem de Platão a Sicília. Conforme relato da *Carta VII* em 326 c, essa primeira viagem não lhe fora de início muito agradável. Platão, ao descrever sobre modos, costumes e comportamentos do povo siracusano, apresenta-os bem diferentes dos atenienses. Os siracusanos, com festejos em demasia, despertavam uma espécie de simulacro de felicidade. Tal estado de êxtase impede Platão de definir um tipo de existência. Acerca desse tipo de vida, afirma Platão: “[...] com tais hábitos, não há homem debaixo do céu, vivendo essa vida desde a infância, possível de tornar-se sábio (que tipo de

¹⁰⁵ Embora não tenhamos registros sobre a concretização da quarta viagem, sabemos da existência do convite ao ateniense através das Cartas, pelo fato de Platão responder a ele. Conforme Foucault, em *O governo de si e dos outros*, a terceira viagem de Platão a Siracusa teria sido a última. Inclusive, trata-se de uma viagem forçada na medida em que ele é chantageado por Dionísio e obrigado, em nome da *philia* a Dion, a retornar à Sicília, “[...] E Platão volta portanto pela terceira vez à Sicília, e pela segunda vez como conselheiro de Dionísio, no que vai ser sua última estadia na Sicília [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 196).

vida seria tão maravilhosamente equilibrada?) [...]”¹⁰⁶. Deste modo, diante da diferença de condição, modos e formas de vida dos siracusanos em relação ao estilo de vida do filósofo grego, temos, nessa primeira viagem a Sicília, Platão apresentando certa nostalgia, um sentimento de desânimo e solidão.

Contudo, conforme Foucault, em *O governo de si e dos outros*, é na primeira viagem que Platão conhece Dion, e nele, na *persona* de Dion, Platão encontra elementos que negam a tese que havia nutrido em relação aos siracusanos. Dion o impressionara por suas virtudes e qualidades. O encontro de Dion e Platão se solidifica na *philia*¹⁰⁷, e nela, o *kairós* como possibilidade da trajetória da segunda viagem, observa Foucault:

Ele relata a primeira viagem que, de certo modo, fez a título particular, quando encontrou Dion, e Dion, ainda jovem e sempre sob o reinado de Dionísio, o Velho, se interessava pela filosofia. E ele lembra como, por um lado, tinha ficado impressionado com o estado de depravação, de luxúria, de relaxamento moral em que viviam Siracusa e o círculo de Dionísio, o Velho, e como ao contrário havia ficado impressionado com a virtude e as qualidades do jovem Dion. Depois evoca, após a morte de Dionísio, o Velho, o contato que Dion fez com ele, Platão, quando, tendo Dionísio, o Velho, morrido, como disse, Dionísio, o Moço, toma o poder. Dion se dirige a Platão e (é o que Platão evoca) lhe diz primeiramente que Dionísio, o Moço (o novo tirano, o novo déspota, ou em todo caso o novo monarca de Siracusa), e seu círculo estão dispostos a ouvir as lições da filosofia. E, diz Platão, citando ou se referindo, pelo menos em estilo indireto, ao que Dion lhe disse: nunca as circunstâncias foram tão favoráveis para que se pudesse realizar, graças a Dionísio, o Moço, e a seu círculo, ‘a união, nos mesmos homens, entre a filosofia e a direção de grandes cidades’! (FOUCAULT, 2010a, p. 199-200).

¹⁰⁶ Platão em Carta VII, 326c, descreve uma primeira impressão do povo siracusano: “Tal era o curso de meus pensamento quando eu cheguei na Itália e na Sicília pela primeira vez. Então, essa vida denominanda lá por feliz, repleta por esses perpétuos festins italianos e siracusanos, me desagradou absolutamente: se embebedar duas vezes por dia, jamais dormir sozinho à noite... e tudo que segue a esse gênero de existência. Com semelhantes hábitos, não existe homem sob o céu que, vivendo tal vida desde a infância, pudesse se tornar sensato (que natureza seria tão maravilhosamente equilibrada?) nem jamais adquirir a sabedoria: sobre disso diria o mesmo de todas as outras virtudes (PLATÃO, 1949, p. 30).

“Tel était le cours de mes pensées quand j’arrivai en Italie et en Sicile pour la première fois. Alors, cette vie dénommée là-bas heureuse, remplie par ces perpétuels festins italiens et syracusains, me déplut absolument: s’empiffrer deux fois par jour, ne jamais coucher seul la nuit... et tout ce qui suit ce genre d’existence. Avec de pareilles habitudes, il n’est pas d’homme sous le ciel qui, vivant de cette vie depuis son enfance, puisse devenir sensé (quelle nature serait aussi merveilleusement équilibrée?) ni jamais acquérir la sagesse: j’en dirais autant de toutes les autres vertus” (PLATÃO, 1949, p. 30).

¹⁰⁷ Foucault ressalta, em *O governo de si e dos outros*, que a *philia* é importante, mas destaca a existência de outro aspecto interessante relacionado ao governo de si, observa: “[...] é a *philia*, a amizade que tem por Dion. O outro motivo - era precisamente nisso que tínhamos nos detido - é o fato de que se ele, Platão, recusasse a missão que Dion lhe propunha, se se recusasse a ir enfrentar a tarefa que lhe era assim apresentada, pois bem, teria a impressão de não ser, ele próprio, Platão, nada mais que logos, puro e simples discurso, quando ele tem de, ele quer pôr mãos ao *érgon* (isto é, à tarefa, à obra)” (FOUCAULT, 2010a, p. 205).

Então, considerando a *philia* com Dion, Platão explica, na *Carta VII* em 327a-e, sobre sua segunda viagem a Sicília¹⁰⁸, mas a questão que inquieta Foucault e na qual parece estar todo o jogo que vai se tornar transparente acerca da vida de Platão é: “[...] por que foi para Siracusa servir àquele que era, afinal, o herdeiro do despotismo a cujo princípio Platão era de todo modo hostil, por que aceitou ir?” (*Idem*, p. 204).

No decorrer da primeira, vocês se lembram, ele apenas se encontrara com Dion. Tinha ficado seduzido pela inteligência do personagem, tinha lhe ensinado filosofia, depois voltado para Atenas. E foi depois de regressar à Grécia que recebeu um chamado de Dion para voltar, pela segunda vez à Sicília, mas desta vez com um papel político relativamente bem definido, em todo caso uma tarefa, uma missão política, pois se tratava de servir de conselheiro político, mais exatamente de pedagogo para aquele que acabava de herdar o poder em Siracusa, a saber, Dionísio, o Moço (*Idem*, p. 203-204).

Então, nessa inquietação Foucault investiga e percebe que o interessante nessa segunda viagem é que “de fato, como articulação do problema do governo de si e do governo dos outros que a filosofia, aí, nesse texto, formula o que é seu *érgon*, ao mesmo tempo sua tarefa e sua realidade” (FOUCAULT, 2010a, p. 232-233). Essa articulação entre o governo de si em relação a Platão está não exclusivamente no colocar em prática seu desejo - aqui Foucault percebe a existência de um primeiro deslocamento -, além do desejo, condição interna que diz respeito ao próprio Platão em sua relação consigo, estava a obrigação de “[...] intervir na ordem da política seja não o desejo do filósofo por aquele a quem ele se dirige, mas a obrigação interna de a filosofia, como logos, ser além disso *érgon* [...]” (*Idem*, p. 207).

Na mesma perspectiva, no que diz respeito à atividade política ou a articulação com o governo dos outros, é preciso considerar um segundo deslocamento, o contexto daquilo que o filósofo grego vivia em Atenas. Há dois deslocamentos; em ambos, as relações de poder e as relações de força atuam e interagem entre si. Assim, compreender a tarefa e a realidade da filosofia, em especial a de Platão, faz-se necessário retomar as questões políticas da época que motivaram o filósofo grego a realizar sua segunda viagem a Siracusa. Seguiremos as análises de Foucault sobre alguns episódios e decepções que afastam Platão de Atenas:

Ele recorda o que poderíamos chamar de sua dupla decepção, quando, jovem ateniense pertencente à alta aristocracia, por um lado, e discípulo de Sócrates, pois bem, ele vê se desenrolar ao seu redor um certo número de episódios, e precisamente os dois grandes episódios que são como que a exemplificação de duas

¹⁰⁸ Vale salientar, como bem observa Foucault, em *O governo de si e dos outros*, que, embora segunda viagem, se trata da primeira viagem de base política (FOUCAULT, 2010, p. 204 ss).

formas de governo: primeiro, o regime dos Trinta; segundo, o retorno à democracia [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 197-198).

É o governo democrático que se desencadeia em Atenas o que mais o decepciona, conforme análise de Foucault: “[...] a democracia ateniense estava comprometida pelos fracassos retumbantes da guerra de Peloponeso [...]” (*Idem, ibid*). Essa democracia fragilizada “[...] é derrubada por um grupo de aristocratas, [dentre] os quais se encontram Crítias e Cármides, isto é, parentes [de] Platão – [...] pessoas próximas do círculo de Sócrates [...]” (*Idem, ibid*). Contudo, a maior decepção é quando essas pessoas assumem o poder.

Embora Foucault admita que Platão tenha inicialmente ficado seduzido com a democracia, por outro lado, sua desaprovação, insatisfação e decepção ficam visíveis quando Sócrates é tomado por esse grupo de aristocratas como uma ameaça. Assim, Platão admite, no comportamento desse grupo que se dizia atuante de um governo democrático, posturas semelhantes às do governo dos trinta. Sócrates, sem nenhum envolvimento com vínculos administrativos em Atenas, é aqui não a personagem de Platão, mas seu amigo e mestre por quem Platão nutre admiração e respeito. No governo dos trinta, Sócrates é aquele que apresenta resistência ao poder corrompido. É Sócrates que mostra o risco nas relações de poder das experiências políticas. É dessa forma que Foucault situa Platão:

Fica imediatamente decepcionado com a violência que se desencadeia sob esse governo, em particular com o fato de que [se procede] a detenções arbitrárias. E é para [fazê-lo] participar de uma detenção arbitrária como essa que os tiranos pedem que Sócrates participe de uma ação judiciária ilegal, e Sócrates se recusa. Sócrates se recusa, dando assim, como filósofo, um exemplo de resistência filosófica a um poder político, exemplo de *parresía* que vai ser por muito tempo um modelo [de atitude filosófica diante do poder: a resistência individual do filósofo [...]] (*Idem, ibid*).

Contudo, depois da derrubada do governo dos trinta, no retorno à democracia, forma de governo que em inúmeras passagens, em *A República*, é acentuada por Platão como a mais bela, mesmo nela – na democracia – não estando as condições para desenvolvimento do *érgon*. Isso porque a atividade filosófica necessita do *kairós*¹⁰⁹:

¹⁰⁹ Em *O governo de si e dos outros*, Foucault especula sobre o *kairós* em algumas passagens de Platão na *Carta VII*. Conforme o francês, o *kairós* está relacionado com a democracia e com a condição do *plêthos* (a massa, o povo), indicando que Platão considera a diferença entre se dirigir a uma só pessoa e se dirigir a muitos: “[...] ao contrário do que ocorre numa democracia, em que é necessário persuadir muitos, em que é necessário persuadir a massa (o *plêthos*), aqui, no caso de uma monarquia, basta no fim das contas persuadir um só homem. Persuadir um só homem, e pronto. Isso está no texto de Platão. É o princípio, o motivo que faz que, se o Príncipe dá efetivamente um certo número de sinais incentivadores, pois bem, possamos considerar que estamos diante de um *kairós*. Um só personagem a convencer, e um personagem que parece querer se deixar convencer. Isso quanto ao *kairós*. Agora quanto ao próprio Platão, por que ele quis agarrar essa ocasião tal como se apresentava? É aí que Platão, como vocês se lembram, formula dois motivos” (2010a, p. 205).

[...] Depois do regime dos Trinta e da sua derrubada, volta à democracia. Aqui também Platão recorda quanto, em seu primeiro impulso, ele simpatizou com essa democracia. Mas, segundo episódio, negativo e simétrico ao primeiro, e que gira também ao redor de Sócrates: desta vez não é Sócrates se recusando a obedecer ao governo, dando o exemplo da resistência, ao contrário, é Sócrates perseguido pelo governo democrático por causa de supostas relações com o governo precedente. A despeito da resistência que havia manifestado, Sócrates é detido e executado. Duas experiências (oligarquia, democracia), ambas negativas [...] (*Idem, Ibid*)

Foucault apresenta nesses acontecimentos históricos vivenciados por Platão, com seus deslocamentos, o *kairós* - momento oportuno à mudança¹¹⁰. Desse modo, *philia*, *érgon* e *kairós*, elementos indispensáveis no exercício da *parresia* se intercalam no jogo das relações de poder. Nesses deslocamentos¹¹¹, fica visível que nas relações de poder na cena política ateniense entre o governo de si e o governo dos outros há a necessidade do cuidado. Assim, sobre a relação de Platão com Atenas, observa Foucault (2010a, p. 198):

[...] depois dessas duas experiências, percebe, diz ele, que já não é possível realizar uma ação política. E já não é possível realizar uma ação política porque faltam dois elementos. Primeiro, faltam os amigos (os *philoí*, os *hetaíroí*), o que quer dizer que numa cidade mal governada as relações pessoais de amizade, os vínculos que podem unir entre si os homens e constituir os grupos de certo modo de pressão, graças aos quais e através dos quais será possível conquistar e guiar a cidade, essas relações de amizade já não são possíveis. Segundo, diz ele, faltam ocasiões (*kairoí*).

Platão afirma na atividade filosófica o *kairós* como necessário à *philia*,¹¹² como algo que lhe é indispensável. No caso de Atenas, na realidade em que Platão vivia, não havia mais

¹¹⁰ Conforme Foucault, em *O governo de si e dos outros*, “A ocasião é o bom momento, e o bom momento é definido pelo fato de que, num momento dado, poderia haver como que uma bonança, um clarear do céu, um momento favorável para tomar o poder [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 198).

¹¹¹ Sobre esta questão, é importante salientar o que apresenta Foucault em *O governo de si e dos outros*: “Platão também aproveita o *kairós*, mas por que aproveita o *kairós*? Não por uma relação que seria da ordem do eros, mas por uma espécie de obrigação interna, que não é tanto plantada como um desejo na alma do filósofo, mas que é a própria tarefa da filosofia, a própria tarefa da filosofia que é a de não ser simplesmente logos, mas também *érgon*. Ou, mais precisamente, o próprio filósofo não deve simplesmente ser logos (discurso, somente discurso, discurso nu). Ele também deve ser *érgon*. É essa obrigação, e não mais esse eros, que vai constituir, do lado do filósofo, a razão pela qual ele vai aproveitar o *kairós* (a ocasião). E, evidentemente, não é um pequeno deslocamento esse, que faz que o motivo de intervir na ordem da política seja não o desejo do filósofo por aquele a quem ele se dirige, mas a obrigação interna de a filosofia, como logos, ser além disso *érgon*. Era a primeira observação que eu gostaria de fazer” (FOUCAULT, 2010a, p. 207).

¹¹² É o que afirma Platão na passagem 330a, da *Carta VII*, “Denis, dizia-se, ficara apaixonado de uma bela amizade por Platão. De fato, quem era ele? É necessário bem dizer a verdade. Com o tempo, ele me amava sem dúvida sempre cada vez mais à medida que ele se familiarizava com minhas maneira e com meu caráter, mas ele queria me ver mostrar por ele mais estima que por Dion e crer em sua amizade muito mais que a de Dion. É maravilhoso como ele colocava nisso seu motivo de honra” (PLATÃO, 1949, p. 35). “Denys, disait-on, s’était épris d’une belle amitié pour Platon. En fait qu’en était-il? Il faut bien dire la vérité. Avec le temps, il m’aimait sans doute toujours davantage à mesure qu’il se familiarisait avec mes manières et mon caractère, mais il voulait me voir montrer pour lui plus d’estime que pour Dion et croire à son amitié

a *philia* nem qualquer possibilidade de *kairós*¹¹³. Contudo, a essa questão Foucault assinala como parte do jogo político. Mas o esclarecimento do jogo que se vive é preciso na medida em que permite um jogo mais “justo”. Nesse sentido, observa Foucault (2010a, p. 199):

Creio ser preciso entender uma coisa aqui: que esse recurso à filosofia, essa coincidência desejada entre o exercício da filosofia e o exercício do poder é apresentado por Platão no texto - devemos dar importância a isso - como a consequência de uma impossibilidade, isto é, como o fato de que o jogo político até então habitual da *parresia* (do dizer a verdade), no campo da democracia ou no campo da cidade ateniense, já não é possível. O dizer-a-verdade já não tem lugar apenas no campo político [...].

Desse modo, na suspeita e no risco é preciso assumir o jogo e ir além do âmbito da representação de uma cena política. Conforme Foucault, esse exercício próprio do *érgon* filosófico é o que faz a diferença, pois tomar parte do jogo é fazer-se. Fazer-se é se interrogar diante das suas condições de existência, as quais permitem novos modos de existências que se instituem no interior das estruturas. É esse o percurso que faz um discurso filosófico se diferenciar dos demais. É o que nos propõe Foucault (2011c, p. 59) em *A coragem da verdade*:

O que faz que um discurso filosófico seja outra coisa que não cada um desses discursos é que ele nunca coloca a questão da verdade sem se interrogar ao mesmo tempo sobre as condições desse dizer-a-verdade, seja [do lado da] diferenciação ética que abre para o indivíduo o acesso a essa verdade, [seja também do lado] das estruturas políticas no interior das quais esse dizer-a-verdade terá o direito, a liberdade e o dever de se pronunciar.

Considerando estes aspectos, Foucault nos apresenta caminhos outros que Platão percorreu, a saber: do *logos* ao *érgon*; da suspeita ao risco e do risco à luta consigo mesmo. Esses percursos evidenciam o real do discurso filosófico. Foucault percebe que essa busca é

beaucoup plus qu'à celle de Dion. Il est merveilleux comme il y mettait son point d'honneur" (PLATÃO, 1949, p. 35).

¹¹³ Em *O governo de si e dos outros*, observa Foucault: “Ora, as coisas, diz Platão, vão de mal a pior e nunca há ocasião. Por conseguinte, sem amigos, sem essa comunidade livre de indivíduos e sem essa ocasião definida pelas circunstâncias, não há como procurar agir na ordem política. Então, que fazer? Pois bem, diz ele, tendo compreendido que não é possível agir na ordem da cidade, sem amigos e sem ocasião, é preciso chegar a essa conclusão, que ele formula e que é, quase palavra por palavra, o célebre texto que encontramos no livro V da *República*, 473d, a saber, que será necessário agora que os filósofos cheguem ao poder (*eis arkhàs*: é uma palavra técnica que designa o próprio exercício da magistratura; as *arkhai* são as magistraturas, as responsabilidades políticas). É preciso portanto que os filósofos alcancem as responsabilidades políticas e que os chefes, os que têm a *dynasteia* (*dynasteuontes*, diz o texto) se ponham a filosofar realmente. Somente a adequação do exercício e da prática da filosofia ao exercício e à prática do poder vai tornar possível doravante o que, no funcionamento tanto da oligarquia como da democracia, havia sido tornado impossível” (FOUCAULT, 2010a, p. 198).

efetiva e nela se encontra o *kairós*, isto é, o momento oportuno de um discurso filosófico na história efetiva:

É que, inquietando-se com a ideia de que ele poderia não ser nada mais que discurso (logos), o filósofo (Platão) parece-me colocar um problema, um problema que é justamente, como eu lhes dizia há pouco, familiar e mal conhecido. Quando ele se inquieta por não ser nada mais que logos, quando quer, em vez de ser simplesmente logos, pôr mãos à obra (ao *érgon*), parece-me que Platão levanta uma questão que poderíamos chamar de questão do real da filosofia. O que é o real da filosofia? (FOUCAULT, 2010a, p. 207).

Então, o *kairós* que leva Platão a Siracusa é a *philia* com Dion, mas também a *philia* consigo mesmo. É o momento oportuno para mostrar o real da filosofia naquilo que ele vive. Ademais, ele mostra que a verdade de um discurso filosófico não está nos conceitos filosóficos dados e legitimados, ao contrário, está na luta do que se vive. Platão ousou, teve a coragem de enfrentar o tirano de Siracusa correndo todos os riscos. Assim, nos discursos e falas que se entrecruzam, nas diferentes formas de articulações e modos de existências, os interlocutores da cena política de Siracusa se lançam em relações de poder:

Em seu entusiasmo, portanto, ele fez tudo para que Dionísio entrasse em relação com Platão e escutasse suas lições. Agora estão em cena Platão, Dion e Dionísio. Tendo a conversa se entabulado entre eles, o fundo da discussão centrou-se na virtude, mas principalmente na coragem. Platão mostrou que os tiranos eram no mínimo corajosos; depois, afastando-se desse tema, estendeu-se sobre a justiça e fez ver que a vida dos justos era feliz e a dos injustos, infeliz [portanto, lição sobre a virtude e os diferentes elementos, os diferentes componentes da virtude, as diferentes formas de virtude: coragem, justiça; M.F.] (FOUCAULT, 2010a, p. 48-49).

Platão entra no jogo a partir do momento em que inicia o discurso falando sobre a coragem. Contudo, tem de enfrentar a fúria do tirano, quando desenvolve seu discurso sobre a justiça. Sobre esta passagem, alguns aspectos estão considerados por Foucault: primeiro, o retorno a si próprio pelo tirano a partir do discurso de Platão: a fala, o discurso afetou o tirano sobre suas ações a ponto de achar que as palavras de Platão estavam sendo dirigidas a ele; segundo, o seu público, suas vozes, aquele coletivo que sempre lhe obedecia estava a admirar o discurso de Platão, então Platão era, naquele momento, uma ameaça ao Tirano; terceiro, a fúria, o estopim que está na pergunta de Dionísio a Platão, conforme apresenta Foucault:

O tirano não pode suportar essas palavras [sobre o fato de que a vida dos justos era feliz e a dos injustos, infeliz; M.F.] que julgou dirigidas contra ele e não escondeu seu descontentamento de ver os presentes acolherem com admiração o discurso do grande homem, que os encantava. Afinal, no auge da cólera e da exasperação, Dionísio perguntou a Platão: "O que você veio fazer na Sicília?" Platão respondeu: "Procurar um homem de bem." O tirano repetiu: "Pelos deuses, é evidente que você

ainda não o encontrou!" Dion pensou que a cólera de Dionísio parasse aí; e mandou Platão, que estava com pressa de ir embora, numa triera que levava Pólis de Esparta de volta para a Grécia. Mas Dionísio pediu em segredo a Pólis que matasse Platão, se possível durante a travessia; senão, que pelo menos o vendesse. "Isso não fará mal a ele", dizia, "como justo, ele será igualmente feliz, mesmo sendo escravo." Pólis então, conta-se, tratou de ir vender Platão em Egina, porque havia uma guerra entre Egina e Atenas, e um decreto dos eginenses dizia que todo ateniense pego no território deles seria vendido. (2010a, p. 49)

Esse foi o grande percurso trilhado por Platão em sua segunda viagem. Foucault ainda nos informa que Dion era o único que enfrentava o tirano e o fato de Dion ter convidado Platão a Siracusa, “Esses incidentes não diminuíram a consideração e a confiança de que Dion gozava junto a Dionísio. Ele foi encarregado das mais altas missões. Enviado a Cartago, conquistou aí uma admiração extraordinária [...]” (2010a, pp. 47-49). Vale salientar, que não diminuíram naquele momento, pois consequências e risco nos embates entre Dionísio e Dion define a atividade política em Siracusa. Contudo, Foucault nos informa que Dion era o único a quem Dionísio suportava algum tipo de ousadia no uso da palavra:

[...] Um dia, parece, Dionísio criticava o governo de Gelon, que chamava de riso da Sicília [na verdade, é um jogo de palavras: em grego, rir é *gelan*, por conseguinte Gelon: *Gelôn/gelan*; então Dionísio fazia brincadeiras bestas com o nome de Gelon e dizia que ele era motivo de risadas da Sicília; [M.F.]; e, como os cortesãos fingiam admirar esse jogo de palavras, Dion foi o único a mostrar sua desaprovação. “Apesar de tudo”, diz ele, “você é tirano graças a Gelon, que inspirava uma confiança de que você tirou proveito; mas, depois de ver você em ação, ninguém terá mais confiança em ninguém” [...] Pois bem, a meu ver temos aí uma cena de certo modo exemplar do que é a *parresía*. Um homem se ergue diante de um tirano e lhe diz a verdade. (2010a, pp. 47-49)

Então, observa Foucault, “[...] é preciso examinar as coisas mais de perto. Vocês estão vendo, primeiro, que a cena é de certo modo duplicada. Há dois indivíduos que, sucessivamente, dão prova de *parresía*” (2010a, p. 49). Platão e Dion falam livremente frente a Dionísio. Platão exercita o *logoi*, trata das virtudes, define-as e, conforme Foucault não há *parresia* nesse ato, embora ela esteja a se mover no contexto da condição histórica do que se vivencia, contudo, ela aparece “[...] quando Dionísio, irritado com suas lições, lhe pergunta o que veio fazer na Sicília: vim procurar um homem de bem (dando portanto a entender que Dionísio não é esse homem de bem) [...]” (2010 a, p. 50). Dion, por sua vez, exercita o dizer a verdade quando “[...] aparece depois da partida de Platão e da punição de Platão como aquele que, a despeito dessa punição e desse castigo tão visível e espetacular, continua a dizer a verdade [...]” (*Idem, ibid*).

Pois bem, retomemos a cena, ou essas duas cenas da *parresía*, procurando destacar os elementos que contribuem para constituí-la. Platão e Dion são pessoas dotadas de *parresía*, pessoas que utilizam a *parresía*, que se servem de *parresía*, sob formas muito diferentes - ora lições, aforismos, réplicas, opiniões, juízos. Mas, quaisquer que sejam as formas em que essa verdade é dita, quaisquer que sejam as formas utilizadas por essa *parresía* quando se recorre a ela, sempre há *parresía* quando o dizer-a-verdade se diz em condições tais que o fato de dizer a verdade, e o fato de tê-la dito, vai ou pode ou deve acarretar consequências custosas para os que disseram a verdade. Em outras palavras, creio que, se queremos analisar o que é a *parresía*, não é nem do lado da estrutura interna do discurso, nem do lado da finalidade que o discurso verdadeiro procura atingir o interlocutor, mas do lado do locutor, ou antes, do lado do risco que o dizer-a-verdade abre para o próprio interlocutor [...] (2010a, pp. 55-56)

O movimento parresiástico se torna visível ou o modo de *parresia* se situa nos interlocutores do discurso à medida que os ligam ao conteúdo da fala franca e constitui uma espécie de erupção em que as consequências do discurso transitam no momento presente, por isso, no *franc-parler* há uma certa exposição da pessoa que a usa, de modo que o retorno acerca do que é dito sempre ocorre. Nessa condição, Foucault observa que no retorno está o risco, muito embora, diante deste se reúnam a luta e o cuidado que se constituem nas técnicas de si.

[...] dizer a verdade em presença de Dionísio, o tirano que fica furioso, é abrir para quem diz a verdade um certo espaço de risco, é abrir um perigo, é abrir um perigo em que a própria existência do locutor vai estar em jogo, e é isso que constitui a *parresía*. A *parresía* deve ser situada portanto no que liga o locutor ao fato de que o que ele diz é a verdade, e às consequências que decorrem do fato de que ele disse a verdade [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 56).

Nesse sentido, temos na liberdade da fala franca o preço do seu exercício. Platão diante do tirano de Siracusa constitui uma cena exemplar de *parresia*, pois nela, no *agón* do seu movimento, está a questão do risco. Contudo, o risco faz parte do processo, embora não como algo determinado; ao contrário, fruto desse movimento presente na condição agonística. Mas é importante salientar que se, por um lado, apresenta aí o vínculo existente entre a *parresia* e a ação livre, por outro, tem-se o vínculo da ação livre com o *ethos*. Conforme Foucault (2010 a, p. 65), “[...] é nada mais nada menos que o vínculo estabelecido entre a liberdade e a verdade”. Esse vínculo é tratado como uma questão filosófica fundamental ou “[...] o ‘obrigar-se à verdade’, o ‘obrigar-se pela verdade e pelo dizer-a-verdade’” (*Idem, ibid*), sendo nesse aspecto do exercício da verdade que o risco se constitui.

Vale salientar que a obrigação ao dizer a verdade está relacionada ao conteúdo do que de fato é dito, pois neste exercício, da obrigação de dizer a verdade pelo seu conteúdo, como

fez Platão ao responder à pergunta de Dionísio, está a ligação do sujeito que é livre e que fala francamente com o conteúdo que enuncia:

E esse ritual solene do dizer-a-verdade em que o sujeito compromete o que ele pensa no que ele diz, em que atesta a verdade do que pensa na enunciação do que diz, é isso que é manifestado por essa cena, essa espécie de lição, esse desafio. Em outras palavras, creio que há, no interior do enunciado parresiástico, algo que poderíamos chamar de pacto: o pacto do sujeito que fala consigo mesmo. Pacto que, por sua vez, tem dois níveis: o nível do ato de enunciação e [o nível], implícito ou explícito, pelo qual o sujeito se liga ao enunciado que acaba de dizer, mas se liga também à enunciação. E é nisso que o pacto é duplo. Por um lado, o sujeito diz na *parresia*: eis a verdade (FOUCAULT, 2010a, p. 63).

É, então, nesse pacto com o enunciado que estão a ligação de Platão aos percursos da terceira viagem e o convite para uma quarta viagem. Eis o elemento implícito do que poderíamos chamar de pacto parresiástico do sujeito consigo mesmo, pelo qual ele se liga ao conteúdo do enunciado e ao próprio ato do enunciado, como se no próprio discurso estivesse implícita a mensagem - “sou aquele que disse isso!” É nesse aspecto da ligação, do comprometimento entre sujeito e discurso que está a liberdade:

[...] só há *parresia* quando há liberdade na enunciação da verdade, liberdade do ato pelo qual o sujeito diz a verdade, e liberdade também desse pacto pelo qual o sujeito que fala se liga ao enunciado e à enunciação da verdade. E, nessa medida, não encontramos no cerne da *parresia* o estatuto social, institucional do sujeito, encontramos sua coragem (FOUCAULT, 2010a, p. 63).

Neste sentido, Platão e Dion se constituem como indivíduos que usam do recurso da *parresia*, se constituem como “[...] aquele que tem a coragem de arriscar o dizer-a-verdade e que arrisca esse dizer-a-verdade num pacto consigo mesmo, precisamente na medida em que é o enunciator da verdade [...]” (*Idem*, p. 64). Em Platão e em Dion, o ato arriscado, livre, bem como o enfrentamento das consequências estão evidentes no âmago das relações de poder. Conforme Foucault, isso se dá quando “[...] a partir do momento em que Platão aceita de fato o risco de ser exilado, morto, vendido, etc., por dizer a verdade [...]” (*Idem*, p. 66). Dion, por sua vez, ao enfrentar Dionísio e apoiar Platão, se arrisca ao exílio.

Nesse sentido e de forma explícita, se instaura na conjuntura política da Sicília – além de problemáticas sociais, das injustiças por força do governo tirânico – também uma divisão entre Dionísio e Dion. Sobre esta questão, Platão reconhece, na *Carta VII* em 339a-b, um erro de sua parte, no que diz respeito à condução dos discursos junto a Dionísio e às pessoas de seu círculo. Então, Platão admite que viveu um sonho do *logoi* da justiça, sonho de dizer a verdade ao tirano e acreditar que, após conhecimento dos fatos, este viesse a modificar seus

atos e comportamentos. Ao contrário, afirma o filósofo grego “[...] desprezam a minha própria filosofia e estima-se, no entanto, a sabedoria do tirano” (PLATON, 1949, p. 47). Essa afirmação é seguida da narrativa sobre o convite à terceira viagem:

[...] Então Dionísio, me convocando uma terceira vez, me envia um trirêmo para facilitar a viagem; ele me envia também Arquedemos, um dos Sicilianos ao qual eu dava, pensava ele, importância, um dos discípulos de Arquitas, e alguns outros sicilianos meus conhecidos. Todos me reportaram as mesmas novidades sobre o maravilhoso progresso que Dionísio havia feito em filosofia (*Idem, ibid*)¹¹⁴.

É neste contexto histórico efetivo que se delineia a terceira viagem de Platão a Siracusa, após conseguir retornar à Grécia, livrando-se das intrigas e ameaças de Dionísio; após Dion enfrentar abertamente o tirano e ser exilado, Dionísio ainda o usa como alvo em tramas, articulações e chantagem para trazer Platão novamente a Sicília:

[...] Dion é exilado, Platão retoma à Grécia, e passado algum tempo Dionísio, o Moço, apela novamente a Platão, dizendo a ele: tudo bem, é verdade, exilei Dion, mas vou chamá-lo de volta. Mas só vou chamá-lo de volta se você voltar. E Platão volta portanto pela terceira vez à Sicília, e pela segunda vez como conselheiro de Dionísio, no que vai ser sua última estadia na Sicília. Dessa vez também as coisas correram muito mal. Platão parte de lá sem que o acordo feito com Dionísio tenha sido cumprido, sem que Dion tenha voltado a Siracusa nem tenha sido reintegrado em seus direitos [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 196).

Desse modo, no papel de conselheiro político, consideradando-se as ideias nutridas ao governante ideal, em a *República*, Platão estava fadado ao fracasso. A prova é a de que vai embora da terceira estadia na Sicília, deixando o caos instaurado. Conforme Foucault (2010 a, p. 196), “[...] A luta entre Dionísio e Dion continua. Dionísio acaba sendo expulso, Dion toma o poder. Nova peripécia: Dion é morto no decorrer das lutas intestinas que se desenrolam em Siracusa naquele momento [...]”.

Platão relata ainda, na *Carta VII*, e Foucault retoma, em *O governo de si e dos outros*, sobre os conselhos que havia dado às duas partes, Dion e seus amigos e Dionísio com o seu círculo. Conforme análise de Foucault, considerando forma e conteúdo dos conselhos e a natureza de Dionísio, trata-se de temas gerais que se caracterizavam ao olhar do tirano como enfadonhos, desinteressantes, a saber, sobre:

¹¹⁴ Em *Carta VII*, 339a-b, Platão relata sobre sua terceira viagem [...] Donc Denys, me convoquant une troisième fois, m’envoya une trirème pour la facilité du voyage; il m’envoya aussi Archédème, un des Siciliens dont je faisais, pensait-il, le plus de cas, un des disciples d’Archytas, et quelques autres de mes connaissances siciliennes. Tous me rapportaient les mêmes nouvelles sur les merveilleux progrès que Denys avait faits en philosophie [...] (PLATON, 1949, p. 47).

[...] alguns temas gerais sobre a justiça e a injustiça, sobre o interesse maior que há em praticar a justiça do que a injustiça, alguns conselhos de moderação, conselhos também dados às duas partes em presença para que se reconciliem, conselhos aos soberanos para que pratiquem a amizade com os povos submetidos, em vez de lhes impor uma sujeição violenta, etc. [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 236).

Platão, embora comprometido com a verdade, fazia uso do cuidado de si, criando, nesse sentido, estratégias, técnicas e formas de falar ao tirano. De todo modo, os conselhos de Platão que aparecem da *Carta VII* parecem em nada alterar a cena política de Siracusa; do mesmo modo, sua terceira viagem a Siracusa também não muda a natureza do tirano. Contudo, Foucault considera como bastante interessantes os relatos da *Carta VIII*¹¹⁵, a qual não possui unicamente conselhos, uma vez que, na análise do francês, elas têm também o seu valor nas recomendações políticas. É a carta em que Platão responde ao convite à sua quarta viagem. Afirma Foucault (2010a, p. 196): “[...] E a família e os amigos de Dion escrevem de novo a Platão, ou em todo caso reatam o contato com Platão a fim de lhe pedir que intervenha, e que intervenha como conselheiro, de certo modo pela quarta vez [...]”.

Platão atende ao círculo de Dion, depois da morte deste, não com a realização da quarta viagem, pois se posiciona através de escritos, escreve aos parentes e amigos de Dion e estende aos cidadãos siracusanos o diagnóstico¹¹⁶ do estado atual em que se encontra a Sicília. Platão denuncia dois defeitos do tirano, primeiro o de “[...] querer fazer da Sicília uma só cidade, [...] não ter sido capaz de constituir um império sob uma forma plural, não ter pensado corretamente, [...] as dimensões e a forma dessa nova unidade política, que seria uma espécie de império [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 241). Por outro lado, como agravamento da situação, a forma como Dionísio comandava não agradava nem aos siracusanos nem aos chefes das cidades conquistadas. Nesse sentido, afirma Foucault, na análise sobre o tirano: “[...] ele não pôde estabelecer as relações de amizade e de confiança. Essas relações de amizade e de confiança com os outros chefes, [...] teriam possibilitado a cada cidade conservar sua independência” (*Idem, ibid*).

Por fim, ao diagnóstico está “A unificação forçada [...] e a ausência de vínculo e de amizade que possibilitassem a justa distribuição dos poderes, garantidos e selados pela

¹¹⁵ Conforme Foucault, em *O governo de si e dos outros*, “a carta VIII é uma carta mais curta do que a carta VII, muito menos cheia de reflexões filosóficas, mais política, se vocês preferirem, que responde de modo mais imediato a uma situação dramática que se desenvolvia em Siracusa nos meses que seguiram o contexto da carta VII. Ou seja, depois do exílio de Dionísio, expulso por Dion, e da morte do próprio Dion, assassinado por sua vez em Siracusa, pois bem, a guerra civil se desenvolve na cidade. Os dois lados, o de Dionísio e o de Dion, estão se defrontando. É nesse contexto que Platão escreve essa carta VIII” (FOUCAULT, 2010a, p. 238).

¹¹⁶ Vale salientar o que observa Foucault (2010a, p. 241) a este respeito: “[...] não se trata em absoluto, nesse diagnóstico, de criticar o que poderia ser um governo monárquico, autocrático ou tirânico [...]”.

amizade e pela confiança, essa é que foi a falta de Dionísio, e é isso que constitui a doença” [...] (*Idem*, p. 242). Contudo, Platão não diagnostica somente a política de Siracusa, realiza também uma espécie de retorno a si mesmo no que diz respeito às suas atuações como conselheiro em Siracusa. Conforme Foucault (2010a, p. 236-237):

[...] [Platão] explica que ele próprio, com ajuda de Dion, exortava Dionísio "a se preocupar antes de mais nada em conquistar, entre seus parentes e os camaradas da sua idade, outros amigos que estivessem acordes entre si em tender à virtude e, principalmente, para fazer reinar a concórdia nele, porque necessitava muitíssimo dela. Não falávamos [Dion e ele, a Dionísio; *M.F.*] tão abertamente assim - teria sido perigoso -, mas com palavras veladas, e insistíamos sobre o fato de que era esse o meio para todo homem se preservar, a si e aos que ele governava, e que agir de outro modo era alcançar resultados absolutamente opostos. Se, caminhando pela via que lhe indicávamos, tornando-se ponderado e prudente, ele [= Dionísio; *M.F.*] soerguesse as cidades devastadas da Sicília, as ligasse por leis e constituições que estreitassem sua união mútua e seu entendimento com ele tendo em vista a defesa contra os bárbaros, não apenas duplicaria o reino de seu pai, mas na verdade o multiplicaria".

Estamos no contexto histórico do que seria a quarta viagem; Platão não mais age como um conselheiro político, mas um analista de si - de sua própria atuação - e um analista político - da situação da Sicília. É com esse aspecto que nos deparamos nos percursos de Platão em suas viagens a Siracusa, com Foucault a realizar neste foco de experiência o cruzamento das relações de poder entre o governo de si e o governo dos outros, entre filosofia e política, entre poder e liberdade. Conforme Foucault (2010a, p. 238):

E, depois, uma segunda passagem, que estudarei em seguida, uma passagem na qual, ao falar da atualidade da carta que está escrevendo, ele diz: sendo agora a situação como é, tendo fracassado meus primeiros conselhos a Dionísio, tendo Dion sido exilado depois morto, e tendo vocês ficado sozinhos, quais são os conselhos que posso lhes dar? [...]

Assim, em *Carta VIII*, 353a¹¹⁷, Platão retoma suas viagens anteriores, analisando-as à procura de um diagnóstico da situação. Nessa perspectiva, ele aponta que a nação está dividida em duas causas e que não são causas próprias; ao contrário, de um lado, a causa de Dionísio, de outro, a de Dion, acrescentando ainda que estas causas só possuem existência no

¹¹⁷ Platão, *Carta VII* em 353 a-b, “[...] É devido à uma fortuna divina e à um deus, é devido aos valores dos chefes, é a essas duas causas sustentadas pelo concurso dos cidadãos de então, que nós devemos atribuir a salvação que aconteceu – A cada um de ter sua opinião, - em todo caso, deveu-se a salvação dessa geração”. (1949, p. 68)

“[...] Est-ce à une fortune divine et à un dieu, est-ce à la valeurs des chefs, est-ce à ces deux causes aidées par le concours des citoyens d'alors, que l'on veut attribuer le salut qui survint – A chacun d'avoir son opinion, - en tout cas, de fut bien le salut pour cette génération”. (1949, p. 68)

apoio dos cidadãos. Essa análise, o que de forma imediata poderia se apresentar como crítica, é logo deslocada, como se Platão estivesse a sugerir, nas entrelinhas, que cada cidadão possui certa responsabilidade na forma em que se encontra a nação, como se sugerisse que só cabe aos próprios siracusanos a mudança na situação política e o cessar da guerra civil instaurada em Siracusa.

Assim, persiste Platão em sua análise a falar a estes mesmos siracusanos, aos do círculo de Dionísio e aos amigos de Díon. Recomenda então que percebam, naquilo que lhes parece o fim de uma idade com todas as dificuldades perceptíveis nessa realidade, outra perspectiva que possa se apresentar como nascimento de um novo momento¹¹⁸. É neste aspecto que Foucault observa Platão a desenvolver uma análise acerca dos problemas políticos de Siracusa como um médico ao apresentar uma doença em que, no próprio diagnóstico, propõe possibilidades de intervenção à cura:

Parece-me que, quando Platão compara a função do conselheiro filosófico com a do médico, quando por conseguinte revela que é a *politeia* inteira que deve ser levada em conta pelo conselheiro, é dessa *politeia* no sentido amplo que se trata. Trata-se, para o conselheiro, de se dirigir a quem, no fundo? Pois bem, parece-me que o conselheiro, tal como Platão o define, comparando-o com o médico, é essencialmente alguém que tem de falar, não, mais uma vez, para impor - no ponto de partida da cidade ou como seu marco institucional - as leis fundamentais, mas deve se dirigir no fundo à vontade política. Seja essa a do monarca, seja a dos chefes oligárquicos ou aristocráticos, seja a dos cidadãos, ele tem de informar essa vontade [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 214).

É na função não mais de conselheiro político, mas de conselheiro filosófico, que Foucault apresenta a análise de Platão a partir dos fatos reportados na *Carta VII* e das recomendações políticas da *Carta VIII*. Admite Foucault (2010a, p. 214): “A filosofia só existe no real, a filosofia só encontra seu real se ao filósofo que faz seu discurso respondem a expectativa e a escuta daquele que quer ser persuadido pela filosofia”. E é nesse aspecto que Platão, no olhar de Foucault, realiza as aproximações entre a função do conselheiro filosófico e a função do médico, sugerindo que “[...] um conselheiro na ordem da política deve ser como um médico [...]” (*idem*, p. 239).

Nesta perspectiva, Foucault retoma a função do médico apresentando as três condições fundamentais: primeiro, “[...] restabelecer a saúde tratando dos males [...]”. Para tanto é preciso

¹¹⁸ Platão, em *Carta VIII*, 353 c: “[...] mas, continuamente, aquilo que parece ser o fim de uma antiga dificuldade se associa ao nascimento de uma nova, e sob o peso dessa cadeia arrisca de cair tanto o partido tirânico todo completamente como o partido democrático” (1949, p. 69).

“[...] mais continuellement ce qui paraît être le terme d'une ancienne difficulté se soude à la naissance d'une nouvelle, et sous le poids de cette chaîne risque de s'effondrer aussi bien le parti tyrannique tout entier que le parti démocratique” (PLATÃO, 1949, p. 69).

conhecer os males. O médico tem, pois, um trabalho de observação, um trabalho de diagnóstico a fazer, ele tem de dialogar com seu enfermo para tentar identificar onde está o mal. [...]” (*Idem*, p. 239). Uma segunda característica é a de que “[...] o bom médico não [...] se contenta em distribuir receitas e prescrições. [...] é aquele que persuade, [...] que fala a seu paciente e o convence da doença que o aflige e dos meios para curá-la [...]” (*Idem, ibid*). Como terceira proposta para um bom médico, considera que “[...] Ele é também aquele que consegue, por sua persuasão, convencer o doente de que não basta tomar remédios, mas [que é preciso mudar totalmente a maneira de viver, o regime, a dieta [...]” (*Idem, ibid*).

Nesse sentido, os conselhos que Platão antes havia prescrito ao nível de um ideal de governo ao tirano Dionísio, nesse momento da eclosão da guerra civil, são retomados, apresentando-os novamente com algumas modificações como recomendações reais aos siracusanos. Conforme Foucault, em *O governo de si e dos outros*, Platão aconselhara ao tirano, através da expressão grega *apergázein*, que consiste em elaborar, trabalhar e aperfeiçoar a si mesmo no sentido de se tornar ponderado e moderado; dizia a Dionísio que o *symphonos* consigo mesmo é fundamental para que o governante possa exprimir, nas cidades que tem de administrar, essa sinfonia; ademais, observava que não se deve mudar autoritariamente uma constituição por outra unicamente para atender seus próprios fins; por fim, expressa que um bom governo deve expressar a *phonê*, isto é, a voz do cidadão: “[...] o que é a voz de cada *politeía*, e depois governar acorde com essa *phonê* [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 244 ss).

Foucault percebe que Platão não somente faz uso do exercício da retórica, do recurso ao *logos*, mas utiliza uma técnica similar à prática médica. Nesse sentido, o filósofo grego exerce a filosofia no *érgon*. Através desta técnica, Platão - entre estatuto filosófico e estatuto político, entre liberdade e poder - tanto luta consigo mesmo como com o outro, representado por Dionísio. Desse modo, Foucault passa a analisar um segundo conjunto de conselhos, expressos agora na *Carta VIII*, em resposta ao convite à quarta viagem por parte dos amigos de Dion após sua morte. Este grupo de conselhos aparece como reais recomendações políticas e possui a intenção de orientação aos cidadãos siracusanos no encontro de saídas ao estado de caos em que estão inseridos. Conforme Foucault (2010a, p. 246):

São os mesmos conselhos, [...] Ele se contenta simplesmente em dizer que é preciso que cada cidade tenha suas leis. Em compensação, e é perfeitamente normal, pois se está atualmente, no momento em que ele fala, numa situação em que a guerra civil está a ponto de estourar em Siracusa, em que os dois partidos se enfrentam (Dionísio, exilado mas tentando voltar; os amigos de Dion privados de Dion, mas que estão na cidade) [...].

Assim, na análise de Foucault, Platão – um filósofo, um indivíduo, um conselheiro político – não se comporta, em nenhum momento, como *nomóteta*, no sentido de considerar aspectos de uma constituição, como fizera Aristóteles com as várias constituições das cidades atenienses, inclusive a de Atenas (da qual há um texto atribuído a Aristóteles), ou o próprio Platão na elaboração de Leis¹¹⁹. Trata-se de recomendações à instituição das leis para a cidade, mas Platão, ao invés de elaborar leis, aconselha ao apaziguamento dos ânimos:

[...] quando seus conflitos forem apaziguados e quando os dois grupos que estão se defrontando (os partidários de Dionísio exilado e os partidários de Dion assassinado) tiverem se reconciliado, não será preciso, diz ele, haver diferença entre os vencedores e os vencidos. Não é preciso que os vencedores façam a lei valer para os vencidos, é preciso estabelecer *nómos koinós* (uma lei comum) [...]. Não apenas é preciso que a lei seja comum, mas é preciso que os que são vencedores, e que por conseguinte exercerão a maior influência na cidade, mostrem que são ainda mais submissos às leis que os próprios vencidos (FOUCAULT, 2010a, p. 247).

Conforme Foucault, a *Carta VIII* apresenta recomendações instauradas na movimentação do *ethos* no momento em que Siracusa ainda estava na ameaça da guerra civil. Então, observa e questiona o francês: “[...] esses conselhos são introduzidos e esteados por uma reflexão geral sobre a *parresía*, e é aí que vamos voltar a encontrar nosso problema. [...] quais são os conselhos que Platão vai dar agora aos siracusanos que estão se dilacerando na guerra civil?” (FOUCAULT, 2010a, p. 250). Foucault apresenta, a partir do jogo nas relações de poder, estratégias de governo que possibilitem um *simphonos* ou um mínimo de diálogo entre os litigantes. A primeira observação é para o uso da *phonê* na *politeia*:

[...] ele vai propor portanto um sistema organizacional para a cidade. É um sistema que podemos representar esquematicamente assim. Primeiro, uma monarquia, mas à maneira de Esparta, isto é, na qual os monarcas não terão na realidade nenhum poder real [...] esses monarcas serão - é o que Platão propõe no texto -, não dois, como em Esparta, mas três, por algumas razões. É que ele quer, e ele diz isso,

¹¹⁹ Foucault percebe uma atitude diferente no que Platão vive nesse foco de experiência de Siracusa, o filósofo grego não se comporta como *monóteta*, “É bem sabido que a definição, digamos, morfológica da democracia nos textos teóricos de Platão, de Aristóteles, etc., é relativamente fácil de obter, pelo menos em oposição e distinção à monarquia, à aristocracia ou à oligarquia. É o governo do *dêmos*, isto é, do conjunto dos cidadãos. Em compensação, vocês sabem que, se essa definição, digamos morfológica, da democracia é relativamente simples, a caracterização daquilo em que consiste a democracia - suas características, os elementos indispensáveis para que ela funcione bem, suas qualidades -, tudo isso é muito mais instável nos textos gregos. E, de modo geral, faz-se intervir, para caracterizar esses elementos internos e funcionais da democracia, um certo número de noções, como a de *eleutéria* (de liberdade), que se refere à independência nacional, à independência de uma cidade em relação à dominação de outra. *Eleutéria* também se refere à liberdade interior, isto é, [ao] fato de que o poder não é detido de maneira despótica ou tirânica por um só chefe. Os cidadãos são livres. É uma caracterização. Vocês sabem que a democracia se caracteriza também pela existência de um *nómos*, isto é, pelo fato de que a regra do jogo político e do exercício do poder se realiza no âmbito de algo que é lei, que é tradição, que é constituição, princípio fundamental, etc.” (2010a, p. 140).

integrar os descendentes de Dionísio, o Moço, outro descendente de Dionísio, o Velho, e o filho de Dion (FOUCAULT, 2010a, p. 250).

Nesse momento, Foucault observa que, embora apareçam pela primeira vez na *Carta VIII* de Platão recomendações *nomotéticas*, estas não devem ser consideradas como elaboração de um filósofo, tendo em vista uma maneira ideal de governar sem nenhuma consideração com a história efetiva; ao contrário, trata-se de estratégias que se constituem na necessidade da própria situação da cidade com o objetivo de reconstituir uma espécie de *simphonos* na cidade, isto é, em seus indivíduos. Assim, conforme Foucault, poderíamos afirmar que Platão, um parresiasta que constitui e exercita compõe, ao mesmo tempo, o discurso filosófico no *érgon*:

[...] esses conselhos na [...] sua função de *parresía*. É de fato a um exercício de *parresía* que ele se atém. Essa passagem está em 354a da carta VIII, onde está dito o seguinte: "Minha recomendação agora, vou tentar dá-la a vós com toda a franqueza (*ego peirásomai páse parresía*) valendo-me de um raciocínio justo e imparcial. Estou falando, por assim dizer, como o árbitro que se dirige às duas partes [...], e a cada uma delas como se estivesse só [em particular; M.F.] dou meu conselho (*symbolén*) que não é novo." Estamos portanto na ordem da *symbolé* política, que é ao mesmo tempo uma manifestação e um exercício da *parresía*. [...] é da *parresía* que se trata e que é uma atividade parresiasta que Platão persegue (FOUCAULT, 2010a, p. 251).

Nesse sentido, nas recomendações políticas da Carta VIII temos um discurso parresiástico dirigido a todos os siracusanos, indicando que cada um deles, enquanto indivíduo, é um ser de atitude diante do enfrentamento do que vive. Desse modo, embora escrevendo aos amigos de Dion, Platão em 355a, pede que sejam tais recomendações extensivas a todos os siracusanos: “[...] assim, os conselhos que eu dou, solicito aos amigos de Dion de os comunicar à todos os Siracusanos, como sendo nossa concepção comum, à ele e a mim” (PLATON, 1949, p. 71)¹²⁰. Foucault esclarece, em *O governo de si e dos outros*, que não se trata “[...] simplesmente aquele discurso geral que se dirige à cidade para lhe impor prescrições e leis, mas um discurso de persuasão que se dirige a cada um para obter de cada um certo comportamento, certa conduta, certa maneira de fazer [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 253).

Dessa forma, temos no percurso de Platão em suas viagens a Siracusa a resistência a um discurso formal e ideal – *logos* descontextualizado da história efetiva – e a liberdade

¹²⁰ Platão em 355a pede que suas recomendações chegue a todos os siracusanos, “[...] ainsi, les conseils que je donne, je prie les amis de Dion de les communiquer à tous les Syracusains, comme étant notre avis commun et à lui et à moi” (PLATON, 1949, p. 71).

expressa na vida filosófica na forma de uma *alethès bios*, como esclarece Foucault, em *A coragem da verdade*, obra na qual ele aponta quatro tipos de valores a esta expressão de vida; à vida filosófica. Primeiro, viver uma vida não dissimulada ou “[...] uma vida que não encerra nenhuma parte de sombra [...]” (2011c, p. 195)¹²¹. O segundo valor, conforme Foucault, se mostra em:

[...] A *alethès bios*, em Platão, aparece como a vida sem mistura, sem mistura de bem e de mal, sem mistura de prazer e de sofrimento, sem mistura de vício e de virtude. Uma verdadeira vida é uma vida que não pode ser abigarrada. Todo esse abigarramento (abigarramento da parte concupiscível ou irascível da alma, abigarramento das cidades democráticas ou tirânicas em que todos os desejos têm seu lugar, em sua violência ou em sua singularidade) é precisamente o que impede de levar a verdadeira vida. [...] Que o homem abigarrado, que o homem presa da multiplicidade dos seus desejos, de seus apetites e dos movimentos da sua alma, que esse homem não possa, não seja capaz de verdade, é exatamente o que está dito na *República* no livro VIII, onde se trata da descrição do homem democrático (FOUCAULT, 2011c, p. 196).

O terceiro valor que Foucault identifica nos percursos político-filosóficos de Platão “[...] é uma vida reta (*euthus*). Segundo a caracterização da verdade como retidão, do verdadeiro como o que é reto, a verdadeira vida é uma vida reta, isto é, uma vida conforme aos princípios, às regras e ao *nómos* [...]” (FOUCAULT, 2011c, p. 197). O quarto valor apontado por Foucault na análise do foco de experiência de Platão aponta que:

[...] essa vida verdadeira é uma vida que escapa da perturbação, das mudanças, da corrupção e da queda, e se mantém sem modificação na identidade do seu ser. É essa identidade da vida em relação a si mesma que a faz escapar de todo elemento de alteração e, por um lado, lhe assegura uma liberdade entendida como independência, não dependência, não escravidão, com respeito a tudo o que poderia submetê-la à dominação e ao controle, e por outro lado lhe assegura a felicidade (*eudaimonia*), entendida como controle de si e gozo de si por si [...] (FOUCAULT, 2011c, p. 198).

Porém, não poderíamos deixar de acrescentar que o maior dos valores que nós consideramos em nossa pesquisa é a movimentação própria do *ethos* na relação entre *parástema*, *paraskeue* e *parresia* que se constitui naquilo que Platão viveu, aconselhou e recomendou para os siracusanos na “[...] esperança para todo o mundo ter uma *alethinòs bios* (uma vida verdadeira) [...]” (*Idem, ibid*).

É considerando estes aspectos das relações de poder que se entrelaçam com as relações de força que Platão vive a liberdade do indivíduo. Esta liberdade não é ideal; ao contrário, se encontra na capacidade e na potência de cada um de nós, podendo também,

¹²¹ Concepção da verdadeira vida, como vida que não dissimula nada, como podemos ver no *Hípias menor*, nos parágrafos 364e-365a.

assim como vemos em Platão, ser mais do que aparenta. Foucault, por sua vez, conseguiu mostrar que Platão viveu uma verdadeira vida e, por intermédio dela, legou a retidão de sua filosofia para todos aqueles que vieram depois dele¹²².

3.2 Devaneios de Rousseau no caminho da liberdade e do reconhecimento de si

Em Platão, filósofo considerado idealista por uma tradição filosófica de mais de dois mil anos, Foucault, considerando os focos de experiência das viagens do filósofo grego a Siracusa, nos abre caminhos a novas compreensões da filosofia. Contudo, isso não parece ter sido suficiente ao filósofo francês, pois ele continua problematizando, na história da filosofia, os conceitos estabelecidos como verdade e persiste na desconfiança das concepções fechadas da filosofia. Por outro lado, defende a vida filosófica como o que diz o real. Nessa perspectiva, Foucault realiza um trabalho de arqueólogo em busca dessa gênese e nos apresenta outras formas de compreensão no exercício do *érgon* na expressão de uma vida filosófica.

É com o objetivo de compreender a vida filosófica que será tratado outro foco de experiência, para o que outro filósofo que Foucault nos indica como aquele que assim como Platão exercita o *érgon*, a saber, Jean-Jacques Rousseau, filósofo que se encontra envolto aos ideais e concepções iluministas cuja filosofia possui como aspecto central a natureza¹²³.

¹²² Foucault cita o filósofo contemporâneo checo Jan Patocka como aquele que considera a filosofia de Platão nessa perspectiva da atividade fenomenológica da filosofia. Em *Liberté e Sacrifice*, “[...] Ora, a liberdade do homem reside, antes de tudo, na possibilidade de ser ou de não ser mais que aquilo que ele *parece*. Há uma profunda experiência filosófica que Sócrates e Platão legaram à meditação de todos aqueles que se achegam a eles. É o χωρισμος, a separação entre aquilo que é e aquilo que não é e se imporia como mais imperioso que o ser. Platão interpreta essa diferença como a linha de demarcação daquilo que é concebível pela razão, daquilo que é acessível aos sentidos. Razões especulativas de uma relevância considerável nos impedem de seguir sobre esse terreno, mas a separação, o χωρισμος, está aí e se dá à palavra nos numerosos fenômenos que, sem ser neles mesmos provas, nos ajudam entretanto a compreender o que se passa” (PATOCKA, 1990, p. 31). “[...] Or, la liberté de l’homme réside avant tout dans la possibilité d’être ou de ne pas être plus que ce qu’il paraît. Il y a une profonde expérience philosophique que Socrate et Platon ont léguée à la méditation de tous ceux venus après eux. C’est le χωρισμος, la séparation entre ce qui est et ce dont l’être n’est qu’une simple apparence, quand bien même cette apparence dissimulerait initialement l’être et s’imposerait plus impérieusement que l’étant. Platon interprète cette différence comme la ligne de démarcation de ce qui est concevable par la raison et de ce qui est accessible aux sens. Des raisons spéculatives d’une portée considérable nous empêchent de le suivre sur ce terrain, mais la séparation, le χωρισμος est bien là et se porte à la parole dans de nombreux phénomènes qui, sans être en eux mêmes des preuves, nous aident néan moins à comprendre ce dont il y va” (PATOCKA, 1990, p. 31).

¹²³ O pesquisador acerca das problemáticas de Michel Foucault, Frédéric Gros, em *Foucault et la folie*, ao apontar o lugar de Sade no contexto da literatura do século XVIII, aí incluindo Rousseau, confirma essa relação com a natureza como ponto fulcral de tais teóricos. Assim, a originalidade de Sade consiste em ao “[...]reverso

Foucault considera, seja no aspecto físico, seja no social, seja no âmbito da política, que o pensamento do genebrino está movido no entendimento sobre a natureza. O francês não nega nem invalida esse pensamento de Rousseau; ao contrário, nos elementos próprios da condição da natureza pensada por Rousseau, Foucault nos surpreende e nos apresenta, no âmago do pensamento do genebrino, fortes relações de poder que estão na natureza daquilo que o sujeito vivencia em seus processos de subjetivação. A pesquisa realizada sobre o *Conceito de natureza em Rousseau* de Soares nos esclarece que “a presença da natureza na vida humana”:

[...] se apresenta de duas formas predominantes: possibilitando a existência humana, dando suporte para que ela possa subsistir e, nesse processo, possibilitando que a existência humana emergja como diferença em relação à própria natureza, como parte dos primeiros esforços cognoscitivos do homem na tentativa de compreender-se e desprender-se da natureza. Subsistência e existência autônoma são os dois momentos básicos da relação do homem com a natureza. Neste sentido a natureza sempre foi e, sempre será, uma referência para o homem (SOARES, 2014, p. 27).

É então, considerando esse entendimento de natureza enquanto possibilidade e condição para a existência humana, que Foucault ousa investigar, na história efetiva de Rousseau e dos seus escritos, condições, formas e modos de existências que se constituem como grandes embates entre poder e liberdade. Conforme Foucault, nas relações que se estabelecem na história efetiva de Rousseau com suas lutas nos caminhos da liberdade e do reconhecimento de si está a vida filosófica.

No *Discurso sobre a desigualdades entre os homens*, por exemplo, Rousseau nos apresenta uma belíssima passagem sobre a instituição da sociedade civil em que supõe aos indivíduos uma luta da qual o resultado será a vitória do *amor próprio* levando ao deflacionamento do *amor de si*. Se não considerarmos nisso uma proposta para a vida temos aí - no mínimo - o alerta ao indivíduo de que ele se esqueceu de lutar por aquilo que lhe é próprio, o “governo de si”, como compreende Foucault. Entretanto, de todo modo, temos nesta hipótese o indivíduo como aquele que é alertado por Rousseau a lutar por sua liberdade:

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassinios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: ‘Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!’ (ROUSSEAU, 1991, p. 259).

de dos discursos de Rousseau, de todos os teóricos do século das Luzes. Tudo que era dito sobre o homem, a Natureza e Deus deve aí se encontrar aniquilado [...] (1997, p. 100).

“[...] renverse les discours de Rousseau, de tous les théoriciens du siècle des Lumières. Tout ce qui s'est dit sur l'homme, la Nature et sur Dieu doit s'y trouver anéanti [...]” (1997, p. 100).

Uma das preocupações de Rousseau em seus textos consiste em apontar o lugar e a importância da liberdade, de demarcar como o surgimento da sociabilidade foi marcante para a perda de uma liberdade natural por uma forma de liberdade moral, baseada no consentimento social, nas formas das vivências, o que remete a um simulacro de liberdade que passa a ser modelada e aceita conforme os modos da sociedade. Neste sentido, o indivíduo se esquece de si próprio no exercício de seu poder e de sua própria soberania. Rousseau parece ter sido aquele que, no âmago dos ideais iluministas, percebe o indivíduo que luta por transformações e que, nas propostas de mudanças, acaba por perder a si mesmo, seu governo, seu referencial, sua liberdade. É o que nos aponta Foucault em *Segurança, território, população*, ao considerar o verbete sobre *Economia política* que Rousseau escreveu para compor a enciclopédia, bem como uma passagem do *Contrato Social*:

Leiam os dois textos de Rousseau – o primeiro, cronologicamente, o verbete “Economia política” da Enciclopédia – e verão como Rousseau postula o problema do governo e da arte de governar, registrando precisamente o seguinte (o texto é muito característico desse ponto de vista). Ele diz: a palavra “economia” designa essencialmente a gestão pelo pai de família a gestão dos bens da família; mas esse modelo não deve mais ser aceito, ainda que se tenha feito referência a ele no passado. Em nossos dias, diz ele, sabemos que a economia política não é mais a economia familiar e, sem se referir explicitamente nem a fisiocracia, nem a estatística, nem ao problema geral da população, ele registra esse corte e o fato de que “economia”, “economia política” tem um sentido totalmente novo, que não deve mais ser reduzido ao velho modelo da família. Em todo caso, ele se atribui nesse verbete a tarefa de definir uma arte do governo [...] (2008a, p. 141).

Foucault nos mostra que Rousseau, ao definir a economia política, aponta um sentido totalmente novo à arte de governo na abordagem do genebrino: no que diz respeito à economia a partir do século XVIII não há mais espaço para entendê-la apenas como uma gestão do pai de família. Rousseau não reporta essa arte de governo nenhum modelo nem mesmo a fisiocracia; não considera as estatísticas ou o problema geral que envolve a população, admitindo, no entanto, a existência de uma arte de governo. Desse modo, a questão que nos inquieta é: que arte seria essa? Seria essa arte uma proposta de restaurar a liberdade natural usurpada? Continua Foucault, analisando o que Rousseau escreve no *Contrato Social*:

Depois escreverá o “*Contrato social*”: o problema será precisamente saber como, com noções como as de “natureza”, de “contrato”, de “vontade geral”, pode-se oferecer um princípio geral de governo que dará lugar, ao mesmo tempo, ao princípio jurídico da soberania e aos elementos pelos quais se pode definir e caracterizar uma arte do governo. Logo, a soberania não é de forma alguma eliminada pelo surgimento de uma nova arte de governar, uma arte de governar que

agora transpôs o limiar de uma ciência política, o problema da soberania não é eliminado; ao contrário, é tornado mais agudo do que nunca (FOUCAULT, 2008a, p. 142).

Vimos que a questão da soberania persiste, o que significa como que retirar da figura do soberano o poder e transferi-la para o indivíduo, como oposição ao absolutismo monárquico que fora defendido no auge das ideias iluministas na perspectiva do déspota esclarecido. A soberania em Rousseau consiste nesse poder constitutivo do indivíduo que, alienado por todos e a favor de si e de todos, entra na construção do contrato. Isso não significa, é claro, na concepção de Rousseau, a exclusão do estatuto de soberania. Foucault percebe que Rousseau vincula a soberania à arte de governar, de modo que a soberania é um elemento que faz parte e constitui a natureza do indivíduo.

Nessa perspectiva, se na arte de governar absolutista o soberano é o responsável pela soberania, considerando, de outro modo, que na concepção de Rousseau cada um é naturalmente soberano, Foucault – embora não desenvolva sobre a questão do “governo de si”, neste momento em que escreve *Segurança, território e população*, uma vez que se trata do tema de suas últimas aulas no *College de France* nos cursos *O governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade* – nos indica, outrossim, que, ao observar em Rousseau esse problema acerca da soberania, percebeu a relação dessa questão com a questão do indivíduo. Por conseguinte, enquanto em Rousseau a soberania se torna cada vez mais forte na condição do indivíduo, em Foucault mais fortes estão os vínculos entre soberania e “governo de si” no processo próprio de subjetivação do indivíduo.

De todo modo, podemos considerar que Foucault percebe na estrutura do pensamento de Rousseau uma abordagem sobre o “governo de si”. Essa possibilidade fica cada vez mais evidente quando consideramos o alerta ao indivíduo no sentido de não se deixar alienar a outrem, não se deixar governar por nenhum outro regime que implique no domínio sobre si, como, por exemplo, o da força. Nesse sentido, Rousseau alerta que aquele que se doa a outrem perde, no mesmo momento, a sua própria humanidade. Foi isso o que Foucault percebeu em Rousseau nos caminhos da liberdade e nas relações de poder.

Em Foucault, as condições, modos e formas de autonomia do indivíduo são similares à ideia de soberania proposta por Rousseau. Nessa proposta de autonomia estão a luta e a elaboração de estratégias como um processo da vida criativa. A luta pela liberdade é a luta de cada um. É a luta por si mesmo. É o governo de si. Nessa perspectiva, o entendimento da soberania de Rousseau coincidiria com a noção de “o governo de si” em Foucault, de modo

que nenhuma forma de governo exterior teria o poder de usurpar a liberdade do indivíduo, o qual, por sua vez, deveria lutar no exercício de sua liberdade.

É essa a arte de governo que Rousseau propõe, isto é, o governo é um corpo constituído por cada indivíduo que constitui essa totalidade. Nesse aspecto, possui todo sentido a frase de Rousseau quando afirma que busca um pacto em que “[...] cada um, unindo-se a todos, só obedeça, contudo, a si mesmo, e permaneça tão livre quando antes [...]” (ROUSSEAU, 1996, p. 20-21). Conforme Jean Starobinski, em *Accuser et séduire, essais sur Jean-Jacques Rousseau*, os escritos do genebrino, por não poupar nenhum vício da sociedade - uma vez que, ao contrário, desnuda a sociedade e denuncia todos os seus vícios em seus mais íntimos detalhes - impulsiona na intelectualidade europeia a indignação e a repulsa da obra e da pessoa de Rousseau:

Mudo pela indignação, enlevado por um elã negador, a entrada de Rousseau na literatura tem, pois, a aparência de uma entrada na guerra. Os breves anos de efervescência que se seguem ao sucesso do primeiro *Discurso* são anos de cólera e de intransigência. Ele não poupa nenhum dos vícios da sociedade. Esta, bem entendido, encontrará numerosos defensores, desejosos de revidar com brilhantismo. Rousseau, fortalecido por seus novos princípios, retornará golpe por golpe. “Logo [...] eu não via mais que erro e loucura nas doutrinas dos sábios, que opressão e miséria na nossa ordem social. Na ilusão de meu insensato orgulho, eu acreditava ter sido feito para dissipar todos esses prestígios”. *A posteriori*, Rousseau descreve seu estado de indignação como um tipo de expansão conquistadora do pensamento acusador que se radicaliza e se exacerba. Se Rousseau não desautoriza a acusação ele mesmo, ele ironiza acerca da missão libertadora à qual ele cria está encarregado. Ele virá a considerar que essa tensão virtuosa e esse perpétuo desafio eram “o estado o mais contrário ao [seu] natural”. Sua paixão, sua embriaguez não tinham, portanto, nada de dissimulado. “Eu não representei nada” (STAROBINSKI, 2012, p. 13)¹²⁴.

Diante dessa realidade, Rousseau tenta se defender, muito embora, no jogo de interesses, o genebrino enfrenta um duplo golpe. Primeiro, por tudo o que lhe é imputado, de loucura, de erro; segundo, ao tentar se defender é alvejado com mais acusações daqueles que o criticam, isto é, de que não existe essa realidade de perseguição, de que nenhuma pessoa o denomina de louco ou de errante e que todas as questões são apenas devaneios de Rousseau.

¹²⁴ Mue par l'indignation, portée par l'élan négateur, l'entrée de Rousseau en littérature a donc les allures d'une entrée en guerre. Les quelques années d'effervescence qui font suite au succès du premier *Discours* sont des années de colère et d'intransigeance. Il n'épargne aucun des vices de la société. Celle-ci, bien entendu, trouvera de nombreux défenseurs, désireux de riposter avec éclat. Rousseau, fort de ses nouveaux principes, rendra coup pour coup. “Bientôt [...] je ne vis plus qu'erreur et folie dans la doctrine de nos sages, qu'oppression et misère dans notre ordre social. Dans l'illusion de mon sot orgueil je me crus fait pour dissiper tous ces prestiges”. *A posteriori*, Rousseau décrit son état d'indignation comme une sorte d'expansion conquérante de la pensée accusatrice, qui se radicalise et s'exacerbe. Si Rousseau ne désavoue pas l'accusation elle-même, il ironise sur la mission libératrice dont il s'était cru chargé. Il en viendra à estimer que cette tension vertueuse et ce perpétuel défi étaient “l'état le plus contraire à [son] naturel”. Son emportement, son ivresse n'avaient pourtant rien de simulé. “Je ne jouai rien” (STAROBINSKI, 2012, p. 13)

Nessa perspectiva, vale salientar as abordagens de Manoel Barros da Motta, na apresentação da edição brasileira do *Ditos e escritos I*, ao explicitar sobre o itinerário que Foucault percorre em questões como psicose, devaneios e criação, observando que o francês retoma a problemática da loucura desenvolvida pela psicanálise abordando aspectos da vida de Rousseau, além de sugerir que Foucault consagrou não somente ao que viveu Rousseau, mas às obras do genebrino, a possibilidade de estas serem postas em paralelo às investigações que ele realiza acerca da loucura.

Vale salientar e deixar claro que Foucault não considera Rousseau louco, ao contrário, na sua análise encontramos uma espécie de estratégia de Foucault que aparece como uma denúncia do quanto a sociedade promove no indivíduo psicoses, delírios e devaneios, o que se coaduna com a compreensão do genebrino de que a sociedade corrompe o homem. Mas, mais que isso, o próprio Rousseau admite, em *Os devaneios do caminhante solitário*, que:

Quando meu destino me lançou na torrente da sociedade, nada mais encontrei que pudesse deleitar, por um momento, meu coração. A nostalgia de meus doces lazes me seguiu por toda a parte e lançou a indiferença e o desgosto sobre tudo o que pudesse se encontrar ao meu alcance que fosse próprio a conduzir ao sucesso e às honras. Incerto em meus inquietos desejos, esperei pouco, obtive menos e senti, nos próprios vislumbres de prosperidade, que, mesmo quando tivesse obtido tudo o que julgava procurar, não teria encontrado esta felicidade de que meu coração estava ávido, sem saber distinguir seu objeto. Assim, tudo contribuía para separar minhas afeições deste mundo, mesmo antes das infelicidades que nele deviam tornar-me completamente estranho. Cheguei aos quarenta anos flutuando entre a indigência e a riqueza, entre a sabedoria e o erro, cheio de vícios, adquiridos pelo hábito, sem nenhuma má inclinação no coração, vivendo ao acaso, sem princípios bem formados por minha razão e desatento diante de meus deveres, sem os desprezar, mas freqüentemente [*sic*], sem os bem conhecer (1986, p. 43-44).

Então, considerando a abordagem de Motta e as inquietantes revelações de Rousseau sobre o que estava a vivenciar, temos o que nos afirma Foucault em *História da loucura*: “[...] os delírios de Rousseau pertencem a suas obras, assim como essas mesmas obras lhes pertencem. Aqui nos textos, lá nessas vidas de homens, a mesma violência falava, ou a mesma amargura; visões eram certamente trocadas; linguagem e delírio se entrelaçavam [...]” (FOUCAULT, 1978, p. 581-582).

De todo modo, temos aí indícios de relações de poder inseridas nas relações entre os indivíduos, mas Foucault nos surpreende em mostrar de modo original a luta e as relações de poder existentes entre a realidade e os devaneios naquilo que Rousseau vive no caminho da liberdade e do reconhecimento de si. Em *Introduction*, de 1962, publicado em *Ditos e escritos*

I, texto em que Foucault faz a apresentação da obra *Diálogos*¹²⁵ de Rousseau à sociedade parisiense, o francês mostra o genebrino no embate do indivíduo consigo mesmo, isto é, com sua própria natureza.

Foucault percebe a relação de poder e força entre os textos autobiográficos de Rousseau e a própria pessoa do genebrino, nos apresentando no Rousseau escritor e na escrita autobiográfica aquilo que possibilita ver o autor em sua obra e a obra pelo autor. É nesse limite próprio entre o real e o imaginário, ou o imaginário real, que Foucault admite, em *As palavras e as coisas*, estar os dilemas da natureza do indivíduo:

[...] Reina exatamente em seu limite. A partir dele, a violência, a vida e a morte, [...] vão estender, por sob a representação, uma imensa camada de sombra, que nós agora tentamos retomar como podemos, em nosso discurso, em nossa liberdade, em nosso pensamento. Mas nosso pensamento é tão curto, nossa liberdade tão submissa, nosso discurso tão repisado que é preciso realmente nos darmos conta de que, no fundo, essa sombra subterrânea é um poço de dificuldades [...] (FOUCAULT, 1999, p. 292).

Essa “sombra subterrânea” está em *Introduction*, texto singular em que Foucault percebe nos aspectos próprios da natureza humana, vivenciados na *persona* de Rousseau, o jogo existente nas relações entre os indivíduos e o poder em exercício. Neste jogo, está a liberdade como uma história do pensamento viva. É como se o indivíduo estivesse, em sua história efetiva, em uma caçada. Deste modo, fazendo uma analogia com o indivíduo que usa arco e flecha em busca de sua presa, teríamos no arco o lugar onde se encontra tudo aquilo que Rousseau vive em seu momento presente, isto é, as adversidades em que o genebrino está inserido; nas flechas, que não são atiradas sem o arco e sem o indivíduo que as tome no pulso, se move o jogo de relações. Nessa relação do arco, da flecha e dos indivíduos, estes últimos – indivíduos – caça e caçador adentram na floresta; nela, no interior da própria natureza, estão as relações análogas do que apresenta Foucault sobre Rousseau a partir dos seus escritos autobiográficos.

Nos escritos autobiográficos de Rousseau, *Confissões* (2007), *Rousseau, o juiz de Jean-Jacques* (2002) e em *Os devaneios do caminhante solitário* (2008), podemos perceber Rousseau como o indivíduo livre que vivenciou, nos limites de sua vida, processos de alternância da natureza de si, na medida em que, no exercício de sua liberdade, se entrecruzava com o poder na relação com outros indivíduos. Desse modo, no movimento

¹²⁵ ROUSSEAU, J.-J. *Dialogues, Rousseau juge de Jean-Jacques*. In.: Bibliothèque de la Pléiade, Paris: Flammarion, 2002.

próprio das relações de poder e na luta diante destas relações, tem-se o que força Rousseau na criação de estratégias, além da preocupação com o cuidado de si.

Foucault analisa esta relação de poder tendo como foco principal as *Confissões* e os *Diálogos*, e nas discussões que entrelaçam os conteúdos dos discursos das duas obras nos apresenta Rousseau como aquele que vive com criatividade através da relação poder e força no enfrentamento do real uma vida filosófica. Contudo, na análise do francês, o ponto nevrálgico se expõe quando, depois de escrever a obra *Confissões*, Rousseau a oferece à leitura pública.

Vale salientar: nesta questão fica evidente uma das temáticas que Foucault aprecia nas análises dos discursos, isto é, a relação entre público e privado. Embora muitas outras abordagens estejam a se mover na trama das relações, poderíamos, de certo modo, considerar nesse momento o exercício da *parresia*. Assim, a partir do momento em que Rousseau tomou a decisão não só de escrever sobre si, nas *Confissões*, mas de expor seu discurso - consequentemente expondo a si mesmo e sua obra à análise de um público - o genebrino assume o risco da aceitação ou da reprovação.

Nesse sentido, Rousseau ousou, e nesse movimento que se desdobra da disputa entre as relações de poder e força existentes no âmago das relações entre público e privado tem-se uma dupla exposição: a da obra e a do autor. Contudo, a leitura se realiza por sequência de encontros na casa do Sr. Du Pezay, em Dorat, diante do príncipe real da Suécia. Algumas outras leituras aconteceram na casa de Egmont, local onde a leitura foi concluída. Conforme Foucault, tratava-se de uma leitura em confidência para um público restrito:

[...] No início do mês de maio de 1771, Rousseau concluiu a leitura das *Confissões*, na casa do conde de Egmont: “Qualquer um que, mesmo sem ter lido meus escritos, examinar por seus próprios olhos meu natural, meu caráter, meus costumes, minhas inclinações, meus prazeres, meus hábitos e vier a considerar-me um homem desonesto, é ele próprio um homem a ser sufocado”. Um jogo de sufocação começa, e não cessará antes da redescoberta do caminho aberto, respirável, irregular, enredado, mas sem entrelaçamento do passeio e do devaneio [...] (2011a, p. 165).

É nesse jogo de sufocação entre o real e o imaginário que Rousseau se depara com a mais angustiante das lástimas que podem ser atribuídas a um autor: o silêncio. A reação do público não comportou sequer uma única palavra emitida ou um mísero comentário sobre a leitura, o que coloca Rousseau no uso da liberdade na busca do reconhecimento de si. Então, nesse aspecto encontramos os motivos de Foucault, em *História da loucura*, ao abordar a doença mental apresentando aspectos tão similares ao que Rousseau estava a vivenciar:

[...] a loucura não mais indica um certo relacionamento do homem com a verdade — relacionamento que, pelo menos silenciosamente, implica sempre a liberdade; ela indica apenas um relacionamento do homem com *sua verdade*. Na loucura, o homem cai em sua verdade: o que é uma maneira de sê-la inteiramente, mas também de perdê-la. A loucura não mais falará do não-ser, mas do ser do homem, no conteúdo daquilo que ele é e no esquecimento desse conteúdo. E enquanto ele era outrora o Estranho em relação ao Ser — homem do nada, da ilusão, *Fatus* (vazio do não-ser e manifestação paradoxal desse vazio) —, ei-lo agora retido em sua própria verdade e, por isso mesmo, afastado dela. Estranho em relação a si mesmo, *Alienado*. A loucura sustenta agora uma linguagem antropológica visando simultaneamente, e num equívoco donde ela retira, para o mundo moderno, seus poderes de inquietação, à verdade do homem e à perda dessa verdade e, por conseguinte, à verdade dessa verdade (FOUCAULT, 1978, p. 561).

Desta feita, o genebrino se encontra em meio a uma urbanidade dissimulada, uma adesão ao pensamento da época, uma estética superficialista e caminha da indiferença das pessoas à perda da liberdade. Desse modo, o poder em exercício se apresenta como aquele que o move e restaura a liberdade, a partir do momento em que Rousseau assume, diante das adversidades, buscar a verdade e o reconhecimento de si. Encontramos aqui os motivos que levaram Foucault à abordagem de Rousseau, reconhecendo o sentido que faz com que Foucault prefacie os *Dialogues*, enquanto um texto que caminha de par a par com as *Confissões* nessa busca de mostrar um homem em toda sua verdade.

Nessa obra autobiográfica, Rousseau se entrega por inteiro, descreve a si mesmo: por meio do que está escrito, é possível conhecer quem é a pessoa de Rousseau na medida em que a escrita o afirma. Trata-se, como Foucault (2011a, p. 165) observa, do “[...] conhecimento que é dado sem maquiagem [...]”. Contudo, se o que está escrito o afirma por um lado, por outro o compromete na medida em que, na trama em que se forma em as *Confissões*, Rousseau expressa uma subjetividade excepcional, mostra-se, fala sobre si mesmo da forma mais legítima. É fato que lastima as críticas que lhe são imputadas em sua obra confessional, lamenta a série de impressões a ele atribuída, tenta esclarecer que essas ideias não correspondem à pessoa que ele é, muito embora reconheça que pode ter sido ele que as deu de si aos outros, por isso, ele mesmo, autor de *Confissões*, deverá esclarecê-las. Conforme Foucault (2011a, p. 166), na obra *Confissões*, as declarações emitem:

[...] a verdade que ela quer transmitir será, através desse segredo, liberada para um percurso indefinido e imediato, verdade já idealizada para tornar-se crença. No éter onde a voz enfim triunfa, o malvado que não crê não poderá mais respirar; não serão mais necessárias mãos nem cordões para sufocá-lo.

É assim que se desenvolve a obra nessa tentativa de esclarecer os mal-entendidos, pois ele fala sobre si mesmo por meio dos seus escritos em *confissão*; contudo, a linguagem por

Rousseau utilizada era a mesma linguagem filosófica que utilizara para falar da sociedade em que vivia. O resultado foi a incompreensão e o reforço aos insultos a ele. Por conseguinte, a verdade não aparece, a voz é sufocada pelo silêncio dos ouvintes e a aclamação que Rousseau aguardava na escuta não se realizou. Assim, a voz emitida nas *Confissões* eram ecos, o genebrino estava diante da rejeição do público à sua obra, obra que dizia a si mesmo, sua *persona*, mas que, ao invés do efeito instantâneo da aclamação, foi recepcionada pelo silêncio. Observa Foucault (2011a, p. 166) o seguinte em um trecho no qual Rousseau narra a reação do público: “Todos se calaram: Madame d'Egmont foi a única que me pareceu emocionada; ela estremeceu visivelmente, mas bem depressa refez-se e guardou o silêncio assim como toda a companhia. Tal foi o fruto que colhi dessa leitura e de minha declaração”.

Neste sentido, considerando o contexto da incompreensão, da voz sufocada, Rousseau continua sua caminhada no enfrentamento da realidade que vivencia. Assim, se uma voz - a própria voz de Rousseau - não foi suficiente para dizer sobre si mesmo, o genebrino agora buscará outras vozes a dialogarem entre si, surgindo a obra *Diálogos*. Sobre esta abordagem, contextualiza Foucault (2011a, p. 166-167) que:

Provavelmente, foi no decorrer do inverno seguinte que Rousseau pôs-se a escrever os *Diálogos*, segundo um uso da voz absolutamente diferente. De início, trata-se de uma voz já sufocada e encerrada em um “silêncio profundo, universal, não menos inconcebível que o mistério que ele encobre ... silêncio assustador e terrível”.

Em *Introduction*, quando apresenta os *Diálogos* de Rousseau à sociedade parisiense, Foucault (2011a, p. 165) admite: “São anticonfissões. E vindas, como que de seu monólogo interrompido, de um refluxo da linguagem que explode por ter encontrado uma obscura barragem” [...]. Os *Diálogos*, em um primeiro momento, apresentam uma espécie de sujeito fraturado, expresso nas vozes das várias personagens que dialogam. Trata-se de um dispositivo inverso ao utilizado na escrita de *Confissões*. Não há mais a voz que fala: o que há são muitos anônimos. Entre a personagem formada e a deformada está o francês evocando um Jean-Jacques criminal no endereço de um Rousseau honesto a defender um virtuoso Jean-Jacques. Nessa trama literária, os *Diálogos* são uma reconstrução de si e, ao mesmo tempo, uma demonstração de si que até aquele momento, para o público em geral, esteve alheia aos olhos e ouvidos daqueles que se detiveram nas fábulas e fabulações acerca de Jean-Jacques Rousseau:

[...] Justificar a existência é reconduzi-la à sua vontade de natureza, nesse ponto imóvel onde nascem, realizam-se e depois acalmam-se todos os

movimentos segundo uma espontaneidade que é igualmente necessidade do caráter e frescor de uma liberdade não ligada (FOUCAULT, 2011a, p. 178-179)¹²⁶.

Ao percorrer as obras de Rousseau, Foucault ratifica essa posição e a assume a partir de seus referenciais teóricos. Aliás, nisto consiste a novidade de sua perspectiva analítica, o que aproxima Rousseau de uma leitura mais contemporânea de sua obra, ao mesmo tempo em que atualiza as inquietações do genebrino, dando a estas uma abordagem atual.

No movimento da obra *Diálogos*, a *persona* de Rousseau se insere no jogo do que intitulamos devaneios, entre equívocos e incompreensões; nas lacunas a serem preenchidas, estão realidade e integralidade em que se delineia o próprio Rousseau. É nesse aspecto entre real e imaginário, devaneios e verdade, com todas as variações dos discursos, que estão os temas do curso que Foucault proferiu em Louvain em 1981 sobre a confissão e sobre seu papel na busca à justiça, uma abordagem que lança um olhar contemporâneo sobre o texto do genebrino; deste modo, continua Foucault (2011a, p. 178-179):

[...] O julgamento de fato supõe a explosão da fala: seu edifício só é totalmente sólido se culminar com a confissão do acusado, nesse reconhecimento falado do crime pelo criminoso. Ninguém tem o direito de isentar quem quer que seja de um julgamento: é preciso ser julgado e condenado, já que sofrer a punição é ter falado. O suplício supõe sempre uma fala anterior. Finalmente, o mundo fechado do tribunal é menos perigoso que o espaço vazio onde a palavra acusadora não se choca com nenhuma oposição, já que ela se propaga no silêncio, e onde a defesa não convence jamais, já que ela não responde senão a um mutismo. [...] Rousseau, ele, aceitou ser *juiz* de Jean-Jacques.

Sendo uma obra cujo mote é um processo judiciário, um julgamento, os *Diálogos* se enquadram no tipo de análise que Foucault segue em suas obras, como *Vigiar e punir*. No que tange ao discurso rousseauniano, ele destaca o espaço do tribunal como um espaço mais seguro. Entretanto, segundo o mesmo Foucault, este espaço não é menos exasperante para a figura daquele que lá se expõe e confessa. Nas aulas em Louvain, ele declara o seguinte: “[...] dizer a verdade também se insere em tecituras rituais densas e complexas, ele está acompanhado de numerosas crenças, nós o dotamos de estranhos poderes. Haveria a necessidade de se fazer, talvez, toda uma etnologia do dizer a verdade” (FOUCAULT, 2012, p. 3).

¹²⁶ Neste sentido, a leitura de Foucault se assemelha à de Starobinski, por estabelecer como relação primordial da obra do genebrino a oposição entre transparência e opacidade, entre verdade e fabulação, entre imediatividade e mediação.

No tribunal montado por Rousseau, o que se busca é a verdade. O que o genebrino almeja de fato é que se faça justiça à sua pessoa. Foucault aponta que à época das *Confissões* Rousseau usava o pseudônimo de Jean-Jacques Renou. À época dos *Diálogos*, ele volta a assinar com seu nome. Mas não é o autor em sua totalidade que se encontra neste texto, antes é o sujeito dissociado. Deste modo, nos *Diálogos* estão presentes, para Foucault, ao menos quatro personagens:

[...] A discussão põe em jogo um Francês anônimo, representativo dos que roubaram de Rousseau seu nome; diante dele um certo Rousseau que, sem outra determinação concreta além da honestidade, leva o nome do Rousseau real arrebatado pelo público, e ele conhece precisamente o que é de Rousseau: suas obras. Enfim, uma terceira, mas consistente presença, aquele que não se designa mais senão por Jean-Jacques, com uma familiaridade arrogante, como se ele não tivesse mais direito ao nome próprio que o individualiza, mas apenas à singularidade de seu próprio nome. Porém esse Jean-Jacques não é nem mesmo dado na unidade à qual tem direito: há um Jean-Jacques-para-Rousseau que é o "autor dos livros", e um outro para o francês, que é o "autor dos crimes". [...] É através desses quatro personagens que, progressivamente, o Jean-Jacques Rousseau real é delimitado [...] (FOUCAULT, 2011a, p. 170-171).

Rousseau é um homem que defende a liberdade e continua na perspectiva adotada por Foucault vivendo e defendendo a liberdade, escrevendo e mostrando em seus escritos a si mesmo, a natureza na exemplaridade de um indivíduo que é livre, mesmo diante das adversidades. Mesmo porque ele, o indivíduo, encontra espaço para a busca da liberdade em sua história efetiva, era isso que Rousseau fazia e nos indica em *Os devaneios de um caminhante solitário*:

[...] Vi que da solução desse problema dependia a precisão do julgamento que deveria neste ponto aplicar a mim mesmo, e, após tê-lo bem examinado, eis de que maneira consegui aplicá-lo a mim mesmo. Lembro-me de ter lido um livro de filosofia que mentir é esconder uma verdade que deve ser manifestada. Conclui-se perfeitamente dessa definição que calar uma verdade que não se é obrigado a dizer não é mentir; mas aquele que, não contente, em semelhante caso, em não dizer a verdade, diz o contrário, mente então ou não mente? Segundo a definição, não se poderia dizer que mente; pois se dá uma moeda falsa a um homem ao qual nada deve, sem dúvida, engana esse homem, mas não o rouba. Apresentam-se aqui duas questões para serem examinadas, ambas muito importantes. A primeira, quando e como se deve a outrem a verdade, já que não se a deve sempre. A segunda, se há casos em que se pode enganar inocentemente. Esta segunda questão está perfeitamente resolvida, sei-o muito bem; de maneira negativa, nos livros, onde a mais austera moral nada custa ao autor, de forma positiva, na sociedade, onde a moral dos livros é considerada palavra frívola impossível de praticar. Deixemos, portanto, essas autoridades que se contradizem e procuremos, através de meus próprios princípios, resolver, para mim, essas questões (ROUSSEAU, 1986, p. 56).

Conforme Rousseau, é preciso que busquemos em nós mesmos e por nós mesmos as resoluções de nossos problemas. Deste modo, antes de aplicar, apontar ou propor ao outro, deveriam nossas verdades ser aplicadas primeiramente a nós mesmos. Em nossa análise, Rousseau propõe com muita lucidez – mesmo que necessário à criação de estratégias – transpor as autoridades das verdades presentes nos livros, enquadradas nos pressupostos morais ou nas imposições da sociedade. Há alguma proposta com maior lucidez, maior indicação de soberania e de “governo de si” do que esta? Entretanto, sua busca pela liberdade era entendida como loucura. E nesse contexto é interessante salientar o quanto em uma época da civilização¹²⁷ - época em que se entroniza o homem, que o elege como seu motivo principal – não se reconhece o *status* em que o homem se encontra; muito pelo contrário, se considere que as formas da escravidão humana sejam associadas, paradoxalmente, à mais sofisticada forma de escravidão.

Nesse sentido, no foco de experiência que trabalhamos acerca dos devaneios de Rousseau nos caminhos da liberdade e no reconhecimento de si, nos deparamos com a sociedade como responsável pela escravidão do homem. Da liberdade natural, o homem passou a um estado próximo à escravidão. Para Rousseau, em um trecho clássico no início do *Contrato social*, “O homem nasceu livre e por toda parte está agrilhado” (ROUSSEAU, 1996, p. 8). Rousseau vai se tornar um defensor dessa liberdade. A própria noção de civilidade, de costumes, de vida social que se impõe castra o indivíduo por um lado e, em outro aspecto, o indivíduo convicto das condições em que está inserido encontra formas de atuação de modo a perceber até que ponto o que se considera civilidade está relacionado com o que vive e, ainda, uma vez o que vive, é autêntico por ser um ato livre do indivíduo livre, podendo ser, entretanto, apenas uma obrigação ou uma automação imposta pelas normas da civilidade.

Desse modo, a “loucura” de Rousseau, nesse sentido, se constitui segundo a perspectiva adotada por Foucault, como forma de clarificação das coisas que os homens ao

¹²⁷ Sobre civilização o pesquisador acerca de Rousseau, Jean Starobinski, em *Le remède dans le mal*, esclarece: “A palavra *civilização* pôde ser adotada muito rapidamente uma vez que ela consitui um vocábulo sintético de um conceito pré existente, formulada precedentemente de uma maneira múltipla e variada: abrandamento dos costumes, educação dos espíritos, desenvolvimento da polidez, cultivo das artes e das ciências, desenvolvimento do comércio e da indústria, aquisição de comodidades materiais e do luxo. Para os indivíduos, os povos, a humanidade inteira, ela designa de início o processo que foi realizado pelos *civilizados* (termo pré existente), sendo o resultado cumulativo desse processo. É um conceito unificador” (STAROBINSKI, 1989, p. 15).

“Le mot *civilisation* a pu être adopté d'autant plus rapidement qu'il constitue un vocable synthétique pour un concept préexistant, formulé précédemment de façon multiple et variée: adoucissement des mœurs, éducation des esprits, développement de la politesse, culture des arts et des sciences, essor du commerce et de l'industrie, acquisition des commodités matérielles et du luxe. Pour les individus, les peuples, l'humanité entière, il désigne d'abord le processus qui en fait des *civilisés* (terme préexistant), puis le résultat cumulatif de ce processus. C'est un concept unificateur” (STAROBINSKI, 1989, p. 15).

redor não compreendem ou, quando muito, não aceitam. Rousseau e sua loucura esclarecedora compõem um importante modelo para considerar o que Foucault nos quer mostrar acerca da liberdade.

3.3 Passos de Kant à pragmática de si

Foucault nos apresenta, na história efetiva de Platão, no foco de experiência sobre as viagens do filósofo grego a Siracusa, uma perspectiva do que é uma vida filosófica. Da mesma forma, vimos no foco de experiência dos devaneios e da luta pela liberdade de Rousseau, bem como em meio à subjetividade excepcional das *Confissões*, os processos de subjetivação dos *Diálogos* e, na “loucura” esclarecedora do genebrino, outras expressões do que é uma vida filosófica. O filósofo francês continua, entretanto, a nos inquietar sobre a insuficiência, a falta, a carência da filosofia quando enclausurada nas concepções fechadas acerca do real. Nesse aspecto, Foucault problematiza a história da filosofia de seu tempo persistindo na necessidade do real da filosofia, da consideração da luta, do jogo presentes nas relações existentes naquilo que o indivíduo vive. Assim, da mesma forma que percebeu em Platão e em Rousseau a vida filosófica, deixa-nos a abertura de investigarmos essa possibilidade em outro filósofo que viveu no período que a história das configurações denomina contemporaneidade. Neste sentido, consideraremos, a partir das abordagens de Foucault, o exercício do *érgon* na expressão de uma vida filosófica também no filósofo alemão Immanuel Kant.

Considerando ainda o item anterior de nossa pesquisa ao tratarmos sobre o olhar de Foucault acerca da vida filosófica em Rousseau, vale salientar o interessante aspecto que nos apresenta o filósofo alemão Ernst Cassirer (1874-1945), em sua obra *Rousseau, Kant, Goethe*, acerca de como o filósofo alemão que investigaremos nesse momento de nossa pesquisa, Immanuel Kant, aprecia a pessoa e o pensamento de Rousseau. Cassirer (1991, p. 30), ao analisar alguns fragmentos do filósofo alemão, afirma que “Kant considerava Rousseau não como o inventor de um novo “sistema”, mas como um pensador que tinha uma nova concepção de natureza e da função da filosofia, de sua vocação e dignidade [...]”¹²⁸. Cassirer teve acesso ao fragmento de Kant em que considera Rousseau aquele que o inspirou e guiou

¹²⁸ Cassirer, ao analisar alguns fragmentos do filósofo alemão: “Kant considérait Rousseau, non pas comme l’inventeur d’un nouveau “système”, mais comme un penseur qui avait une nouvelle conception de la nature et de la fonction de la philosophie, de sa vocation et de sa dignité” [...] (CASSIRER, 1991, p. 30).

no caminho certo do conhecimento, isto é, sobre o conhecer a si mesmo, o pensar sobre si mesmo. Eis o fragmento citado por Cassirer (1991, p. 30):

Eu sou, eu mesmo, por uma inclinação natural, - escreve ele à idade de quarenta anos -, um homem que busca a verdade: eu sinto uma sede ardente de conhecimento e o vivo desejo de progredir por essa via, sobre a qual cada passo adiante me enche de satisfação. Houve uma época na qual eu pensava de fato que o conhecimento e seu avanço constituíam tão somente a honra da humanidade em meio à qual eu desprezava o homem ordinário que nada sabia. Rousseau me remeteu ao caminho correto [...].¹²⁹

Neste sentido, se Kant considera Rousseau como aquele que lhe deu o caminho certo ou lhe serviu como guia, vale considerar que o genebrino influenciou o filósofo alemão em seus passos rumo à pragmática de si. É com o objetivo de compreender a expressão do real da filosofia em Kant que investigaremos, sob o olhar de Foucault, esses passos que o filósofo alemão seguiu na “pragmática de si”.

Kant, como Platão, ficou conhecido na história da filosofia como filósofo idealista. Seu pensamento está envolto na conjuntura dos ideais do iluminismo aderidos à filosofia alemã, cuja preocupação era tratar da *episteme* contemporânea fundada na racionalidade. Contudo, Foucault percebe em Kant vários aspectos que põem em suspeita o uso ordinário da razão, se evidenciando na *Aufklärung*¹³⁰ um debate sobre o domínio da razão no âmbito da política. Em *Conversa com Michel Foucault*, de 1980, publicada em *Ditos e escritos VI*, o francês questiona esse domínio da razão como uma forma de derrisão da liberdade:

¹²⁹ Fragmento de Kant citado por Cassirer em *Rousseau, Kant, Goethe*: “Je suis moi-même par inclination naturelle, écrit-il à l’âge de quarante ans, un homme qui cherche la vérité : j’éprouve une soif ardente de connaissance et le vif désir de progresser dans cette voie, sur laquelle chaque pas en avant m’emplit de satisfaction. Il y eut une époque où je pensais même que la connaissance et son avancement constituaient seuls l’honneur de l’humanité et où je méprisais l’homme ordinaire qui ne sait rien. Rousseau m’a remis sur le droit chemin [...]” (CASSIRER, 1991, p. 30).

¹³⁰ Sobre Kant e a abordagem acerca da *Aufklärung*, Foucault emite várias considerações, sobretudo no texto de 1984 em que consta a interrogação *O que são as luzes?*, publicado na edição brasileira por duas vezes, em *Ditos e escritos II* e *Ditos e escritos VII*. Neste texto, Foucault emite a seguinte consideração: “Tenho a impressão de que este texto faz aparecer um novo tipo de questão no campo da reflexão filosófica. É claro que ele não é com certeza nem o primeiro na história da filosofia, nem mesmo o único texto de Kant a tematizar uma questão concernindo à história. Encontramos em Kant textos que interrogam a história sobre a questão da origem: o texto sobre os começos da própria história, sobre a definição do conceito de raça. Outros textos indagam a história sobre a sua forma de realização: assim, no mesmo ano 1784, *L’idée d’une histoire universelle du point de vue cosmopolite*. Outros, enfim, se interrogam sobre a finalidade interna organizando os processos teóricos, tal como o texto dedicado ao emprego dos princípios teleológicos. Todas essas questões, extremamente ligadas, aliás, atravessam, com efeito, as análises de Kant da história. Penso que o texto sobre a *Aufklärung* é bastante diferente. Ele não formula, pelo menos diretamente, nenhuma questão, nem a da origem, nem, apesar da aparência, a da conclusão, e se interroga, de uma maneira relativamente discreta, quase lateral, sobre a questão da teleologia imanente ao processo mesmo da história” (FOUCAULT, 2011b, p. 259).

Ora, como dissociar essa racionalidade dos mecanismos, procedimentos, técnicas, efeitos de poder que a acompanham e que suportamos tão mal, designando-os como a forma de opressão típica das sociedades capitalistas e, talvez, também das socialistas? Não poderíamos concluir que a promessa da *Aufklärung* de alcançar a liberdade pelo exercício da razão voltou-se, ao contrário, para uma dominação da razão mesma, a qual usurpa mais e mais o lugar da liberdade? É um problema fundamental, no qual todos nos debatemos, que é comum a muitos [...] (FOUCAULT, 2010b, p. 323).

Sobre como se encontra a filosofia nesse momento histórico da *Aufklärung*, temos o olhar de Foucault acerca de Kant e do Iluminismo no texto *Omnes et Singulatim: uma crítica da razão política*, de 1981, publicado em *Ditos e escritos IV*, no qual o francês reconhece:

[...] eis-me no embaraço de quem não tem senão delineamentos e esboços inacabáveis a propor. Há muitos anos que a filosofia renunciou a tentar compensar a impotência da razão científica, e que não tenta mais concluir seu edifício. Uma das tarefas das Luzes era multiplicar os poderes políticos da razão. Mas os homens do século XIX logo iriam se perguntar se a razão não estava a ponto de tornar-se demasiado potente em nossas sociedades. Eles começaram a se inquietar com a relação que eles confusamente conjecturavam entre uma sociedade propensa à racionalização e algumas ameaças pesando sobre o indivíduo e suas liberdades, a espécie e sua sobrevivência. Dito de outro modo, a partir de Kant, o papel da filosofia foi o de impedir a razão de ultrapassar os limites do que é dado na experiência; [...] (FOUCAULT, 2012a, p. 348-350).

Assim, no que diz respeito à *episteme* contemporânea, Kant se insere no uso da fundamentação metafísica para uma compreensão do real. Embora admita, na questão do conhecimento, uma divisa entre aquilo que é e aquilo que não é cognoscível, entre o *noumeno* e o fenômeno, estabelece uma luta, em sua primeira crítica, para resguardar a metafísica frente às abordagens, descobertas e teorias da ciência ou, ao menos, elabora esforços na tentativa de mostrar que filosofia e ciência podem caminhar juntas. Sobre este aspecto, afirma Kant em *Crítica da razão pura*:

A crítica da razão acaba, necessariamente, por conduzir à ciência, ao passo que o uso dogmático da razão, sem a crítica, leva, pelo contrário, a afirmações sem fundamento, a que se podem opor outras por igual verossímeis e, conseqüentemente, ao ceticismo (KANT, 1989, p. 51).

O filósofo alemão nos alerta para os perigos do “uso dogmático da razão”. Neste sentido, considerando este aspecto e outros que se incluem no ato de conhecer elementos próprios da criação humana, como a cultura e as relações entre os indivíduos, Foucault percebe em Kant o mesmo que o filósofo alemão percebera em Rousseau: que há uma atitude em ir além da proposta de um sistema filosófico. Neste sentido, o francês se detém também

em aspectos da vida de Kant que estão além dos enunciados e das abordagens contidas nas críticas, pois, conforme Foucault, o próprio Kant sempre realizou uma crítica sobre si mesmo, sendo esta atitude elemento indispensável à vida filosófica. E questiona Foucault, a partir de Kant, seu momento atual, isto é, a realidade em que vive:

Mas o problema é então saber o que fazer com um dado tão evidente. Faremos nós o "processo" da razão? Em minha opinião, nada seria mais estéril. Em primeiro lugar, porque não se trata nem de culpabilidade nem de inocência nesse domínio. Em seguida, porque é absurdo invocar a "razão" como a entidade contrária da não razão. Enfim, porque um tal processo nos armaria uma armadilha obrigando-nos a representar o papel arbitrário e enfadonho do racionalista ou do irracionalista. Sondaremos nós esta espécie de racionalismo que parece ser específica de nossa cultura moderna, e que remonta as Luzes? Esta é, penso eu, a solução escolhida por alguns membros da Escola de Frankfurt. Meu propósito não é abrir uma discussão de suas obras - e elas são das mais importantes e das mais preciosas. Eu sugeriria, de minha parte, uma outra maneira de estudar os laços entre a racionalização e o poder [...] (2012a, p. 348-350).

Deste modo, embora na leitura das obras críticas de Kant, a saber: *Crítica da razão pura* (1781), *Crítica da razão prática* (1789) e *Crítica da faculdade do juízo* (1790), encontremos o filósofo alemão sempre fiel aos pressupostos de como a razão se movimenta e permite conhecer, de todo modo Foucault reconhece que, além dos sistemas de regras do pensamento, há em Kant estruturas objetivas que estão presentes na produção da cultura humana e que permitem, ao mesmo tempo, explorar “[...] os laços entre a racionalização e o poder” (FOUCAULT, 2012a, p. 350). Neste sentido, a obra kantiana que permite esse testemunho é *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798)¹³¹.

Dentre os vários motivos que conduziram Foucault a tentar compreender a antropologia de Kant, destacamos dois: primeiro, o interesse em investigar sobre a gênese e a estrutura deste homem moderno / contemporâneo, isto é, como se constitui este indivíduo do seu tempo em sua produção de cultura considerando as relações de poder e as relações de força; um segundo motivo que ousamos especular foi o de que Foucault, ao perceber que o indivíduo moderno apresenta processos de subjetivação que vão além de uma compreensão lógica, se aproximaria, neste sentido, muito mais de processos fenomenológicos. Assim, poderíamos inferir sobre a possibilidade de uma antropologia fenomenológica em Foucault. Essa possibilidade não seria absurda se considerássemos que Foucault sofreu influência de Jean Hyppolite, que havia investigado uma *Gênese e estrutura da fenomenologia de Hegel*.

¹³¹ Conforme Foucault, a obra de Kant *Antropologia de um ponto de vista pragmática* vem ao público pela primeira vez em 1798, ano em que Kant se afasta de suas funções de docentes na universidade de Königsberg. Trata-se de uma reunião de apontamentos elaborados no decorrer de vinte e cinco anos - que serviam de base aos cursos que ministrava. Após o término dos cursos, foram devidamente revisados por Kant e tornaram-se públicos.

Neste sentido, considerando a similitude aos títulos das obras de Foucault e Hyppolite, poderíamos destacar a dívida de Foucault a Hyppolite¹³², na medida em que Foucault intitula sua tese complementar de *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*¹³³.

Nessa obra, podemos considerar a aposta de Foucault em encontrar na filosofia de Kant alternativas de brejar o crescimento das capacidades da razão e uma intensificação das relações de poder existentes no indivíduo e em suas relações com o outro. No texto *O que São as Luzes?*, por exemplo, de 1984, publicado em *Ditos e escritos II*, nos informa Foucault (2013a, p. 351) que: “[...] um periódico alemão, a *Berlinische Monatsschrift*, publicou em dezembro de 1784, uma resposta à pergunta: Was ist *Aufklärung*? E essa resposta era de Kant”; acrescentando: “[...] qual é então esse acontecimento que se chama a *Aufklärung* e que determinou, pelo menos em parte, o que somos, pensamos e fazemos hoje? [...]” (*Idem, ibid*). Assim, conjectura o francês sobre a possibilidade da existência da *Berlinische Monatsschrift* em nossos dias e se a pergunta fosse, a saber: ‘O que é a filosofia moderna?’. Nesse sentido, Foucault sinaliza que há nos dois questionamentos – o que é a *Aufklärung*? de Kant, o que é a filosofia moderna? Segundo sua modulação da pergunta, - relações de poder que estão no movimento próprio do *ethos*. Na tentativa de resposta sobre a filosofia moderna, o francês se debruça nos elementos da antropologia de Kant:

[...] é preciso concebê-la como uma atitude, um *éthos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são colocados e prova de sua ultrapassagem possível. Essa atitude filosófica deve se traduzir em um trabalho de pesquisas diversas: estas têm sua coerência metodológica no estudo tanto arqueológico quanto genealógico de práticas enfocadas simultaneamente como tipo tecnológico de racionalidade e jogos estratégicos de liberdades; elas têm sua coerência teórica na definição das formas historicamente singulares nas quais têm sido problematizadas as generalidades de

¹³² O caminho que Foucault percorre em Kant é similar ao que Hyppolite investiga em Hegel. O próprio Foucault admite, em *Ordem do discurso*, ser devedor de Hyppolite: “Ora, se somos muitos os devedores de Jean Hyppolite, é porque, infatigavelmente, ele percorreu para nós e antes de nós esse caminho através do qual nos afastamos de Hegel, tomamos distância, e através do qual nos encontramos de volta a ele mas de outra maneira, logo em seguida obrigados a deixá-lo novamente” (FOUCAULT, 1996, p. 73).

¹³³ Vale salientar que a obra *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*, de autoria de Foucault, constitui a tese complementar à sua tese principal, *História da loucura*, defendida na Sorbonne, em 20 de maio de 1961, sob a orientação de Jean Hyppolite. Embora tenha permanecido inédita, não significa uma obra inferior ou que Foucault tenha ficado insatisfeito com sua investigação acerca do pensamento de Kant; ao contrário, atendendo aos conselhos dos membros da banca, resolveu, com a tese complementar, alimentar a base crítica dos conteúdos de uma obra maior que estava a escrever. Assim, a partir de 1963, Foucault utilizou boa parte do conteúdo de *Gênese e estrutura da antropologia de Kant* como material central de seu grande livro *As palavras e as coisas*. É o que nos informam Defert, Ewald e Gros quando da apresentação da edição francesa de *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*: “Ademais, para a tese complementar, o júri Jean Hyppolite e Maurice de Gandillac - havia estimulado Foucault a dissociar a edição de sua tradução e a edição do comentário, no qual reconheciam o esboço de um ensaio autônomo a ser prosseguido. O que Foucault fez então, com o brilho que conhecemos, foi *As palavras e as coisas*” (GROS apud FOUCAULT, 2011, p. 7).

nossa relação com as coisas, com os outros e conosco. Elas têm sua coerência prática no cuidado dedicado em colocar a reflexão histórico-crítica à prova das práticas concretas. Não sei se é preciso dizer hoje que o trabalho crítico também implica a fé nas Luzes; ele sempre implica, penso, o trabalho sobre nossos limites, ou seja, um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade (FOUCAULT, 2013a, p. 368).

Conforme Foucault, Kant fez essa tentativa de ir além do quadro conceitual em que apresenta as três críticas, pois enquanto nas críticas ele estabelece as três áreas autônomas – a saber: lógica, moral e estética – na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, o filósofo alemão considera a atitude criadora da mente humana. Nesse sentido, seja na pergunta o que é o esclarecimento?, ou o que é a filosofia moderna?, a questão, além de ser antropológica, incide sobre outra indagação: o que é esse presente que vivo? Em *O que São as Luzes?*, conforme Foucault:

A questão incide sobre o que é esse presente, incide primeiro sobre a determinação de um certo elemento do presente que, entre todos os outros, trata-se de reconhecer, distinguir, decifrar. O que, no presente, faz sentido para uma reflexão filosófica? Na resposta que Kant tenta dar a essa interrogação ele se põe a mostrar em que esse elemento é o portador e o sinal de um processo concernente ao pensamento, ao conhecimento, à filosofia. Trata-se de mostrar em que e como aquele que fala como pensador, sábio, filósofo faz parte desse processo e (mais que isso) como ele tem um certo papel a desempenhar nesse processo no qual ele será a um só tempo elemento e ator. Em suma, penso que se vê aparecer no texto de Kant a questão do presente como acontecimento filosófico ao qual pertence o filósofo que dele fala. Se quisermos cogitar a filosofia como uma forma de prática discursiva que tem sua própria história, com esse texto sobre a *Aufklärung* vemos a filosofia [...] problematizar sua própria atualidade discursiva, atualidade que ela interroga como um acontecimento, acontecimento do qual cabe a ela dizer o sentido, o valor, a singularidade filosófica, e na qual deve encontrar ao mesmo tempo sua própria razão de ser e o fundamento do que diz (FOUCAULT, 2013a, p. 260).

Neste sentido, é possível considerar que a filosofia não se esgota em um sistema, na medida em que a filosofia entendida do ponto de vista pragmático aborda questões importantes sobre novos aspectos e referenciais que não estão no âmbito do conceito, mas no cerne do espírito criador do homem frente aos condicionantes das convenções e costumes sociais. Conforme Clélia Martins, na apresentação da antropologia de Kant à edição brasileira, o filósofo alemão propõe um caminho pragmático:

[...] a história, a biografia, o teatro, a novela e as viagens. A experiência do mundo ou as relações com o mundo estão sempre ligadas com a experiência do homem em relação a si mesmo, e com o conhecimento que ele possa ter de si como pessoa: porque o homem se distingue de outros seres vivos e diante deles é que ele pode "ter o eu em sua representação" [...] (MARTINS, 2006, p. 14).

É então, considerando estes aspectos da vida e do cotidiano, que se apresenta a vida filosófica. Ora, na intenção de Kant em ir além do sistema – mesmo que retome a abordagem das críticas e aos seus elementos conceituais, o filósofo alemão realiza uma crítica sobre si mesmo. Embora Kant se mantenha fiel aos pressupostos da razão no ato de conhecer, Foucault admite que há em Kant deslocamentos da questão transcendental e justifica os motivos em *As palavras e as coisas*:

Porque é duplo empírico-transcendental, o homem é também o lugar do desconhecimento — deste desconhecimento que expõe sempre seu pensamento a ser transbordado por seu ser próprio e que lhe permite, ao mesmo tempo, se interpelar a partir do que lhe escapa. É essa a razão pela qual a reflexão transcendental, sob sua forma moderna, não mais encontra o ponto de sua necessidade, como em Kant, na existência de uma ciência da natureza (à qual se opõem o combate perpétuo e a incerteza dos filósofos), mas na existência muda, prestes porém a falar e como que toda atravessada secretamente por um discurso virtual, desse não-conhecido a partir do qual o homem é incessantemente chamado ao conhecimento de si (FOUCAULT, 1999, p. 445).

Nesse sentido, o próprio Kant é a prova desse exercício que Foucault considera de parresiástico, pois mesmo o filósofo alemão considerando o homem como pressuposto de razão, admite haver nesse homem um chamado ao conhecimento de si mesmo. É neste sentido que Foucault, ao analisar o pensamento filosófico de Kant, nos apresenta quatro deslocamentos.

Um dos primeiros deslocamentos que Foucault percebe é o passo de Kant do caminho da lógica à trilha de uma antropologia, sendo este o campo por excelência das investigações kantianas na maior parte de sua obra¹³⁴. Conforme Foucault, não se trata mais de estabelecer uma verdade, o que se apresenta como mais importante é o ser próprio do homem naquilo que ele “É”. Sobre este deslocamento, questiona Foucault, em *As palavras e as coisas*:

[...] A questão não é mais: como pode ocorrer que a experiência da natureza dê lugar a juízos necessários? Mas sim: como pode ocorrer que o homem pense o que ele não pensa, habite o que lhe escapa sob a forma de uma ocupação muda, anime, por uma espécie de movimento rijo, essa figura dele mesmo que se lhe apresenta sob a forma de uma exterioridade obstinada? [...] (FOUCAULT, 1999, p. 445).

¹³⁴ Na Introdução à Crítica da Razão Pura, Kant aponta esta questão ao anunciá-la acerca da metafísica do conhecimento. Sobre a diferença entre conhecimento puro e conhecimento empírico, afirma e em seguida questiona: “Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência; efetivamente, que outra coisa poderia despertar e por em ação a nossa capacidade de conhecer senão os objetos que afetam os sentidos e que, por um lado, originam por si mesmo as representações e, por outro lado, põe em movimento a nossa faculdade intelectual e levam-na a compará-las, liga-las ou separá-las, transformando assim a matéria bruta das impressões sensíveis num conhecimento que se denomina experiência? Assim, na ordem do tempo, nenhum conhecimento precede em nós a experiência e é com esta que todo o seu conhecimento tem o seu início” (KANT, 1989, p. 36).

Nesse questionamento, observa Foucault, se o próprio Kant já desconfiava da razão enquanto fechada em si mesma, caracterizando este aspecto como dogmático, a razão não pode ser entendida como suficiente e autônoma, a razão não basta a si próprio e a questão que se move agora é antropológica e não exclusivamente lógica.

A partir da consideração acerca da antropologia, Foucault evidencia o segundo deslocamento no passo que Kant percorre nos próprios caminhos da natureza humana, isto é, o pensamento se entrelaça na rede de relações que transborda naquilo que o indivíduo vivencia. Trata-se de algo que aponta Clélia Martins na introdução da *Pragmática de Kant*:

A razão comum do homem tem, perante si, o princípio da moralidade e a razão ilustrada tem a natureza como referência e contraste de suas representações. Kant segue uma linha convergente com as inquietudes de seu tempo: o desnível entre a razão pura e a prática o conduz a elaborar uma Antropologia para superá-lo [...] (MARTINS, 2006, p. 14).

Eis o deslocamento do pensamento naquilo que o indivíduo experiencia ou a consideração de que a natureza humana se modifica na relação daquilo que sente em sua própria carne, em seu próprio corpo, como uma espécie de fenômeno antropológico. No texto de 1982, *O pensamento, a emoção*, publicado em *Ditos e escritos VII*, Foucault, ao retratar sobre a fotografia de Duane Michals, evidencia esse fenômeno antropológico:

Não sou capaz de falar das fotos de Duane Michals, de seus procedimentos, de sua plástica. Elas me atraem como experiências. Experiências que só foram feitas por ele, mas que, não sei bem como, deslizam na minha direção - e penso eu. Na direção de qualquer um que as olhe -, suscitando prazeres, inquietações, maneiras de ver, sensações que já tive ou que pressinto dever provar um dia, sobre as quais me pergunto sempre se são dele ou minhas, sabendo muito bem que as devo a ele, Duane Michals: "Eu sou meu presente para você", diz ele. [...] "Tudo é matéria para fotografia, principalmente as coisas difíceis de nossa vida: a ansiedade, as grandes tristezas de criança, o desejo, os pesadelos. As coisas que não podemos ver são as mais carregadas de sentido. Não podemos fotografá-las, apenas sugerir-las." [...] Amo as formas de trabalho que não se acercam como obra, mas se abrem por serem experiências [...] (FOUCAULT, 2011b, p. 94).

Nesse sentido, questiona Foucault (1999, p. 445): "[...] Como pode o homem ser essa vida cuja rede, cujas pulsações, cuja força encoberta transbordam indefinidamente a experiência que dela lhe é imediatamente dada? [...]". Foucault considera então como se o filósofo alemão, ao analisar a existência humana, percebesse que ela se desdobra em uma dimensão pragmática, a saber: em uma disposição para a civilidade que se expressa por meio da cultura.

Embora Kant considere as normas de civilidade, a despeito do que concerne às disposições morais, resultados da experiência vivida, apontando que estas nem sempre apresentam o resultado desejado, isto é, o exercício das boas maneiras e práticas pelo exercício das virtudes, nesta mesma linha de raciocínio Foucault observa, no questionamento acerca das disposições naturais, se estas não são também as mesmas que levam o ser humano a se inclinar para o mal e não considerar a esfera do outro, aquela da alteridade e do altruísmo, na medida em que o próprio Kant, ao considerar a antropologia, aponta o homem para este ser duplo nas relações, seja as relações consigo ou com o outro.

Como consequência da relação com o outro, no âmbito da civilidade bem como da manifestação das suas disposições naturais, dá-se o conflito entre civilidade e natureza, no qual o homem se manifesta como um ser duplo. Foucault observa, em *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*, que “[...] não se trata de um duplo Eu, mas de uma dupla consciência desse Eu [...]” (FOUCAULT, 2011, p. 32). Para Kant, porém, esse Eu manifesta uma finalidade última que o perscruta no horizonte da civilidade: a humanidade. Assim, conforme o filósofo alemão:

O ser humano está destinado, por sua razão, a estar numa sociedade com seres humanos e a se *cultivar, civilizar e moralizar* nela por meio das artes e das ciências, e por maior que possa ser sua propensão animal a se abandonar *passivamente* aos atrativos da comodidade e do bem-estar, que ele denomina felicidade, ele está destinado a se tornar *ativamente* digno de humanidade na luta com os obstáculos que a rudeza de sua natureza coloca nele (KANT, 2006, p. 219).

A *Antropologia do ponto de vista pragmático* de Kant aponta como finalidade última do ser humano o processo de aprimoramento, ao passo que o fim último, desde as origens gregas do pensamento filosófico, é o Bem, normalmente entendido como busca da felicidade. Kant, por seu turno, mostra que o fim último do ser humano não pode ser outro senão a própria humanidade. Então, buscando elementos na pragmática, Kant observa, acerca da relação dos aspectos ligados à natureza e ao humano, uma luta constante que envolve o indivíduo consigo mesmo em meio a todas as dificuldades que dessa relação se originam.

Neste sentido, o ser humano tende a se inserir naturalmente nas relações sociais e, logo, os discursos, as palavras, as falas deixam de lado a individualidade. Essa saída de si implica em que sejam aprimoradas, cada vez mais, as faculdades humanas associadas aos relacionamentos sociais. É neste sentido que Foucault percebe o terceiro deslocamento no pensamento de Kant. Assim, na medida em que o homem, não sendo mais natureza edificada no pensamento, está exposto ao estranhamento de si, não se trata da possibilidade do conhecimento; ao contrário, conforme Foucault, o indivíduo está diante da possibilidade no

desconhecido. Nesse entendimento do indivíduo frente não ao conhecimento, mas ao desconhecido, o filósofo francês percebe a abertura de Kant no percurso ao quarto deslocamento. Sobre este aspecto, interroga Foucault (1999, p. 445):

[...] Como pode ele ser o sujeito de uma linguagem que, desde milênios, se formou sem ele, cujo sistema lhe escapa, cujo sentido dorme um sono quase invencível nas palavras que, por um instante, ele faz cintilar por seu discurso, e no interior da qual ele é, desde o início, obrigado a alojar sua fala e seu pensamento, como se estes nada mais fizessem senão animar por algum tempo um segmento nessa trama de possibilidades inumeráveis? [...].

Neste sentido, embora na primeira *Crítica* Kant tenha se debruçado a conciliar os discursos metafísico e científico, não se trata mais de afirmar o fundamento último das teorias filosóficas em face de uma verdade: conforme Foucault, se apresenta agora ao indivíduo o retorno a si próprio, de modo a se constituir numa consciência clara do que vive e expressa a própria vida filosófica.

Desse modo, no domínio do desconhecido ou de “[...] experiências não-fundadas em que o homem não se reconhece [...]” (FOUCAULT, 1999, p. 445) se insere a dimensão pragmática da antropologia. É o que, conforme Foucault, sugere Kant na antropologia, e é nela, nessa perspectiva, que Foucault encontra questões interessantes sobre a pragmática de si, afirmando:

— Quádruplo deslocamento em relação à questão kantiana, pois que se trata não mais da verdade, mas do ser; não mais da natureza, mas do homem; não mais da possibilidade de um conhecimento, mas daquela de um desconhecimento primeiro; não mais do caráter não-fundado das teorias filosóficas em face da ciência, mas da retomada, numa consciência filosófica clara, de todo esse domínio de experiências não-fundadas em que o homem não se reconhece (FOUCAULT, 1999, p. 445).

Se a possibilidade do desconhecido está no homem, quando não se reconhece no conhecimento conceitual, esta seria, na compreensão de Foucault ao pensamento de Kant, o entendimento do indivíduo em seu duplo empírico-transcendental. Esse duplo indivíduo, ao mesmo tempo em que ocupa o lugar do desconhecimento, expõe seu pensamento, se situa; ao expô-lo, se encontra na esfera do desafio e do risco, de modo que, observa Foucault, ao interpelar a si próprio e transbordar seu ser próprio a partir do que lhe escapa, o indivíduo se constitui como sujeito histórico ou sujeito de cultura.

Esses deslocamentos que Foucault visualiza no filósofo alemão estão presentes nas próprias vivências de Kant. Além das considerações que o filósofo alemão faz acerca da pessoa e do pensamento de Rousseau, ao mesmo tempo em que defende as atitudes, reconhece que a filosofia do genebrino não é um pensamento fechado e sistêmico. Ademais,

temos ainda a experiência que Kant vivenciou com Hume, quando o filósofo alemão admite, em *Prolegómenos a toda metafísica futura*, o seguinte:

Confesso francamente: foi a advertência de David Hume que, há muitos anos, interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa. Eu estava muito longe de admitir as suas conclusões, que resultavam simplesmente de ele não ter representado o problema em toda a sua amplitude, mas de o ter abordado apenas por um lado que, se não se tiver em conta o conjunto, nada pode explicar. Quando se parte de um pensamento fundamentado, embora não pormenorizado, que outro nos transmitiu, pode esperar-se, graças a uma meditação contínua, ir mais longe do que o homem subtil a quem se deve a primeira centelha desta luz (KANT, 1988, p. 17).

Por conseguinte, compreendemos aqui a autenticidade de Kant: ele reluta, investiga, não absorve o pensamento de Hume como uma verdade dogmática, embora reconheça o quanto esse foi um elemento importante na medida em que o colocara frente ao desconhecido. Neste sentido, há em Kant uma abertura de reavaliar seu pensamento e a si próprio, sua própria postura. O filósofo alemão já havia admitido que uma estrutura fixa da razão conduz ao dogmatismo, agora admite que Hume, pensador que desenvolve uma perspectiva oposta à sua, é aquele que o desperta do sono dogmático. Assim, embora Kant não concorde com o que Hume propõe em relação ao conhecimento, o filósofo alemão desafia a si mesmo diante do desconhecido, Kant se coloca à prova e arrisca repensar tudo o que até então havia considerado como verdade e idealizado como pressuposto à filosofia.

Seguindo o que nos apresenta Foucault, está nos deslocamentos e nessa atitude diante de Hume a expressão de uma vida filosófica em Kant. Por conseguinte, na *parresia* do ato do *franc-parler* de Kant: “David Hume [...] interrompeu o meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa [...]” (FOUCAULT, 1998, p. 17). Nesse enunciado, três aspectos coincidem com a proposta de Foucault. Primeiro, a fratura na estrutura sistêmica da filosofia kantiana a partir do momento em que o próprio Kant assume repensar suas estruturas, o que vai incidir na produção do período crítico, como se a primeira crítica que Kant de fato elaborou tenha sido a crítica a si mesmo, no reconhecimento do seu sono pré-crítico. Desse modo, é como se o filósofo alemão estivesse diante do desconhecido, do outro, que não ele próprio. Eis o ser duplo! Nessa fratura, nesse repensar, nesse desconhecimento, temos o segundo aspecto, isto é, o retorno a si próprio – mesmo que forçado a partir do olhar do outro, nesse caso, David Hume. Assim, ao considerarmos os dois aspectos anteriores nos deparamos com o terceiro aspecto, isto é, as relações entre “governo de si” e “governo dos outros”. Este último aspecto, considerando a antropologia de Kant, está na humanidade em sua produção de cultura e no âmbito das

relações sociais, modo de existênica, que se produz na vida ou no momento presente em que o indivíduo vive e produz.

Foucault acrescenta à inquietação kantiana a necessidade de responder à pergunta sobre o que é propriamente o humano, sendo o francês, vale lembrar, um dos principais pensadores contemporâneos a questionar a ideia de homem. Não haveria, segundo ele, na *Antropologia* de Kant um conceito fechado acerca desse tema. Parece haver, inicialmente, um distanciamento dos conceitos filosóficos já desenvolvidos por ele nas *Críticas*¹³⁵. Assim, o próprio Kant serve de referência a Foucault, uma vez que o filósofo alemão – ao se deparar com o que apresentava Hume quanto a esse acordar que não se deu somente no passado, mas se deu de forma continuada, como uma intuição permanente, vivida, de alguém que vive seu presente – modifica a si e permite modificações nas estruturas de seus pensamentos em que a história viva e história do pensamento convergem, de modo que essa história só pode ser compreendida, conforme Foucault, como uma ontologia do presente. O que Kant fez no olhar de Foucault foi reconstituir o sistema geral do pensamento, articulando-o na história efetiva com a rede de relações tecidas entre os indivíduos. Em *As palavras e as coisas*, propõe:

[...] Se se quiser empreender uma análise arqueológica do próprio saber, então não são esses debates célebres que devem servir de fio condutor e articular o propósito. É preciso reconstituir o sistema geral de pensamento, cuja rede, em sua positividade, torna possível um jogo de opiniões simultâneas e aparentemente contraditórias. É essa rede que define as condições de possibilidade de um debate ou de um problema, é ela a portadora da historicidade do saber (FOUCAULT, 1999, p. 103).

Contudo, a questão que persiste é: como entender o momento presente em relação à memória das representações já solidificadas na mente do indivíduo? Seja a consciência se manifestando na relação consigo ou com o outro, o poder e o fazer estão estreitamente ligadas com o que se vive nesse momento presente. Em Kant, considerando a antropologia, Foucault observa as representações do tempo advindas daquilo que se vive no presente como associadas à faculdade da memória. Assim, embora o estudo da memória utilizado pela tradição filosófica, mesmo por Kant antes de 1798, era compreendido na dimensão da *mnemosine*, ou seja, associada à ideia de reminiscência, rememoração. Foucault, em *Gênese e*

¹³⁵ Ao menos da *Crítica da razão pura*, considerando que na antropologia, nos jogos de representação da consciência, estão presentes os dados da sensibilidade e, neste sentido, não há espaço para uma “razão pura” sem a estreita relação com a “razão prática”. Embora a razão persista, ela não é um controle, mas a possibilidade de julgar e ordenar acontecimentos relativos à vida do indivíduo. O próprio Foucault afirma, em *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*, que “É preciso deter-se um pouco. E fingir, por cuidados de método, situar a antropologia, sem referência à crítica, como ela mesma nos convida fazer, pois em momento algum o texto de 1798 explicitamente a supõe. Situar-se-ia ele apenas no sistema de atualidade do período pós-crítico, carregado somente de lembranças da época pré-crítica?” (FOUCAULT, 2011, p. 44).

estrutura da antropologia de Kant, observa que essa compreensão deve ser resignificada a partir de uma dimensão pragmática. Considera, então, o filósofo francês: “[...] se para ampliar a memória ou torná-la ágil, ele utiliza as percepções sobre o que considerou prejudicial ou favorável a ela, e para tanto precisa do conhecimento do ser humano, isso constitui uma parte da antropologia de um ponto de vista pragmático [...]” (FOUCAULT, 2011, p. 45).

Contudo, ainda que considerando a implícita intenção pedagógica no decorrer da *Antropologia* de Kant, percebe-se uma referência direta à *práxis* da vida e à experiência habitual. É este o aspecto que Foucault valoriza em *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*, na medida em que encontrará na “pragmática de si” do indivíduo, em sua constituição enquanto sujeito, as implicações do tempo na construção dos eventos. Nesta perspectiva, encontramos a relação entre as considerações acerca das condições dos eventos e acontecimentos no tempo que nos possibilita apresentar Kant na perspectiva da “ontologia do presente” de Foucault.

Para Foucault, a *Antropologia* de Kant, de 1798, “[...] não buscará mais saber ‘como se pode utilizar o homem’, mas o que se pode dele esperar. Por outro lado, ela determinará o que o homem ‘pode e deve’ (*kann und soll*) fazer de si mesmo” (FOUCAULT, 2011, p. 45). Assim, enquanto na *Crítica da razão pura* a memória era compreendida enquanto reminiscência para dela servir-se, no sentido de conduzir o homem, por sua memória, às disposições *a priori* registradas na alma, na pragmática, o recurso à memória, no entendimento de Foucault sobre a antropologia de Kant, está estreitamente ligado às representações do tempo, do momento presente, no que diz respeito aos acontecimentos históricos que se vivencia.

Todavia, ainda restam algumas questões concernentes ao conceito de humanidade: como continuar sendo autêntico, cultivar a si próprio e permitir, ao mesmo tempo, que o outro não se torne passivo face a essa relação de alteridade? Como superar tais obstáculos? Compreendido na perspectiva da representação das vivências, o tempo parece trazer elementos consideráveis que transitam nos modos da própria temporalidade, a saber, presente, passado e futuro. A análise de Kant acerca desta questão é pragmática. Por exemplo:

O professor falando [...] a um auditório universitário, ou também o promotor de justiça ou advogado, quando devem demonstrar domínio da mente ao fazer livremente (de improviso) a sua exposição, ou mesmo também a sua narração, tem de prestar atenção em três coisas: primeiro, tem de olhar para o que *está dizendo agora*, a fim de o representar com clareza; segundo, tem de voltar o olhar para o que *já tenha dito*; e em terceiro, tem de prever *o que quer dizer* de agora em diante (KANT, 2006, p. 106).

Foucault, sobre o tempo e a espera, observa seu momento presente considerando o pós-guerra, levando em conta que o indivíduo não deve esperar da humanidade o poder de libertá-lo, na medida em que não poderia ser vislumbrada, de forma integral, neste ou naquele homem, nem nesta ou naquela instituição, tal perspectiva. Nesse sentido, propõe ao indivíduo a luta e o governo de si. Kant, por sua vez, afirma que somente o ser humano, por intermédio da imaginação, consegue tornar presente o passado vivido e o futuro do que se vive na “previsão” do acontecimento:

A faculdade de tornar propositadamente presente o passado é a faculdade de recordar, e a faculdade de representar algo como futuro, a faculdade de prever. Ambas se fundam, enquanto são sensíveis, na associação, com o presente, das representações do estado passado e futuro do sujeito e, embora não sejam percepções elas mesmas, servem para a ligação das percepções no tempo, isto é, para ligar o que *já não* é com o que *ainda* não é, através do que é presente, numa experiência concatenada. [...] por que se é consciente das próprias representações como seriam encontradas no estado passado ou futuro (KANT, 2006, p. 80).

Dessa forma, é possível admitir que mesmo a recordação, para vir à tona, possui relação com as representações do sentido. Mas Kant observa que o próprio ser humano cria mecanismos – também utilizando os sentidos – para distrair o pensamento e impedir o movimento das representações mentais dos acontecimentos na atuação do tempo, isto é, da recordação. Conforme Kant, as leituras de romances são exemplos de acomodações:

[...] criar segundo o curso de sua imaginação, o que naturalmente distrai e torna habitual a *distração mental* (falta de atenção ao presente): com isso, a memória tem inevitavelmente de se enfraquecer. - Exercitar-se na arte de matar o tempo e tornar-se inútil para o mundo, para depois lamentar a brevidade da vida, é, abstraindo-se da disposição fantasiosa da mente que a produz, um dos ataques mais hostis a memória (KANT, 2006, p. 83).

Ora, ao considerarmos Foucault, a memória retrata a própria vida e, caso o indivíduo não se utilize de subterfúgios, de fuga e se decida ao enfrentamento da realidade, é possível, por intermédio do tempo naquilo em que se vive, a previsão do acontecimento. Desse modo, outro elemento relacionado ao tempo, além da memória é a espera. Embora esta seja uma categoria do tempo, como afirma Kant, é também, na perspectiva de Foucault, um aspecto da pragmática de si que investiga o que o indivíduo pode e deve fazer de si mesmo enquanto ser que age livremente. Nesse sentido, é importante considerar o que nos propõe o filósofo alemão, ao apresentar, na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, o indivíduo frente aos sinais prognósticos, aspecto que pode ser associado ao que considera Foucault sobre a capacidade de governar a si mesmo.

Por conseguinte, nestes aspectos dos sinais prognósticos e do governo de si, o indivíduo aparece como aquele que assume riscos e, ao mesmo tempo, se vincula com o outro, tanto frente ao desconhecido como na correção dos próprios pensamentos. Dessa forma, na faculdade de previsão, o ser humano emprega todas as suas forças no momento presente daquilo que vive na concretização do seu projeto de vida, focando no que pode fazer de si próprio. Assim, acerca da importância do tempo e dos seus sinais prognósticos:

Os sinais prognósticos são os mais interessantes de todos, porque na série das mudanças o presente é só um momento, e o fundamento-de-determinação da faculdade de desejar o toma em consideração apenas em vista de consequências futuras (*ob futura consequentia*) [...] (KANT, 2006, p. 91).

Nesse sentido, o tempo é aprendido e tanto serve de referência, conforme Kant, quanto interfere no constituir humano, conforme Foucault, sendo parte ainda para que o processo de constituição da vida esteja baseado na sabedoria. Ser sábio no uso prático é fazer uso dos sinais prognósticos, consiste em não se acomodar. Portanto,

Exigir *sabedoria*, como ideia do uso prático, legal e perfeito da razão, é por certo exigir muito do ser humano; mas nem mesmo num grau mínimo um outro pode infundir sabedoria nele, já que tem de retirá-la de si mesmo. A prescrição de alcançar esse fim contém três máximas que conduzem a ele: 1. pensar por si mesmo, 2. colocar-se no lugar do outro (na comunicação com seres humanos), 3. Pensar sempre em concordância consigo mesmo (KANT, 2006, p. 98-99).

Neste aspecto, o saber se constitui na vida e o próprio indivíduo é responsável por ele. Na prescrição, pelo filósofo alemão, de como alcançar a sabedoria, percebemos que não há como fugir das relações de poder, seja consigo ou com o outro. Do mesmo modo, aí encontra-se intrínseca a relação com os acontecimentos no tempo histórico. Neste sentido, o tempo tanto é aquele que coloca o ser humano no jogo das representações mentais quanto o que o coloca na comunicação com os outros. O tempo se constitui, até mesmo, como prova acerca do que o indivíduo faz de si mesmo e sobre a concordância dos seus atos, tanto consigo mesmo como na adequação deste com a realidade:

A idade em que o homem chega ao pleno uso de sua razão poderá ser fixada, em vista de sua habilidade <*Geschicklichkeit*> (a faculdade de atuar com arte em qualquer propósito), por volta dos vinte anos; em vista de prudência <*Klugheit*> (de utilizar outros homens para os seus fins), dos quarenta; finalmente, em vista da sabedoria <*Weisheit*> por volta dos sessenta; nesta última época, porém, ela é mais negativa, para compreender todas as tolices das duas primeiras, quando se pode dizer: "É pena ter que morrer quando enfim se aprendeu como se poderia viver bem", e mesmo então esse juízo ainda é raro, pois que a inclinação pela vida se torna tanto mais forte, quanto menos valor ela tem, tanto na ação quanto no prazer (KANT, 2006, p. 98-99).

Percebe-se que o desdobramento da consciência de si em meio ao tempo, apresentada por Kant e, de certo modo, absorvida por Foucault, é o que permite mirar o olhar para as rupturas da história e, provavelmente por esse motivo, Foucault afirma, em *Arqueologia do saber*, que o tempo “[...] rompe o fio das teleologias transcendentais e aí onde o pensamento antropológico interroga o ser do homem ou sua subjetividade faz com que o outro e o externo se manifestem com evidência” (FOUCAULT, 2008b, p. 149).

A consciência das relações de poder naquilo em que o indivíduo vive, na “pragmática de si”, se evidencia em seus modos temporais, de maneira que o indivíduo se interroga a si mesmo. Contudo, em meio a essa autopercepção o ser do outro se manifesta no jogo das distinções entre o que o indivíduo identifica, percebe, apreende no que vivencia e as diferenças com o que o outro indivíduo também identifica, percebe e apreende para si.

Desse modo, é preciso considerar que a história da humanidade também apresenta, considerando o tempo, a história da diferença. É válido considerar a diferença dos vários sujeitos, bem como a diferença ou disputas existentes no próprio pensamento interior de cada um. Isso significa “*que a diferença longe de ser origem esquecida e recoberta, é a dispersão que somos e que fazemos*” (FOUCAULT, 2008b, p. 149).

As representações do tempo presente, passado e futuro se interligam no momento em que o indivíduo vive e atinge o domínio do que podemos, em Foucault, situar como ontologia do presente. O que o indivíduo faz e diz no momento presente tem que ser representado com clareza, o que só ocorre se for considerado o passado. Contudo, não o passado deslocado, pois nesta perspectiva o passado está presente naquilo que o indivíduo vive. Significa, então, que o ser humano é hoje o que ele viveu ontem e é isso o que permite uma avaliação sobre o seu estado atual ou sobre si mesmo. Então, nesse aspecto de reavaliação, de retorno a si, encontra-se o “governo de si”, isto é, na medida em que o indivíduo percebe se suas ações se encontram de acordo ou em contradição com seu projeto de vida. É esse o indivíduo que interessa a Foucault, o indivíduo que se faz, se processa, se constitui subjetivamente. Desse modo, é certo que esse processo de voltar a si mesmo não determinará o que é o homem, mas possibilita ao indivíduo o caminho a percorrer naquilo que ‘pode e deve’ fazer de si mesmo.

Em Kant, deve ser constante o exercício da capacidade de julgar, e o tempo é o elemento que permite o julgamento das ações. Foucault, por sua vez, apresenta essa perspectiva como movimento parresíastico que subsiste na relação entre tempo e espera, a qual ele denomina “ontologia do presente”. Isto posto, é preciso considerar não somente que a

relação passado e presente é real, mas que o amanhã – seja enquanto previsão ou consequência – é presente¹³⁶.

Deste modo, temos em Kant toda uma relação que liga o homem ao seu tempo presente. Nessa relação, Foucault percebe que está o que força o indivíduo à luta. Assim, tempo e espera coincidem, pois neles está o poder de lutar contra o comodismo, na medida em que o tempo aparece com referência à ação. É neste aspecto que se esclarece a proposta de Foucault de que a antropologia de Kant não buscará mais saber ‘como se pode utilizar o homem’, mas o que se pode dele esperar.

Por isso Kant, ao analisar a relação do ser humano com o tempo, considerando a forma positiva e jurídica, classifica-a em maioridade e menoridade civil. Neste sentido, o tempo, entendido como uma categoria de direito da ação, está relacionado com a maturidade e a devida emancipação do sujeito:

As crianças são naturalmente incapazes, e os pais são os tutores naturais delas. A mulher é declarada civilmente incapaz em qualquer idade; o marido o seu curador natural. Contudo, quando vive com ele em regime de separação de bens, um outro é esse curador. - pois ainda que no tocante à fala, a mulher tenha pela natureza de seu sexo saliva suficiente para defender a si mesma e a seu marido diante de um tribunal (no que diz respeito àquilo que lhe pertence), e, portanto, possa ser declarada literalmente mais que capaz de falar por si própria [...] (KANT, 2006, p. 106).

Contudo, em Kant, o tempo não é somente uma regra para o direito positivo, pois a liberdade de ação mostra que o tempo também se interliga com a evolução dos acontecimentos na história, visto que a emancipação da mulher é um elemento da contemporaneidade. Mas Kant observa que ela, a mulher, é pertencente ao mesmo gênero humano e, portanto, possui o poder de defender a si mesma. Todavia, a mulher pode fazer a opção de não se defender por seus próprios meios. Kant observa que tal atitude é mais cômoda, o mesmo podendo acontecer com o povo. Assim, um grupo social pode vir a considerar mais cômodo se deixar governar por chefes de Estado ou mesmo por líderes

¹³⁶ Sobre essa questão do tempo presente, do passado e do futuro, podemos retroceder até Sófocles, em Édipo-Rei, quando podemos diferenciar, já na tradição clássica, os modos do tempo (presente, passado, futuro), diferenciando aquilo que é profético do que é prescritivo, algo que pode ser associado à tradição oracular em que, muito embora haja aí um caráter prescritivo, em uma ordem retrospectiva, em que se dá o acontecimento vivenciado, o sujeito, em verdade, é testemunha e ator ativo, por fazer parte dele e nele, por produzir suas escolhas, como bem assevera Foucault, em *Ditos e escritos X*, quando trata d'*A verdade e as formas jurídicas*: “[...] é uma maneira de deslocar a enunciação da verdade de um discurso de tipo profético e prescritivo para outro discurso de ordem retrospectiva, não mais da ordem da profecia, mas do testemunho” (FOUCAULT, 1974, p. 155).

religiosos, a fim de usufruir desse “suposto” benefício. Conforme Foucault, em *O governo de si e dos outros*, considerando este aspecto da *Antropologia* de Kant:

[...] Ora, diz ele, esses indivíduos não são capazes na realidade de fazer a humanidade sair da sua menoridade. E por que não são capazes? Pois bem, precisamente porque eles começaram pondo os outros sob a sua própria autoridade, de tal sorte que esses outros, habituados assim ao jugo, não suportam a liberdade e a emancipação que lhes é concedida (FOUCAULT, 2010a, p. 33).

Sobre os chefes de Estados, afirma Kant (2006, p. 107) que estes “[...] se autodenominam pais do povo, porque sabem, melhor do que seus súditos, como se deve fazer para que eles sejam felizes; para o seu próprio bem, no entanto, o povo está condenado a uma constante menoridade [...]” (*Idem, ibid*). Sobre o clero, ele diz que estes “[...] mantêm, rigorosa e constantemente, o leigo em estado de menoridade. O povo não tem voz nem juízo sobre o caminho que há de tomar para alcançar o reino dos céus. Não é preciso os próprios olhos humanos para chegar até lá: o povo será guiado [...]” (*Idem, ibid*).

Em geral, fazer com que os seres humanos sigam mecanicamente a direção de outros é o meio mais seguro para o cumprimento de uma ordem legal. Mas será que esta ordem legal, positivada, passou pela faculdade do juízo e foi considerada sob a perspectiva da ideia de humanidade ou trata-se de um só da espécie que usurpa o poder para comandar todos os demais? Considerando essa interrogação, temos em Kant não somente um fundamento positivo-jurídico de maioridade e menoridade, de representação e emancipação; o filósofo alemão nos apresenta a necessidade para o indivíduo da libertação do estado de menoridade, *sapere aude!*¹³⁷:

[a] menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é *por culpa própria* se a sua causa não reside na falta de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo sem a orientação de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo (KANT, 2009, p. 9).

Essa saída da menoridade está estreitamente ligada à relação de poder e força na interação com o outro. Neste sentido, é preciso não somente considerar a igualdade de pensamento, mas entender que a diferença faz parte do processo de emancipação do sujeito. Nessa perspectiva é que se deve buscar a autonomia na ordem dos discursos. Assim, quando Foucault faz referência ao indivíduo em sua dupla consciência do eu, está se referindo a esse

¹³⁷ A expressão *sapere aude* remonta a Horácio, o qual, em suas Epístolas, aponta que “aquele que começou já se encontra na metade da obra”, devendo seguir guiado pelo próprio entendimento.

processo do governo de si com suas técnicas de governamentalidade. Uma abordagem interessante sobre a questão da emancipação do sujeito e as relações de poder pode ser encontrada na obra *El maestro ignorante*, que trata do processo de aprendizagem de uma língua estrangeira, do francês por alunos *flamands* em *Louvain*, tendo por base o processo de reconhecimento de sua realidade, de suas competências e da emancipação do aprendiz no processo de aprendizagem:

A consciência da emancipação é, em primeiro lugar, o inventário das competências intelectuais do ignorante. Ele sabe sua língua. Sabe utilizá-la para protestar contra seu estado ou para perguntar aos que sabem ou crêem saber mais que ele. Conhece seu ofício, suas ferramentas e seu uso; seria capaz, se fosse preciso, de melhorá-lo. Deve começar por refletir sobre suas capacidades e sobre o modo como as adquiriu (RANCIÈRE, 2002, p. 23).

Por isso mesmo, considerando a autonomia e a emancipação do sujeito em sua história efetiva, deve-se, ao considerar a pragmática de Kant, perceber uma espécie de reviravolta antropológica, pois parece-nos que um conceito fechado de homem, a ideia de uma unidade ou de uma razão ordenadora colocou em crise a própria vida:

[...] crise em que estão comprometidas a reflexão transcendental com a qual se identificou a filosofia desde Kant; a temática da origem, da promessa do retorno pela qual evitamos a diferença de nosso presente; um pensamento antropológico que consagra todas as interrogações à questão do ser do homem, e permite evitar a análise da prática; todas as ideologias humanistas; e - enfim e sobretudo - o *status* do sujeito. É esse debate que você sonha mascarar e de que espera, creio, desviar a atenção, prosseguindo os jogos agradáveis da gênese e do sistema, da sincronia e do devir, da relação e da causa, da estrutura e da história. Você está certo de não praticar uma metátese teórica? (FOUCAULT, 2008b, p. 229).

Assim, considerando “[...] a diferença do nosso presente [...]” e o vínculo com o outro na correção dos próprios pensamentos, é importante o que nos propõe Foucault sobre a questão do cuidado. Neste sentido, na investigação sobre o eu, na pragmática de si, no governo de si, é preciso que se utilize da sutileza e do cuidado para evitar cair nas rédeas da transposição teórica das grandes ideologias humanistas e dos sistemas filosóficos unitários, como adverte Foucault.

O próprio Kant, na *Antropologia*, considera que seria falta de bom senso o ser humano abdicar de viver e seria perigo ainda maior, na vida ativa, não considerar a importância e o lugar do outro, pois até mesmo em uma situação de absurdo o outro poderia vir a ajudá-lo, no sentido de que, dada a existência de um conflito, no confronto do indivíduo no retorno a si, considerando a impossibilidade de apaziguá-lo, seria possível o olhar do outro para ajudá-lo,

muito embora coubesse a ele, ao próprio indivíduo, resolver seus dilemas. Mesmo assim, o outro poderia auxiliá-lo no recurso a uma revisão ou reestruturação do pensamento:

[...] por exemplo, quando em dia claro um indivíduo vê sobre sua mesa uma luz bem forte que um outro ali presente não vê, ou quando ouve uma voz que nenhum outro ouve. Pois é uma pedra de toque subjetivamente necessária da retidão de nossos juízos em geral e, portanto, também da saúde de nosso entendimento, que o confrontemos com o *entendimento de outros*, e não nos *isolemos* com o nosso e julguemos como que certa *publicamente* nossa representação privada (KANT, 2006, p. 116).

É nesse aspecto que seria importante admitir a necessidade do diálogo para correção dos próprios pensamentos do ser humano. Por isso mesmo, as discussões em meio a grupo de estudo permitem um meio mais eficaz e útil de corrigir as representações internas. Temos aqui a correlação com o aspecto que Foucault aprecia, a saber, da relação o público e o privado:

[...] o que ocorre quando os expomos publicamente para ver se também se coadunam com o entendimento dos outros, porque, caso contrário, algo simplesmente subjetivo (por exemplo, o hábito ou a inclinação) seria facilmente tomado por objetivo, e nisso consiste precisamente a aparência, da qual se diz que engana, ou melhor, pela qual se é induzido a se enganar a si mesmo na aplicação de uma regra. - Aquele que absolutamente não se volta para essa pedra de toque, mas põe na cabeça que reconhece a validade do senso privado sem ou mesmo contra o senso comum, está entregue a um jogo mental no qual não procede nem julga num mundo em comum com outros, mas (como nos sonhos) se vê em seu próprio mundo (KANT, 2006, p. 117).

Em nossa pesquisa, já abordamos anteriormente sobre como Foucault analisa a relação entre o público e o privado, seja no âmbito da política; seja no aspecto técnico, ele sempre associa o público e o privado ao movimento parresíástico que se desdobra da disputa entre as relações de poder e força existentes no indivíduo. Assim, se intercruza, entre público e privado, a própria questão do governo de si. Tratamos dessa abordagem quando consideramos Foucault na análise sociopoética do *Íon* de Eurípedes. Nela, o filósofo francês percebe o jogo agonístico entre o público e o privado que se desdobra das grandes questões existenciais em que se movem os personagens da tragédia. Da mesma forma, quando investigamos acerca dos devaneios de Rousseau no caminho da liberdade e do reconhecimento de si, nos deparamos, na vida do genebrino, com esse movimento que se desdobra da disputa entre as relações de poder e força existentes no âmago das relações entre público e privado.

Deste modo, de uma forma ou de outra, seja na experiência-estética do *Íon*, seja na experiência-real do que Rousseau vivenciou, os indivíduos são movidos por buscas e inquietações, lutas e angústias, dores e sofrimentos. Ademais, outro aspecto comum,

intrínseco à abordagem do público e do privado em relação ao governo de si, é o aspecto da dupla exposição do sujeito. É nesse sentido que Foucault percebe em Kant, acerca da questão do público e do privado, aspectos presentes nas relações de poder que se instituem na análise do uso da razão:

Seria possível pensar que nada há aí de muito diferente do que se entende, desde o século XVI, por liberdade de consciência: o direito de pensar como se queira, desde que se obedeça como é preciso. Ora, é ali que Kant faz intervir uma outra distinção e a faz intervir de uma maneira bastante surpreendente. Trata-se da distinção entre o uso privado e o uso público da razão [...] (FOUCAULT, 2013a, p. 355).

Conforme Foucault (*Idem, ibid*), Kant “[...] acrescenta logo a seguir que a razão deve ser livre em seu uso público e que deve ser submissa em seu uso privado. O que é, palavra por palavra, o contrário do que usualmente se chama liberdade de consciência [...]”. É nesse aspecto que Foucault se questiona, isto é, sobre o uso privado da razão: em que se caracteriza essa submissão? Qual é o domínio que ela exerce sobre o indivíduo? Continua Foucault (2013a, p. 355-356):

[...] O homem, diz Kant, faz um uso privado de sua razão quando ele é "uma peça de uma máquina"; ou seja, quando ele tem um papel a desempenhar na sociedade e funções a exercer: ser soldado, ter impostos a pagar, dirigir uma paróquia, ser funcionário de um governo, tudo isso faz do ser humano um segmento particular na sociedade; por aí, ele se encontra colocado em uma posição definida, em que ele deve aplicar as regras e perseguir fins particulares. [...] uma obediência cega e tola; mas que se faça um uso da razão adaptado a essas circunstâncias determinadas; e a razão deve submeter-se então a esses fins particulares. Não pode haver portanto, aí, uso livre da razão [...].

Contudo, afirma Foucault, no que diz respeito a análise de Kant: “[...] quando se raciocina apenas para fazer uso de sua razão, quando se raciocina como ser racional (e não como peça de uma máquina), quando se raciocina como membro da humanidade racional, então o uso da razão deve ser livre e público [...]” (*Idem, ibid*). Neste aspecto, devemos considerar em Kant que a razão enquanto esclarecimento não deve se caracterizar apenas na garantia da liberdade de expressão do indivíduo, na medida em que considera o filósofo alemão, no esclarecimento, que o uso livre da razão é o uso público. Neste entendimento, é no uso público da razão que o indivíduo se expõe e, conseqüentemente, vai pouco a pouco se constituindo na teia de relações:

A relação descrita pela *Antropologia* tem sua dimensão própria no trabalho lento, precário, sempre duvidoso da sucessão: o múltiplo, tal como se oferece aos sentidos, não está ainda (*noch nicht*) ordenado; o entendimento deve vir juntar-se (*hinzukommen*) e inserir uma ordem que ele próprio traz (*hineinbringen*). Um juízo que se produza antes desta ordenação (*zuvor*) arrisca-se a ser falso. Em

contrapartida, esta relação de sucessão não suporta ser impunemente estendida; se, na ordem do tempo, intervém a ruminação retrospectiva do raciocínio (*nachgrübeln*) e a dobra indefinida da reflexão (*Überlegung*), o erro pode igualmente insinuar-se. O dado, portanto, jamais é enganador, não porque julgue bem, mas porque absolutamente não julga, e porque o juízo se insere no tempo, constituindo verdade de acordo com a própria medida deste tempo (FOUCAULT, 2011, p. 79).

Para Kant, o conhecimento do ser humano por meio da experiência interna é de grande importância, mas na medida em que este também julga os outros surge uma dificuldade. Quais as garantias de que o julgamento do outro sobre mim é adequado ou mesmo se o meu julgamento sobre o outro está correto? Kant sugere que:

[...] o investigador de seu íntimo, em vez de simplesmente observar, facilmente *introduz* muita coisa na autoconsciência, por tudo isso é aconselhável e até necessário começar pelos fenômenos observados em si mesmo, e somente então passar a afirmação de certas proposições que concernem à natureza do ser humano, isto é, à *experiência interna* (KANT, 2006, p. 42).

Por outro lado, Foucault, embora admita que algo é pensado em tudo o que é dito, convida o ser humano a considerar não somente a experiência interna, mas o que ele próprio vai denominar pensamento exterior. Nesse sentido, o pensamento é a prática em exercício do movimento da vida. A prática é a execução do pensamento vivo. Nessa perspectiva também, Kant afirma e sugere que:

O surgimento da modéstia pela necessidade de unificar num mesmo pensamento, engenho e profundidade, penetra por si mesma na mente daquele que se vê convocado por algo dessa natureza, isto é, vivificar as ideias da razão necessárias para o conhecimento em assuntos importantes, de modo que, surge a desconfiança de seus talentos e, com ela, a desconfiança de que não podia decidir sozinho, mas de que deve levar em conta também os juízos dos outros (KANT, 2006, p. 120-121).

É o exteriorizar o entendimento correto, um juízo *exercitado* e uma razão profunda, que constitui a inteira extensão do conhecimento intelectual, principalmente quando se constitui na habilidade à promoção do prático, isto é, do pragmático, tendo em vista a efetivação dos fins da humanidade. Conforme Foucault (1999, p. 333): “Em face da Ideologia, a crítica kantiana marca, em contrapartida, o limiar de nossa modernidade; interroga a representação [...]”. Contudo, encontramos nos passos de Kant à pragmática de si não somente uma crítica à filosofia da representação, mas uma abertura ou, conforme Foucault, deslocamentos dos aspectos conceituais à filosofia da vida. Assim, em *As palavras e as coisas*, ele nos diz que:

[...] a Crítica ressalta a dimensão metafísica que a filosofia do século XVIII quisera reduzir unicamente pela análise da representação. Mas abre, ao mesmo tempo, a

possibilidade de uma outra metafísica que teria por propósito interrogar, fora da representação, tudo o que constitui sua fonte e origem; ela permite essas filosofias da Vida, da Vontade, da Palavra, que o século XIX vai desenvolver na esteira da crítica (FOUCAULT, 1999, p. 333).

Nesse sentido, podemos considerar a antropologia de Kant como movimento parresiástico na medida em que, em *O governo de si e dos outros*, Foucault (2010a, p. 65) considera que: “Com a *parresía*, vemos aparecer toda uma família de fatos de discurso, digamos, que são totalmente diferentes, que são quase o inverso, a projeção em espelho do que é chamado pragmática do discurso [...]”. Essa projeção dos discursos que se apresentam de “ponta cabeça” ou a essa imagem distorcida no espelho é possível associar ao que nos indica Ernst Cassirer quando relaciona a sabedoria de Kant em pensar ao seu tempo e a si mesmo com a criatividade de Goethe:

Kant não acreditava mais que a civilização, mesmo levada ao seu mais alto grau de perfeição, pudesse levar a felicidade à humanidade, e ele não lhe pede mais isso. Para ele, a civilização é regida por uma outra lei que lhe é própria. Ela não é a fonte de felicidade e sua significação nem mesmo consiste em fornecer aos homens satisfações intelectuais. Ela é mais o quadro no qual o homem é chamado a experienciar e a promover sua liberdade, e ele deve sem cessar se submeter à essa prova. A sabedoria de Kant, à época de sua maturidade, coincide com a de Goethe: “Somente aquele que ganha sua liberdade e sua vida deve conquistá-las novamente à cada novo dia”. É por meio dessa conquista que a vida encontra essa significação que somente o homem pode lhe dar e que faz, senão sua felicidade, ao menos sua dignidade específica (CASSIRER, 1991, p. 78)¹³⁸.

Neste sentido, considerando a análise de Foucault no que diz respeito aos passos de Kant à pragmática de si, temos que: “[...] quaisquer que sejam efetivamente as determinações sociais [...] têm uma certa maneira de se vincular, como sujeitos, à verdade do que dizem [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 66). Desse modo, enquanto Kant responde à pergunta “o que são as Luzes?” E Foucault, a partir de Kant, questiona “o que é a filosofia moderna?” ambos se deparam com a verdade do indivíduo que é chamado a testar e provar a si próprio no uso de sua liberdade.

¹³⁸ Cassirer, em *Rousseau, Kant, Goethe*, relaciona a sabedoria de Kant em pensar ao seu tempo e a si mesmo com a criatividade de Goethe: “Kant ne croit plus que la civilisation, même poussée à son plus haut degré de perfection, puisse apporter le bonheur à l'humanité, et il ne le lui demande plus. Pour lui, la civilisation est régie par une autre loi, qui lui est propre. Elle n'est pas source de bonheur et sa signification ne consiste même pas à fournir aux hommes des satisfactions intellectuelles. Elle est plutôt le cadre dans lequel l'homme est appelé à éprouver et à prouver sa liberté, et il doit sans cesse se soumettre à cette épreuve. La sagesse de Kant, à l'époque de sa maturité, coincide avec celle de Goethe: “Celui-là seul gagne sa liberté et sa vie qui doit les conquérir chaque jour à nouveau.” C'est par cette conquête que la vie trouve cette signification que l'homme seul peut lui donner, et qui fait, sinon son bonheur, du moins sa dignité spécifique” (CASSIRER, 1991, p. 78).

3.4 As caminhadas de Foucault no processo de subjetivação

A liberdade é, para Foucault, a vida não dissimulada e a vida sem dissimulação é a verdadeira vida. O francês esclarece, acerca da expressão de uma vida filosófica, em *A coragem da verdade*, sobre a vida não dissimulada: “[...] Procurei mostrar da última vez que a noção de verdadeira vida (*alethès bíos*) se construía primeiro e antes de tudo em função do princípio geral de que o *alethès* é o não oculto, o não dissimulado [...]” (FOUCAULT, 2011c, p. 221).

Essa vida é possível. Foucault a vivenciou no percurso de sua existência. A vida é não ter vergonha de si mesmo: “[...] A vida não dissimulada é portanto a vida da qual você não se envergonha porque não tem de se envergonhar. [...]” (*Idem, ibid*). É esse o processo no qual Foucault continua a insistir em seus últimos momentos de vida, em seus últimos cursos.

No curso anterior *A coragem da verdade*, em *O governo de si e dos outros*, inspirado no diálogo *Alcibiades* de Platão, Foucault nos indica algumas práticas filosóficas. A primeira delas, já citada anteriormente, embora se coloque como importante ressaltar novamente, é a prática do “caminho a percorrer” (FOUCAULT, 2010a, p. 218). Para o autor, esse percurso deve ser testado, posto à prova; se o indivíduo nele se reconhece, deve então percorrê-lo. A segunda prática, também já nos referimos a ela, isto é, a partir da escolha filosófica, propõe Foucault:

[...] o candidato, aquele que é submetido a essa prova, deve se apressar com todas as suas forças, se apressar também sob a direção de um guia que lhe mostre o caminho, que o pegue pela mão e o faça percorrer o caminho [...] para chegar o mais depressa possível ao fim (*Idem, ibid*).

Desse modo, no exercício das práticas filosóficas uma última e importante indicação de Foucault ao sujeito é a de que “na escolha do caminho, percorra-o”, se agarre ao outro, peça ajuda e não relaxe em seus esforços de ir até ao final. Ir até o extremo, lutar, sobrepor os limites sem nunca abandonar ou deixar de reconhecer aquele que o colocou na direção desse caminho, afirma Foucault:

[...] E não deve abandonar - é mais uma indicação que vocês encontram no texto - a direção daquele que o conduz, a não ser que tenha ganhado forças o bastante para se - conduzir sem seu instrutor, para se conduzir a si mesmo. Aí está uma primeira série de indicações (*Idem, ibid*).

Assim, temos que a *caminhada de Michel Foucault no processo de subjetivação*, proposta de abordagem desse tópico, é indicação de nosso orientador, Professor Iraquitan Caminha, vem a ser uma tentativa de mostrar a caminhada de Foucault seguindo o mesmo itinerário que percorremos na investigação dessa pesquisa, o que foi realizado com outros pensadores, como Platão, Rousseau e Kant. Assim, seguindo essa dica, guiados pelas mãos dos meus orientadores Iraquitan Caminha e Michel Dupuis, caminhamos com Foucault, algo justo e adequado ao processo até aqui desenvolvido, embora ousado e perigoso, como qualquer caminho novo que venha a ser aberto nesse pensamento emaranhado por palavras e coisas, de arqueologias e genealogias, de estratégias e lutas, de poderes e resistências no qual vislumbramos, pelo conhecimento de si e pelo cuidado de si, vielas e caminhos para a constituição do sujeito e da liberdade.

Nesse sentido, o primeiro caminho escolhido para trilhar em nossa pesquisa foi sobre a abordagem *Historicidade humana: uma agonística nas relações de poder*, e uma das constatações de que seguimos um caminho seguro está na declaração de Foucault sobre seu próprio trabalho. Em *Verdade, poder e si mesmo*, ele observa: “[...] Se verdadeiramente procurei analisar as mudanças em meus livros, não foi para encontrar suas causas materiais, mas para mostrar a interação entre diferentes fatores e a maneira como os indivíduos reagem” (FOUCAULT, 2006b, p. 299). Nesse sentido, acrescenta ele: “[...] Acredito na liberdade dos indivíduos. Diante da mesma situação, as pessoas reagem de maneira muito diferente” (*Idem, ibid*).

Do mesmo modo, no aspecto sobre *Esclarecimentos sobre história versus poder e história efetiva*, a indicação de Foucault sobre o processo que percorreu é de que “[...] Todas as minhas análises se contrapõem à ideia de necessidades universais na existência humana. Elas acentuam o caráter arbitrário das instituições e nos mostram de que espaço de liberdade ainda dispomos, quais são as mudanças que podem ainda se efetuar” (*Idem*, p. 296).

Nessa possibilidade de liberdade no espaço do “caráter arbitrário das instituições”, acerca das investigações do conteúdo que se insere no *século XIX*, principalmente nas considerações sobre *historicismo* e *humanismo*, encontramos na horizontalidade das regularidades históricas, cortando-as, Foucault com suas análises a nos apresentar sua pesquisa de forma verticalizada. Desse modo, a pesquisa de Foucault se localiza como que traçando uma linha imaginária a perpassar estas estruturas. Assim, considerando o aspecto da relação saber / poder, utilizando para tanto o recurso da fala, do discurso, temos a indicação de que nessa relação está o sujeito, com suas possibilidades de atuação em si e com os outros,

criando, se constituindo e, ao mesmo tempo, elaborando e intervindo nas formas de atuações nas instituições.

Nesse entroncamento, o indivíduo - aqui apontamos como proposta de investigação o próprio Foucault - se subjetiva, de modo que a cada passo, no processo de subjetivar-se, nos são apresentadas relações diferentes. Nelas, estão as possibilidades de outras subjetivações a se processarem. É nesse aspecto que vimos intercalar de forma transversal aos dois modos reais de existência histórica, o das regularidades (horizontal) e o da linha imaginária (vertical), o recurso da liberdade. É esse recurso que Foucault considera no próprio *acontecimento forças que estão em jogo na história*:

Os problemas que estudei são os três problemas tradicionais. 1) que relações mantemos com a verdade através do saber científico, quais são nossas relações com esses “jogos de verdade” tão importantes na civilização, e nos quais somos simultaneamente sujeitos e objetos? 2) que relações mantemos com os outros, através dessas estranhas estratégias e relações de poder? Por fim, 3) quais são as relações entre verdade, poder e si mesmo? Gostaria de concluir a entrevista com uma pergunta: o que haveria de mais clássico do que essas questões e de mais sistemático do que passar da questão um à questão dois e à questão três para voltar à questão um? É justamente nesse ponto que me encontro (FOUCAULT, 2006b, p. 300).

Na caminhada de Foucault em seu processo de subjetivação, nos deparamos com o ponto de encontro entre a *história das problemáticas e história do pensamento*, embora, conforme prefácio de *As palavras e as coisas*, Foucault (1999, p. IX) se encontre como que “[...] abalando todas as superfícies ordenadas e todos os planos que tornam sensata para nós a profusão dos seres, fazendo vacilar e inquietando, por muito tempo, nossa prática milenar do Mesmo e do Outro”. Nesse aspecto, considera o francês, no súbito esbarrar com outro pensamento, nos deparamos constantemente com o limite do nosso próprio pensamento.

Assim, considerando a História das problemáticas, Foucault, em *Verdade, poder e si mesmo*, esclarece: “- Cada um dos meus livros representa uma parte da minha história. Por uma razão ou por outra, foi-me concedido experimentar ou viver essas coisas. Tomando um exemplo simples, trabalhei em um hospital psiquiátrico durante os anos 50 [...]” (FOUCAULT, 2006b, p. 296). Nesse trabalho, temos a relação do francês com a *problemática da loucura*, o que Foucault vivenciou e cujas observações e análises eram reais e se estabeleciam no indivíduo, em seu corpo, em sua carne. Contudo, somente a experiência no hospital não foi suficiente para Foucault entender a loucura. Desse modo, destacamos que sua pesquisa sobre a loucura e os processos de subjetivação que dela derivaram o colocaram, de certa forma, no caminho da “vida filosófica”. Sobre este aspecto, esclarece Foucault (*Idem*,

ibid): “Depois de ter estudado filosofia, quis ver o que era a loucura: eu tinha sido muito louco para estudar a razão, fui bastante racional para estudar a loucura. Nesse hospital, eu tinha a liberdade de ir dos pacientes à equipe médica, pois não tinha uma função precisa [...]”.

A necessidade da inversão é constante na proposta de Foucault (*Idem, Ibid*), que considera ter sido “louco para estudar a razão e racional para estudar a loucura”. É nessa postura que nos apresenta as relações, tanto as relações de poder, como as de força, inclusive a relação entre filosofia e experiência do que se vive, o que Foucault sempre deixa em evidência, sendo essa a relação que tenta esclarecer, em seus últimos cursos, como expressão de uma vida filosófica. Desse modo, o mesmo caminho trilhado na investigação da problemática da loucura, ele admite sobre a *problemática da prisão*, em *A cena da filosofia*, de 1978, publicado em *Ditos e escritos VII*:

E é verdade que nos meus livros busco apreender um acontecimento que me pareceu, que me parece importante para nossa atualidade, mesmo sendo um acontecimento anterior. [...] Houve, num outro momento, um certo modo de apreender a intensidade do crime e o problema humano apresentado pelo crime. Todos esses acontecimentos me parecem repetidos por nós, em nossa atualidade. Procuro, então, apreender qual é o acontecimento sob cujo signo nascemos e qual o que continua a nos atravessar (FOUCAULT, 2011b, p. 225).

Sobre este aspecto, é interessante o que observa Foucault em *O Mallarmé de J.-P. Richard*, de 1964, publicado em *Ditos e escritos III*, embora analisando a obra Mallarmé de Richard, o enunciado é instigante. Acreditamos que tenha sido esse o percurso que o próprio Foucault trilha, pois nos diz que: “Um livro não é importante porque ele movimenta as coisas, mas quando a linguagem, em torno dele, se desloca, preenchendo um vazio que se torna seu lugar de permanência” (FOUCAULT, 2013b, p. 183). Então, quando lemos estas obras exploratórias, percebemos que Foucault quer deixar claro, além do vazio que circunda em suas problemáticas de investigação, loucura, prisão, etc, este vazio que ele encontra em si próprio, considerando o seu presente e enquanto sujeito de “razão”. Nessa perspectiva, o discurso e a linguagem acerca do sujeito e de suas problemáticas possibilitam manobras a preencher esse vazio.

É o que ocorre com Foucault também nos escritos acerca da *problemática da sexualidade*, quando aponta o vazio e o desconhecimento do sujeito da sociedade do século XIX, no que concerne às relações sexuais. Em *Sexualidade e poder*, de 1978, publicado em *Ditos e escritos V*, ele anuncia o seguinte sobre suas descobertas:

[...] o desconhecimento pelo sujeito de seu próprio desejo - e isso se manifestava especialmente na histeria -, e ao mesmo tempo, pelo contrário, um fenômeno de

super saber cultural, social, científico, teórico da sexualidade. Esses dois fenômenos - de desconhecimento da sexualidade pelo próprio sujeito e de supersaber sobre a sexualidade na sociedade - não são fenômenos contraditórios. Eles coexistem efetivamente no Ocidente, e um dos problemas é certamente saber de que modo, em uma sociedade como a nossa, é possível haver essa produção teórica, essa produção especulativa, essa produção analítica sobre a sexualidade no plano cultural geral e, ao mesmo tempo, um desconhecimento do sujeito a respeito de sua sexualidade (FOUCAULT, 2006b, p. 58-59).

Enfim, poderíamos constatar, nos caminhos percorridos por Foucault no processo de subjetivação, que há uma *agonística nas relações dos indivíduos*; ademais, por meio dos próprios depoimentos sobre suas investigações, essa agonística é vivenciada pelo próprio pensador francês. Por isso mesmo, ele propõe no texto *Resposta a uma questão*, de 1968, publicado em *Ditos e escritos VI*, o seguinte:

Ao invés de lidarmos com uma história econômica, social, política, englobando uma história do pensamento (que lhe seria a expressão e como duplicação), em vez de lidarmos com uma história das ideias que se referiria (seja por um jogo de signos e de expressão, seja por relações de causalidade) a condições extrínsecas, lidaríamos com uma história das práticas discursivas nas relações específicas que as articulam com as outras práticas (FOUCAULT, 2010b, p. 15).

Em Foucault, na agonística, estão as dobras e nelas, nos deslocamentos forçados no percurso da história efetiva com o jogo de suas relações, estariam as possibilidades de desdobramentos que mostrem a singularidade do indivíduo em suas práticas. Desse modo, estas se apresentariam ao indivíduo em meio das dependências na condição de existência aos modos de liberdade na ação. É nesse aspecto que pode ser considerado tal percurso como os *Processos de subjetivação: condições, formas e modos do sujeito se constituir* em Foucault mesmo. Sobre esta questão, em *O que é um autor?*, de 1969, publicado em *Ditos e escritos III*, vemos que se trata, de fato:

[...] de inverter o problema tradicional. Não mais colocar a questão: como a liberdade de um sujeito pode se inserir na consistência das coisas e lhes dar sentido, como ela pode animar, do interior, as regras de uma linguagem e manifestar assim as pretensões que lhe são próprias? Mas antes colocar essas questões: como, segundo que condições e sob que formas alguma coisa como um sujeito pode aparecer na ordem dos discursos? Que lugar ele pode ocupar em cada tipo de discurso, que funções exercer, e obedecendo a que regras? Trata-se, em suma, de retirar do sujeito (ou do seu substituto) seu papel de fundamento originário, e de analisá-lo como uma função variável e complexa do discurso (FOUCAULT, 2013b, p. 287).

Neste aspecto, Foucault esclarece a *condição do sujeito se constituir*, isto é, retirando da “função variável e complexa dos discursos” os elementos da luta, pois é preciso se ocupar com cada tipo de discurso, e neles se posicionar sobre qual função exercer e quais regras

devem ser obedecidas, conforme Foucault, compreender “segundo que condições e sob que formas” os discursos se apresentam deve ser prioridade ao sujeito em seus processos de subjetivação.

Nessa proposta, Foucault, em *Diálogo sobre o poder*, de 1978, publicado em *Ditos e escritos IV*, diz: “[...] Gostaria de observar a maneira como diferentes mecanismos de poder funcionam em nossa sociedade, entre nós, no interior e fora de nós [...]” (FOUCAULT, 2012a, p. 252). É aqui que vimos inseridas no processo de subjetivação as questões concernentes ao poder, salientando que o poder caminha lado a lado com a liberdade. Nesse sentido, diz Foucault, acerca de sua grande busca: “[...] Gostaria de saber de que maneira nossos corpos, nossas condutas do dia a dia, nossos comportamentos sexuais, nosso desejo, nossos discursos científicos e teóricos se ligam a muitos sistemas de poder que são, eles próprios, ligados entre si”. (*Idem, ibid*).

Embora questionado e provocado constantemente, ele admite, em *Precisões sobre o poder, respostas a certas críticas*, de 1978, publicado em *Ditos e escritos IV*, que:

Mas é preciso voltar a situar as relações de poder no interior das lutas, e não supor que há, de um lado, o poder e, do outro, aquilo sobre o qual ele se exerceria, e que a luta se desenrolaria entre o poder e o não poder. Inversamente a essa posição ontológica entre poder e resistência, eu diria que o poder não é outra coisa senão uma certa modificação, a forma com frequência diferente de uma série de conflitos que constituem o corpo social, conflitos do tipo econômico, político. Portanto, o poder é como a estratificação, a institucionalização, a definição de técnicas, de instrumentos e de armas que servem em todos esses conflitos. É isto o que pode ser considerado, em um dado momento, como uma certa relação de poder, um certo exercício do poder (FOUCAULT, 2012a, p. 271).

Essa foi a grande pesquisa de Foucault. Ele não acreditava que o indivíduo se deixasse vencer frente às problemáticas que se inserem em um corpo social. Nesse aspecto, busca compreender como tais problemáticas ocorrem no interior das lutas, no âmbito das *Relações de poder: subterfúgios, estratégias e resistências*. Insiste Foucault que é aí, onde está o poder, que há, por essa razão, uma manifestação da liberdade.

É neste aspecto que vimos em Foucault a tentativa de tornar menos provocativa e mais exercitada a questão do poder. Nesse exercício, o poder existe, não pode ser negado e a liberdade está nele porque na estruturação do poder existe o exercício da liberdade. Então, a ação livre está na postura do indivíduo frente ao poder e com o poder em sua atuação. Assim, nos discursos ou na *parresia*, no *franc-parler*, estão técnicas e instrumentos indicados a esse exercício¹³⁹. Nessa perspectiva, na caminhada de Foucault em seu processo de subjetivação se

¹³⁹ Assim como a interpretação de Louis Althusser acerca do poder aponta para técnicas que indicam a manipulação como as que são utilizadas nos aparelhos ideológicos do Estado, técnicas, instrumentos e exercícios

evidenciam as *Relações de força: verdade, poder e sujeito*. Tais relações estão atreladas ao discurso e, assim, como admite que onde há poder, há liberdade, também é válida a perspectiva de que onde há discurso, há força. Contudo, o discurso não é harmônico nem puramente reflexo. Ademais, o discurso se instaura no âmago das relações de poder, por isso mesmo, assim como o poder, o discurso tanto possui funções como exerce operações a que se não obriga, compromete o indivíduo no jogo de forças a uma espécie de dupla relação, isto é, na fala, há no sujeito o expor a si próprio e o risco com a exposição do que enuncia. Em um primeiro olhar e de forma imedita, é como se o indivíduo estivesse, em seu discurso, aprisionando a si próprio, muito embora a ação seja inversa, pois ao “libertar” as palavras, na fala, o que ocorre é a ação livre operada na relação de força frente ao jogo de relações. É o que esclarece Foucault, em *O discurso não deve ser considerado como...*, de 1976, publicado em *Ditos e escritos VII*:

Discurso batalha e não discurso reflexo. Mais precisamente, é preciso fazer aparecer no discurso funções que não são simplesmente as da expressão (de uma relação de forças já constituída e estabilizada) ou da reprodução (de um sistema social preexistente). O discurso - o simples fato de falar, empregar palavras, utilizar as palavras dos outros (com o risco de retorná-las), palavras que os outros compreendem e aceitam (e, eventualmente, por sua vez, as retornam) -, esse fato é em si mesmo uma força. O discurso é para a relação das forças não apenas uma superfície de inscrição, mas um operador (FOUCAULT, 2011b, p. 221).

Como vimos, o discurso é um elemento próprio do processo de subjetivação em Foucault. É por meio do discurso que se apresentam as *Formas do sujeito se constituir*, por isso, no texto *A ética do cuidado de si como prática de liberdade*, de 1984, publicado em *Ditos e escritos V* Foucault, ao ser indagado sobre se “o sujeito é ou não uma substância”, responde sem reticências: “– Não é uma substância” (FOUCAULT, 2006b, p. 275), esclarecendo, em seguida, o que entende por sujeito: “[...] É uma forma, e essa forma nem sempre é, sobretudo, idêntica a si mesma”[...] (*Idem, ibid*). Ora, se no processo de subjetivação está o discurso, pois naquilo que se fala a relação de força se constitui, é nele também, no discurso dos sujeitos, que estão tanto problemáticas e riscos quanto possíveis elucidacões e transformações.

Conforme Foucault, é preciso considerar que há relações e interferências entre as diferentes formas, na medida em que não existe a forma modelo de indivíduo; ao contrário, estamos na presença de diferentes formas de sujeitos; ademais, diferentes formas se

se encontram presentes na concepção de Foucault, sendo algo próprio das condições acerca do que o indivíduo vive.

movimentam em cada indivíduo em sua singularidade. Assim, informa Foucault que: “[...] Em cada caso, se exercem, se estabelecem consigo mesmo formas de relação diferentes. E o que me interessa é, precisamente, a constituição histórica dessas diferentes formas do sujeito, em relação aos jogos de verdade” (*Idem, ibid*).

Foucault se defronta, na caminhada de seu processo de subjetivação, com a problemática de *Saberes e veridicção*. Assim, se cada indivíduo possui uma forma de se constituir e se, em sua constituição, outras várias formas se apresentam como uma relação em cadeia, ou melhor, uma espécie de relação celular como as que se desenvolvem na organização e funcionamento do corpo. Por exemplo, ao considerarmos as células, elas possuem uma unidade estrutural por compor o corpo de todos os seres vivos e uma unidade funcional, que, embora seja a menor estrutura do corpo, desempenha as funções características dos seres vivos. Para tanto, elas se comunicam, se interligam, se deslocam, se separam, se regeneram, etc.

Nesse aspecto, considerando essa relação intracelular do poder, o saber constituído pelo indivíduo em sua diversidade não é uma ciência, embora tenhamos utilizado o exemplo da ciência da Biologia. Trata-se apenas de ilustração acerca da questão estrutural, funcional e suas comunicações, considerando as relações corpóreas. Conforme Deleuze, em seu livro intitulado *Foucault*, a música, em seus processos de construção e gradação, seria um exemplo mais adequado para ilustrar esta relação:

[...] O saber é a unidade de estrato que se distribui em diferentes limiares, o próprio estrato existindo apenas como empilhamento desses limiares sob orientações diversas, das quais a ciência é apenas uma. Há apenas práticas, ou positivities, constitutivas do saber: práticas discursivas de enunciados, práticas não discursivas de visibilidades. Mas essas práticas existem sempre sob os limiares arqueológicos cujas repartições móveis constituem as diferenças históricas entre estratos. [...] Vimos como Foucault descobriu a forma da expressão numa concepção bastante original do "enunciado", como função que cruza as diversas unidades, traçando uma diagonal mais próxima da música do que de um sistema significante. É preciso então rachar, abrir as palavras, as frases e as proposições para extrair delas os enunciados [...] (DELEUZE, 2005, p. 61).

No entendimento do saber enquanto estratos, conforme nos indica Deleuze, podemos compreender os motivos que levaram Foucault a tratar das *Relações de poder e técnicas de governamentalidade*. Se o saber não é uma ciência e se comporta como estratos, não se constitui em verdade. Desse modo, o saber enquanto estrato é uma camada, uma faixa, um aspecto, um elemento, uma condição, uma forma do indivíduo que se apresenta pelo discurso. Nesse estrato, se movimentam outros discursos que, embora possam vir a se fragmentar, continuam a existir enquanto resíduos. Assim, como forma de o indivíduo lidar com o

cruzamento dessas diversas unidades de saber ou singularidades, Foucault, na aula de 12 de janeiro de 1983, em *O governo de si e dos outros*, anuncia: “[...] O que eu gostaria de fazer este ano é, portanto, uma história do discurso da governamentalidade que tomaria como fio condutor essa dramática do discurso verdadeiro [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 67).

Contudo, uma expressão original na caminhada de Foucault no processo de subjetivação se apresenta acerca da questão sobre *Atitude-limite: interpretação e diagnóstico do presente*. Foucault, em *O sujeito e o poder*, de 1982, publicado em *Ditos e escritos IX*, nos esclarece sobre os percursos por ele trilhado na trajetória dos últimos vinte anos de sua pesquisa:

[...] Eu gostaria de dizer primeiramente qual foi o objetivo do meu trabalho nesses últimos 20 anos. [...] Procurei, antes, produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura; tratei, nessa ótica, dos três modos de objetivação que transformam os seres humano em sujeitos. [...] na objetivação do sujeito, falando de gramática geral, de filologia e de linguística. [...] na objetivação do sujeito produtivo, do sujeito que trabalha, em economia e na análise das riquezas. [...] na objetivação somente do fato de estar em vida, na história natural ou na filologia. Na segunda parte do meu trabalho, eu estudei a objetivação do sujeito no que chamarei as “práticas divisoras”. O sujeito é ou dividido no interior dele mesmo, ou dividido dos outros. Esse processo faz dele um objeto. A separação entre o louco e o homem são de espírito, o doente e o indivíduo em boa saúde, o criminoso e o “rapaz gentil” ilustra essa tendência. Enfim, procurei estudar - esse é meu trabalho em curso - a maneira como um ser humano se transforma em sujeito; [...] (FOUCAULT, 2014a, p. 118).

Foucault nos coloca diante do que ele identifica como a segunda parte de sua pesquisa, admitindo que no jogo, na luta e a partir das relações de poder o indivíduo está diante de “práticas divisoras”, nas quais encontramos paridades constitutivas, a saber: conhecido e desconhecido; relação consigo e com o outro; normatização e transgressão; utopia e distopia, etc. Assim, Foucault (*Idem, Ibid*) investiga nos últimos anos de sua vida “[...] a maneira como um ser humano se transforma em sujeito [...]”.

Nas “práticas divisoras”, há uma espécie de canal aberto às relações de poder. Conforme Foucault, o poder é uma relação entre duas pessoas e se estabelece na medida em que um indivíduo age sobre o outro, o conduzindo, por uma série de recursos, a agir de conformidade com seu discurso.

Todavia, conforme Foucault, se um indivíduo exerce o poder sobre o outro de modo a ultrapassar o limite do conduzir ou orientar, se esse indivíduo, por outro lado, estabelece relações no sentido de guiar o comportamento e, ademais, conduzir o caminho do outro tirando-lhe a possibilidade de subjetivar-se, em fazer a si próprio, em caminhar por si mesmo em sua própria história, Foucault o considera como aquilo que tende a uma das partes à

negatividade. Como exemplo, podemos considerar e relacionar como as relações próximas às apresentadas na natureza: em cada mudança de estação, as temperaturas variam, as relações de poder em seu movimento entre os sujeitos aquecem, esfriam, sofrem mudanças como as observadas, a despeito de suas devidas singularidades, aquelas observadas no mundo físico.

Neste sentido, o estabelecimento do grau zero de poder ou sua negatividade não seria funcional nem mesmo a uma criança. Nesse caso, considerando uma criança, por exemplo, melhor seria ensiná-la a olhar com atenção os dois lados de uma rua e descobrir maneiras seguras de atravessar do que impedi-la do percurso ou decidir por toda a vida, guiando-a pela mão. Contudo, mesmo quando se estabelece essa relação de grau zero de poder, o canal ao exercício das relações de poder está aberto. Assim, aquele que está na posição de dominador movimenta o outro ao exercício da forma limite, na medida em que nas próprias “práticas divisoras”, o indivíduo, no esgotamento ou no vazio de si, portanto, diante daquilo que Foucault denomina atitude-limite, retoma o caminho às relações de poder.

Desse modo, a divisa ou as “práticas divisoras” sempre existirão, mas o indivíduo no uso de sua liberdade, no limite da repressão e na atitude de resistir, abre um canal, uma passagem e se movimenta, não ao outro extremo, isto é, inverter os papéis ou a posição de dominador, mas em seu próprio *ethos*, em sua própria vida, na retomada do caminho escolhido, do percurso a trilhar, pois o entendimento é o de que superar a repressão só é possível nas relações de poder, as quais, por sua vez, estão sempre abertas ao sujeito. É o que propõe Foucault em texto de 1980, *L'Origine de l'herméneutique de soi*:

[...] É evidente que o poder não vai se definir a partir de uma violência restritora que reprimiria os indivíduos, os forçaria à fazer uma coisa e os impediria de fazer uma outra; mas quando ele enseja uma relação entre dois sujeitos livres e quando há nessa relação um desequilíbrio tal que um pode agir sobre o outro e que o outro "age", ou aceita tal situação [...] (FOUCAULT, 2013, p. 145)¹⁴⁰.

Enfim, nas condições do sujeito se constituir está presente uma diversidade de modos que circulam, por intermédio dos discursos, nas relações de poder e nas relações de força. Sobre os *Modos do sujeito se constituir e formas de prática de si*, Foucault insere um debate interessante acerca da questão da moral. Esse aspecto da moral é interessante abordarmos, pois que, certamente, servirá de subsídio às possíveis demandas oriundas do conteúdo desenvolvido no segundo capítulo dessa pesquisa, quando exploramos acerca do *parástema*,

¹⁴⁰ [...] Il est évident que le pouvoir ne va pas se définir à partir d'une violence contraignante qui réprimerait les individus, les forcerait à faire telle chose et les empêcherait de faire telle autre; mais c'est lorsqu'il y a un rapport entre deux sujets libres et qu'il y a dans ce rapport un déséquilibre tel que l'un peut agir sur l'autre et que l'autre est “agi”, ou accepte de l'être [...] (FOUCAULT, 2013, p. 145).

paraskeue e *parresia*. Contudo, sua importância se destaca, principalmente, por percebermos que se trata de algo próprio no processo de subjetivação em Foucault. Em nossa investigação, constatamos que a conduta moral não é eliminada; ao contrário, aqui se apresenta uma espécie de ressignificação, de um olhar diferenciado ou até mesmo uma inversão, por parte do francês, em relação à problemática da moral.

Neste sentido, não há em Foucault uma moral universal, mas uma forma de prática de si que representam a moral. Concernente a essa questão, o francês observa que uma ação, para ser moral, não deve se reduzir à regra, lei ou a um valor estabelecido em relações metafísicas, abstratas ou universais. Em *O Uso dos prazeres e as técnicas de si*, de 1983, publicado em *Ditos e escritos V*, ele considera: “[...] Na verdade, toda ação moral implica uma relação com o real em que ela se realiza, e uma relação com o código ao qual ela se refere; mas também implica uma certa relação consigo mesmo; esta não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si como “sujeito moral” [...]” (FOUCAULT, 2006b, p. 215).

Assim, nessa consideração a moral não é imposta ao indivíduo, ao contrário, o próprio indivíduo em seu processo de subjetivação constitui sua moral e cria práticas de si que estejam em concordância, lugar, posição e preceito com o que ele acata como modo e estilo de vida. Conforme Foucault, o sujeito que desenvolve as práticas de si “[...] determina para si um certo modo de ser que valerá como cumprimento moral dele mesmo e, para realizar-se, age sobre ele mesmo, levando-o a se conhecer, a se controlar, a por-se à prova, a se aperfeiçoar e a se transformar [...]” (*Idem, ibid*).

É neste aspecto do aperfeiçoar-se que Foucault situa o *Parástema: bem, liberdade e realidade*. Ele próprio é exemplo nesse caminho do aperfeiçoar-se. O curso *A coragem da verdade* é uma espécie de “testamento filosófico” de uma pessoa que, na constituição de sua subjetivação, age sobre si mesmo, conforme Gros. Ao escrever sobre a situação do curso *A coragem da verdade*, Foucault escreve a Meurice Pinguet em janeiro de 1984. Na correspondência, consta que ele diz: “Achei que estava com aids, mas um tratamento enérgico me pôs novamente de pé” (FOUCAULT, 2011c, p. 306).

Desse modo, depois de alguns dias de internação e após ministrados coquetéis de antibióticos, Foucault nos mostra, em sua própria experiência, o *parástema* enquanto movimento do *ethos*. Ele vive o seu projeto de vida filosófica. No caminho escolhido, ele percorre até o fim, mesmo que trave uma luta com seu próprio corpo. Foucault resiste e, na atitude-limite do sujeito em suas relações de força, abre o canal das relações de poder que se apresentam no interrogar acerca da função do “dizer-a-verdade”, conteúdo ministrado em seu

último curso no *Collège de France*, *A coragem da verdade*, entre os meses de fevereiro a março de 1984.

Assim, apesar de se queixar de uma gripe forte no final do mês de março, Foucault morre de aids no dia 25 de junho de 1984, não sem antes dar por concluído seu curso, sua caminhada, ao percorrer por completo o caminho que escolheu, a moral que praticou para si. Foucault mostra que o aperfeiçoar-se é um processo que acompanha toda a trajetória da vida.

Nesse processo da subjetivação da vida, podemos ver no exemplo de Foucault o *Paraskeue: práticas e exercícios*. Assim, embora Gros considere ser difícil saber a consciência exata que Foucault tinha em relação à doença que o abatia, nos informa que “[...] Daniel Defert indica, em sua Cronologia, que no mês de março, regularmente atendido no hospital Tarnier, ‘não pede nem recebe nenhum diagnóstico’ e que a única pergunta que ele parece fazer aos médicos é: ‘Quanto tempo de vida me resta?’” (*Idem*, p. 307).

Nesse tempo que resta a Foucault, estão boas demonstrações de práticas de si e de exercício no aperfeiçoar-se. Essas práticas se evidenciam na escolha dos textos a serem trabalhados em seu último curso. O francês sempre elaborou seu próprio discurso a partir do que acreditava. Contudo, por algumas vezes, ele recorre aos discursos já proferidos para fundamentar a expressão da vida em exemplos reais. Sócrates é exemplo de vida em vários momentos dos últimos cursos ministrados por Foucault. Em *A coragem da verdade*, ele relata a passagem da *Apologia de Sócrates* em que, após as acusações de Meleto e Anito, Sócrates afirma que na expressão do dizer-a-verdade, deve-se sempre ser fiel a si mesmo, o homem não deve ter medo da morte. Desse modo, conforme Foucault:

[...] ele diz isso claramente nesse momento: um homem de algum valor não tem de "calcular suas chances de vida e de morte". Vocês estão vendo que, agora que estamos no ciclo, no desenrolar dessa forma de parresia e de veridicção, o risco de vida e de morte, que era há pouco uma razão para não fazer política, está, ao contrário, aqui, no próprio cerne da sua empreitada. Quaisquer que sejam os perigos que essa parresia, sob essa forma, lhe faz correr, pois bem, como homem "de algum valor", ele sabe muito bem que não deve pôr na balança a importância dessa parresia e suas próprias chances de vida ou de morte. "Um homem de algum valor deve considerar unicamente, quando age, se o que ele faz é justo ou não, se ele se conduz como homem de coração ou como covarde". Ele não deve, portanto, questionar o fato de que poderá morrer por causa disso (FOUCAULT, 2011c, p. 74).

Foucault recorre ao discurso de Sócrates como uma forma de prática de si, suas palavras – as de Sócrates – estão repetidas por diversas vezes e dizem, ao mesmo tempo, o momento presente acerca do que o francês estava vivendo e, da mesma forma, como se Foucault, retomando a si próprio, tentasse avaliar acerca de sua fidelidade ou de sua covardia na trajetória do caminho concernente à sua escolha. Desse modo, destacamos, Foucault foi

demonstração, com o uso dessa prática de si, da fidelidade ao seu projeto de vida filosófica, de vida não dissimulada, nos deixando como exemplo de prática de si que se deve lutar até o fim por aquilo que escolheu, correndo riscos, vivendo com eles ou superando-os; a prova de si, de sua escolha, está em não questionar o fato de que poderá morrer por esta causa.

Desse modo, é possível que a consciência exata do seu mal-estar não fosse naquele momento prioridade. Maior importância Foucault dava, nesse momento de sua vida, a manter a coerência consigo, com o seu discurso, com a sua escolha. É a isso que pode ser atribuída a função do *paraskeue* em seus exercícios e práticas, e é assim, até o final da expressão da sua vida, que temos Foucault, na atitude de buscar ser coerente com a moral que ele criou para si, completar seu percurso e deixar elementos para que outras pessoas pudessem seguir por si próprias nesse processo de investigação e de subjetivação.

Nesse percurso de Foucault, vale salientar, embora tenhamos nos referido a Sócrates, os demais textos e temáticas propostas em seu último curso abordam acerca das práticas de si no horizonte da doença e da morte. Esse foi o exercício escolhido ao final da sua existência corpórea, isto é, no limite do corpo.

Sobre a *Parresia: fala franca e liberdade de palavra*, movimento que efetiva o *ethos* por intermédio do discurso pronunciado, Foucault observa que há algumas formas de conceituar os discursos, de modo que o discurso pronunciado se expressa de diferentes maneiras, citando-se o discurso profético, prescritivo, descritivo, retrospectivo, etc. Para Foucault, não é o discurso enquanto elemento conceitual que é importante, mas a maneira como é possível deslocar, na enunciação de um discurso, sua verdade. E foi isso que Foucault em sua caminhada, em seu processo de subjetivação realizou em sua trajetória de vida, sem dissimulação.

Desse modo, Foucault aparece como sujeito que se locomove nos discursos, vivendo cada realidade discursiva: seja em relação ao discurso sobre a história ou sobre o sujeito, ele vive os discursos filosóficos, como vimos acerca de Platão, Rousseau e Kant, e até mesmo, há quem achará absurdo, corremos o risco e nos pronunciamos acerca dessa questão. Pois bem, até nos discursos oraculares, aqueles proferidos no âmbito da antiga cultura grega e que foram preservados por várias tradições, inclusive a filosófica, Foucault permite o movimento do *ethos* parresiástico.

E agora, depois de ter se arriscado em ter falado, estamos diante da parte mais difícil, a de realizar o exercício do *ethos* e se movimentar em busca de provar o que acabamos de pronunciar. Ora, Foucault admite que no discurso pronunciado, o sujeito, ao vivê-lo, na realidade discursiva, se apropria do dito, do falado, do enunciado. Contudo, ao mesmo tempo

em que se expõe, o sujeito analisa se há no discurso correspondência, concordância ou discordância com a realidade em que vive. Foucault segue esse caminho.

Assim, na medida em que o sujeito transita e se movimenta no discurso, elucidando-o, se encontra no jogo das relações de poder discursivas. Nesse processo de investigação, na busca livre no intuito de desvendar, surgem, conseqüentemente, novas expressões, novas falas, nas quais estão os elementos de exploração com novos passos apresentados ao sujeito em seu caminhar.

Em *Hermenêutica do sujeito*, existe uma passagem em que Foucault se refere aos modos como Epicuro, na condição de fisiólogo, se comportou em relação à *parresia*. Este contexto é interessante, por nos permitir perceber o que se caracteriza o *franc-parler* que Foucault tanto valoriza. Conforme Foucault (2004, p. 295-296), diz Epicuro:

[...] a liberdade [de palavra], [...] prefiro "dizer profeticamente as coisas úteis a todos os homens" a "dar meu assentimento às opiniões recebidas". "Dizer profeticamente as coisas úteis" [...] na minha liberdade de fisiólogo, ou seja, pela *parrhesia* da fisiologia, prefiro sempre aproximar-me à formulação oracular que, mesmo obscuramente, me diz o verdadeiro e ao mesmo tempo prescreve, a reduzir-me a seguir a opinião corrente que, sem dúvida, tem o assentimento de todos, é compreendida por todos, mas de fato em nada muda ser admitida por todo o mundo - o próprio ser do sujeito.

Foucault ressalta em Epicuro a referência ao discurso profético, mostrando, por meio da postura de Epicuro, que até nesse discurso há *parresia*. Nesse sentido, é necessário que o discurso permita certo engajamento do sujeito, o que é possível até no discurso profético; é esta a preferência que destaca o fisiólogo no momento da vivência na opção de sua escolha e de seu projeto de vida. É a isso que percebe Foucault. Contudo, a atitude de Epicuro apresenta vários estratos e muitas dobras, como afirma Deleuze, acerca do pensamento de Foucault; numa delas está o sujeito que resiste diante da acomodação, da aceitação tácita a certa compreensão do real, do assentimento de uma opinião universal; noutra, a luta frente aos indivíduos que rejeitam uma concepção diferenciada e as mudanças que essa possibilidade apresenta.

Nessa perspectiva, encontramos na formulação do discurso oracular, embora este exiba uma prescrição, o sujeito que se engaja e luta diante dela, se movimenta, força e busca a verdade por si próprio. Nessa luta, o acontecimento se desdobra, de modo que há no obscuro essa abertura ao sujeito na construção de si. Desse modo, enquanto o oráculo prediz, o sujeito diz a si próprio. Naquilo que o oráculo disse não haver risco, é uma verdade proferida; o risco

está no jogo que se estabelece a partir dessa verdade, a partir dessa busca, na busca por realizar aquilo que foi predito.

Na prescrição oracular, as relações de poder se movem e forçam o sujeito na busca de desvendá-la, e aí nesse percurso estão o risco e a exposição não do oráculo, mas do sujeito. É seguindo essa postura de abordagem desse engajar-se no discurso que ousamos ainda enfatizar, em nossa pesquisa acerca da liberdade, o fato de que existe maior compromisso naquele que constrói seu caminho em busca do desvendar da verdade proferida ou anunciada do que naquele que simplesmente emite a verdade, isto é, o Oráculo. Por isso, conforme Foucault, Epicuro admite preferir o discurso oracular a “seguir a opinião corrente”, visto que seguir simplesmente o dito, sem engajar-se, é anular a possibilidade de subjetivação. Desse modo, continua Foucault (2004, p. 295-296), ainda considerando a atitude de Epicuro:

Dizer profeticamente, somente a alguns capazes de compreender, as verdades tais da natureza, que podem efetivamente mudar seu modo de ser, nisto consiste a arte e a liberdade do fisiólogo. É uma arte que se aprofunda da formulação profética. É uma arte que se aproxima também da medicina, em função de um objetivo e em função da transformação do sujeito.

Essa é, para Foucault (2014 a, p. 118), “[...] a maneira como um ser humano se transforma em sujeito [...]”. Porém, qual será a compreensão da expressão da preferência de Epicuro de “[...] dizer profeticamente, somente a alguns capazes de compreender [...]”? Nessa perspectiva, temos a *Livre subjetivação: experiência criativa*, pois Foucault percebeu na relação da transformação do sujeito a interligação entre as técnicas de dominação e as técnicas de si. Colocando esta ligação no discurso escrito, parece ser o que estamos anunciando uma coisa óbvia. Contudo, na prática da existência, na vida, é um percurso de altos e baixos, de jogo, de luta que se estabelece nas relações de poder. É nesse sentido que a experiência criativa aparece como aspecto do movimento do *ethos*. Observa Foucault, em *L'origine de l'herméneutique de soi*:

[...] Eu creio que se queremos estudar a genealogia do sujeito na civilização ocidental, é preciso ter em conta não somente as técnicas de dominação, mas as técnicas de si. Digamos que devemos ter em conta a interação entre esses dois tipos de técnicas – técnicas de dominação e técnicas de si. É preciso ter em conta os pontos nos quais as tecnologias de dominação dos indivíduos, de uns para com os outros fazem apelo aos processos por meio dos quais o indivíduo age sobre ele mesmo; e, inversamente, é preciso ter em conta os pontos onde as técnicas de si se integram nas estruturas de coerção e dominação. O ponto de contato no qual [a maneira pela qual] os indivíduos são dirigidos pelos outros se articula sobre a maneira pela qual eles se conduzem eles mesmos, é isso que eu posso denominar, eu creio, “governo”. [...] há sempre um equilíbrio instável, em meio à complementaridade e dos conflitos, entre as técnicas que asseguram a correção e os

processos pelos quais o si mesmo se constrói ou se modifica por ele mesmo. (FOUCAULT, 2013, p. 38-39)¹⁴¹

Foucault considera que há nas relações de poder do sujeito em seu processo de subjetivação um “equilíbrio instável”, expressão que parece emitir uma contradição se analisada no rigor que se pede de um discurso lógico; contudo, no âmbito das relações de poder, se sustenta como expressão e construção. Assim, o sujeito está em equilíbrio por se permitir, por meio das técnicas de si, percorrer seu caminho. Contudo, no trajeto, terá que lidar com momentos de instabilidade fruto das adversidades presentes nas técnicas de dominação. É desse modo que a relação é conflituosa. Nesse sentido, questiona-se: qual a condição para apaziguar os conflitos? Foucault propõe estratégias e resistências como elementos de criação do sujeito.

A partir dessas considerações acerca da relação conflituosa ou “equilíbrio instável”, é preciso considerar algumas outras práticas filosóficas que permitam compreender na *Vida filosófica: uma vida criativa*. Conforme Foucault (2011c, p. 142), em *A coragem da verdade*, [...] A emergência da verdadeira vida no princípio e na forma do dizer-a-verdade (dizer a verdade aos outros, a si mesmo, sobre si mesmo e dizer a verdade sobre os outros), verdadeira vida e jogo do dizer-a-verdade, esse é o tema, o problema que eu gostaria de estudar [...].

Outras práticas filosóficas, como propõe Foucault, estão em operar nas relações entre a arte da existência e o discurso verdadeiro, a expressão da verdadeira vida. Vale salientar, nesse sentido, o que observa Foucault acerca da vida filosófica enquanto expressão de uma vida criativa ou verdadeira vida. Conforme o francês, trata-se de uma possibilidade a todos os indivíduos, embora só se efetive no sujeito que a busque. Neste sentido, não existem os melhores ou aqueles que são predestinados, nem a dimensão metafísica e abstrata que fará com que os indivíduos recebam essa potência; não se trata de uma conversão da alma. Em Foucault, há indivíduos que possuem a coragem de lutar, assim como há os que preferem uma vida mais cômoda. Admite ele, em *O governo de si e dos outros*, que:

¹⁴¹ [...] Je crois que si l'on veut étudier la généalogie du sujet dans la civilisation occidentale, il faut tenir compte non seulement des techniques de domination, mais aussi des techniques de soi. Disons qu'on doit tenir compte de l'interaction entre ces deux types de techniques - techniques de domination et techniques de soi. Il faut tenir compte des points où les technologies de domination des individus les uns sur les autres font appel aux processus par lesquels l'individu agit sur lui-même; et inversement, il faut tenir compte des points où les techniques de soi s'intègrent dans des structures de coercition et de domination. Le point de contact, où [la façon dont] les individus sont dirigés par les autres s'articule sur la façon dont ils se conduisent eux-mêmes, est ce que je peux appeler, je crois, “gouvernement”. [...] il y a toujours un équilibre instable, avec de la complémentarité et des conflits, entre les techniques qui assurent la coercition et les processus par lesquels le soi se construit ou se modifie par lui-même (FOUCAULT, 2013, p. 38-39).

Você é filósofo até nas ações cotidianas, e essa prática da filosofia se traduz por três capacidades, três formas de atitudes e de aptidões: você é *eumathés*, isto é, pode aprender facilmente; você é *mnémon*, isto é, tem uma boa memória e guarda no espírito permanentemente e de maneira viva, presente, ativa, tudo o que aprendeu, porque você era *eumathés*. Portanto, você é *eumathés*, você é *mnémon* (guarda na memória o que aprendeu) e, enfim, é *logízesthai dunatos* (é capaz de raciocinar, isto é, numa situação e numa conjectura dadas, sabe utilizar o raciocínio e aplicá-lo para tomar uma boa decisão) (FOUCAULT, 2010a, p. 219).

É neste aspecto que Foucault considera que a vida filosófica é criação do indivíduo em sua subjetivação, mas é também uma opção, de modo que as práticas filosóficas ou o real da filosofia não é apenas olhar o seu entorno, reconhecer o que o circunda, perceber em todos os elementos possíveis a mudança e se calar para não implantar discórdias ou criar desafetos. É aqui que podemos entender Foucault quando diz que percorrer o caminho é mais importante que mapeá-lo. É o que sugere em *O governo de si e dos outros*:

Não se trata em absoluto de uma conversão, trata-se, ao contrário, de seguir um caminho que tem um começo e tem um fim. E é necessário realizar ao longo desse percurso todo um trabalho longo e penoso. Enfim, o apego de que se fala nesse texto não é o apego às realidades eternas, é a prática da vida cotidiana, é essa espécie de atividade ao sabor dos dias, dentro da qual o sujeito deverá se mostrar *eumathés* (capaz de aprender), *mnémon* (capaz de se lembrar), *logízesthai dunatàs* (capaz de raciocinar) (FOUCAULT, 2010a, p. 220).

É na prática da vida cotidiana, com suas lutas, que está a verdadeira vida. Nesse sentido, temos Foucault em seu processo de subjetivação na *Ontologia do presente: uma história do pensamento*, o que é perceptível quando o indivíduo tem a atitude, faz a opção e realiza a crítica sobre sua realidade e sobre si mesmo. É uma espécie de ontologia crítica de nós mesmos. E a crítica do que somos está em Foucault, tanto na análise histórica dos limites colocados para nós como em seu possível cruzamento que se apresenta na prova, no teste e em seus riscos, estando aqui a tarefa do desenvolvimento da vida filosófica.

Foucault, na medida em que apresenta em seus ditos e escritos, em sua fala franca, o jogo entre o presente e o que poderia, a qualquer momento, negá-lo, percorre o caminho da ontologia do presente; ademais, ele realiza uma história do pensamento quando força, no inclinar-se a si mesmo, a expulsão para fora de si das sedimentações impostas pelas técnicas de dominação. Nesse sentido, Foucault é exemplo do sujeito que se abre a algo diferente do que já é. A diferença agora é o que pode ser imaginado entre um presente do qual somos parte e um futuro ao qual pertencemos, ao menos em parte, para construir. Essa é a vida criativa, nem harmônica, nem de batalha, mas uma vida de luta.

Nesse aspecto da vida filosófica como luta, resistência, Foucault nos apresenta a prática de si, como vimos acima. Vimos também que nas práticas de si o conflito ainda é constante. Assim, ao indivíduo que se subjetiva, participa do presente, compete considerar: o que fazer agora? O que esperar? Nesse aspecto, Foucault recorre a referenciais de uma vida filosófica que estão presentes na cultura da antiguidade clássica, os quais Foucault compartilha como parte do seu processo de subjetivação, a saber: o *Cuidado de si: epimeleia heautôn e gnôthi seautôn*. Na aula de janeiro de 1982, em *Hermenêutica do sujeito*, observa Foucault (2004, p. 14):

Desde o personagem de Sócrates interpelando os jovens para lhes dizer que se ocupem consigo até o ascetismo cristão que dá início à vida ascética com o cuidado de si, vemos uma longa história da noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo). E claro que, no curso desta história a noção ampliou-se, multiplicaram-se suas significações, deslocaram-se também. Posto que o objeto do curso deste ano será precisamente a elucidação desta temática [...].

Percebemos em Foucault, em seu processo de subjetivação, filosofia e vida, o que o constitui enquanto sujeito. Nesse constituir a si próprio, ele faz uma escolha, traça um caminho e o percorre. Nessa perspectiva, não existe um ideal filosófico como não existe uma vida ideal; existem a vida, o estilo e a filosofia que o sujeito desenvolve para si, e que em seus atos, em cada ação, em cada experiência, em cada momento presente se exteriorizam.

Foucault constitui a filosofia na própria experiência de sua vida. Ele realizou esse processo de subjetivação em si. Contudo, ele ousou investigar tais processos, como se desenvolvem as relações de poder em filósofos que foram “enquadrados” na história da filosofia nas concepções metafísicas e universais acerca da compreensão do real.

Nesse sentido, Foucault percebe, ao analisar algumas das experiências que estes filósofos desenvolveram em suas vidas, uma inclinação na realização de um projeto de vida, ao mesmo tempo projeto filosófico que expressa, sem dissimulação, quem é o filósofo e o que ele pretende com sua filosofia. Percebe ainda, nos percursos trilhados por esses filósofos, que eles fazem uma opção, correm riscos, erram, reconhecem seus erros, criam estratégias, resistem e lutam pelo seu projeto de vida, por aquilo que acreditam.

Essa atitude de realizar seu projeto de vida coincide nos filósofos, em seus focos de experiência, com a própria filosofia ou com o que cada um deles escolhe como caminho a trilhar. Desse modo, Foucault analisa-os não a partir dos conceitos fechados, dispostos e ensinados de forma escolástica, mas, como é peculiar ao seu estilo, faz uso da inversão e nos permite um olhar diferenciado à filosofia. Essa análise, dessa forma, só foi possível em

Foucault por ele já ter, ele mesmo, traçado seu caminho, desdobrado a si mesmo. É o que de certa forma nos apresenta uma das noções acerca da *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo) (2004, p. 14), em *Hermenêutica do sujeito*:

[...] a *epiméleia heautoû* é também uma certa forma de atenção, de olhar. Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se o conduza do exterior para... eu ia dizer "o interior"; deixemos de lado esta palavra (que, como sabemos, coloca muitos problemas) e digamos simplesmente que é preciso converter o olhar, do exterior, dos outros, do mundo, etc. para "si mesmo". O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. Há um parentesco da palavra *epiméleia* com *meléte*, que quer dizer, ao mesmo tempo, exercício e meditação, assunto que também trataremos de elucidar.

Então, em Foucault já lhe era uma prática o cuidado de si, essa certa maneira de estar atento aos seus próprios pensamentos; ele sempre exercitou na prática de converter o olhar do exterior para si mesmo. O que, de certa forma, Foucault vai propor agora é o exercício inverso: sair de si, de seus próprios pensamentos, ao outro. É nessa perspectiva que nos deparamos com Foucault no abordar de alguns Focos de experiência em *A vida filosófica: uma experiência de liberdade*.

Nesse caminho ainda incerto, não somente duplo, mas com variáveis trilhas, investigamos como Foucault vivenciou essa perspectiva da análise de alguns *Focos de experiência*. Percebemos o francês a se movimentar na tentativa de mostrar as relações de poder, com suas lutas, estratégias e resistências, em outros filósofos como sendo também elementos de um processo de subjetivação na expressão da vida não dissimulada, filosófica, criativa.

Deste modo, perceber os sujeitos em um tempo diferente do seu, em condições de existência diferentes da sua, em concepções que foram cerradas de tal modo que se distanciam do seu modo de pensar é não somente uma ousadia, um risco, mas um desafio. Nesse desafio a si mesmo, Foucault deixa ao seu leitor não somente o trajeto que percorreu, mas a prova expressa de que nos sujeitos, em suas tensões e idiossincrasias, segundo seus pressupostos e pretensões, suas possibilidades e seus limites, sobre os elementos próprios de sua reflexão sobre o mundo, sobre sua época e sua pessoa está a vida filosófica. Eis o valor da leitura não menos idiossincrática que Foucault faz de cada foco de experiências diferentes, a qual, em nosso entendimento, se não esclarece, ao menos permite ao investigador inclinar-se na compreensão do que seria *ontologia do presente: uma história do pensamento*. É essa a história do pensamento expressão da vida filosófica que está presente em Foucault, em seus escritos, seus ditos, seus cursos, sua vida, sua filosofia.

Contudo, algo nos é perceptível: nos focos de experiências está presente, nas ações dos filósofos, o desdobramento da *epiméleia* (a noção de cuidado) e do *gnôthi* (a noção de conhecimento). Optamos pelo uso do verbo desdobrar, por entender que as noções de *epiméleia* e *gnôthi* – uma e outra – não podem estar dissociadas porque, conforme Foucault, elas se entrecruzam em relações de poder, pois saber não é somente poder, saber implica o cuidar. Dessa forma, no cuidado, por intermédio do *ethos*, do movimento parresiástico estão provas da utilidade da filosofia na própria experiência do filósofo. É nesse sentido que Foucault propõe que a expressão mesma da filosofia só se efetiva na experiência. É preciso colocar os discursos à prova, observa em *Hermenêutica do sujeito*:

[...] Quando tiveres que submetê-los à experiência? Com efeito, nem quanto a estes nem quanto a outros basta confiar na memória: é na prática que é preciso prová-los. Por conseguinte, a utilidade do franco-falar, neste *animi negotium*, deve ter o seguinte objetivo final: não nos contentemos de ter em algum lugar na memória aquilo que ouvimos, lembrando de quanto é belo. É preciso gravá-lo, gravá-lo de modo que, quando nos encontrarmos em uma situação que o requeira, possamos agir como convém. É na experiência que se medirá a eficácia, a utilidade da palavra ouvida da palavra que foi transmitida pela *parrhesia* (FOUCAULT, 2004, p. 488-489).

Vale salientar, diante de tantas diferenças que cada foco de experiência mostra, o objetivo de Foucault não é o de eliminar as concepções fechadas, como o idealismo de Platão, a ideia de natureza em Rousseau ou o aspecto da razão em Kant. Se isso acontece, é mais como resultado de subjetivações outras que podem ocorrer em seus leitores: como ele sempre procura deixar claro, suas caminhadas nos processos de subjetivação se dão no sentido de movimentar o leitor na busca de seu próprio caminho. Essa relação com o leitor é próxima da relação que propõe, em *O Governo de si e dos outros*, entre filosofia e poder:

A filosofia não tem de dizer ao poder o que fazer, mas tem de existir como dizer-a-verdade numa certa relação com a ação política. Nada mais, nada menos. O que não quer dizer, claro, que essa relação não possa ser especificada. Mas ela pode ser especificada de diferentes maneiras, e essa relação do dizer-a-verdade filosófico com a prática política, ou com a justa prática política, pode assumir várias formas (FOUCAULT, 2010a, p. 260).

Nessa relação, Foucault nos apresenta os *Percursos de Platão na experiência política em Siracusa*. Esse percurso, Platão registra em suas cartas, em cuja análise Foucault se debruça, principalmente das *Cartas VII e VIII*. Conforme Foucault, nos registros está a evidência de que Platão tenta mostrar a seus leitores que, enquanto filósofo, quer ser mais que

logos, quer deixar sua expressão na realidade. Sobre a *Carta VII*, considera Foucault, ainda em *O governo de si e dos outros*:

Mas parece-me que, e em todo caso é o que se marca nesse texto de Platão, há toda uma maneira de marcar, de definir o que pode ser o real da filosofia, o real da veridicção filosófica, que essa veridicção, mais uma vez, diga a verdade ou uma falsidade. E esse real se marca com o fato de que a filosofia é a atividade que consiste em falar a verdade, em praticar a veridicção perante o poder. E me parece que, há pelo menos dois milênios e meio, foi com certeza um dos princípios permanentes da sua realidade. Em todo caso, o que eu queria lhes mostrar e lhes dizer hoje era como essa carta VII e seus diferentes desenvolvimentos podem ser vistos como uma reflexão sobre o real da filosofia, manifestado através da veridicção exercida no jogo político (FOUCAULT, 2010a, p. 209).

Em *A prosa do mundo*, de 1966, publicado em *Ditos e escritos II*, Foucault nos permite uma fala que indica seu processo de subjetivação nesse caminho de investigação. Ele abre uma discussão sobre o quanto os antigos já deram interpretações que só temos que recolher. Em seguida, inverte essa fala e permite outro valor aos antigos, enfatizando “[...] que deveríamos somente recolher, se não fosse preciso aprender sua linguagem, ler seus textos, compreender o que eles disseram [...]” (FOUCAULT, 2013a, 28). Com essa ampliação do discurso, ele admite que “[...] A herança da Antiguidade é, como a própria natureza, um vasto espaço a interpretar; aqui e ali, é preciso construir signos e, pouco a pouco, fazê-los falar” (FOUCAULT, 2013a, p. 29). Desse modo, ao explorar os elementos das *Cartas* de Platão, Foucault constrói novos signos, isto é, ressignifica a perspectiva de Platão diante da filosofia e, ao mesmo tempo, permite a si próprio um olhar diferenciado, um exercício que lhe proporciona um novo sentido à filosofia.

Em outro contexto, mas ainda perseverando na vida filosófica, se considerarmos as análises de Foucault acerca do que aqui intitulamos de *Devaneios de Rousseau no caminho da liberdade e do reconhecimento de si*, existem alguns arquivos que apresentam questões envolvendo relações de poder e muitas discussões, mencionados em *A vida dos homens infames*, de 1977, publicado em *Ditos e escritos IV*, dos quais podem ser extraídas análises da sociedade moderna. A expressão dos modos de comportamento da sociedade se apresenta nos dilemas na vida de Rousseau. Muito embora o genebrino não seja citado por Foucault nesse texto, está declarado nos parágrafos iniciais: “Esse não é um livro de história [...]” (FOUCAULT, 2012a, p. 199), afirmando em seguida que “É uma antologia de existências [...]” (*Idem, ibid*).

Entre as existências relatadas nesse arquivo, Foucault cita Adélaïde Herculine Barbin (1838-1868), hermafrodita que viveu o dilema da sexualidade frente à sociedade francesa, tendo que modificar sua certidão de nascimento para Abel Barbin e cometendo suicídio em

1968. Foucault escreve a partir deste arquivo, em 1978, *As vidas paralelas*. Henri Legrand (1830-1886), médico psiquiatra francês ligado ao *Depósito da sede da polícia* (1816-1883) em Paris, no exercício de sua profissão, viveu muitos e obscuros casos de amor. Em 1979, Foucault escreve sobre *O círculo amoroso de Henri Legrand*. Sobre esses arquivos, Foucault relata:

Não procurei reunir textos que seriam, melhor que outros, fiéis da realidade, que merecessem ser guardados por seu valor representativo, mas textos que desempenharam um papel nesse real do qual falam, e que se encontram, em contrapartida, não importa qual seja sua exatidão, sua ênfase ou sua hipocrisia, atravessados por ela: fragmentos de discurso carregando os fragmentos de uma realidade da qual fazem parte. Não é uma compilação de retratos que se lerá aqui: são armadilhas, armas, gritos, gestos, atitudes, astúcias, intrigas cujas palavras foram os instrumentos. Vidas reais foram "desempenhadas" nestas poucas frases; não quero dizer com isso que elas ali foram figuradas, mas que, de fato, sua liberdade, sua infelicidade, com frequência, sua morte, em todo caso, seu destino, foram, ali, ao menos em parte, decididos. Esses discursos realmente atravessaram vidas; essas existências foram efetivamente riscadas e perdidas nessas palavras (FOUCAULT, 2012a, p. 202-203).

Nesses indivíduos de existências reais, embora exemplos de liberdade usurpada, Foucault denuncia como os discursos impostos pelos padrões sociais atravessam cada indivíduo, cabendo ao indivíduo se moldar a esses padrões e tomá-los como padrões de vida ou lutar com eles. Contudo, muitos são os indivíduos cuja vida lhes direciona a um fim trágico, suicídio, morte, etc, como nos arquivos, não sendo esse, contudo, o caso de Rousseau.

Foucault nem mesmo menciona Rousseau nesse texto. Todavia, nos foi possível perceber na experiência de vida do genebrino, assim como na experiência de vida de Barbin e de Legrand, os dilemas massacrantes que esses indivíduos de existência real vivenciaram frente aos padrões estabelecidos pela sociedade, impondo determinados comportamentos à vida do indivíduo.

Desse modo, Rousseau foi tratado como “infame” - a tentativa da sociedade de desacreditá-lo era uma constante. Contudo, ele percorreu um itinerário diferente dos personagens dos arquivos de Foucault, em *A vida dos homens infames*. Foucault nos apresenta um Rousseau que lutou até o fim da sua caminhada na busca do reconhecimento de si. Desse modo, embora deixe-nos a informação de cansaço, fadiga, ele não desistiu de lutar.

Nesse caminho diferenciado da existência de Rousseau, estão relações de poder e força em exercício, de modo que, na imposição a um padrão de comportamento ou a uma moral que a sociedade postula ao indivíduo como verdadeira forma de se comportar, aparece, entre disputas e desprezos em relação à pessoa do genebrino, o olhar diferenciado de Foucault, no texto *Introduction*, publicado em *Ditos e escritos I*. Contudo, esses dilemas

perseguem Rousseau por toda a sua existência e estão boa parte denunciados na obra *Os devaneios do caminhante solitário*. Nesse sentido, se faz importante destacar um trecho de Rousseau, em sua primeira caminhada, no outono de 1776:

[...] Se, desde minhas primeiras desgraças, tivesse sabido não resistir contra meu destino e tomar a resolução que tomo hoje, todos os esforços dos homens, todas as suas assustadoras intrigas não teriam tido efeito sobre mim e não teriam perturbado meu repouso com todas suas tramas, assim como não o podem perturbar de agora em diante com todos seus sucessos; que gozem à vontade de meu opróbrio, não me impedirão de gozar de minha inocência e de acabar meus dias em paz, a despeito deles (ROUSSEAU, 1986, p. 28).

A partir da fala de Rousseau e considerando Foucault, nos é permitido colocar à prova que os diferentes modos de condutas do dia a dia, seja nos comportamentos sexuais, de Henri Legrand; seja nos desejos, de Herculine Barbin; seja nos discursos científicos, teóricos ou filosóficos, em Rousseau, se ligam a muitos sistemas de poder, os quais estão, eles próprios, ligados entre si. É nesse aspecto que se pode perceber as intrigas aplicadas a Rousseau, os dilemas que ele é forçado a enfrentar. Contudo, Rousseau, em sua segunda caminhada entre o inverno de 1776 e 1777, apresenta o que, conforme Foucault, seria sua “prática de si” no caminho que escolheu:

[...] quando deixo minha cabeça inteiramente livre e minhas idéias seguirem sua inclinação, sem resistência e sem embaraços. Estas horas de solidão e de meditação são as únicas do dia em que sou plenamente eu mesmo e em que me pertenço sem distração, sem obstáculos e em que posso verdadeiramente dizer que sou o que desejou a natureza (FOUCAULT, 1986, p. 3).

A vida na sua ligação com os sistemas de poder e a expressão da luta são reais, Rousseau dá prova disso pois em sua fala testemunha que viveu embaraços, resistiu a esses embaraços e lutou constantemente. Desse modo, considerando Foucault, se os embaraços existem, se é preciso resistir, aí estão as provas das relações de poder. Na frase seguinte de Rousseau, aparecem exercícios de “práticas de si”, um exercício de contemplar, medir, ponderar, livrar as ideias dos embaraços que a sociedade o acorrenta.

Foucault nos mostra que Rousseau foi exemplo de luta, criação de estratégias e resistências. Rousseau, por sua vez, nos permite, em seus testemunhos, visualizar em suas experiências de vida a relação que o francês propõe entre a *epiméleia* (a noção de cuidado) e o *gnôthi* (a noção de conhecimento).

Essa relação é visível quando o genebrino, em seu duplo exercício de luta e de “prática de si”, admite: “sou o que desejou a natureza”. Essa fala nos direciona à proposta de Foucault,

a de escolher o caminho e cuidar de seu percurso até o fim. Nesse sentido, conforme Foucault, Rousseau é a expressão dessa vida sem dissimulação. O genebrino, ao afirmar que a natureza imprime sentido à sua vida, até os limites de sua existência, dá provas do que Foucault denomina de vida filosófica.

Contudo, além de, em Platão e em Rousseau, nos deparamos com Foucault como que no exercício de sua subjetivação com os *Passos de Kant à pragmática de si*. Conforme o francês, Kant foi aquele filósofo que o tocou com a questão relativa à *Aufklärung* como possibilidade de interrogar o seu presente, embora – diferentemente de Rousseau – admita Foucault em relação a Kant, em *O que São as Luzes?*, de 1984¹⁴²:

[...] que o fio que pode nos atar dessa maneira à *aufklärung* não é a fidelidade aos elementos de doutrina, mas, antes, a reativação permanente de uma atitude; ou seja, um *éthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente de nosso ser histórico. É esse *éthos* que eu gostaria de caracterizar muito resumidamente (FOUCAULT, 2013a, p. 361).

Em *O que São as Luzes?*, Foucault nos coloca diante de um *ethos* com nova denominação, isto é, *ethos* filosófico. Acreditamos que essa proposta está relacionada ao que observa Foucault, em “*Omnes et Singulatim*”, de 1981, publicado em *Ditos e escritos IV*, embora se trate de uma abordagem política. Ainda no início do texto, ele exerce uma atitude crítica sobre si e sobre o seu tempo presente, quando afirma que “[...] Uma das tarefas das Luzes era multiplicar os poderes políticos da razão. Mas os homens do século XIX logo iriam se perguntar se a razão não estava a ponto de tornar-se demasiado potente em nossas sociedades” (FOUCAULT, 2012a, p. 347).

Desse modo, o francês percebe que não se trata apenas de problematizar o modo de ser histórico, nem de se ater unicamente ao sujeito enquanto constituição de si próprio como sujeito autônomo; novos discursos parecem se caracterizar, para Foucault, a partir dos passos de Kant. Assim, novas são as relações que Foucault vive em seu processo de subjetivação e quer nos indicar, com isso, um caminho. Desse modo, Foucault já nos apresentou a proposta do *éthos* em seu movimento parresíatico, cujas partes - *parástema*, *parakeue* e *parresia* - se interligam em relações complementares; já provou que o *ethos* se movimenta na constituição do sujeito; agora nos apresenta outro, o *ethos* filosófico, e ainda com a proposta de que ele atue como “uma atitude crítica permanente de nosso ser histórico”.

¹⁴² Esse texto refere-se ao escrito de Foucault sobre o trabalho de Kant, *O que são as luzes?*, de 1784.

Nesse sentido, acerca de Kant, o próprio Foucault (2012a, p. 347) esclarece que a vida filosófica “não é a fidelidade dos elementos da doutrina” – como aconteceu com Rousseau e com o próprio Foucault. O que é importante para nós e com o que o francês está preocupado é como os leitores vão exercitar suas vidas a partir do que ele propõe como modos de existência. Nesse sentido, a questão movida por Kant acerca do “*sapere aude*” é, para Foucault, um elemento a ser considerado.

Ora, o presente de Foucault é o momento histórico da racionalização; ele esclarece que a forma como a razão se estabelece na sociedade é perigosa, a isso se deve sua primeira observação sobre este aspecto: “[...] É sem dúvida prudente não tomar como objeto de estudo a racionalização da sociedade ou da cultura como um todo, mas analisar esse processo em vários domínios [...]” (*Idem*, p. 348). Foi isso que Foucault realizou em suas pesquisas quando considera experiências como loucura, crime, sexualidade, morte, vida, etc., o interessante é que, ao realizar tais leituras, o leitor cruza os conteúdos com elementos próprios de sua vida, de modo que o sujeito é direcionado a desconfiar da razão, desconfiar de si próprio. Se relacionarmos com abordagens kantianas, temos um caminho invertido ao da vida filosófica de Rousseau, que foi fiel ao seu caminho até o fim. Desse modo, não é em Kant a fidelidade ao seu caminho que o olhar de Foucault se dirige, mas à postura kantiana com a atitude de reavaliação daquilo que é importante para si na trajetória do percurso.

Mas, ainda assim, se o indivíduo é aquele que racionaliza e sofre racionalização, o que fazer? Foucault nos dá, acerca disso, uma pista em sua segunda observação: “[...] Quando algumas pessoas tentam racionalizar alguma coisa, o problema essencial não é procurar saber se elas se conformam ou não com os princípios da racionalidade, mas descobrir a que tipo de racionalidade elas recorrem” (*Idem, ibid*).

Nestas duas observações, podemos perceber os movimentos da vida de Kant quando, por exemplo, admite que Hume o despertou do sono dogmático. Assim, desconfiando do seu princípio de racionalidade e buscando em outros elementos algo que permita uma relação, clareza ou mesmo a negação do que considera verdade, ele nos mostra que há aqui, de forma imediata, a presente relação com o sujeito em sua singularidade histórica, com este ser que não reavalia apenas a si próprio, mas efetiva condições outras que atuam nessa racionalidade. É uma espécie de dupla racionalidade.

É como se Foucault, no final do percurso de sua caminhada no processo de subjetivação, não estivesse satisfeito. Assim, embora apresente a perspectiva da história efetiva, pode-se depreender que essa efetivação só se realiza com um modo de vida parresíástico frente às estruturas fixas da autoridade do saber. Nesse estilo de vida, Foucault

interliga a relação indivíduo e saber. Contudo, ele percebe ainda o quanto, em nossa sociedade, o saber se desenvolve nos moldes de determinadas estruturas e sistemas fixos para a compreensão do real, de modo que esse saber, essa estrutura, não permite ao indivíduo compreender como é aprisionado na armadilha de sua história.

Então, se é preciso um estilo de vida diferente, e se tal não é possível em nossa sociedade, se faz necessária a reativação do elo, do fio condutor que “una” indivíduo, história e filosofia, em outra perspectiva; que permita ao indivíduo um engajamento e, neste, a expressão de si, a subjetivação. Diante dessa necessidade, Foucault percebe a urgência em abrir um diálogo entre a filosofia moderna e a filosofia antiga. Então, ousou o francês construir um canal aberto entre o pensamento antigo e o moderno, cuja ligação é a própria vida.

4. VIDA FILOSÓFICA: UMA VIDA CRIATIVA

[...] a filosofia não pode se falar a si só, a filosofia não pode se propor como violência, a filosofia não pode aparecer como a tábua das leis, a filosofia não pode ser escrita e circular como o escrito que cairia em todas as mãos ou em quaisquer mãos.

Michel Foucault

No primeiro caminho percorrido e que trata da *Historicidade humana: uma agonística nas relações de poder*, nos detivemos na proposta de Foucault de que a história é efetivamente o que se vive. Desse modo, no sustentar desta hipótese, realizamos alguns esclarecimentos sobre convenções históricas que instituíram modelos, correntes e escolas filosóficas com determinadas maneiras na compreensão do mundo, do homem e da história. Foucault observou que no século XIX e XX, em virtude de algumas sedimentações ou mesmo maneiras fechadas de interpretações advindas seja do historicismo seja do humanismo, *história e homem* se apresentavam como elementos sem nenhuma relação.

Neste sentido, na história como mera narrativa; no homem sem lugar nesta história das representações; no mundo recheado de incompreensões, Foucault percebe, através de acontecimentos e forças presentes na história efetiva que há, entre história do pensamento e história das problemáticas, fortes relações. A tais relações, ele as considera como relações de poder e, nelas, apresenta o indivíduo forçado à luta não somente em suas condições de existência, mas nos modos e formas, atitudes e posturas diante do jogo próprio nas experiências da vida. Ora, na historicidade humana há uma agonística nas relações de poder que nos impossibilita de emitir uma definição conclusiva sobre o que é a vida. Apesar dessa dificuldade, Foucault mostra no indivíduo a abertura à invenção, à criação ou ao que aqui intitulamos de *vida criativa*.

Após a percepção dessa abertura do indivíduo à luta e à invenção, decidimos percorrer nosso segundo caminho pelos *Processo de subjetivação: condições, formas e modos do sujeito se constituir* com o objetivo de investigar como se estabelecem no indivíduo as relações de poder e relações de forças, a saber, de que forma, quais saberes e técnicas são possíveis ao indivíduo para que possa perceber os limites, seja de si mesmo, seja do que o circunda ou das relações com outros indivíduos. Deste modo, constatamos a partir de Foucault que, frente a estes limites, está o indivíduo a tomar a atitude de assumir um *governo*

de si e de enfrentar as situações da vida, quer sejam estas apaziguantes ou, pelo contrário, conflitantes. Eis, então, que nos deparamos com o movimento próprio da vida em seu *ethos*. Assim, na capacidade do indivíduo no exercício da *prática de si*, da vida criativa, temos o processo de subjetivação e, neste, a própria vida filosófica.

É a isso que tentaremos compreender nesse terceiro caminho, intitulado *Vida filosófica: uma vida criativa*, buscando identificar, a partir de focos de experiências, o exercício de “práticas de liberdade” na condição histórico-filosófica. Todavia, como nosso objetivo consiste em preencher uma lacuna acerca da *liberdade* que permita refletir sobre seu caráter abstrato, superando a dicotomia que se apresenta na relação do indivíduo com o poder que se encontra a ele subjacente enquanto um ser isolado em busca do aperfeiçoamento individual, continuaremos essa trajetória do nosso quarto caminho, *Vida filosófica: uma vida criativa* e, neste, consideraremos inicialmente o que Foucault apresenta sobre a “ontologia do presente”, uma vez que o processo de subjetivação se dá em meio aos acontecimentos nos quais o sujeito encontra seu sentido nesse presente.

No entendimento do que Foucault nos fornece sobre “ontologia do presente”, temos o indivíduo como expressão daquele que vive não somente em função de causas e efeitos constatados em meio aos processos de poder mas, sobretudo, na consideração de que estão nas condições adversas presentes na vida àquilo que o força à luta nos moldes de uma experiência estética, e tal experiência pede, convida e convoca o indivíduo ao *cuidado de si*. É nesse presente e nesse retorno a si que ele vai, ao mesmo tempo, se movimentar nas experiências, práticas, exercícios, ações e atuações junto a outro indivíduo ou indivíduos ou mesmo estruturas coletivas, estabelecendo e estruturando relações de poder que, se não o conduzem ao reconhecimento recíproco ou à empatia, estabelecem, ao menos, novas formas de atitude e postura diante dos limites da vida.

Seguindo os passos de Foucault em seus últimos cursos no *Collège de France*, *A coragem da verdade* e *Governo de si e dos outros*, situamos a “visita” que ele faz a Platão. Neste sentido, vale observar, a título de lembrança, sobre como a tradição contemporânea tem deixado de lado a tradição antiga. Nietzsche, por exemplo, apresenta Sócrates e Platão como sintomas de uma mal da razão: “[...] reconheci em Sócrates e Platão sintomas de decadência, instrumentos da decomposição grega, pseudo-gregos, anti-gregos [...]” (NIETZSCHE, 1976, p. 18-19). Sendo assim, contra todas essas expectativas, Foucault, um filósofo que coloca em suspeita as grandes narrativas e conceituações universais, marcas do pensamento clássico, vai resgatar uma tradição para tratar do que significa experienciar uma vida filosófica face ao poder, criando estratégias, possibilitando lutas e “práticas de liberdade”.

Foucault mostra a liberdade como o que é próprio do sujeito que vive sua história de modo efetivo. Dessa maneira, ao se situar historicamente considerando tudo o que vive, isto é, conhecendo a sistemática e a estrutura das condições em que se encontra a realidade presente – *parástema* –, e enfrentando as condições adversas, o indivíduo é livre; sendo livre, é capaz de desenvolver “práticas de liberdade” – *paráskeue*. Desse modo, desenvolvendo e exercitando “práticas de liberdade”, subjetiva-se. Eis o movimento parresiático no *ethos* próprio da vida.

Então, neste processo de subjetivação, adverte Foucault, *conhecimento de si e cuidado de si* carecem um do outro, muito embora seja necessário considerar que, na modernidade, tal conhecimento seja concebido ou como natureza edificante, isto é, que possui uma função ordenadora, sendo ela, por sua vez, suscetível de transformar o sujeito ou, em outra perspectiva, enciclopédica, de modo que basta “ao homem de razão” da modernidade ter erudição suficiente para dar conta das grandes conceituações e sistematizações. De uma forma ou de outra, o indivíduo estaria aprisionado ou à mercê de forças a ele estranhas; ficaria de fora, seria a-histórico ou uma espécie de marionete.

Não há ao indivíduo o recurso a uma natureza edificante que o conduza ao deleite inalterável da vida perfeitamente tranquila. Foucault percebe isso em Rousseau, aquele que estudou a natureza e desvendou muitos dos seus mistérios. Foucault, no texto *Introduction*, publicado em 1962, em *Ditos e escritos I*, estabelece uma relação entre os textos autobiográficos de Rousseau e a própria pessoa do genebrino. Esta relação tem como foco principal as *Confissões* e os *Diálogos*. Conforme as observações do francês, Rousseau foi aquele que vivenciou nos limites de sua vida – ou de sua natureza humana, considerando que o homem enquanto indivíduo é também natureza – os processos de alternância da natureza de si enquanto indivíduo, na medida em que se entrecruzava nas relações com outros indivíduos. É nessa perspectiva que Foucault elabora o indivíduo moderno em processo de subjetivação como uma “ontologia do presente”.

Conforme Foucault, o indivíduo “É” e constitui esse processo, se agita, modifica-se, conhece a si mesmo e luta para ser conhecido e compreendido pelos outros. O francês percebeu este movimento também em Kant, que, mesmo estabelecendo uma linha divisória entre o que é cognoscível e aquilo que não se pode conhecer, *a coisa em si*, não deixou de buscar a pragmática de si¹⁴³.

¹⁴³ O termo “pragmática de si”, que adotamos aqui para Kant, não deve ser confundido com o entendimento do pragmatismo, fim do século XIX, de Peirce (1839-1914), James (1844-1910) e outros que, se opondo ao intelectualismo, consideram o valor prático como critério da verdade. Foucault, sobre esta questão, em *O*

O recurso de Foucault da vida filosófica na história compreende, ao mesmo tempo, o indivíduo que vive a história efetiva. Esse recurso é inovador porque remete a essa busca, talvez genealógica, talvez arqueológica, mesmo etimológica, às palavras, sentidos e ações que marcam esse retorno da filosofia a si mesma e ao ser próprio do indivíduo, isto é, sua história. Filosofia, história, indivíduo compartilham mutuamente e ontologicamente desse momento presente do que efetivamente se “É” em suas formas, modos e condições de existência.

Desse modo, Foucault retoma aspectos da vida de Platão, Rousseau e Kant e nós, nessa pesquisa, seguindo a esteira dos seus itinerários, decidimos por retomarmos alguns aspectos da própria vida do francês com a intenção de refletir sobre a ligação entre conhecimento do que se vive e cuidado de si naquilo em que vive, pois é a existência com tudo o que se vive no momento presente o que, ontologicamente, pode dizer ao sujeito quem ele de fato “É” ou em que ele, enquanto sujeito livre, se constitui. Essa história da filosofia que Foucault pretende é a vida filosófica e diz respeito às formas da vivência e à exemplaridade, mas principalmente ao recurso da história no sentido de contar não o passado, mas de iluminar o presente¹⁴⁴.

governo de si e dos outros, nos apresenta várias questões da pragmática na análise do discurso: [...] *Vocês sabem perfeitamente os problemas e a distinção que podem existir entre a análise da língua e dos fatos de língua e a análise dos discursos. O que chamamos [...] de pragmática do discurso, [...] é a análise do que, na situação real de quem fala, afeta e modifica o sentido e o valor do enunciado [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 66).* Em outra perspectiva, ele mostra a oscilação de sentido no enunciado de um discurso performativo: [...] *Vocês têm uma situação que é tal, um estatuto do sujeito falante que é tal, [...] Se um jornalista no canto de uma sala diz "a sessão está aberta", ele constata que a sessão acaba de ser aberta. Se é o presidente da sessão que diz "a sessão está aberta", vocês sabem muito bem que o enunciado não tem o mesmo valor nem o mesmo sentido. [...] (Idem, ibid).* E, por fim, apresenta a pragmática do discurso: [...] *Vocês veem que a análise da pragmática do discurso é a análise dos elementos e dos mecanismos pelos quais a situação na qual se encontra o enunciador vai modificar o que pode ser o valor ou o sentido do discurso. O discurso muda de sentido em função dessa situação, e a pragmática do discurso é isto: em que a situação ou o estatuto do sujeito falante modificam ou afetam o sentido e o valor do enunciado? (Idem, ibid).* Contudo, os passos de Kant na “pragmática de si” ultrapassam o estatuto do sujeito falante, na medida em que a fala aqui aparece como dispositivo parresíastico. Nesse sentido, não são meramente emissões de sons que conduzem a uma análise fonética, mas é o indivíduo em processo de subjetivação que é livre ao falar e, no *franc-parler*, compromete a si mesmo a cada passo do seu trajeto.

¹⁴⁴ Sobre o recurso da história no sentido de contar não o passado, mas como possibilidade de iluminar o presente, como nos inspira Foucault, encontramos, sob a orientação do Professor Iraquitán Caminha - UFPB e co-orientação do Professor Michel Dupuis – UCL, no terceiro capítulo da tese de doutorado de Wilne de Sousa Fantini, *Foucault entra na dança: reflexões histórico-filosóficas sobre as relações de poder presentes desde o balé de corte à dança-teatro de Pina Bausch*, uma excelente reflexão: “Na verdade, essas flechas pretéritas em direção ao presente foram lançadas em dezembro de 1784, na revista *Berlinische Monatsschrift*, pelo filósofo alemão Immanuel Kant, quando escreveu um opúsculo intitulado *Resposta à pergunta: que é Iluminismo?*. Nesse texto, ele afirmou que a época iluminista foi “[...] a saída do homem da sua menoridade que ele próprio é culpado” (KANT, 2009, p. 9) e, por conseguinte, nega ser este período histórico esclarecido. [...] Conforme Foucault, o Iluminismo era concebido pela ótica da genealogia dos saberes e pelo eixo do discurso-poder. Ele entendia o Iluminismo como “[...] um imenso e múltiplo combate dos saberes uns contra os outros - dos saberes que se opõem entre si por sua morfologia própria, [...] por seus efeitos de poder intrínsecos” (FOUCAULT, 2005, p. 214). Essa concepção diferia da visão da história das ciências, que tem como eixo o conhecimento-verdade e que via na problemática das Luzes “[...] a luta do conhecimento contra a ignorância, da razão contra as

4.1 Livre subjetivação: experiência criativa de Mr. Hublot

Serge Toubiana, participando da coletânea *Michel Foucault: a littérature et les arts*, escreve um capítulo interessante denominado *Michel Foucault et le cinéma*, inspirado em *Des cahiers du cinéma*, o qual contém entrevistas de julho e agosto de 1974 com o pensador francês, intituladas *anti-retro*, versando sobre o cinema. Conforme Toubiana, Foucault emitiu comentários que possibilitam uma nova visão ou mesmo uma abertura para, através do cinema, operar um novo tipo de questionamento crítico da história. Foucault via na representação corrente do cinema o que ele vai denominar heroísmo positivo:

Nossa preocupação, de ordem tanto estética quanto política, era a seguinte: como “figurar” um outro tipo de herói? Como o cinema poderia promover um “heroísmo positivo” que difere do heroísmo do cinema clássico ou dominante? É impressionante, à esse título, reler Foucault afirmando isso: “O que é importante é a questão: “É possível fazer um filme positivo sobre as lutas da Resistência? Bom, percebe-se que não. Tem-se a impressão que isto faria gargalhar as pessoas ou que, tudo simplesmente, esse filme não seria visto. Eu gosto muito de *Le Chagrin et la pitié*, eu não considero como uma má ação ele ter sido feito. Talvez eu esteja enganado, mas aqui isso não é importante. O importante é que essa série de filmes é exatamente correlativo à impossibilidade – e cada um de seus filmes acentua essa impossibilidade – de fazer um filme sobre as lutas positivas que pôde ter lugar na França a respeito da guerra e da Resistência”. À essa questão do heroísmo positivo, Foucault responde inspirando-se em Brecht: “Podemos fazer um filme de luta sem que haja os processos tradicionais de heroização? Voltamos outra vez a um velho problema: como a história chegou a ter o discurso que ela tem e a recuperar isso que passou, não sendo por um processo que seja o da epopeia, quer dizer, contando-o como uma história de herói? Foi desse jeito que escrevemos a história da Revolução francesa. O cinema procedeu da mesma maneira. À isto podemos sempre opor o inverso irônico: “Não, observe, não há heróis. Nós somos todos porcos [...]” (TOUBIANA, 2004, p. 190)¹⁴⁵.

quimeras, da experiência contra os preconceitos, dos raciocínios contra o erro etc. [...] como a caminhada do dia dissipando a noite [...]’ (*Ibid.*, p. 214)” (FANTINI, 2015, p. 121).

¹⁴⁵ Notre préoccupation d'ordre aussi bien esthétique que politique était la suivante: comment “figurer” un autre type de héros? Comment le cinéma pouvait promouvoir un “héroïsme positif” qui diffère de l'héroïsme du cinéma classique ou dominant? Il est frappant à ce titre de relire Foucault affirmant ceci: “Ce qui est important, c’est la question: “Est-il possible, actuellement, de faire un film positif sur les luttes de la Résistance ?” Eh bien! On s’aperçoit que non. On a l'impression que cela ferait rigoler les gens ou que, tout simplement, ce film ne serait pas vu. J'aime assez *Le Chagrin et la pitié*, je ne considère pas que c’est une mauvaise action de l’avoir fait. Je me trompe peut-être, là n’est pas l’important. L’important c’est que cette série de films est exactement corrélatrice de l’impossibilité - et chacun de ces films accentue cette impossibilité - de faire un film sur les luttes positives qu’il a pu y avoir en France autour de la guerre et de la Résistance.” À cette question de l’héroïsme positif, Foucault répond en s’inspirant de Brecht: “Peut-on faire un film de lutte sans qu’il y ait les processus traditionnels de l’héroïsation? On en revient à un vieux problème: comment l’histoire est-elle arrivée à tenir le discours qu’elle tient et à récupérer ce qui s’est passé, sinon par un procédé qui était celui de l’épopée, c’est-à-dire en se racontant comme une histoire de héros? C’est comme cela qu’on a écrit l’histoire de la Révolution française. Le cinéma a procédé de la même façon. À cela on peut toujours opposer l’envers ironique: “Non, regardez, il n’y a pas de héros. On est tous des cochons. etc.” (TOUBIANA, 2004, p. 190).

Para compreender a vida filosófica: uma vida criativa, as condições, formas e modos do sujeito se constituir em seu processo de subjetivação, perceber o movimento próprio no indivíduo nas formas de práticas de si, na interpretação e diagnóstico do presente, no uso de técnicas de governamentalidade, saberes e veridicção e na interação das relações de poder e força no indivíduo, escolhemos como referência de suporte uma inspiração a partir de uma experiência estética que se desdobra em um curta metragem do ano de 2013, ganhador de vários prêmios e que tem como título o nome de *Mr. Hublot*, de Laurent Witz e Alexandre Espigares.

Não é o heroísmo nessa película de arte cinematográfica que propomos analisar aqui. Em verdade, *Mr. Hublot* pode ser considerado sob várias óticas, mas nenhuma que autorize a concepção epopéica do herói ocidental; ao contrário, o que nos chama a atenção nele são os processos de subjetivação constitutivos nas personagens que a trama enreda¹⁴⁶. Sob a direção de Laurent Witz, da cidade de Luxemburgo, esse curta foi premiado com Oscar e mostra, de maneira exemplar, os embates do indivíduo nas suas relações, algo que, comungando, inicialmente, com o estado comum da passividade cotidiana que coloca o homem sob suspeita de si mesmo. Entretanto, como nos mostra o curta, desse quadro, dessa suspeita, pode surgir a possibilidade de inversão e, com ela, as estratégias, os riscos e a aposta.

Mr. Hublot inicia com a imagem de um relógio seguido de uma máquina que expõe uma nota fiscal e, em seguida, focaliza parte dos mobiliários de uma casa, a saber: uma estante com pequenos objetos milimetricamente dispostos e uma prateleira com variada exposição de porta-retratos com fotografias de entes queridos. Nesse ínterim, um interruptor funciona ininterruptamente a apagar e acender.

O interruptor é deixado de lado e *Mr. Hublot* aparece numa caminhada apressada do outro lado da sala indo ao encontro da parede onde também existe uma variação de múltiplos quadros com retratos em exposição daqueles comumente associados à vida em família. *Mr. Hublot* vai delicadamente às molduras das telas e certifica-se de que estão enquadradas corretamente, ou seja, esteticamente aprazíveis ao olhar. Na cena seguinte, ele caminha até a porta e destrava uma imensa quantidade de ferrolhos. Sai até a sacada do seu apartamento e supervisiona as flores em pequenos jarros. São muitos os barulhos advindos do exterior, desde máquinas, turbinas, buzinas de carros, sinetas, trens, pessoas, trabalhadores no exercício de suas funções na cidade.

¹⁴⁶ Nesse processo de subjetivação, o próprio *Mr. Hublot* se depara com o outro. Nesse sentido, esse processo implica sempre em relações com outros seres.

Porém, um desses barulhos atrai a atenção de Mr. Hublot, um carro que apressadamente freia, para e joga um pequeno volume próximo à lixeira da esquina em frente ao seu apartamento. Agora, um som em especial chama a atenção de Mr. Hublot, um som triste, quase um pedido de socorro. Com suas lunetas, volta o olhar para a direção do som; ele se faz de desinteressado e entra em casa, apaga e acende várias vezes o interruptor e a noite chega, quando então ele dorme.

Na manhã seguinte, ele acorda, ao soar do cuco, na mesa do café da manhã. Tudo está organizado cuidadosamente à espera do soar do relógio para dar início ao seu pequeno desjejum. Os últimos segundos são acompanhados por Mr. Hublot com pancadas na xícara com a colherzinha, o café estava na temperatura adequada e, na hora exata indicada pelo badalar do relógio, saboreia-o. Nesse momento, é atraído para o mesmo som do dia anterior – alguém parecia ter passado a noite no frio – e, nesse ínterim, um interruptor a apagar e acender.

O interruptor mais uma vez é deixado de lado, Mr. Hublot precisa atender cada minuto do relógio, arrumar e desarrumar os livros na estante, supervisionar os detalhes dos quadros expostos na parede e cuidar da casa de forma minuciosa, de modo a mantê-la na mais perfeita ordem e organização, esta parece ser sua única preocupação e ocupação.

Contudo, dentre os muitos sons do exterior, aquele som especial se interiorizara em sua mente. Mr. Hublot maquinava e, segundo a segundo, pensava: - algo tem que ser feito! Observava vez por outra pela janela, percebia muitos transeuntes, mas nenhum deles absorvia e percebia o som que o atingia. A noite caiu, chuva, trovoada e aquele ser pequenino encontra uma caixa e nela se recolhe – o que tranquiliza Mr. Hublot. As luzes se apagam e ele se dirige à máquina que emite o cupom fiscal, mas em sua mente o som de alguém que estava a passar além do frio, da fome, da sede, também uma situação de desespero lhe importunava e ele lutava e se debatia consigo mesmo pelo que o mundo exterior lhe apresentava.

Nesse momento, não era mais o interruptor a apagar e acender, mas a sirene do carro do lixo que, além de apagar e acender, emitia o bip que indicava o recolhimento dos dejetos da lixeira. Mr. Hublot entrou em desespero, demorou muito a retirar os ferrolhos e alavancas que bloqueavam a abertura da porta. Quando chegou ao local, o carro de recolhimento havia partido, e ele, em uma profunda tristeza, emitindo um grande mal-estar, culpa, dor. Mas de repente alguém o observava, estava parado ao seu lado como que o esperando: aquele ser pequenino superou todas as adversidades para estar naquele momento ali, ao lado de Mr. Hublot. Ele o abraçou, o afagou e juntos caminharam para casa.

Na manhã seguinte, Mr. Hublot percebe o quanto sua rotina mudara: ao arrumar a estante, ao certificar-se de que os quadros da parede estavam em ordem se dabitava constantemente com aquele minúsculo ser, por vezes tropeçava nele e pisava-o. Uma atitude fora tomada e agora restavam-lhe as adaptações, as estratégias e novos dispositivos a serem acionados. Assim, da mesma forma que o interruptor era ligado para iluminar a casa a cada anoitecer, a mente de Mr. Hublot se iluminava a cada instante com várias resoluções, de modo que não foi difícil: Mr. Hublot conseguiu adaptar o seu pequeno amigo à sua rotina e tudo na casa parecia continuar na mais perfeita ordem, os livros, os quadros, o cuco, o relógio, a máquina com o cupom fiscal. Um belo dia! Os dois já adaptados e inseparáveis, Mr. Hublot se depara com uma nova situação, um novo acontecimento, o seu amigo havia crescido em demasia, quebrava os pequenos objetos delicadamente organizados na estante, derrubava seus livros, seus quadros pendiam agora desorganizados e, mesmo, caíam da parede. Era o fim da sua vida metódica e organizada.

Mr. Hublot passou a ter pesadelos constantes sendo assassinado por seu amigo. Então, não sabendo o que fazer, estava a escolher entre sua vida e a do seu amigo, entre voltar à sua vida rotineira e ousar na criação de novos dispositivos a fim de preservar a amizade adquirida que deu sentido à sua própria vida. A constatação era a de que os dois não poderiam viver mais sob o mesmo teto, a casa ficara pequena em demasia para Mr. Hublot e seu amigo. Restava-lhe como saída abandonar o amigo ou sacrificá-lo.

O interruptor a apagar e a acender e outra possibilidade aparece. Daí, agora dois caminhos: a possível solução e uma escolha a ser feita por Mr. Hublot. Primeiro, sacrificar a vida do amigo; segundo, buscar mecanismos para driblar a situação. A escolha foi a de adquirir um novo prédio, um que se encontrava em frente ao imóvel de Mr. Hublot, mas ignorado por ele, posto que ele se encontrava cernido em sua cotidianidade. Da condição de desprezo e isolamento no primeiro momento da trama, se deu o surgimento de novas situações, estratégias criadas para superação e, em certo sentido, comportar essa nova realidade, esses novos fatos. Nesse curta, percebe-se as novas ferramentas, *paráskeue*, que são criadas e elaboradas visando às possíveis acomodações face à história¹⁴⁷, *parástema*, que possibilitam no processo de subjetivação a *parresia*.

¹⁴⁷ O curta metragem de 2013 Mr. Hublot, sob direção de Laurent Witz, na cidade de Luxemburgo, foi premiado com o Oscar de curta de animação. Em 11 minutos de duração, mostra a extraordinária e comovente estória de um recém-aposentado que descobriu o sentido da vida após a sólida amizade construída por um ser aparentemente indefeso. Disponível em: <https://www.google.be/search?q=M.+Hublot&oq=M.+Hublot&aqs=chrome..69i57j0j7&sourceid=chrome&es_sm=93&ie=UTF-8>.

Mr. Hublot está numa realidade presente, a vivencia livremente e, a cada momento, se subjetiva movido pelo bem próprio da sua ação. Nesta realidade, ele desenvolve práticas e exercícios diários, modifica ações, ao mesmo tempo em que preserva determinadas rotinas, além de estabelecer um diálogo na relação. Embora o filme não apresente uma só palavra sonora, há um diálogo na ação que é audível. Esse diálogo é o que o movimenta, na ludicidade da edição cinematográfica, todos os mecanismos corpóreos e receptores de imagens do telespectador. Eis aí o que poderíamos propor como liberdade de palavra e franqueza na fala, isto é, aquela que fala por si. Sobre esta realidade, Raúl Ruiz escreve em *Poétique du cinema*:

A ideia lúdica, chamamo-la sobretudo de *ideia imaginária*, consiste em decidir que esta região é uma atividade própria, independente do cérebro interno. Decidir que ela pode se afastar da região que ela habita, do corpo que a gera saindo para fazer um passeio. Afirmar que ela quer se tornar visível, semi visível. Ir mais longe e ver. Assistir a cenas que chegam do outro lado do mundo à condição que, previamente, o cérebro interno dorme (RUIZ, 2006, p. 37)¹⁴⁸.

Assim, após trilharmos os objetivos específicos no segundo caminho da nossa investigação, *Processos de subjetivação: condições formas e modos do sujeito se constituir* e os focos de experiências que demonstram a realização de processos de subjetivação, encontramos nesse curta metragem de Laurent Witz e Alexandre Espigares, introduzido de forma figurativa e exemplar, os embates próprios do indivíduo em suas relações de poder e força, as relações de saber e verdade e as técnicas de governamentalidade aliadas à noção de atitude-limite e sobre as práticas de si. Possivelmente esse não fosse o objetivo do cineasta luxemburguês, mas ele conseguiu apresentar, de forma comparativa, os dispositivos que Foucault propõe nas técnicas de governamentalidade. Quando Mr. Hublot ousa na atitude de adoção ao seu amigo, ele assume todos os riscos presentes nesta ação. Do mesmo modo, Foucault observa que em cada situação problemática um movimento parresiasístico se apresenta na preocupação do cultivo do *ethos* – o *cuidado de si* – o exercício de práticas de si para viver bem diante das adversidades do momento presente no governo de si e do outro.

¹⁴⁸ Conforme Raúl Ruiz, em *Poétique du cinema*: “L’idée ludique, appelons-la plutôt *idée imaginante*, consiste à décider que cette région a une activité propre, indépendante du cerveau interne. Décider qu’elle peut s’éloigner de la région qu’elle habite, du corps qui la génère, et sortir faire un tour. Affirmer qu’elle veut devenir visible, semi-visible. Aller très loin, et voir, assister à des scènes qui arrivent de l’autre côté du monde, à condition qu’au préalable dorme le cerveau interne” (RUIZ, 2006, p. 37).

4.2 “Ontologia do presente”: uma história do pensamento

Iniciaremos a nossa abordagem acerca da “ontologia do presente” enfatizando o quanto em Mr. Hublot identificamos os processos de transformação nas personagens que ocorridos na trama, o crescimento, o amadurecimento, os próprios corpos em transformação, de modo que corpo e pensamento se subjetivam processualmente. Assim, com o intuito de investigar em quais condições, nas relações de poder em Foucault, o poder analítico amalgama a história do pensamento implicando numa relação ontológica do poder. Portanto, nos questionamos: como encontrar um princípio de distinção capaz de manter a implicação recíproca de poder e liberdade e, ao mesmo tempo, permitir a diferenciação entre os termos? Como encontrar um princípio que apresente a relação ontológica do poder com a história do pensamento?¹⁴⁹

Na tematização sobre a “ontologia do presente”, Foucault não usará o argumento lógico fundado na relação causa e efeito; não se deterá no âmbito cronológico da divisa temporal em passado e futuro; nem, obviamente, se deterá no fundamento ontológico da questão de origem. Invertendo as concepções anteriormente definidas e acolhidas como conceito acabado, abrindo brechas nestas concepções, Foucault nos guia à analítica do poder. Assim, está nas relações de poder e força do indivíduo, em seu *fazer-se*, aquilo que permite a implicação recíproca entre poder e liberdade. E no *fazer-se* também está a implicação que permite a relação entre “ontologia do presente” e história do pensamento.

Essa relação está baseada naquilo que o indivíduo interage em meio às relações de poder e força, pois é aí no *fazer-se* que se processa, a partir de “práticas de liberdade”, o que o indivíduo pode dizer sobre si mesmo. Nessa relação ontológica do que o indivíduo vive, se interligam *fazer-se* e *dizer-se*. Assim, a partir dessa relação o indivíduo se processa e pode produzir a si mesmo naquilo que ele vive, isto é, na relação de poder e força está o entrelaçamento entre poder, dizer, *fazer-se* e, esta última ação – atividade do *fazer-se* – pode ser compreendida na relação ontológica *ser* e *fazer* ou, a saber, como o *ser* próprio do indivíduo que se faz em sua história.

Assim, a “ontologia do presente”, na perspectiva que Foucault, reescreve e repensa a filosofia, - como o fez Mr Hublot ao reescrever sua história e a história de um amigo -, insere

¹⁴⁹ Embora os questionamentos se refiram a um caminho apontado para um princípio, não se trata de uma razão última e universal, por isso utilizamos a expressão “como” ao invés do “porque”, não somente para manter coerência com o pensamento de Foucault, mas por compreender ser difícil explicar as razões últimas das implicações entre poder e liberdade ou do entrecruzamento da história do pensamento que é viva, portanto, a *fazer-se*, fundadas em um princípio fechado ou encerrado em si mesmo.

o sujeito moderno numa reflexão sobre si mesmo, naquilo que ele “É”. Dessa forma, ele apresenta o indivíduo em processo de subjetivação, isto é, a partir de sua experiência própria com tudo o que este vive no momento presente. É essa a experiência que ontologicamente pode dizer ao sujeito quem ele de fato é, propriamente, “É”.

Neste sentido, nesse reescrever e repensar a filosofia, podemos considerar se nas evidências arqueológicas que, por um lado, nos transmitem a apatia, a fadiga e a eliminação do sujeito estariam, por outro lado, as próprias exigências genealógicas. Assim, evidências arqueológicas e exigências genealógicas permitem a elaboração pelo próprio indivíduo de técnicas, projetos e planos de ação para um deslocamento da situação do *status quo* edificado. Foi nesse sentido que vimos a necessidade de buscar uma conexão possível entre história do pensamento e a “ontologia do presente”, muito embora, sobre essa questão, o próprio Foucault, em *O Governo de si e dos outros*, se interroga:

[...] seria uma história na qual se fariam pelo menos três perguntas. Primeira: qual é o modo de ser próprio deste ou daquele discurso, entre todos os outros, a partir do momento em que ele introduz no real um certo jogo determinado de verdade? Segunda pergunta: qual é o modo de ser que esse discurso de veridicção confere ao real de que ele fala, através desse jogo de verdade que ele exerce? Terceira pergunta: qual é o modo de ser que esse discurso de veridicção impõe ao sujeito que o faz, de maneira que esse sujeito possa jogar convenientemente esse jogo determinado da verdade? (FOUCAULT, 2010a, p. 281).

A partir desses questionamentos, poderíamos entender uma história do pensamento não propriamente como sistema, pois o que fica em maior evidência é a “ontologia do presente” na medida em que o modo de ser próprio de um discurso entre as multiplicidades de discursos que permeiam a realidade em que o indivíduo está inserido só pode ser encontrado a partir do que vivencia o indivíduo em sua história do pensamento. É através deste jogo ontologicamente presente na realidade do exercício livre do indivíduo que se insere a história do pensamento.

Assim, é necessário perceber na experiência do indivíduo que protagoniza o dizer dos discursos emitidos; ele, ao fazer-se, se movimenta e vê, no que está ao seu redor, o que pode ajudá-lo a afirmar, negar, medir, ponderar sobre o dito, os discursos; nestes estão presentes as possibilidades de agir. O indivíduo introduz naquilo em que vive, no momento em que vive, certo jogo que permite um debate entre os diferentes discursos.

Por conseguinte, *Ontologia do presente: como história do pensamento* não é um sistema de ideias ou um pensamento que obriga o indivíduo a cumpri-lo ou a acatá-lo. É o ser próprio do indivíduo que o capacita a fazer-se. Nessa história do pensamento que interliga

dizer, ver e agir, Foucault realiza a filosofia. Então, a esse retorno do pensamento que o indivíduo faz para compreender sua própria história, a “ontologia do presente”, o indivíduo se constitui.

É nesse espaço do conhecimento que Foucault procura o vínculo da prática da reflexão filosófica. Por isso, nem sempre ele busca as concepções e conceitos filosóficos: o que vai lhe interessar é muito mais esse elo entre a reflexão e o que se vive. Sobre essa abordagem, Judith Revel, em *Foucault avec Merleau-Ponty*, coloca:

O projeto de uma "história dos sistemas de pensamento" é, de fato, a vontade de fazer da filosofia, em um retorno do pensamento sobre sua própria história, um exercício de arqueologia que dá à ver não somente a gramática de nossa apreensão do mundo mas também, numa ascensão dessa grade, as partilhas que definem para cada época o espaço por vezes homogêneo e desigual do que Foucault chamava uma *épistémè*. É a reconstituição histórica de um isomorfismo sobre o fundo da periodização que se trata, para Foucault, de ligar a prática da reflexão filosófica: a filosofia, isso será de agora em diante para ele o nome desse novo gesto que consiste em interrogar as condições históricas de nossas maneiras de dizer, de ver e de agir no mundo (REVEL, 2015, p. 7-8)¹⁵⁰.

Assim, nessa condição da vida filosófica que Foucault nos apresenta está a vida de cada indivíduo cuja presença se efetiva em seu próprio modo de ser, a qual nem sempre é apaziguante e confortável. E, ainda, esse modo de ser se constitui como uma condição ontológica do indivíduo em seu momento presente, visto que viver, experienciar, diagnosticar o real, relacionar-se com o outro, elaborar discursos, criar estratégias e modificar seu presente só é possível na medida em que se entra no jogo das verdades estabelecidas e se “recria”. Nisso temos o fazer-se criativamente. É essa a opinião de Judith Revel, em *Foucault, une pensée du discontinu*:

[...] uma vez que a produção de subjetividade é uma reação que possui o privilégio extraordinário de poder ser também - e sempre - uma invenção, uma inauguração: uma criação. No primeiro caso, temos, então, na melhor das hipóteses, relação com uma lógica que, qualquer que seja o refinamento do qual ela faz prova, ela é essencialmente gestonária: trata-se de gerar (quer dizer, de conter, de ajustar, de organizar, de disciplinar, de canalizar, de explorar, de influenciar, etc.) para seu próprio proveito o existente. No segundo, trata-se, ao contrário, de inventar formas

¹⁵⁰ REVEL, Judith. *Foucault avec Merleau-Ponty : Ontologie politique, présentisme et histoire*, nos aponta que: “Le projet d’une ‘histoire des systèmes de pensée’, c’est de fait la volonté de faire de la philosophie, dans un retour de la pensée sur sa propre histoire, un exercice d’archéologie qui donne à voir non seulement la grammaire de notre appréhension du monde, mais aussi, en amont de cette grille, les partages qui définissent pour chaque époque l’espace à la fois homogène et disparate de ce que Foucault appelait une *épistémè*. C’est à la reconstitution historique d’un isomorphisme sur fond de périodisation qu’il s’agit pour Foucault de lier la pratique de la réflexion philosophique: la philosophie, ce sera dorénavant pour lui le nom de ce geste nouveau qui consiste à interroger les conditions historiques de nos manières de dire, de voir et d’agir le monde” (REVEL, 2015, p. 7-8).

de vida, de experimentar modalidades expressivas, maneiras de ser em conjunto, de tentar relações inéditas à si e aos outros. Há aí que levar a sério o tema da invenção: isso significa, ao pé da letra, a criação de novas formas de ser que, em sendo imanentes e materiais, não representam nada de menos que um desenvolvimento daquilo que é; e é nessa medida que alguns não hesitaram em as utilizar, na perspectiva do uso que Foucault o fez ele mesmo, o termo ontologia (REVEL, 2010, p. 276)¹⁵¹.

É nesse aspecto que a vida filosófica é uma “ontologia do presente”, e esta só pode ser entendida como uma história do pensamento quando o indivíduo volta o olhar para si mesmo em seu presente. Foucault nos aponta esse caminho da invenção, da criação, que ele mesmo elaborou e percorreu na medida em que busca, nas formas efetivas da vivência dos filósofos, não somente a exemplaridade do que se vive, mas aquilo em que é presente, ontologicamente, no viver próprio do indivíduo em seu tempo, em seu presente, o jogo próprio da existência e, neste, o indivíduo a subjetivar-se.

O retorno aos filósofos, seja aos antigos, seja aos medievais, seja aos modernos ou aos contemporâneos – como a história costuma ser didaticamente representada – é o que permitirá à modernidade perceber que na vida filosófica o que tem por demais de interessante é esse recurso à história efetiva, no sentido de contar não o passado, mas de iluminar o presente em que o indivíduo se depara com seus jogos de relações de poder.

Ontologia do presente: uma história do pensamento é o indivíduo a reunir forças para a luta. Assim, diagnostica a realidade em que vive, cria estratégias e institui a si próprio naquilo que Foucault denomina saber espiritual. Desse modo, a história do pensamento precisa estar na prática das ações do indivíduo permitindo que o mesmo possa perceber a ficção, as ideologias presentes nos jogos de verdades. Em *O Governo de si e dos outros*, esclarece Foucault (2010a, p. 281):

[...] a história do pensamento tem de ser sempre a história das invenções singulares. Ou ainda: a história do pensamento, se quisermos distingui-la de uma história dos conhecimentos que se faria em função de um índice de verdade, se quisermos e distingui [-la] também de uma história das ideologias que se faria em relação a um critério de realidade, pois bem, essa história do pensamento – em todo caso é o que eu gostaria de fazer – deverá ser concebida como uma história das antologias que

¹⁵¹ [...] alors que la production de subjectivité est une réaction qui possède le privilège extraordinaire de pouvoir être aussi - et toujours - une invention, une inauguration: une création. Dans le premier cas, on a donc, au mieux, affaire à une logique qui, quel que soit le raffinement dont elle fait preuve, est essentiellement gestionnaire : il s'agit de gérer (c'est-à-dire de contenir, d'infléchir, d'organiser, de discipliner, de canaliser, d'exploiter, d'influencer, etc.) à son propre profit l'existant. Dans le second, il s'agit au contraire d'inventer des formes de vie, d'expérimenter des modalités expressives, des manières d'être ensemble, de tenter des rapports à soi et aux autres inédits. Il y a là à prendre au sérieux le thème de l'invention: c'est, à la lettre, la création de formes d'être nouvelles qui, si elles sont immanentes et matérielles, n'en représentent pas moins un accroissement de ce qui est; et c'est dans cette mesure que certains n'ont pas hésité à utiliser, dans le sillage de l'usage qu'en fait Foucault lui-même, le terme d'ontologie (REVEL, 2010, p. 276).

seria relacionada a um princípio de liberdade, em que a liberdade é definida, não como um direito de ser, mas como uma capacidade de fazer.

Foucault propõe um princípio de liberdade ao indivíduo, a capacidade de fazer-se. Contudo, o fazer-se acontece quando a história do pensamento é a própria história das invenções, como ele salienta. Nesse princípio de liberdade, nessa capacidade de fazer, está o que denominamos vida criativa. Embora seja necessário considerar que para viver criativamente o cuidado é imprescindível.

Deste modo, considerando esta abordagem, vale salientar o que Foucault observa em *História da sexualidade*, ao abordar sobre o *cuidado de si*, ele nos lembra que desde “[...] uma tradição que remonta a muito longe a cultura grega, o cuidado de si está em correlação estreita com o pensamento e a prática médica” (FOUCAULT, 1985, p. 59). Isto sugere que *cuidado de si* e pensamento, embora se enlacen na teia das relações de poder, necessitam dos exercícios próprios daquilo que é correlato aos da prática médica, a saber, o exame, o diagnóstico e o tratamento.

4.3 O cuidado de si: *epimeleia heautôn* e *gnôthi seautôn*

Em Foucault, podemos encontrar na prática médica uma espécie de exercício com movimentos que se associam às técnicas do cuidado. Este exercício, no pensamento do francês, está muito próximo do que ele coloca como “prática de liberdade”. Trata-se da prática que move o *ethos* próprio do indivíduo, como uma espécie de saber espiritual, na medida em que cuida para que o indivíduo não recaia nas rédeas das determinações ou, por outro lado, não venha a instituir no pensamento outra verdade como determinante.

Desse modo, como já abordamos na temática do pensamento, trataremos agora da questão do cuidado de si. Nessa perspectiva, consideraremos alguns aspectos da modernidade inspirados no *Fausto* de Goethe, além de outros aspectos concernentes à vida de Sócrates, grande mentor da questão do cuidado. Assim, após estas abordagens que faremos acerca do cuidado de si, procuraremos a estreita correlação que Foucault percebeu na vida criativa do indivíduo entre cuidado de si, pensamento e prática médica.

Foucault, no que tange à modernidade, considera a necessidade do homem moderno, “homem de razão”, em reconhecer seus limites e idiossincrasias que, por vezes, o saturam e anulam. Assim, com o intuito de apresentar ao indivíduo moderno uma outra perspectiva de ação – além da imposição de uns e aceitação de outros –, ele propõe o *cuidado de si*.

Essa perspectiva é evidente quando consideramos o que Foucault observa nas palavras do *Fausto*, de Goethe. Eles – Fausto, Goethe e Foucault – nos colocam diante da modernidade com seus embates entre os conhecimentos e o indivíduo que conhece. Conforme aborda em *Hermenêutica o sujeito*:

[...] Leia o começo do Fausto de Goethe, o famoso monólogo de Fausto logo no início da primeira parte, e se encontrará ali precisamente os elementos mais fundamentais do saber espiritual, precisamente as figuras deste saber que sobe até o topo do mundo, que apreende todos os seus elementos, que o atravessa de lado a lado, conhece seu segredo, mergulha até em seus elementos e, ao mesmo tempo, transfigura o sujeito e lhe traz a felicidade (FOUCAULT, 2004, p. 374-375).

Essa felicidade que Foucault sugere não se efetiva por acaso. O que percebemos, quando seguimos a análise de Foucault, é a possibilidade de um saber espiritual no exercício que se realiza por intermédio do voltar a si mesmo, de *Fausto*. Desse modo, o que se apresenta como saber espiritual é o indivíduo que conhece a si próprio, conhece seus segredos, mergulha em suas ações, erros, acertos ou desvios e, nisso, transfigura a si mesmo.

Contudo, como veremos na continuidade da análise de Foucault sobre o *Fausto*, nesse retorno que Fausto faz a si mesmo, nesse movimento em que adverte sobre os elementos fundamentais do saber espiritual, o indivíduo, ao se processar, pensa a existência na própria existência, a partir e com a realização de um movimento cujo termo mais apropriado em Foucault, para denominar esse processo, é “resistência”, mas resistir está na história efetiva como elemento do percurso que se trilha na teia de relações. Desse modo, o saber espiritual como próprio do *cuidado de si* é fruto do indivíduo que percebe sua “impotência” diante do saber do conhecimento e sua “potência” no que vive. Daí, pede socorro a si mesmo, se contrapõe e, ao mesmo tempo, se debate consigo mesmo. Eis o embate entre o conhecimento de saber e saber espiritual. É o que nos indica Foucault (2004, p. 375) quando continua na análise de *Fausto*:

[...] Lembremos do que diz Goethe: “Filosofia, ai de mim! jurisprudência, medicina, e tu também, triste teologia! ... eu as estudei, pois, a fundo, com ardor e paciência; e agora eis-me aqui, pobre louco, tão sábio quando antes...” Eis aí um saber que precisamente não é o saber espiritual. É o saber de conhecimento. Deste saber de conhecimento, o sujeito nada pode esperar para sua própria transfiguração. Ora, o que Fausto pede ao saber são valores e efeitos espirituais que nem a filosofia, nem a jurisprudência, nem a medicina podem lhe dar.

Nesse aspecto da análise do texto de Goethe, Foucault diferencia saber espiritual e saber do conhecimento¹⁵² e, ao mesmo tempo, mostra o quanto o saber do conhecimento corrói e desfigura o homem – a exemplo de Fausto. Parece-nos que estamos diante não de um homem, mas de uma enciclopédia em que todas as ciências são conceituadas, todas as verdades estabelecidas. Mas e a vida? Como se encontra o indivíduo que vive esta vida? Vejamos o que nos responde o próprio Fausto:

Que masmorra que é isto! E aqui me vou gastando
 neste covil infecto, abominoso, infado,
 lôbrega escuridade a que o celeste dia,
 prazer da terra toda, um raio a custo envia
 pelos vidros de cor em treva mascarado.
 Para onde quer que fuja o olhar do emparedado,
 bate nesta Babel de livros bolorentos,
 pastagem da polilha, informes, sonolentos,
 e em rumas de papéis, do tempo denegridos,
 caótico tropel de abortos esquecidos,
 que trepa, galga, encobre, enluta, afeia, inunda,
 a casa desde o solho à abobada profunda;
 sem falar no sem-fim de drogas, pós, essências,
 máquinas, que sei eu! Misérias, importâncias,
 que já me infundem tédio. E a isto se apelida
 o meu mundo! Isto é mundo, ou esta vida é vida?
 (GOETHE, 2003, p. 25-26).

Fausto, esse homem profundamente conhecedor da filosofia, da jurisprudência, da medicina, da teologia, tendo a tudo estudado com todas as ciências dominadas, encontra-se mergulhado nas profundezas do conhecimento de saber e em total desespero de si. Fausto reclama a própria vida. Ele clama ao saber que adquiriu valores e efeitos espirituais, isto é, que possibilitem sentido ao que vive.

Em *História da Sexualidade II, O uso dos prazeres*, desabafa Foucault (1998, p. 35-36):

Dizia eu há pouco que me parece ter havido um certo momento (quando digo “momento”, não se trata de modo algum, de situar isto em uma data e localizá-lo, nem de individualizá-lo em torno de uma pessoa e somente uma) [em que] o vínculo foi rompido, definitivamente creio que entre o acesso à verdade, tornado desenvolvimento autônomo do conhecimento, e a exigência de uma transformação do sujeito e do ser do sujeito por ele mesmo. Quando digo ‘creio que isto foi definitivamente rompido’, inútil afirmar-lhes que não acredito em nada disto e que todo o interesse da situação está, precisamente, em que os vínculos não foram bruscamente rompidos como que por um golpe de espada.

¹⁵² Essa separação, esse desvínculo, essa ausência de relações que se apresenta entre “conhecimento de saber” e “saber espiritual” Foucault vai analisar nas noções de *gnôthi seautôn* (“conhece-te a ti mesmo”) e *epimeleia heautôn* (o cuidado de si). Em um primeiro momento, ele identifica em seus usos também uma ausência de relações que desvincula poder e liberdade e dificulta ao indivíduo o exercício de “práticas de liberdade”.

Então, se os vínculos entre o “desenvolvimento autônomo do conhecimento” e “uma transformação do sujeito por ele mesmo” existem, como Foucault acredita, se não foram “rompidos como por um golpe de espada”, se faz necessário, neste momento de nossa investigação, buscá-los, o que só será possível em relação à analítica do poder.

Foucault percebe uma ausência de relações entre “conhecimento de saber” e “saber espiritual” – vale salientar que esses saberes espirituais em Foucault só podem ser considerados como a própria vida, pois se imprimem no indivíduo, no que ele sente em seu corpo, em sua carne, em sua própria existência -. Neste sentido, na carência de vínculo entre conhecer e saber, o desespero preenche o vazio do homem moderno, como no *Fausto*. É então, considerando estes aspectos, que Foucault procura nas noções de *gnôthi seautôn* (“conhece-te a ti mesmo”) e *epimeleia heautôn* (o cuidado de si) o elo perdido, um fio que interligue e conecte o indivíduo na trama de relações, pois nela há possibilidade do indivíduo na continuidade da luta naquilo em que vive. Desse modo, nessas condições, constatamos que, na ausência de relações entre “conhecimento de saber” e “saber espiritual”, se desvincula a relação entre poder e liberdade.

Nesse sentido, é preciso ir em busca do elo perdido. É aqui que encontramos a necessidade do *cuidado de si* nas técnicas que acompanham a prática médica. Assim, suspendemos por enquanto nossas reflexões em torno das questões acerca da análise de Foucault ao *Fausto*, embora a ela – a esta análise – seja imprescindível o retorno, por estar presente nela a condição do indivíduo moderno no subjetivar-se. Contudo, se faz necessário considerar como se apresenta essa noção de cuidado entre os conceitos filosóficos e as atividades práticas.

Bem mais tarde, durante a Antiguidade, a Idade Média, os Tempos modernos, a pós-modernidade que é a nossa, os autores tenham revindo sobre os temas secretamente associados ao cuidado: amizade, simpatia, solidariedade, justiça, compaixão, etc.. Estas são outras tantas encarnações desse cuidado fundamental reconhecido como respeito prático [...] (DUPUIS, 2013, p. 53)¹⁵³.

Para uma melhor compreensão desse vínculo “[...] entre o acesso à verdade, tornado desenvolvimento autônomo do conhecimento, e a exigência de uma transformação do sujeito

¹⁵³ Bien plus tard, durant l’Antiquité, le Moyen Âge, les Temps modernes, la postmodernité qui est la nôtre, des auteurs sont revenus sur les thèmes secrètement associés au soin: amitié, sympathie, solidarité, justice, compassion, etc. Ce sont autant d’incarnations historiques de ce soin fondamental reconnu comme respect pratique (DUPUIS, 2013, p. 53).

e do ser do sujeito por ele mesmo [...]” (FOUCAULT, 1998, p. 35), parece-nos indispensável seguir o caminho de Foucault na retomada que ele faz ao *cuidado de si* buscando uma relação às noções de *epimeleia heautôn* e *gnôthi seautôn*.

Conforme Foucault, Sócrates é conhecido como aquele que inaugura a temática do cuidado e do conhecimento de si. A expressão dessa atitude se enraíza, de forma profunda para a cultura antiga da Grécia, no pórtico de Delfos, do qual Sócrates extrai a divisa do conhecimento de si e do “conhece-te a ti mesmo”, pois indicava incisivamente o oráculo: “Conhece-te a ti mesmo!”. A temática oracular se insere na tradição da sabedoria grega não somente como um recurso ao conhecimento advindo dos deuses, mas de uma sabedoria prática voltada para a vida e cuja figura laica se encontra representada na tradição dos sete sábios da Grécia.¹⁵⁴ Contudo, importa para Foucault perceber as relações de poder existentes nas encarnações históricas que se tornaram ideais filosóficos, como, por exemplo, Sócrates e o cuidado de si.

Ora, Sócrates inspira às grandes conceituações filosóficas sobre o *cuidado de si*, mas como ele próprio, enquanto indivíduo, constitui de forma efetiva em seu viver ou na relação prática consigo o cuidado? Conforme Foucault, nem mesmo o maior dos sábios em sua relação prática ao longo de sua existência, desde a juventude à consumação da sua vida na velhice, pode ser considerado figura exemplar e ideal, sem erros e sem falhas. Chegamos a essa conclusão a partir das considerações de Foucault em *Hermenêutica do sujeito*, aula de 06

¹⁵⁴ É a essa tradição que pode também ser remetida a própria sabedoria oriental da qual ou a qual muitos atestam ser a raiz da sabedoria grega que se apresenta a Foucault como uma fonte que vai caracterizar a vida de um modo geral e, mais especificamente, a vida filosófica. Sobre a questão do pensamento filosófico que, mesmo nas universalidades formais, permite certas propriedades objetivas úteis à vida prática, encontramos a importante consideração de Karl Jasper, na introdução de *Les grands philosophes*, ao abordar sobre “*Os critérios de importância residentes, enfim, em certas propriedades objetivas de obra intelectuais*”, aponta que: “A universalidade do filósofo pode muito em formas. Ela está sempre lá. Emerson disse que ele queria viver pessoalmente todo o curso da história, a Grécia, a Palestina, a Itália, ele queria encontrar em seu próprio espírito o princípio criador de todas as coisas. ‘Para o filósofo, todas as coisas são amigas e sagradas, todos os acontecimentos úteis, todos os dias santificados, todos os homens divinos’. (Palavras de Emerson, que Nietzsche retoma em primeiro plano da ‘Gaia ciência’.)” (JASPERS, Karl. *Les grands philosophes*. Vol. 1. Paris: Union générale d’éditions, s/d, p. 39).

Les grands philosophes, de Karl Jaspers, quando aborda sobre “*Les critères de la grandeur residente enfin dans certaines propriétés objectives de l’œuvres intellectuelle*”: “L’universalité du philosophe peut bien des formes. Elle est toujours là. Emerson en parle; il voudrait vivre en personne tout le cours de l’histoire, la Grèce, la Palestine, l’Italie, il voudrait retrouver dans son propre esprit le principe créateur de toutes choses. ‘Pour le philosophe, toutes choses sont amicales et sacrées, tous les événements utiles, tous les jours sanctifiés, tous les hommes divins.’ (Paroles d’Emerson, que Nietzsche reprend en exergue dans ‘Le gai savoir’.)” (JASPERS, Karl. *Les grands philosophes*. Vol. 1. Paris: Union générale d’éditions, s/d, p. 39).

de janeiro de 1982, ao retomar a Sócrates sobre o uso do termo *epimeleia heautôn*, o cuidado de si. Foucault nos apresenta três importantes considerações¹⁵⁵.

Na primeira consideração, o francês vai mostrar algumas condições em que se insere a *epimeleia*. Desse modo, considerando a vida de Sócrates, observa inicialmente que essa noção vai se apresentar muito mais como prescrição do que propriamente como atividade, pois o cuidado de si em Sócrates pode ser considerado, em um primeiro momento e de forma imediata, como “[...] a atividade que consiste em incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos” (FOUCAULT, 2004, p. 10). Contudo, mesmo sendo esta a atividade de Sócrates por toda a sua vida, lembra Foucault que ela “[...] lhe foi confiada pelos deuses. Realizando-a, Sócrates não faz senão cumprir uma ordem, exercer uma função [...]” (*Idem, ibid*).

Embora Sócrates¹⁵⁶ se torne o filósofo emblemático no que diz respeito às lições sobre o conhecer a si mesmo, apresenta-nos Foucault a Sócrates como o homem que nem sempre buscou cuidar de si mesmo. É o que fica claro na segunda consideração de Foucault, que diz respeito ao modo em que a *epimeleia* se estabelece. Assim, observa Foucault que “[...] ao ocupar-se com os outros, Sócrates, evidentemente, não se ocupa consigo mesmo, [...] negligencia, com esta atividade, uma série de outras atividades [...] sua fortuna, [...] toda carreira política, não pleiteou qualquer cargo ou magistratura, para poder ocupar-se com os outros” (*Idem, Ibid*).

Por conseguinte, conforme o pensamento de Foucault, as duas considerações anteriores sobre o cuidado de si e a pessoa de Sócrates, consideradas à luz da analítica do poder, não se contradizem, não se caracterizam como um problema insolúvel nem devem ser consideradas depreciativas à vista da figura de Sócrates; ao contrário, fortalecem a tese de que estão nas condições de existência do indivíduo, como aspectos da analítica, aquilo que permite que as relações de poder se movimentem.

Nesse movimento, focalizamos uma apreensão de Foucault acerca do perigo para o indivíduo quando o cuidado de si, na prática do ocupar-se dos outros, é suprimido ou esquecido. Contudo, nosso entendimento em relação a Sócrates, seja em seus ensinamentos ou em sua própria vida na relação entre *epimeleia heautôn* e *gnôthi seautôn*, não deve ser considerado, exclusivamente, como um conhecimento do saber. Desse modo, no indivíduo –

¹⁵⁵ Considerando a composição do texto, Foucault menciona indicar três ou quatro considerações a respeito de Sócrates em relação à temática do *cuidado de si*. Em nossa investigação, optamos por nos reportar apenas às três primeiras.

¹⁵⁶ Para Sócrates, o cuidado de si implicava no cuidado dos outros. Era isso que ele fazia em Atenas quando seguia as indicações do seu *Daimon*.

na medida em que se constitui na arte de viver, numa técnica de existência, no exercício do cuidado de si e do “conhece-te a ti mesmo” como constituintes de “práticas de liberdade” – está o saber espiritual. Conforme Foucault (2004, p. 542) informa em *Hermenêutica do sujeito*:

[...] o problema estava em definir uma certa *téchne tou bíou* (uma arte de viver, uma técnica de existência). E, como lembramos, foi no interior desta questão geral da *téchne tou bíou* que se formulou o princípio “ocupar-se consigo mesmo”. Os seres humanos, seu *bíos*, sua vida, sua existência, são tais que não podem eles viver sua vida sem referir-se a uma certa articulação racional e prescritiva que é a da *téchne* [...].

Na expressão do que vive Sócrates nas duas primeiras considerações de Foucault, apresentadas mais acima em nossa pesquisa, está a ausência de poder, na divisão entre aconselhar ao outro e o ocupar-se consigo mesmo. O homem considerado pelo oráculo de Delfos como o mais sábio dos sábios parece ter se esquecido de ocupar-se de si mesmo, na medida que se evidencia, na condição histórica de Sócrates, o sacrificar a si mesmo em favor do cuidado com seus concidadãos. Contudo, será realmente essa a análise do poder que Foucault compreende em Sócrates? Como já afirmamos anteriormente, essa questão faz parte da vida.

O próprio Sócrates, por exemplo, no diálogo *Laques*, de Platão, quando apresenta a questão da *teckhné*, olha cuidadosamente para si mesmo, põe à prova sua própria atividade de mestre quando pede que seja modificada a investigação do âmbito da política para a *teckné* e sugere que se busque entre aqueles – os discípulos – em que o mestre ensinou o valor de sua prática. Foucault reconhece a proposta de Sócrates como uma expressão do cuidado, inclusive associando a forma de governo de si à governamentalidade; na *Apologia*, quando do retorno a si ao apresentar sua defesa, há evidentemente, por Sócrates, relações de poderes e “práticas de liberdade”¹⁵⁷.

É neste aspecto da *téckhne tou bíou* que podemos considerar como bastante interessante a terceira consideração de Foucault em relação a Sócrates, pois enquanto nas duas

¹⁵⁷ Gros, ao situar o curso *A coragem da verdade*: “Na continuidade do comentário da *Apologia*, Sócrates é sempre apresentado como aquele que exerce um dizer-a-verdade corajoso ao se dirigir aos indivíduos, a fim de retificar o *ethos* destes. Mas com a leitura do *Laques* uma nova dimensão é proposta: Sócrates também é aquele que tem a coragem de afirmar essa exigência de verdade sobre a trama visível de sua existência. Esse segundo elemento é determinante para a lógica de conjunto do curso, pois permitirá colocar o problema da ‘verdadeira vida’ [...]” (GROS apud FOUCAULT, 2011c, p. 310). Desse modo, Foucault reconhece o cuidado de si em Sócrates a partir da proposta do *Laques* e de sua defesa na *Apologia*. Ver, sobre a relação entre *teckhné* e governamentalidade, no subitem 2.2.2 Relações de poder e técnicas de governamentalidade, segundo capítulo desta pesquisa.

primeiras ele “reclama” da separação e da ausência de relação entre o *cuidado de si* e o “conhece-te a ti mesmo”, agora, com os elementos da *tékhne*, em relação ao que se faz da vida, Sócrates volta o olhar para si, ocupa-se de si mesmo.

Nesse sentido, esclarece Foucault, em *Hermenêutica do sujeito*, quando nos apresenta a terceira consideração ao cuidado de si na relação *epimeleia heautôn* e *gnôthi seautôn*:

O cuidado de si vai ser considerado, portanto, como o momento do primeiro despertar. Situa-se exatamente no momento em que os olhos se abrem, em que se sai do sono e se alcança a luz primeira: este, o terceiro ponto interessante na questão do ‘ocupar-se consigo mesmo’. E finalmente o término de uma passagem que também não li: a célebre comparação entre Sócrates e o tавão, este inseto que persegue os animais, pica-os e os faz correr e agitar-se. O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência (FOUCAULT, 2004, p. 11).

Assim, seja em Sócrates, seja nos aspectos que nos apresenta o *Fausto*, de Goethe, Foucault percebe o problema que se estabelece em torno das noções de *epimeleia heautôn* e *gnôthi seautôn*, ou seja, a quebra de relações entre poder e força. Ora, estão nesta separação os problemas que persistem na existência dos indivíduos na modernidade, isto é, a instauração incisiva do saber do conhecimento que, por vezes, impede a relação com o saber espiritual. Neste sentido, se desvincula a relação entre poder e liberdade. Assim, lembra Foucault (2004, p. 542-543):

[...] Para um grego, a liberdade humana encontra sua obrigação não tanto ou não apenas na cidade, não tanto ou não apenas na lei, tampouco na religião, mas na *tékhne* (esta arte de si mesmo) que nós mesmos praticamos. E, portanto, no interior desta forma geral da *tékhne tou bíou* que se formula o princípio, o preceito ‘ocupar-se consigo mesmo’. E lembremos justamente de Alcibiades que, pretendendo fazer carreira política e ter a vida de um governante, foi interpelado por Sócrates a propósito daquele princípio que ainda não percebera: não podes desenvolver a *tékhne* de que precisas, não podes fazer da tua vida o objeto racional que pretendes, se não te ocupares contigo mesmo. Portanto, é na necessidade da *tékhne* da existência que se inscreve a *epiméleia heautoú*.

É então, a partir dos dilemas próprios do indivíduo, do vazio, das buscas que Foucault vai propor o saber espiritual, aquele que se reveste de cuidado, por ter conexão com o indivíduo naquilo que expressa o que ele “É”, conexão que nenhuma das ciências severamente estudadas por *Fausto* era capaz de lhe proporcionar.

Por isso mesmo, Foucault admite do conhecimento do saber: “[...] o sujeito nada poder esperar para sua própria transfiguração”. Nesse sentido, entendemos que no conhecimento do saber não há espaço à criatividade. Contudo, ainda na análise do *Fausto*, Foucault admite

existir uma dobra entre o saber do conhecimento e o saber espiritual, a partir do momento em que, em seus dilemas, angústias e dores, a personagem de Goethe toma uma atitude e vai em busca de algo que lhe permita dizer-se e, ao mesmo tempo, complete o vazio de sua existência:

Se quisermos efetivamente definir como convém uma boa técnica de vida, não é pelo cuidado de si que devemos começar. Doravante, parece-me que não somente o cuidado de si atravessa, comanda, sustenta de ponta a ponta toda a arte de viver - para saber existir não basta saber cuidar de si -, mas é a *tékhnē tou biou* (a técnica de vida) que se inscreve por inteiro no quadro doravante autonomizado em relação ao cuidado de si. [O que] se depreende da ideia de que a vida deve ser assumida como uma prova? Qual o sentido e o objetivo da vida com seu valor formador e discriminante, da vida inteira considerada como prova? Precisamente, formar o eu [...] (FOUCAULT, 2004, p. 543).

É fato que a primeira estratégia assumida por Fausto, como nos apresenta Foucault em sua análise, parece em nada modificar sua vida, pois no desespero e na dor ele recorre à magia. Porém, considera Foucault, destaca-se a importância da dúvida quanto ao questionamento de Fausto que se demanda: “[...] E a isto se apelida o meu mundo! Isto é mundo, ou esta vida é vida?”. Conforme Foucault, nessa interrogação está a expressão do voltar a si mesmo. Assim, essa saída do conhecimento do saber, daquele conhecimento que o obriga a dizer o que não sabe é o início do percurso rumo ao encontro com um novo saber:

[...] Nada temo do diabo, nem do inferno; mas também toda alegria me foi tirada [por este saber; M.F.]. Doravante só me resta lançar-me na magia [dobra do saber de conhecimento sobre o saber de espiritualidade; M.F.]. Oh! Se a força do espírito e da palavra me desvelasse os segredos que ignoro, e se eu não fosse mais obrigado a dizer penosamente o que não sei; se, enfim, eu pudesse conhecer tudo o que o mundo esconde nele mesmo, e, sem me apegar por demais a palavras inúteis, ver o que contém a natureza de secreta energia e sementes eternas! Astro de luz prateada, lua silenciosa digna-te pela última vez lançar um olhar sobre minha dor! [...] (FOUCAULT, 2004, p. 375).

Fausto ousou a saída da “caverna” do saber de conhecimento que o aprisionava. Entretanto, Fausto cometeu um erro: optando pela magia, correu riscos, procurando fora de si o que só pode ser encontrado por si e em si mesmo no âmbito da própria existência. Contudo, ao ousar tomar conhecimento de si, da sua própria vida, ele vincula as relações de poder e força; busca as relações possíveis entre o conhecimento de saber e o saber espiritual; constitui “práticas de liberdade” a partir da relação *epimeleia heuatôn* e *gnôthi seautôn*. É aqui que se encontra a dobra que Foucault percebe, isto é, na ação e na ousadia da saída da “caverna” do conhecimento se encontra agora o risco assumido por ele próprio, por sua própria busca. É nessa dobra que o jogo fica visível:

[...] Tão frequentemente velei a noite junto desta mesa! É então que tu me aparecias sobre tantos livros e papéis, melancólica amiga! Ah! Não pude, sob tua doce claridade, escalar as altas montanhas, errar nas cavernas com os espíritos, dançar sobre a relva pálida das pradarias, esquecer todas as misérias da ciência, e banhar-me rejuvenescido no frescor de teu orvalho! (FOUCAULT, 2004, p. 375).

Neste sentido, *Fausto* representa o indivíduo moderno que sofre, acorrentado, permeado por grilhões, atormentado por se encontrar diante de tudo o que aprendeu, entre livros e papéis, em mais uma prisão. Esse saber do conhecimento, adverte Foucault, não resolve os reais problemas do indivíduo, é fato, mas se nele existe uma dobra que permite o novo, não pode, portanto, ser considerado como algo inútil:

[...] Devemos viver a vida de maneira tal que a cada instante cuidemos de nós mesmos e que o que encontrarmos ao termo, por certo enigmático, da vida -velhice, instante da morte, imortalidade, [...] enfim, o que deve ser obtido por meio de toda a *tékhne* que se aplica à própria vida, é precisamente uma certa relação de si para consigo, relação que é o coroamento, a completude e, a recompensa da vida vivida como prova. A *tékhne tou bíou*, a maneira de assumir os acontecimentos da vida, devem inscrever-se em um cuidado de si que se tornou agora geral e absoluto. Não nos ocupamos conosco para viver melhor, para viver mais racionalmente, para governar os outros como convém; [...] Deve-se viver de modo que se tenha consigo a melhor relação possível (FOUCAULT, 2004, p. 544).

É considerando a *tékhne tou bíou* que Foucault sugere, no cerne da analítica de poder, o cuidado de si. Essa é a saída do *Fausto*. Assim, no momento em que clama por ações que o satisfaçam, percebemos, só depende dele mesmo tal efetivação. Neste sentido, poderíamos considerar que “errar nas cavernas com os espíritos” foi a dobra que o colocou diante das relações de poder entre o saber de conhecimento e o saber espiritual. Quanto às outras ações, ânsias da personagem de Goethe, “escalar altas montanhas” e “dançar a relva pálida das pradarias”, elas pedem esforços próprios, exigem técnicas, conduzem a movimentos outros para os quais se exige cuidado:

[...] Diria, finalmente, numa palavra: vive-se “para si”. Este “para” recebe, sem dúvida, um sentido totalmente diferente daquele que está presente na forma tradicional “viver para si”. Como projeto fundamental da existência, vive-se com o suporte ontológico que deve justificar fundar e comandar todas as técnicas de existência: a relação consigo [...] (FOUCAULT, 2004, p. 543-544).

É assim que Foucault vai nos indicar a necessidade da existência de um vínculo nas próprias relações de poder entre *epimeleia heautôn* e *gnôthi seautôn*, pois este vínculo é o que possibilita o elo entre poder e liberdade. É o que nos indica Foucault, em *Governo de si e dos outros*:

[...] a dupla temática do cuidado de si e do conhecimento de si: a obrigação para todo indivíduo de se preocupar consigo mesmo, imediatamente ligada, como sua condição, ao conhecimento de si. Ninguém pode cuidar de si sem se conhecer. O que nos tinha posto na pista de uma coisa interessante, que era que o tal princípio, para nós tão fundamental, do *gnôthi seautôn* (do conhecimento de si) repousa em e é um elemento do que é fundamentalmente o princípio mais geral, a saber: cuidar de si mesmo [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 43).

Por conseguinte, compreende Foucault que as relações de poder “no fundar e comandar as técnicas de existência” na relação mais íntima que há, a relação consigo mesmo, exigem cuidado. É nesse aspecto do indivíduo no cuidar de si mesmo, em fazer-se, subjetivar-se que se constituem “práticas de liberdade”. Então, em *O estilo da história* (1984), publicado em *Ditos e escritos VII*, Foucault aponta, na relação de poder entre pensamento e cuidado de si, a prática médica:

[...] Não é verdade que só alguns pensam e outros, não. [...] Não é verdade que numa sociedade há pessoas que têm o poder e [...] pessoas que não têm nenhum. [...] Não há, de um lado, por exemplo, o saber médico a ser estudado em termos de história do pensamento e, abaixo dele, o comportamento dos doentes, que seria matéria de etnologia histórica (FOUCAULT, 2011c, p. 257).

Conforme o professor Michel Dupuis, em *Le soin, une philosophie*, o cuidado é uma tarefa real para os filósofos de hoje no sentido de não somente, exclusivamente e unicamente, pensar e dizer sobre sua constituição, mas porque, efetivamente, é preciso buscar “[...] no cerne mesmo do pensamento sobre o real o ser, as relações entre os entes” (DUPUIS, 2013, p. 53). Nesse sentido, corresponde ao que nos propõe Foucault: no âmago do que se vive, o cuidado de si é indispensável, seu exercício pede o uso de determinadas técnicas. Assim, o francês aproxima o cuidado e as técnicas da prática médica, o que também compartilha o filósofo belga Michel Dupuis:

Eu notei no começo que o cuidado parece ter se tornado um verdadeiro conceito fundamental para os filósofos atuais que nele encontram muitas coisas para pensar e descrever - não somente em matéria de filosofia ou de ética aplicadas, mas no cerne mesmo do pensamento sobre o real, as relações entre os seres. No nível o mais fundamental de fato. Hoje, pensar o cuidado não consiste unicamente de tratar das boas e belas maneiras de praticar a arte de cuidar, significa verdadeiramente procurar compreender o ser e, assim, tentar descrever uma ontologia (venerável ciência do ser...) renovada (DUPUIS, 2013, p. 53)¹⁵⁸.

¹⁵⁸ J’ai noté en commençant que le soin semble devenu un véritable concept fondamental pour les philosophes d’aujourd’hui, qui y trouvent bien des choses à penser et à décrire - non pas seulement en matière de philosophie ou d’éthique appliquées, mais au coeur même de la pensée sur le réel, l’être, les relations entre les étants. Au niveau le plus fondamental donc. Aujourd’hui, penser le soin, ce n’est pas uniquement traiter des bonnes et

Deste modo, considerando as preocupações de Dupuis, podemos voltar, em Foucault, ao momento em que ele remonta ao pensamento antigo, ao século II d.C, considerando a tradição médica que há em Galeno, acolhendo, assim, algumas considerações do *Tratado sobre as paixões*. O interesse de Foucault por esta obra de Galeno consiste não somente em apresentar as inquietações próprias existentes nas relações entre os indivíduos, mas se Galeno percebe as fraquezas próprias do indivíduo, ele propõe como tratamento a prática do cuidado.

Robert Van Der Elst, doutor em medicina na Faculdade de Paris, traduziu para a Língua francesa o *Tratado das paixões da alma e seus erros* de Galeno, reconhecendo, na introdução sobre o texto, que:

[...] historicamente ela parece ser a única tentativa confessa de "psicoterapia" que registrada na história da medicina durante longos séculos; mas filosoficamente, ele constitui um esforço que traz nele mesmo seu princípio de abortamento e não foi por causa de sua época que essa obra enalhou.¹⁵⁹

Nesse mesmo texto introdutório, Der Elst apresenta uma série de abordagens de Galeno que permitem perceber o embate entre o que o indivíduo vive e como ele é visto ou concebido pelo outro. Conforme Der Elst, Galeno percebeu que toda paixão, ao olhar do outro, é um erro¹⁶⁰. Assim, considerando aspectos de nossa abordagem, interrogamos a respeito de Fausto e Sócrates quando guiados pela paixão. Movidos pela paixão, eles foram capazes de cuidar de si mesmo? Que mal há em se apaixonar? Nenhum. O mal pode vir a se estabelecer quando a paixão cega anula o próprio indivíduo. Então, nessa medicalização na prática do cuidado, Foucault também a admite, em *O poder, uma besta magnífica* (1977), publicado em *Ditos e escritos VI* que “[...] Essa medicalização é, na realidade, um aspecto de um fenômeno mais amplo, que é a medicalização geral da existência” (FOUCAULT, 2010b, p. 159-160).

Nesse sentido, Foucault, na analítica do poder, apresenta nas relações mesmas de poder elementos variados, aspectos diversificados que se fazem naquilo que o indivíduo

belles manières de pratiquer l’art de soigner, c’est véritablement chercher à comprendre l’être et, ainsi, tenter d’écrire une ontologie (vénérable science de l’être...) renouvelée (DUPUIS, 2013, p. 53).

¹⁵⁹ [...] historiquement, elle paraît être la seule tentative avouée de “psychothérapie” qu’enregistre l’histoire de la médecine pendant de longs siècles; mais philosophiquement, elle constitue un effort qui porte en lui-même son principe d’avortement, et ce n’est pas en fonction de son temps que cette oeuvre a échoué. (GALLIEN, 1914, p. 29).

¹⁶⁰ [...] Toute passion est pour eux une erreur; quiconque est affligé, effrayé, ou cupide, se trompe (LXXIV) (GALLIEN, 1914, p. 22).

vivência. Nesse sentido, paixões, emoções, razões se movem nessas relações. Assim, em se tratando do que é próprio do indivíduo em seu *fazer-se*, não se pode julgá-lo como em um tribunal se julga erros e acertos. Ele, o indivíduo, possui autonomia de julgar a si mesmo. Contudo, o olhar do outro não se esquivava; desse modo, considerando a analítica do poder, tem-se neste olhar uma espécie de entrecruzamento de relações entre os indivíduos.

Na questão do cuidado, nos adverte Foucault, em *Nietzsche, a genealogia, a história*, (1971), publicado em *Ditos e escritos II*: “[...] a história efetiva olha para o mais próximo, mas para dele afastar-se bruscamente e apreendê-lo a distância (olhar semelhante ao do médico que mergulha para diagnosticar e dizer a diferença)” (FOUCAULT, 2013a, p. 287). Assim, o outro faz parte das relações de poder. Vale salientar que somente ele – o próprio indivíduo – possui a autonomia sobre si. Ele é o responsável pelo comando de sua vida. Ele é o governo de si:

Com ênfase, Foucault descreve que a *ética-estética agônica (combativa e heróica)* da própria existência implica em que os sujeitos, invariavelmente, buscar [sic] *compreender aquilo que os faz ser o que são*: com a coragem e com a sinceridade de realmente quererem saber *por que se fizeram ou se permitiram ser aquilo que são* (ou melhor por que estão a fazer e a ser o que – de fato – *estão sendo e fazendo de si mesmos*). Essa atitude, contudo, não se detém apenas na coragem e na combatividade por parte de si, exige-lhes (dos sujeitos estetas da própria vida) igualmente o *diagnóstico ontológico da existência*; afim de compreenderem *que forças, que condições e que contingências* - historicamente precisáveis - *conformam os seus desejos, os seus posicionamentos e as suas vontades diante do mundo*: e os levam a estarem pensando, agindo e atuando *do modo como estão* (em seu tempo e em seu lugar preciso) (PEREIRA, 2012, p. 286).

Assim, no indivíduo cercado por paradoxos ou entre afirmações e negações, julgamentos e condenações, acolhidas e negações, conselhos e desaprovações, está, na analítica do poder, o que permite o exame. Da mesma forma que se comporta a prática médica, o dizer-a-verdade do outro não é um elemento desprezível caso se constitua como uma das condições ao exercício do governo de si em seu movimento parresíástico. Sobre esta abordagem, apresenta Foucault, em *Hermenêutica do sujeito*:

[...] Por fim, outro elemento, já encontrado em outros textos acerca da *parrhesia*, é a comparação inevitável, mas tão fundamental, entre a medicina, a pilotagem e o governo, governo de si mesmo ou dos outros. Esta comparação, creio, é verdadeiramente matricial no pensamento, na teoria do governo na época helenística e greco-romana. Governar é justamente uma arte estocástica, uma arte de conjectura, como a medicina, como também a pilotagem: conduzir um navio, cuidar de um doente, governar os homens, governar a si mesmo pertencem à mesma tipologia de atividade que é ao mesmo tempo racional e incerta (FOUCAULT, 2004, p. 488-489).

Na relação com o outro, temos uma das condições para que possamos formar uma relação adequada conosco: a correção, o retorno a si mesmo, o olhar para si que proporcionará franqueza nos discursos como expressão do sujeito livre que se movimenta em direção a si; essa relação se apresenta por intermédio do recurso do auxílio do outro e, conseqüentemente, o retorno ao outro da ajuda dispensada. Desse modo, somos comprometidos na retribuição da ação. Michel Dupuis, em *Le soin, une philosophie*, inspirado em Binswanger, propõe sobre esta questão:

Essa "explicação de um junto ao outro" é, estritamente, falar de um contato, uma espécie de proto-conversação, onde as palavras são úteis, mas não indispensáveis, onde os olhares podem ser suficientes sob a condição de se cruzarem. Eu insistirei sobre a 'recíproca dependência': eis uma forma sagrada de amenizar, senão corrigir, a ideologia da autonomia pura e simples, em particular nos procedimentos de cuidados [intensivos]. Trata-se de reconhecer que, em uma situação dada - por exemplo em um projeto terapêutico no qual estão em cena um paciente, uma família, uma equipe e alguns ciclos de quimioterapia -, cada um depende dos outros, verdadeiramente cada um. Isso seria um bom começo para trabalhar junto e atingir os objetivos que cada um deseja intimamente (DUPUIS, 2013, p. 148)¹⁶¹.

O professor Michel Dupuis aponta o cuidado na relação de um indivíduo para com outro numa "recíproca dependência" que se instaura no olhar, no dizer, nas relações de existência dos indivíduos, aspectos visíveis no processo curativo da prática médica. Em Foucault, uma espécie de "reciprocidade de dependência" poderia ser visualizada como útil ao processo de subjetivação, como possibilidade e como uma atividade, sendo estas não necessariamente isoladas. Possibilidade e atividade estão nas relações de poder e força. Desse modo, como possibilidade ela se apresenta se a considerarmos nas próprias relações de poder, até mesmo nas sedimentações que colocam o indivíduo na dependência. Assim, ela está como possibilidade na medida em que, na saturação da dependência, o indivíduo é conduzido à atitude limite diante dessa situação, o que o leva à resistência. Trata-se do movimento de si sobre si mesmo. Enquanto atividade, essa "reciprocidade de dependência" se apresentaria quando, de certa forma, movimenta o sujeito à saída de si mesmo para a relação com o outro, isto é, quando nas relações de poder entre os indivíduos é preciso considerar, nesse trâmite das relações entre os indivíduos, um envolvimento ou certo engajamento recíproco. Nesse

¹⁶¹ Cette "explication de l'un avec l'autre" est à strictement parler un contact, une espèce de proto-conversation, où les mots sont utiles mais pas indispensables, où le regards peuvent suffire à condition de se croiser, J'insisterai sur la 'réciroque dépendance': voilà une sacrée manière de nuancer, sinon de corriger, l'ideologie de l'autonomie purê et simple, en particulier dans les métiers des soins. Il s'agit de reconnaître que, dans une situation donnée - par exemple dans un projet thérapeutique où sont em scène un patient, une famille, une equipe et quelques cycles de chimiothérapie -, chacun dépend des autres, vraiment chacun. Ce serait un bon début pour travailler ensemble et atteindre les objectifs que chacun désire intimement (DUPUIS, 2013, p. 148).

sentido, embora salientando que nem sempre estão como relações harmônicas, elas possuem um elo, um foco, algo que as liga. Sendo assim, Foucault valoriza a prática médica com suas técnicas como algo importante na subjetivação do sujeito.

Assim, trabalhamos com o argumento de que é da relação de “dependência recíproca” que o indivíduo caminha rumo à sua “autonomia”. Contudo, a necessidade do outro, a ajuda do outro, o olhar do outro não coloca o indivíduo na posição de dependência, no sentido de privá-lo da liberdade; ao contrário, ocorre da mesma forma e nas mesmas relações que Foucault, embora não acate o poder instituído, admite nas condições em que ele se instaura na vida dos indivíduos, relações de poder.

Por conseguinte, na questão da “prática de liberdade” entre os indivíduos, percebe-se, no indivíduo ao agir livremente, aspectos como retornar, recuar, analisar, lutar e criar estratégias. Tudo isso, enquanto possibilidades, só ocorre na existência das relações com outros indivíduos que se constitui nas diversidades de ações livres.

Em *O governo de si e dos outros*, se refere Foucault ao texto de Galeno *Tratado sobre as paixões*: “[...] Nesse texto de Galeno, havíamos encontrado também a ideia de que, quando se cuida de si, só é possível fazê-lo de maneira contínua e permanente [...] desde a juventude à consumação da velhice, que o homem deve cuidar de si mesmo. [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 43-44).

Assim, o cuidado tanto é uma forma de expressão da vida como de preservação do que se vive ao longo da vida, por isso não há espaço para trégua. É o cuidado que faz o indivíduo examinar a si próprio, perceber seus limites, corrigir suas falhas, movimento que deve acontecer continuamente no âmbito da existência. Ademais, o indivíduo no exercício do seu *ethos* se constitui, e no fazer-se, percebe os limites, se coloca à prova, reconhece a culpa. Assim, a ele é permitido o exercício de elaborar estratégias:

Nesse mesmo texto de Galeno, vimos portanto que esse cuidado de si, que deve ser desenvolvido e exercido penosamente, continuamente ao longo da vida inteira, não pode prescindir do trabalho do juízo dos outros. Os que querem prescindir do juízo dos outros na opinião que se formam de si mesmos, esses, diz Galeno, frequentemente caem.[...] Em compensação, diz Galeno, raramente se enganam os que se remetem a outros no que concerne à constatação do seu próprio valor [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 43-44).

Assim, visto que o indivíduo não se encontra sozinho no mundo, essa relação de poder que Foucault percebe no âmbito do indivíduo se expande às relações de poderes entre os próprios indivíduos no jogo da vida. É nesse aspecto que a prática médica é indispensável:

[...] E, a partir desse princípio, Galeno dizia que era necessário, evidentemente, se dirigir a alguém para ajudar a si mesmo nessa constituição da opinião que se tem de si mesmo e no estabelecimento de uma relação adequada a si. Necessidade de se dirigir a outro. E qual seria esse outro? Havia aí um dos elementos de surpresa do texto: que esse alguém a quem se deve recorrer, Galeno, como vocês se lembram, não apresentava como um técnico - seja um técnico da medicina do corpo ou um técnico da medicina das almas, seja um médico ou um filósofo [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 43-44).

Seguindo a indicação de Galeno, o outro poderia ajudar o indivíduo na tomada de determinados caminhos, no mapeamento da situação, etc. Mesmo assim, ainda se constituiria um percurso de relações livres. O interessante é quem seria esse outro; Galeno propõe ao indivíduo “[...] se dirigir a um homem, contanto que com idade suficiente, com reputação suficientemente boa e, além disso, dotado de certa qualidade” (FOUCAULT, 2010a, p. 44), a qual, segundo ele, consistia em falar de forma franca, pois

[...] Essa qualidade era a *parresia*, isto é, a fala franca. Um homem de idade, um homem de boa reputação e um homem de *parresia*: esses eram os três critérios, necessários e suficientes, para constituir e caracterizar aquele de que precisamos para se relacionar conosco. Temos portanto, vamos dizer, toda uma estrutura, todo um pacote de noções e de temas importantes: cuidado de si, conhecimento de si, arte e exercício de si, relação com o outro, governo pelo outro e dizer-a-verdade, obrigação desse outro de dizer a verdade [...] (FOUCAULT, 2010a, p. 43-44).

Neste aspecto, podemos encontrar essas características, considerando a literatura grega, em Sócrates. Em Sócrates, Foucault busca a relação *epimeleia heautôn* e *gnôthi seautôn* no cuidado de si como o que vai permitir ao indivíduo constituir-se livremente. Contudo, nas técnicas médicas, além do que Galeno apresenta, Foucault percebe o exame, o diagnóstico, o tratamento como elementos que se encontram na encruzilhada da ação livre do fazer-se, do constituir-se, na medida em que, no indivíduo, na convivência com o outro e no cuidado de si, esses procedimentos atuam como técnicas de governamentalidade no âmbito da constituição da relação consigo em um movimento parresiástico. Assim, afirma Foucault, em *a Hermenêutica do sujeito*, que:

[...] A palavra grega é *parrhesia* - sobre a qual já lhes disse que seria preciso voltar - , que, essencialmente, não é franqueza, não é liberdade de palavra [...]. Nesse sentido, ao mesmo tempo em que diz o que não é deixa claro o que entende por *parrhesia* [...] a técnica - *parrhesia* é um termo técnico - que permite ao mestre utilizar como convém, nas coisas verdadeiras que ele conhece, o que é útil, o que é eficaz para o trabalho de transformação de seu discípulo. A *parrhesia* é uma qualidade, ou melhor, uma técnica utilizada na relação entre médico e doente, entre mestre e discípulo: é aquela liberdade de jogo, se quisermos, que faz com que, no campo dos conhecimentos verdadeiros, possamos utilizar aquele que é pertinente para a transformação, a modificação, a melhoria do sujeito (FOUCAULT, 2004, p. 294-295).

A filosofia é a expressão da vida, por isso mesmo possui um *ethos* que se instaura por intermédio do movimento parresiástico a partir da agonística nas relações de poder. Assim, embora já tenhamos abordado a questão da *parresia* no segundo capítulo desta pesquisa, em a *Hermenêutica do sujeito*, mais especificamente falando, Foucault admite a existência, no movimento do *ethos*, de uma qualidade de técnica que proporciona ao indivíduo, no processo de subjetivação, a liberdade diante do jogo das relações de poder e admite tratar-se de uma técnica semelhante: “[...] a utilizada na relação entre médico e doente, entre mestre e discípulo [...]” (FOUCAULT, 2004, p. 295). Essa qualidade que está no movimento do *ethos* é o vínculo ou o elo que Foucault percebe existir na compreensão do cuidado de si na perspectiva do *epimeleia heautôn e gnôthi seautôn*.

4.4 Liberdade: uma experiência criativa

Foucault escreveu obras célebres acerca de sérias problemáticas que o homem vivencia em sua existência. Ao falar sobre seus escritos, sempre registrou os diferentes processos que ele próprio desenvolveu em si mesmo, em sua pessoa e em relação à filosofia. Em *Verdade, poder e si mesmo*, de 1988, publicado em *Ditos e escritos V*, esclarece que seu trabalho é elaborado “[...] para mostrar a interação entre diferentes fatores e a maneira como os indivíduos reagem [...]” (FOUCAULT, 2006b, p. 299). Por conseguinte, as obras que tematizam as problemáticas como loucura, prisão, sexualidade, etc., não seriam suficientes para demonstrar os processos de subjetivação que o francês percorreu, por isso mesmo um esforço maior é preciso para acompanhar o exercício desse processo, de modo que aqueles que procuram compreendê-lo devem se debruçar também e minuciosamente nas considerações dos *Ditos e Escritos*, além dos cursos ministrados no *Collège de France*.

Desta feita, considerando as abordagens dos últimos cursos do francês, temos em *O governo de si e dos outros* uma declaração de Foucault acerca do que é, para ele, importante em uma pesquisa filosófica. Assim, ele afirma que “[...] as práticas da filosofia são representadas como um caminho a percorrer [...]” (FOUCAULT, 2010a, p. 218). Nesse percurso, o investigador “[...] deve mostrar que é o caminho que ele escolheu, o caminho que ele quer percorrer, a cujo fim ele quer chegar, e que de outro modo não pode viver” (*Idem, ibid*). Isto posto, Foucault nos aponta que a escolha que desenvolveu no âmbito da filosofia coincide com a sua própria expressão da vida. Foi isso que nosso filósofo desenvolveu em sua

caminhada no processo de subjetivação, sendo daí que tivemos a inspiração para investigar o tema da liberdade.

Neste entendimento sobre o caminho escolhido, é interessante considerar um pequeno trecho do *Debate sobre o romance*, de 1964, publicado em *Ditos e escritos III*, em que ele intercala discursos com Sanguineti sobre direções que se toma na vida. No decorrer do diálogo entre os dois, se faz necessário precisar diferenças entre o homem e as máquinas, como exemplo, quando eles citam as locomotivas. Enquanto Sanguineti afirma sobre o que é o homem, esse ser consciente que se diferencia das locomotivas, às quais, muito embora sejam máquinas autômatas, falta a consciência. Acerca disso, da relação entre consciência e materialidade, Sanguineti expressa o seguinte: “[...] Conscientes... Isso é muito, evidentemente, mas as locomotivas... Não creio que não haja realidade, acredito na realidade, sou materialista...” (FOUCAULT, 2013b, p. 169). Foucault, por sua vez, utiliza o argumento expresso por Sanguineti para falar sobre si mesmo e os demais que compunham a discussão: “[...] Mas nós também. Sou materialista, porque nego a realidade...” (*Idem, ibid*).

É perceptível a inversão que Foucault propõe em suas análises. Nesse pequeno diálogo, o elemento de discussão é o mesmo ser materialista, Sanguineti usa o argumento de ser materialista e, na autoridade do argumento, afirma a realidade. Foucault, por sua vez, usa-o e a nega. Nesse Foucault da polêmica, da problematização, do debate, da inversão do discurso que se apresenta como verdade e se impõe a determinadas condições de existência, encontramos o indivíduo que vive uma experiência criativa. Foucault está continuamente em processo de subjetivação em relação à filosofia, à vida e à arte.

Não sabemos ou talvez não nos seja possível precisar, no momento, a diferença a esses aspectos, isto é, vida, arte e filosofia. Assim, considerando a pessoa e a obra de Foucault - assim como o francês observa acerca de Rousseau -, dificilmente poderíamos separá-los. Acerca disso, temos em *A tecnologia política dos indivíduos*, de 1988, publicado em *Ditos e escritos V*, a seguinte consideração:

Em primeiro lugar, acredito que é um pouco pretensioso expor de maneira mais ou menos profética aquilo que as pessoas devem pensar. Prefiro deixá-las tirar suas próprias conclusões ou inferir ideias gerais das interrogações que me esforço para levantar através da análise de materiais históricos bem precisos. Acho que isso é mais respeitoso em relação à liberdade de cada um e, desse modo, essa é a minha abordagem (FOUCAULT, 2006b, p. 302).

Essa atitude e postura de Foucault foi o que nos conduziu a correr todos os riscos de críticas, de erros e de possíveis acertos pela ousadia em investigar um filósofo que vira de “ponta cabeça” as estruturas de pensar. Desse modo, no intuito de conhecer um pouco mais

sobre os caminhos percorridos por Foucault, é importante considerar suas informações acerca das operações críticas que empreendeu na livre caminhada em seus processos de subjetivação.

Em *Resposta a uma questão*, de 1968, publicado em *Ditos e escritos VI*, ele considera quatro aspectos interessantes. No primeiro aspecto, ele afirma que é preciso reconhecer e estabelecer limites. Neste sentido, no que diz respeito à história do pensamento, nos alerta a recolocar algumas questões, tais como o postulado sobre a realidade histórica. É preciso considerar que há fronteiras nos discursos concebidos e que até “[...] as coisas mudas e o silêncio mesmo seriam povoados de palavras; e lá, onde nenhuma palavra se faz compreender, poder-se-ia, ainda, escutar o murmúrio profundamente escondido de uma significação; [...]” (FOUCAULT, 2010b, p. 13). Nessa perspectiva de análise, considera: “[...] um mundo de textos adormecidos nos esperaria nas páginas brancas da nossa história. [...]” (*Idem, ibid*). Essa foi a trajetória que percorremos no primeiro capítulo da nossa investigação.

Contudo, assim como a história, se faz necessário ainda recolocar em questão a abordagem do sujeito. No entendimento de Foucault, não há o sujeito soberano ou não há um sujeito cujo autonomia está no estatuto autônomo da razão. Nesse sentido, é preciso considerar o que ele propõe acerca dessa questão: “[...] A esses temas, gostaria de opor a localização dos papéis e operações exercidos pelos diferentes sujeitos "que discursam"; [...]” (*Idem, ibid*). Foi então considerando essa recolocação proposta por Foucault que desenvolvemos o nosso segundo capítulo sobre os processos de subjetivação do indivíduo.

Mas, aliada a essas duas questões, a concepção de história e a de sujeito, Foucault observa que permanece ainda a incomodá-lo a questão da origem, das sedimentações no domínio do pensamento e nos informa sobre seu percurso: “[...] A esse tema, gostaria de opor a análise de sistemas discursivos historicamente definidos, aos quais podemos fixar limiares, e designar as condições de nascimento e desaparecimento” (*Idem, ibid*). É nessa perspectiva que caminha o nosso terceiro capítulo acerca da vida filosófica, considerando, além de Foucault, filósofos ilustres como Platão, Rousseau e Kant.

Contudo, após essas considerações acerca das recolocações sobre a questão do limite, Foucault nos apresenta a segunda operação crítica que empreendeu na livre caminhada em seus processos de subjetivação. Nesse aspecto, considera o francês a necessidade de apagar as oposições pouco rejeitadas e dicotomias que dispersam as possibilidades de investigação e de criação:

Apagar as oposições pouco rejeitadas. [...] - a oposição entre a vivacidade das inovações e o peso da tradição; - a inércia dos conhecimentos adquiridos ou as velhas práticas do pensamento; - a oposição entre as formas médias do saber (que representariam a mediocridade cotidiana) e suas formas desviantes (que

manifestariam a singularidade ou a solidão, próprias do gênio); - a oposição entre os períodos de estabilidade ou de convergência universal e os momentos de ebulição, em que as consciências entra em crise, em que as sensibilidades se metamorfoseiam, em que todas as noções são revisadas, perturbadas, revificadas ou, por um tempo indefinido, caem em desuso (FOUCAULT, 2010b, p. 13-14).

Neste sentido, ao apagar o que ele denomina de oposições pouco rejeitadas, abre-se caminho à investigação e se inicia um novo processo criativo. É a este entendimento que Foucault coloca sua terceira operação crítica, que seria a de: “Levantar a denegação que teve por objeto o discurso em sua existência própria (e é, para mim, a mais importante das operações críticas que realizei) [...]” (FOUCAULT, 2010b, p. 14). Contudo, uma última operação crítica é importante, a quarta, a qual Foucault denomina tarefa e trata como prioritária ao entendimento dos seus percursos, por envolver os três anteriores. Foi nessa quarta operação que nossa investigação, sobre *Caminhos da liberdade em Foucault: das relações de poder ao cuidado de si no processo de subjetivação*, se debruçou. Contudo, nossa investigação só foi possível por considerar a proposta de Foucault de “[...] libertar de seu *status* incerto esse conjunto de disciplinas que chamamos de história das ideias, história das ciências, história do pensamento, história dos conhecimentos, dos conceitos ou da consciência” (*Idem, ibid*).

Nesse entendimento, Foucault nos apresenta a liberdade como uma experiência filosófica e criativa. Assim, libertado do conjunto de disciplinas que conceitua, que diz o sujeito e a história, o indivíduo agora está livre para se constituir criativamente. Agora livre e sem dissimulação, a vida lhe é possível. Essa é a experiência criativa mais bela. Por isso, a estética, o belo ou a experiência criativa estão em Foucault em sua vida criativa; sua vida filosófica expressa em seus modos, formas e condição de existência. O belo é “fazer da vida uma obra-de arte”. Foi o que ele fez.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O horizonte que se delineia no fim de nossa caminhada nos permite observar a variedade de facetas possíveis para pensarmos a liberdade em Foucault. Longe de ser um objeto monolítico, monocromático, sistemático e fechado, o que soaria estranho ao pensamento do filósofo francês, temos caminhos que nos conduzem a perspectivas sobre a *liberdade*, sobre seu exercício, mais do que à *liberdade* propriamente dita, como compreendida e tematizada pela tradição do pensamento ocidental.

Nesse sentido, os caminhos percorridos nesta tese nos levaram a considerar que, na perspectiva de compreender a existência humana como esse *locus* da expressão da liberdade, era necessário, para estudar a genealogia do sujeito na civilização ocidental, ter em conta não somente as técnicas de dominação, mas as técnicas de si. Uma vez que a existência se expressa em relações de poder, tais relações precisavam ser vislumbradas nessa dupla perspectiva, a da dominação e a da resistência, rompendo com o primado da visão linear e monolítica que considera a liberdade uma simples oposição às formas de dominação.

O resultado dessa perspectiva consiste em perceber, nessa relação de "dependência recíproca", da dominação e da resistência, do eu e do outro, o sujeito rumo à "autonomia", uma vez que a liberdade, não sendo deduzida da privação, existe na relação. Desse modo, como apontamos sobre a questão do indivíduo diante da reciprocidade com o outro indivíduo, a necessidade do outro, seu olhar, sua ajuda não compreendem momentos de dependência, não vista neste trabalho como privação da liberdade, mas como relações constitutivas da liberdade.

Isso significa dizer que devemos considerar a interação entre as técnicas de dominação que a história nos apresenta e as técnicas de si que vivenciamos. Ademais, é preciso ainda considerar os elementos em que as tecnologias de dominação dos indivíduos, de uns para com os outros, fazem apelo aos processos de subjetivação por meio dos quais o indivíduo age sobre si mesmo. Desse modo, é preciso considerar como as técnicas de si se integram às estruturas de coerção e dominação e o modo possível de invertê-las visando a torná-las um momento da liberdade.

Em nossa investigação, tal inversão se processa em meio à vida, ao exercício do cuidado de si e da criatividade, o que torna a vida filosófica algo a ser exercitado e vivido na constituição do sentido, mesmo em meio às adversidades. Desse modo, ela se expressa como exercício, como prática, como busca e não como algo definido e definitivo. Assim, a liberdade não é vista como algo adquirido ou a ser realizado de forma metafísica em uma

condição ideal, mas como uma prática diária em meio à existência real e aos processos atuais. Não é condição da liberdade em relação à alienação, mas a relação entre vivência e resistência.

Percebemos ainda, em nossa caminhada, que a maneira pela qual os indivíduos são dirigidos pelos outros se articula sobre a maneira pela qual eles conduzem a si mesmos; é isso que o Foucault denomina “governo”. Contudo, há sempre um equilíbrio instável, em meio aos conflitos e entre as técnicas que asseguram a correção e os processos pelos quais o *si mesmo* se constrói ou se modifica. É neste sentido que, gradativamente, consideramos o equilíbrio e a coerência em suas relações com a natureza histórica efetiva.

Assim, nessa natureza, o indivíduo não é moldado: ao contrário, atua; não é formado, deforma a si próprio, se necessário, para caminhar no processo de subjetivação – tal qual a analogia do espelho quebrado que, se reagrupado, tem seus pedaços emitindo uma imagem desfocada, outra imagem; não é construtor, desconstrói para só depois subjetivar-se. Enfim, ele é constituído pelas relações que vive em sua história e a história é propriamente aquela em que o indivíduo vive.

É nessa trama das relações de poder e força que a questão sobre a *atitude-limite* é gerada, a saber, em meio desta luta, por meio de uma agonística. Assim, é na relação de poder que se desenvolve a ideia dessa conversão a si, a qual, atuando como relação de força que se abre no movimento da existência, pelo qual se faz um retorno sobre si mesmo, comporta as relações de si para com o outro, de si sobre si mesmo, assim caracterizando-se o processo de subjetivação.

A partir das abordagens do primeiro caminho sobre o indivíduo e sua condição histórica, na atitude-limite temos tanto a possibilidade de o indivíduo se reconhecer em sua história quanto a oportunidade de se constituir como sujeito. Nesse sentido, é diante da agonística, da atitude-limite, com todas as suas possibilidades, que Foucault se volta para a necessidade da abordagem do cuidado de si. Tem-se neste ponto a abertura para o que investigamos nos modos em que o sujeito se constitui em meio às formas de prática de si. Esse retorno à tradição antiga, em Foucault, representa o resgate de aspectos da filosofia que remetem à atividade do sujeito no processo de subjetivação.

Assim, como resultado desse percurso, no segundo caminho nos detivemos no indivíduo em meio ao processo de subjetivação, cuidando de tentar mostrar as condições, as formas e os modos que desencadeiam esse processo. No que diz respeito ao cuidado de si, Foucault o considera também uma prática de liberdade que parece se instituir no movimento próprio das formas das práticas de si. Nesse sentido, Foucault retoma alguns outros conceitos

do pensamento filosófico antigo e os emprega na constituição própria do indivíduo. Dentre tais conceitos indispensáveis, que serviriam como princípios de uma vida filosófica segundo a *Hermenêutica do sujeito*, estão o *parástema*, o *paraskeué* e a *parresía* (FOUCAULT, 2004, p. 389-394).

A noção de *parresía* representa um tema já muito citado na vasta gama de investigações sobre o trabalho de Foucault. Entretanto, um dos ganhos de nossa pesquisa consiste em perceber que esta noção faz parte de uma tríade composta também pelo *parástema* e pelo *paraskeué*. Ao *franc-parler*, à prática de dizer a verdade como condição da correção do falar como atitude ligada à vida filosófica, associa-se a atenção a preceitos como a *prática do bem* e o consequente *exercício* dessas práticas que a aperfeiçoam. Tais elementos podem ser resumidos na ideia do *cuidado de si*, muito embora representem o desdobramento desse cuidado.

É desses conceitos que fica impregnada a vida filosófica em seu *ethos*, o que possibilita uma “estética da existência”, de modo a indicar que o sujeito, em suas relações de poder, move-se livremente por si e move-se, também, em direção ao outro. Assim, posso falar francamente comigo, mas a efetividade dessa prática diz respeito ao outro, o que Foucault destaca na obra *Mal faire, dire vrai: la fonction de l'aveu en justice* (FOUCAULT, 2012c). Da mesma forma, essa busca ao bem constitutiva do sujeito é realizada em meio a outros sujeitos. A liberdade, enquanto põe em movimento uma relação, pressupõe vários *outros* possíveis. Contudo, para que esse movimento apresente elementos positivos, efeitos benéficos no momento presente, é preciso colocar em prática alguns exercícios que possibilitem o cuidado de si e do outro em suas relações de poder e força. É esse o modo como abordamos a tríade composta pela *parresía*, *parástema* e *paraskeué*, o que se apresenta como novidade no pensamento de Foucault, uma vez que a *parresía* funciona junto e em conjunto com outros elementos, tendo em vista o cuidado de si e dos outros.

A liberdade, na perspectiva do cuidado de si, implica práticas que se insiram no momento atual, no presente. Nesse sentido, Foucault considera que o presente pode ser representado a partir de um fato ou acontecimento histórico que ocorreu em certa época, segundo uma perspectiva também adotada por Kant, em *Antropologia do ponto de vista pragmático: o presente do passado, o presente do presente e o presente do futuro*.

Como representação dessa perspectiva, temos que Platão, Kant e Rousseau viveram o presente, muito embora tal vivência se apresente, para muitos historiadores, como uma situação caracterizável apenas em um contexto passado, por permanecer envolta em circunstâncias pontuais marcadas por suas características próprias, sendo, assim, distinta da

época atual. Para Foucault, de modo diferente, em tais eventos são perceptíveis *focos das experiências* que ontologicamente apresentam formas e condições de existências, e nelas – nas formas e condições – estão presentes os modos do sujeito se constituir livremente, o que vimos no desenvolvimento da *Vida filosófica: uma experiência de liberdade*.

Assim, para uma maior compreensão da vida filosófica como uma vida criativa consideramos a “ontologia do presente”, a qual, em meio às lutas e resistências, propicia ao indivíduo modificar-se a si mesmo, dando possibilidade à livre subjetivação face à convivência com o outro. Por outro lado, considera-se a necessidade do indivíduo se colocar à prova da realidade para apreender o poder e com ele se relacionar, identificando os elementos em que a mudança é possível e desejável.

Outro aspecto importante considerado em nossa pesquisa foi a determinação da forma precisa a dar a essa mudança, o que significa dizer que essa ontologia histórica de nós mesmos deve desviar-se de todos aqueles projetos que pretendem ser globais e radicais (FOUCAULT, 2013a, p. 365). Foucault, tão fiel a esta convicção em muitos de seus textos, tratou de verificar o presente de uma realidade já representada, passando a interrogá-la e a analisá-la com o intuito de mostrar que o homem, em sua história, vive a agonística das relações de poder, a partir das quais elabora formas e condições para cuidar de si mesmo, criativamente, em seus modos e estilos de vida.

É neste aspecto do cuidado de si que está a importância da retomada de Foucault da *epimeleia heautôn* e do *gnôthi seutôn*. Assim, na investigação sobre o que seria a “vida filosófica”, por exemplo, ele retoma casos e acontecimentos históricos – que já haviam sido representados e instituídos como eventos passados por historiadores –, compreendendo-os segundo a “ontologia do presente” daquele momento histórico específico, isto é, analisando a “história efetiva” da vivência posta em foco e deixando claro que a “ontologia do presente” é uma história do pensamento que permite ao indivíduo o cuidado de si mesmo. Nela devem ser considerados o tempo vivido, as pessoas envolvidas, o acontecimento com todas as suas variantes, o momento presente e a atualidade em que o sujeito vive, cuja existência só é possível em suas relações de poder e força.

Assim, mesmo considerando que o indivíduo só se subjetiva na “história efetiva”, encontrando nela as condições, formas e modos de se constituir como sujeito, ainda foi necessário compreender o que seria a livre subjetivação. Então, o caminho que percorremos para esse esclarecimento foi o da estética da existência. Nele, Foucault nos apresenta a análise de “práticas de liberdade” presentes em obras de arte e, a partir delas, a possibilidade de

fazermos uma reflexão e de melhor compreendermos as relações de poder e forças com suas formas e modos de atuação.

Neste sentido, sentimo-nos livres, para ilustrar nossa abordagem, em buscar elementos presentes na arte como complemento para nossa investigação e que nos permitissem análises sobre a livre subjetivação, como foi o caso da apreciação da experiência criativa do curta-metragem *Mr. Hublot*. Tal abordagem foi valiosa, pois há um exercício próprio de livre subjetivação das personagens nos elementos dessa obra de arte cinematográfica, a qual apresenta valor estético precioso, o que nos possibilitou uma boa analogia para estabelecer melhor compreensão das técnicas de governamentalidade como condição da própria existência.

Quanto aos focos de experiências discutidos no nosso trabalho, buscamos, por meio deles, empreender a tentativa de perceber a prática de alguns exercícios baseados no cuidado de si e do outro em suas lutas ou relações de poder e força. Em *A coragem da verdade*, Foucault chega a advertir que é possível a concepção da ideia de uma história da filosofia diferente da que se ensina tradicionalmente em nossos dias; uma história da filosofia que não seria a história das doutrinas filosóficas, mas, para o francês, das formas, dos modos e dos estilos de vida. Uma filosofia das formas e estilos de vida, eis expressões que poderiam ser traduções do ideal do cuidado de si no que concerne à *epimeleia heautôn* e ao *gnôthi seutôn*. A filosofia, em Foucault, vai ser então o resgate dessas formas de vida que foram pensadas, inicialmente, pelos gregos, mas se tornaram um ideal de vida filosófica, assemelhada àquela que Foucault busca constituir como busca à liberdade.

Foi no recurso à compreensão de um estilo de vida como expressão da liberdade que buscamos em diferentes filósofos uma história da vida filosófica como problema da filosofia e como modo de ser, a um só tempo, da ética e do heroísmo. Muito embora possamos considerar que, para Foucault, a expressão heroísmo só tem significado quando aplicada ao sentido de vida prática na expressão mesma da vida filosófica, o heroísmo, não sendo oriundo do movimento do *ethos*, é pura exaltação e manifestação de uma conduta egoísta.

Foucault, nesse sentido, é o filósofo que inaugurou um estilo próprio de produzir filosofia: seu foco é a experiência, seja investigando problemáticas como loucura, prisão, sexualidade, seja remontando os passos de experiências nos enfrentamentos vivenciados na realidade de uma história. Eis a compreensão que nosso filósofo adotará no que diz respeito à “história efetiva”.

Nessa perspectiva, o *conhecimento de si* elaborado e levado a efeito pelo indivíduo se caracteriza como o primeiro passo à ação da liberdade, na alternativa de o indivíduo se

constituir como sujeito livre. Todavia, levando em consideração que na modernidade o indivíduo se insere em tumultos e incompreensões acerca de si mesmo, em virtude das trajetórias políticas, da história das representações, das guerras, das revoluções, das indiferenças culturais, da dominação, enfim, Foucault sentiu necessidade dessa perspectiva da ação na “ontologia do presente”, no sentido de buscar em fontes históricas que, embora distantes no tempo e no espaço, nos conectam, por meio das heranças, às verdades que se inscrevem em trajetórias de vida seguidas, em tais caminhos percorridos.

O cuidado de si e o cuidado com o outro representam momentos dessa busca pela liberdade, mesmo porque esse outro consiste não somente no meu limite, mas na minha possibilidade de liberdade e, por sua vez, o meu “eu” constitui os limites e as possibilidades dele também. Com isso há que se pensar na possibilidade de um “eu” junto a ele, promovendo a efetividade do “nós” como limite e possibilidade da liberdade. Tais injunções se processam na relação de um indivíduo com outro numa “recíproca dependência” que se instaura no olhar, no dizer, nos corpos, nas relações de existência dos indivíduos, aspectos visíveis, por exemplo, no processo curativo da prática médica, mas que extrapolam para a prática da liberdade.

Assim, uma espécie de “reciprocidade de dependência” pode ser vista, em Foucault, como útil ao processo de subjetivação, como possibilidade e como atividade na medida em que se encontra nas relações de poder e força. Como possibilidade, ela se apresenta se a considerarmos nas próprias relações de poder, até mesmo nas sedimentações que colocam o indivíduo na dependência. Assim, ela está posta como possibilidade na medida em que, na saturação da dependência, o indivíduo é conduzido à atitude limite diante dessa situação, o que o leva à resistência, sendo esta a própria condição de atividade.

Temos então o movimento de si sobre si mesmo e o movimento de si para com o outro. Como atividade, essa “reciprocidade de dependência” se apresentaria quando, de certa forma, ela movimenta o sujeito à saída de si mesmo para a relação com o outro, isto é, quando nas relações de poder entre os indivíduos é preciso considerar que, nesse trâmite das relações entre os indivíduos, há envolvimento ou certo engajamento recíproco. Nesse sentido, ressaltando que nem sempre aparecem como relações harmônicas, elas possuem um elo, um foco, algo que as liga. Sendo assim, Foucault valoriza a prática médica, com suas técnicas, como algo importante na subjetivação do sujeito graças também ao seu aspecto modelar.

O leitor que se depara com os escritos de Foucault, muito embora não se aperceba, exercita, para além da compreensão das suas teorias e da sua filosofia, uma dupla atitude: a de compreender a história de vida do francês e a de empreender um caminho em direção à

constituição de sua própria história. Eis a proposta do *ethos* filosófico: inquietar e transformar o modo de ser dos sujeitos, por intermédio do *ethos* parresiástico, em uma atitude crítica face ao nosso ser histórico.

Assim, na parte de nosso trabalho sobre as *Caminhadas de Foucault no processo de subjetivação*, foi possível perceber que suas teorias abordam não somente a relação entre poder e conhecimento, mas que elas nos fazem perceber, por outro lado, como essa relação é usada tendo em vista uma forma de controle social por meio de instituições sociais. Em outras palavras, como a relação entre poder e conhecimento está associada ao controle pelo indivíduo, muito embora, segundo o francês, haja elementos ligados à forma e ao exercício da liberdade.

Foucault nos apresenta tais relações em seu próprio estilo de vida, na coerência consigo. Isso é tão forte na vida filosófica de Foucault que, quando indagado, em *Entrevista com Michel Foucault*, de 1984, publicada em *Ditos e escritos I*, sobre “- Que coerência existe entre as diferentes formas de fazer política nas quais o senhor se engajou?” (FOUCAULT, 2011a, p. 343), ele responde: “- Diria que, em última instância, não faço nenhum esforço para desenvolver a menor forma de coerência. A coerência é a da minha vida. Lutei em diferentes domínios, é exato. São fragmentos autobiográficos” (Idem, p. 344).

Essa relação entre filosofia, vida e coerência, que pode parecer exótica ao olhar da contemporaneidade, é um elemento próprio da filosofia desde seu nascimento. Desse modo, ao falar de liberdade, ao tematizar essa questão, causaria estranheza a ausência de relação entre vida e teoria no que tange a esse tema, o que não encontramos, obviamente, no filósofo francês, o qual, a despeito de não ter tido a intenção de colocar sua vida como modelo de princípios, viveu sob os princípios de sua filosofia em uma coerência entre princípios e vida.

Ademais, Foucault ainda destaca que a coerência de que ele trata é de natureza estratégica: “[...] Se eu luto por tal questão ou por tal outra, eu o faço porque, de fato, essa luta é importante para mim, em minha subjetividade [...]” (Idem, *ibid.*). Trata-se da vida filosófica, da vida criativa, da vida sem dissimulação. Nesse sentido, o que temos é o próprio Foucault percorrendo os caminhos da liberdade. Uma vez que a liberdade não é um fim em si mesma como conceito abstrato, podemos ver sua construção em meio à existência, às suas lutas e resistências, considerando que existir é resistir, resistir é constituir e o constituído nesse processo, nesse caminho, é a liberdade.

A liberdade consiste nesse processo intrassubjetivo e intersubjetivo que se efetiva na existência em sua concretude, no ontológico do presente e na presença participativa do sujeito em suas relações intramundanas. Desse modo, ser sujeito significa estar sujeito, estar exposto

aos processos por meio dos quais se exige atenção e cuidado na própria constituição de si e dos outros. Tal liberdade não se realiza pela historicidade, nesse ultrapassar do indivíduo para os outros numa história vivida e “con-vivida” em meio às tramas e às relações sociais face às resistências que a caracterizam.

Enfim, a liberdade não é um dado e nem é dada, é uma conquista realizada nos muitos momentos da existência, em suas possíveis vitórias e mesmo em seus múltiplos reveses. Como ela é uma construção, não tem um fim, mas um meio. Entender a liberdade como processo exprime não somente as incertezas do processo, mas as garantias de um pertencimento contínuo em que a vida se manifesta como campo de batalha, como um "corpo em batalha" no qual não existem garantias, antes exigem-se cuidados, o cuidado de si. Ser livre significa cuidar, o que implica um comprometimento contínuo com a construção da liberdade. Eis o que podemos saber sobre a liberdade em Foucault.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I - OBRAS DE FOUCAULT

FOUCAULT, Michel. *Ceci n'est pas une pipe: deux lettres et quatre dessins de René Magritte* (1973). Montpellier: Fata Morgana, 1973.

_____. **Eu, Pierre Riviere**, que degolei minha mãe, minha irmã e meu irmão... um caso de parricídio do século XIX (1973). Tradução de Denize Lezan. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1977.

_____. **História da loucura na idade clássica** (1961). Tradução de José Texeira Coelho Netto. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1978.

_____. **Microfísica do poder** (1979). Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **História da Sexualidade III: O cuidado de si** (1984). Tradução de Maria Thereza da Costa de Albuquerque. 3. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão** (1975). Petrópolis-RJ: Vozes, 1987.

_____. **Ordem do discurso** (1971). Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **História da Sexualidade II: O uso dos prazeres** (1984). Tradução de Maria Thereza da Costa de Albuquerque. 8. ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1998.

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas** (1966). Tradução Salma Tannus Muchail. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Doença mental e psicologia** (1962). Tradução de Lillian Rose Chalders. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

_____. **A hermenêutica do sujeito** (1981-1982). Tradução de Márcio Alves e Salma Tannus. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. Linguagem e Literatura. (1964). In: MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2005.

_____. **O poder psiquiátrico** (1973-1974). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. Ética, sexualidade, política. **Ditos e Escritos Vol V**. 2ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta, tradução de Elisa Monteiro.

_____. **Nascimento da biopolítica** (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **A arqueologia do saber (1969)**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 7ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.

_____. **Do governo dos vivos (1979-1980)**. Tradução, transcrição e notas de Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social, 2009.

_____. **O governo de si e dos outros (1982-1983)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

_____. Repensar a política. **Ditos e Escritos Vol VI**. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta, tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

_____. **A Coragem da verdade: o governo de si e dos outros II (1984)**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011a.

_____. Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria, psicanálise. **Ditos e Escritos Vol I**. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta, tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. 3ª ed., Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2011b.

_____. Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina. **Ditos e Escritos Vol VII**. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2011c. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta, tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro.

_____. **Gênese e estrutura da antropologia de Kant (1959-1960)**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011d.

_____. Estratégia, poder, saber. **Ditos e Escritos Vol IV**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta, tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro.

_____. Segurança, penalidade, prisão. **Ditos e Escritos Vol VIII**. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta, tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

_____. **Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice (1981)**. Louvain: UCL-Presses Universitaires de Louvain, 2012c.

_____. Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. **Ditos e Escritos Vol II**. 3ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013a. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta, tradução de Elisa Monteiro.

_____. Estética: literatura e pintura, música e cinema. **Ditos e Escritos Vol III**. 3ª ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013b. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta, tradução de Inês Autran Dourado.

_____. **L'origine de l'herméneutique de soi (1980)**. Paris: Vrin, 2013c.

_____. Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. **Ditos e Escritos Vol IX**. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2014a. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta, tradução de Abner Chiquieri.

_____. Filosofia, diagnóstico do presente e verdade. **Ditos e Escritos Vol X**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. Organização e seleção de textos Manoel Barros da Motta, tradução de Abner Chiquieri.

II - LIVROS, ARTIGOS, VERBETES E NOTAS DE OUTROS AUTORES

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

AGAMBEN, Giorgio. **Qu'est-ce qu'un dispositif?** Paris: Éditions Payot & Rivages, 2006.

_____. **O que resta de *Auschwitz***: o arquivo e a testemunha. Tradução de Selvino J. Assmann. São Paulo: Boitempo, 2008.

ARTIÈRES, Philippe. **Michel Foucault, La littérature et les arts**. Paris: Éditions Kimé, 2004.

ASSIS, Machado de. **O Alienista**. Belém: Universidade da Amazônia, NEAD. uvb@unama.br. Disponível em: <http://www.altillo.com/pt/universidades/brasil/online/Universidade_da_Amazonia.asp>. Acesso em: 20 dez. 2017.

AURÉLIO, Marco. **Meditações**. Portugal: Penguin Books, 2002.

BLANCHOT, M. **L'expérience-limite**. In: L'Entretien infini. Paris: Gallimard, 1969. p. 289-407.

BETTELHEIM, Bruno. **O Coração Informado**: autonomia na era da massificação. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

BIDET, Jacques. **Foucault avec Marx**. Paris: Diffusion - Les Belles Letres, 2014.

BRAREN, Ingeborg. Introdução. In: **SÊNECA. Tratado sobre a clemência**. . Petrópolis: Vozes, 1990.

CAMINHA, Iraquitan de Oliveira. **O distante-próximo e o próximo-distante**: corpo e percepção da Filosofia de Merleau-Ponty. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2010.

CAMPOS, Jorge Lucio. **Eis dois cachimbos**: roteiro para uma leitura foucaultiana de Magritte. Artigo escrito em 2004. Disponível em : <<https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero27/magritte.html>>. Acesso em: 20 nov. 2015.

CANGUILHEM, Georges. **O normal e o patológico**. 6.ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. **Études d'histoire et de philosophie des sciences**. Paris: Librairie philosophique, 1983.

CASSIRER, Ernst. **Rousseau, Kant, Goethe: deux essais**. Tradução de Jean Lacoste. Paris: Belin, 1991.

CASTEL, Robert. **A ordem psiquiátrica: a idade do ouro do alienismo**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1978.

CHAUI, Marilena. Vida e obra. In: Coleção Os Pensadores, SARTRE, Jean-Paul. **O Existencialismo é um humanismo**. Tradução de Vergílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

CONTAT, Michel. Sartre. In: HUISMAN, D. (Org.) **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 867-878.

DEFERT, Daniel. Apresentação da edição francesa (outubro de 2007). In: FOUCAULT, **Gênese e estrutura da antropologia de Kant**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

DELEUZE, Gilles. **A vida como obra de arte, conversações**. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. Tradução de Claudia Sant'Anna Martins e Renato Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DUPUIS, Michel. **Le soin, une philosophie**. Paris: Seli Arslan, 2013.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault et ses contemporains**. Paris: Fayard, 1994.

EURIPIDE. **Íon**. Paris: Société D'Édition "Les Belles Lettres", 1959.

EWALD, François. Apresentação da edição francesa (outubro de 2007). In: FOUCAULT, M. **Gênese e estrutura da antropologia de Kant**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. x-y???

FANTINE, Wilne de Sousa. **Foucault entra na dança: reflexões histórico-filosóficas sobre as relações de poder presentes desde o balé de corte à dança-teatro de Pina Bausch**. N° de f. João Pessoa: UFPB, 2015. Tese de doutorado do Programa Integrado de Filosofia UFPB, UFRN, UFPE.

FICHTE, J. G. **Conférences sur la Destination du savant**. Paris: Librairie Philosophique J. Vrain, 1969.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática de liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

GALLIEN. **Traité des passions de l'ame et de ses erreurs**. Paris: Libraire Delagrave, 1914.

GILLES, Thomas Ransom. **História do Existencialismo e da Fenomenologia**. São Paulo : EPU, 1989.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Tradução de António Feliciano de Castilho. **Fausto**. Lisboa: Livraria Cultura, 2003. Disponível em: <[www.dlc.ua.pt/castilho/Universidade de Aveiro](http://www.dlc.ua.pt/castilho/Universidade%20de%20Aveiro)>. Acesso em: 24 de agosto de 2016.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

GROS, Frédéric. **Foucault et la folie**. Paris: Presses Universitaires de France, 1997.

_____. Situação do curso de 1982. In: FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **État de violence**. Essai sur la fin de la Guerre. Paris: Gallimard, 2006

_____. Situação do curso de 1984. In: FOUCAULT, M. **A coragem da verdade**. São Paulo : Martins Fontes, 2011a.

_____. Apresentação da edição francesa (outubro de 2007). In: FOUCAULT, M. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. **Gênese e estrutura da antropologia de Kant**. São Paulo: Edições Loyola, 2011d.

HEGEL, Friedrich. **Fenomenologia do Espírito Parte I**. Tradução de Paulo Meneses. 2ª ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.

HYPPOLITE, Jean. **Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel**. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1946.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

HOWTORNE, Nathaniel. **A Letra escarlate**. São Paulo: Companhia das Letras / Penguin, 2011.

HUISMAN (Org.) **Dicionário dos filósofos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JASPERS, Karl. **Les grands philosophes**. Vol. 1. Paris: Union générale d'éditions, s/d.

KANT, Immanuel. **Prolegómenos a toda a metafísica futura**. Tradução de Artur Mourão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuela Pintos dos Santos e Alexandre Fradique Marujão. 2a Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.

_____. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006.

_____. Resposta à pergunta: que é o iluminismo? In: KANT. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009. p. 9-18.

KAIL, Michel. **Jean-Paul Sartre**: Conscience et Subjectivité. Paris: SCÉREN–CNDP, 2011.

KURZWEIL, Edith. Michel Foucault Acabar la era del hombre. Spain/Valencia: **Revista Teorema**, 1979.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a filosofia e a literatura**. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2005.

MAGRITTE, René. **Écrits complets**. Paris: Firmin-Didot S.A. et Librairie Flammarion, 1979.

MALHADAS, Daise; DEZOTTI, Maria Celeste C.; NEVES, Maria Helena de M.. **Dicionário Grego-Português**. Vols I e IV. Cotia: Ateliê Editorial, 2006.

MARQUARD, Odo. **Las dificultades com la filosofia de la historia** (Ensayos). Valencia: Pré-textos, 2007.

MARTINS, Clélia Aparecida. Introdução à antropologia. In: KANT, Immanuel. **Antropologia de um ponto de vista pragmático**. Tradução de Clélia Aparecida Martins. São Paulo: Iluminuras, 2006. p. x-y.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

MONDIN, Batista. **O homem, quem é ele?** Elementos de antropologia filosófica. São Paulo : Paulus, 1980.

MÜLLER-BOCHAT, Eberhart. **Humanismo**: Entre a Idade Média e a Renascença. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará/UFC, 1969.

NIETZSCHE, Friedrich. **O crepúsculo dos ídolos ou a filosofia a golpes de martelo**. São Paulo: HEMUS, 1976.

NOGARE, Pedro Dalle. **Humanismos e anti-humanismos**: introdução à antropologia filosófica. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.

PATOCKA, Jan. **Liberté et sacrifice**: Ecrits politiques. Bruxelles: Editions Gerôme Millon, Vienne, (pour la traduction française), 1990. Collection Krisis.

PEREIRA, Francisco Victor Macedo. **Michel Foucault, leitor de Pasolini**: a propósito da ontologia do presente. N° de folhas. Recife: UFPE, 2012. Tese de doutorado do Programa Integrado de Filosofia UFPB, UFRN, UFPE.

PLATON. **Lettres**. Paris: Société d'édition 'Les Belles Lettres', 1949.

_____. **Le Banquete**. 5ª ed. Paris: Flammarion, 2007.

PORTO, Veralúcia; CAMINHA, Iraquitan. Platão e Foucault: Interseções nas relações de poder. Trabalho publicado nos anais do **1º Encontro Internacional de Estudos Foucaultianos**: governamentalidade e segurança, organizado pelo Departamento de Ciências

Sociais e pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 13 a 15 de maio de 2014. Disponível em: <<http://www.cchla.ufpb.br/ocs/2.3.6/index.php/estudosfoucaultianos/estudosfoucaultianos/paper/view/19/25>>. Acessado em: 15 mar. 2016.

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

RANCIÈRE, Jacques. **El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual**. Barcelona: Editorial Laertes, 2002.

RAÚL, Ruiz. **Poétique du cinema**. Paris: Éditions Dis-Voir, 2006.

REVEL, Judith. **Foucault, une pensée du discontinu**. Paris: Mille et une nuits, 2010.

_____. **Foucault avec Merleau-Ponty: Ontologie politique, présentisme et histoire**. France: Vrin, 2015.

ROMILLY, Jacqueline de. **Alcíbiades ou os perigos da ambição**. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a desigualdade**. In: Coleção Os Pensadores, São Paulo: Nova Cultural, 1991.

_____. **Os devaneios do caminhante solitário**. Tradução de Maria Luiz Moretto. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1996.

_____. **Carta a Christophe de Beaumont e outros escritos sobre a religião e a moral**. Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.

_____. **Oeuvres complètes**. Tomo I. Paris: Gallimard, 2007.

_____. **Confissões**. Tradução de Wilson Loussada. Rio de Janeiro: Ediouro, s.d.

SARTRE, Jean Paul. **O Existencialismo é um humanismo**. Tradução de Virgílio Ferreira. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Critique de la raison dialectique**. Tome I, Paris: Gallimard, 1985.

SÊNECA. **Tratado sobre a clemência**. Petrópolis: Vozes, 1990.

SOARES, Telmir de Souza. **O conceito de natureza em Rousseau**. Nº de folhas. Recife: UFPB, 2014. Tese de doutorado do Programa Interinstitucional de Filosofia UFPB, UFRN, UFPE.

SPARGO, Tamsin. **Foucault y la teoria queer**. Barcelona: Editorial Gedisa S/A, 2013.

STANIFORTH, Maxwell. Introdução. In: AURÉLIO, M. **Meditações de Marco Aurélio**. Portugal: Penguin Books, 2002.

STAROBINSKI, Jean. **Le remède dans le mal**: critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières. Paris: Gallimard, 1989.

_____. **Jean-Jacques Rousseau**: a transparência e o obstáculo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. **Accuser et séduire**: essais sur Jean-Jacques Rousseau. Paris: Éditions Gallimard, 2012.

SZAKOLCZAI, Arpad. **The genesis of modernity**. Londres: Routledge, 2003.

TOUBIANA, Serge. Foucault et le cinema. In: ARTIÈRES, Philippe. **Michel Foucault, La littérature et les arts**. Paris: Éditions Kimé, 2004. p. 187-194.

WAHL, Jean. **As Filosofias da Existência**. Tradução de I. Lobato e A. Torres. Lisboa: Publicações Europa-América, 1962.

VEYNE, Paul. **Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire**. France: Editions du Seuil, 1971.

VIEIRA, Antonio Rufino. **Marxismo e Libertação, estudos sobre Ernst Bloch e Enrique Dussel**. São Leopoldo: Nova Harmonia, 2010.

WITZ, Laurent; ESPIGARES, Alexandre. **Mr. Hublot**. Curta metragem: Luxemburgo, 2013. Disponível em:
<https://www.google.be/search?q=M.+Hublot&oq=M.+Hublot&aqs=chrome..69i57.10575j0j7&sourceid=chrome&es_sm=93&ie=UTF-8>. Acesso em: 08 jan. 2016.

ZUBEN, Marcos de Camargo von. Ricoeur, Foucault e os mestres da suspeita: em torno da hermenêutica e do sujeito. **Revista Trilhas Filosóficas**, Caicó, Ano 1, n. 1, jan./jun. 2008. Disponível em: <www.uern.br/periódicos/trilhas>. Acesso em: 18 jun. 2015.