

**Luzia Aparecida Alves**

**Michel Foucault, educação e formação do sujeito**

**Universidade Católica de Goiás  
Mestrado em Educação  
Goiânia- 2009**

**Luzia Aparecida Alves**

**Michel Foucault, educação e formação do sujeito**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Mestrado em Educação da Universidade Católica de Goiás como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Educação, sob a orientação do professor Dr. José Ternes.

A474m Alves, Luzia Aparecida.  
Michel Foucault, educação e formação do sujeito / Luzia  
Aparecida Alves / Luzia Aparecida Alves. – 2009.  
84 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de  
Goiás, Mestrado em Educação, 2009.  
“Orientação do professor Dr. José Ternes”.

1. Subjetividade moderna. 2. Sujeito – formação. 3.  
Foucault, Michel. 4. Práticas sociais. I. Título.

CDU: 101:37(043.3)

## **Banca Examinadora**

.....  
Dr. José Ternes  
Orientador

.....  
Dr<sup>a</sup>. Deise Nancy de Castro Mesquista  
Professora do Programa

.....  
Dr<sup>a</sup>. Maria Helena de Oliveira Brito  
Professora/Outra Instituição

Data: 27 de março de 2009

\*AURORA

“ Há tantas auroras que ainda não resplandeceram.”

“ Há tantas auroras que ainda não brilharam.”

“ Há tantas auroras que não brilharam ainda.”

\*Inscrição indiana no umbral do livro “ Aurora”  
de Nietzsche.

## **DEDICATORIA**

À minha família.

Por compreender o distanciamento a que me submeti e por acreditar que seria capaz de superar a diversidade de dificuldades com que tive que conviver.

## AGRADECIMENTOS

A todos os professores do mestrado, os quais foram determinantes nesta etapa de formação mais elaborada para o pensamento aberto e crítico.

Em especial, meu muito obrigado:

Ao professor e orientador Dr. José Ternes, pelo direcionamento acadêmico e pela tolerância em aguardar minhas lentas e tardias elaborações. Com certeza, fui sua discípula de espreita.

Dra. Maria Helena de Oliveira Brito, grande colaboradora deste mestrado, cuja disciplina Epistemologia da Educação colaborou em pensar histórica e filosoficamente os processos educacionais e, compondo esta banca avaliadora mesmo já se encontrando aposentada por esta universidade, é uma grande honra.

Dra. Iria Brzezinski, pela oportunidade de ter sido sua aluna onde comungamos ideais e pela atitude de exigência acadêmica enquanto coordenadora do mestrado.

Dra. Deise Nanci de Castro Mesquita, por provocar tantas inquietações referentes aos processos de pensamento e comunicação e principalmente por ter estimulado minha inserção ao mundo informatizado, sendo a digitação dessa dissertação um dos resultados positivos.

Dra. Glacy Queiroz de Roure, os diálogos e debates em sua disciplina se tornaram marcas significativas em minha formação pessoal e profissional.

Sabrina de Souza R. Barreto, secretária do mestrado, pelo profissionalismo com que se destacou na atenção, estímulo e amizade.

A todos os colegas deste tempo de estudo de muita efervescência de ideias, que sejamos diferenciadores na educação.

## **AGRADECIMENTOS**

Aos queridos Déborah Ramos Alves Assunção e Domingos Ramos Assunção, colaboradores e financiadores deste trabalho, obrigado pela torcida positiva neste tempo de muito estudo e trabalho.

A Maria Bezica C. Povia Cavalcante, que se tornou mais que a psicóloga; graças ao seu direcionamento profissional consegui ultrapassar os obstáculos que ficarão no nível de nossas subjetividades.

A professora e amiga Maria Abadia da Silva, grande incentivadora em meus estudos que me fez acreditar na possibilidade de realização deste mestrado.

Ao Mrs. João Batista Valverde de Oliveira, amigo que não dispensou dedicação em discutir as possibilidades deste trabalho.

Aos colegas da Escola Municipal Professor Aristoclides Teixeira pelas manifestações de compreensão e solidariedade.



## SUMÁRIO

RESUMO .....	8
ABSTRACT .....	9
INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO I – PROBLEMATIZAÇÃO DO SUJEITO .....	20
CAPÍTULO II – FORMAS DE CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO E DA VERDADE .....	35
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	80
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....	83

## RESUMO

Esta pesquisa objetivou buscar a formação histórica do conceito de subjetividade moderna na sociedade ocidental, problematizando a concepção que coloca o homem como sujeito unitário, autônomo, cognoscente e objeto de seu próprio conhecimento sobre o qual a própria razão se baseia, analisando suas implicações com a educação e formação do sujeito. Buscaremos o conceito de subjetividade moderna nas análises históricas das práticas sociais de subjetividades empreendidas por Michel Foucault na antiguidade greco-romana, nos primeiros séculos da era cristã e na formação do sujeito moderno fabricado pelo discurso científico. História e subjetividade se entrecruzam por domínios filosóficos. Nas análises dos saberes presentes nas práticas sociais podemos reinterrogar o conhecimento, o sujeito e as condições que o transformam em sujeito de conhecimento. Observamos que as práticas do cuidado de si são elementos que constituem a subjetividade na antiguidade, fundamentando a existência de um sujeito que postula a verdade através de procedimentos éticos, que regulam a si e aos outros. Na modernidade, as práticas sociais estão reveladas no saber científico conduzido pelas Ciências Humanas, que ordenam o jogo das representações do sujeito como objeto e como conhecimento.

Palavras-chave: práticas sociais, educação, subjetividade.

## **ABSTRACT**

This work aimed to search the historical formation of the concept of modern subjectivity in the western society, questioning the conception that places man as unitarian, independent, individual, knowledgeable being and object of its knowledge in which reason bases its, by analyzing its implications with education and individual's formation. We will search the concept of modern subjectivity in the historical analyses of the subjectivity of the social practices undertaken by Michel Foucault experiences in the Greco-roman antiquity, in the first centuries of the Christian era and the formation of the modern individual manufactured by the scientific discourse. History and subjectivity are tied for philosophical dominions, in the analyses of the knowledge presented in the social practices, we can reinterrogate the knowledge, the individual and the conditions which transforms it into an individual with knowledge. We observe that the practice of taking care of itself are elements which constitute the subjectivity in the ancient history. Substantiating on the existence of an individual who postulates the truth through ethical procedures, which regulates itself and the others. In the modernity, social practices are revealed in the scientific knowledge led for the Human Sciences, that order the game of the representations of the subject as an object and knowledge.

Keywords: social practices, education, subjectivity.

## INTRODUÇÃO

Encontrar o objeto da pesquisa, eis um percurso árduo. Poderíamos, sem exagero, afirmar que, comparativamente, o percurso desta busca foi de percorrer uma longa estrada de puro pedregulho, de pés descalços, sob sol escaldante, por vezes chuva e, por algum tempo, sob profunda neblina. Delimitar um tema-problema em um autor como Michel Foucault é adentrar antes de tudo em si mesmo e se auto-analisar na busca de justificativas plausíveis para tantos embaraços intelectuais com que nos deparamos frente às proposituras desse autor, uma singularidade de pensamento que se arrisca a pensar livre, diferente, indignado, marcas profundamente expressas em suas análises.

Neste estudo pretendemos buscar a formação histórica do conceito de subjetividade na sociedade moderna ocidental, problematizando a partir de Foucault a concepção que coloca o homem como sujeito unitário, autônomo, cognoscente e objeto de seu próprio conhecimento sobre o qual a própria razão se baseia e cujo *status* derivado é ocultado pelo processo de objetificar outros. Para tanto se faz necessário indagarmos sobre o conceito de conhecimento:

O conhecimento concebido como uma representação mais ou menos acurada da realidade é um dos suportes principais dos discursos educacionais. Para Foucault, em vez disso, o conhecimento é concebido como discurso, composto de práticas que sistematicamente formam os objetos dos quais falamos... Elas não identificam objetos, elas o constituem e no ato de fazê-lo ocultam sua própria invenção (SILVA, 2002, pp. 99-100).

Observamos nos discursos educacionais da sociedade ocidental que uma das condições para ocorrer a aprendizagem é a compreensão da realidade, estando na relação do sujeito com o objeto a possibilidade de construção de conhecimento. Percebemos também que há uma predominância da prática cultural de uma educação transmissora de saberes historicamente acumulados na crença de representar o conhecimento. Tais saberes não se dão a conhecer enquanto objetos de conhecimento pois estão apenas no âmbito discursivo, no caso o objeto é o discurso. As práticas discursivas conduzem o sujeito ao conhecimento normalizando e disciplinando a razão humana. O ato de pensar sobre si mesmo e seu cotidiano está comprometido em detrimento dos discursos de conhecimento que geralmente se distanciam da capacidade criativa do sujeito. Vemos o sujeito descaracterizado em termos de pensar e dirigir sua própria existência.

Consideramos relevante esclarecer que o termo “discurso” usado por Foucault não é a noção de discurso usada na lingüística em termos de sentido e estrutura da língua; o foco está muito mais no conteúdo, nos contextos de relações de poder, nas noções particulares de verdade, nas ações e eventos racionalizados ou justificados em determinados campos.

O primeiro capítulo intitulado *Problematização do sujeito* abordará questões relacionadas ao governo de si mesmo na investigação das técnicas de si, analisando as práticas dos sujeitos de desejo de verdade, tentando compreender a formação do sujeito na antiguidade clássica, o que supomos, poderá evidenciar elementos da constituição da subjetividade Ocidental.

Os objetos parecem determinar nossa conduta, mas, primeiramente, nossa prática determina esses objetos. Portanto, partamos, antes, dessa própria prática, de tal modo que o objeto ao qual ela se aplique só seja o que é relativamente a ela (no sentido em que um “beneficiário” é beneficiário porque o faço beneficiar-se de alguma coisa, e em que, se guio alguém, esse alguém é guiado). A relação determina o objeto, e só existe o que é determinado (VEYNE, 1982, p.159).

Como são as práticas sociais que determinam a realidade do objeto, as possibilidades para o conhecimento se ampliam, não havendo objetivamente uma única verdade; as relações se desdobram, levando-nos ao entendimento não somente de um sujeito problematizado, mas aos vários modos de práticas históricas de subjetividade.

Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história (FOUCAULT, 2005, p.10).

O sujeito é constituído no interior da história, onde ele é fundado e refundado. Através das possibilidades de investigação de conceitos como *episteme*, problematização, práticas, governabilidade, governo de si e cuidado de si, a história pode revelar os processos de sujeitamento do homem no Ocidente. As análises das práticas de governabilidade de si e dos outros poderão ser relevantes para sabermos o grau ou tipo de intervenção pode ter o sujeito em relação a si mesmo e em relação aos outros.

O segundo capítulo intitulado *Formas de constituição do sujeito e da verdade* é um trabalho de prospecção que aprofunda o tema subjetividade. Trata-se de um empreendimento histórico no solo da antiguidade à medida que se coloca sob o eixo das práticas. Uma das

marcas reveladoras nos processos de subjetividade é a do direcionamento da consciência, a qual se transforma em alma; esta, por sua vez, transforma-se em efeito e instrumento de uma anatomia política. O saber que está presente nas práticas de nossa cultura ordena o jogo de representações do homem e lhe confere códigos ordenadores e limitadores para seus modos de ser, conduzindo-o a processos de sujeição persistentes e incompletos. A história dos conjuntos de práticas que serviram de base para a constituição do sujeito na antiguidade não se fecha, evidenciando um processo de ontologia crítica de nós mesmos.

No nível da constituição de um discurso científico há um sujeito que fala, trabalha e vive pela operação conjunta do saber e poder; um sujeito caracterizado doente, louco, anormal; um sujeito incitado aos exercícios e práticas de confissão nos interstícios de uma governabilidade, a assumir uma verdade; a constituição de um sujeito que se torna objeto dele mesmo como prática e governo de si; portanto diferentes sujeitos são constituídos pela história. Uma vez problematizada a subjetividade, percebemos as relações de saber e poder se implicando historicamente. História e subjetividade se entrecruzam no domínio filosófico de Foucault.

Como pressuposto teórico, o pensamento foucaultiano recorre à história desraizada das formas de saber para que a subjetividade possa emergir como problemática. Um sujeito histórico de ação presente na antiguidade greco-romana e outro conjunto de práticas fizeram uma substituição a partir da modernidade ocidental para um tipo diverso de sujeito, não sem absorver ou modificar essas mesmas práticas. A descontinuidade da história permite analisar o campo amplo e variável de subjetividades que se formulam em diferentes questões históricas, em diferentes tempos e de diferentes modos. Vejamos exemplificando com o próprio Foucault:

Temos pois, com o tema do cuidado de si, uma formulação filosófica precoce, por assim dizer, que aparece claramente desde o século V a.C. e que até os séculos IV – V d.C. percorre toda a filosofia grega, helenística e romana, assim como a espiritualidade cristã. Enfim, com a noção de *epimelía heautoû*, temos um *corpus* definindo uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas de subjetividade (FOUCAULT, 2006, p.15).

Um tipo de saber particular que liga comportamentos, regras de condutas, leis, hábitos ou prescrições, formam configurações estáveis ou suscetíveis de transformação. O aspecto concreto das práticas sociais, antes negligenciado, é considerado de maneira

obrigatória pois faz nascer novas formas de sujeitos que serão denominados sujeitos de conhecimento, sendo importante reinterrogar o conhecimento, o sujeito e as condições que o tornam sujeito de conhecimento. Sob o ângulo da produção de descontinuidade, deparamos com um novo campo de análise, cujo reconhecimento histórico não mais estaria no objeto ou no sujeito, mas no entrelaçamento de um conjunto de discursos.

A arqueologia provoca uma inevitável ruptura na forma da descrição histórica, pois instaura, por meio do enunciado, a impossibilidade de fixar a própria história e o próprio pensamento, concebendo as representações da história e do pensamento a partir de constantes cisões e descontinuidades, apresentando-nos o caráter provisório que abriga a história.

Ocupar-se com a descrição das *epistemes*, assinala G. Canguilhem, não faz de Foucault um *epistemólogo*. Seu objeto, com efeito, não é a ciência, nem qualquer outro saber em particular. Trata-se de interrogar o *solo* a partir do qual determinadas coisas podem ser ditas, certos discursos podem aflorar, e outros, não. Trata-se, enfim, de se situar nessa região mais fundamental, nesse *húmus*, lembrando novamente Canguilhem, que alimenta o modo de pensar de uma cultura numa determinada época (TERNES, 1995, p. 47).

Foucault se aproxima de Bachelard e Canguilhem no que se refere às idéias de descontinuidade e historicidade, na interpretação das ciências, na perspectiva em que se situam, não aceitando a existência de critérios de cientificidade válidos universalmente para todos os tempos e não aceitando a existência de um tempo único e homogêneo da ciência. Fazer epistemologia, elucidar o problema do conhecimento científico, não é definir *a priori* as condições de possibilidade de todo conhecimento possível, é delimitar o que caracteriza a operação científica através da investigação da produção de conhecimentos de uma determinada ciência, privilegiando a questão da formação de seus conceitos.

Foucault problematizou de forma distinta diferentes esferas: o saber, o poder, a sexualidade e a ética. Este conjunto de problematizações se tornou conhecido como “arqueologia do saber”, sendo o resultado do estudo de um processo histórico, pelo qual a arqueologia conheceu modificações que aparecem de modos diferentes e em diferentes etapas de sua obra. A arqueologia é o fator primordial para fazer do pensamento um diagnóstico das possibilidades de transformação histórica porque nos desprende de nossas continuidades, dissipa essa identidade temporal em que gostamos de nos olhar para conjurar as rupturas da história, rompe o fio das teleologias transcendentais e faz com que o outro e o extremo se manifestem em evidência onde antes o pensamento antropológico interrogava o ser do homem.

Inútil, pois, dizer que as “ciências humanas” são falsas ciências; simplesmente não são ciências; a configuração que define sua positividade e as enraíza na *epistème* moderna coloca-as, ao mesmo tempo, fora da situação de serem ciências; e se si perguntar então por que assumiram esse título, bastará lembrar que pertence à definição arqueológica de seu enraizamento o fato de que elas requerem e acolhem a transferência de modelos tomados de empréstimo a ciências. Não é, pois, a irredutibilidade do homem, aquilo que se designa como sua invencível transcendência, nem mesmo sua complexidade demasiado grande que o impede de tornar-se objeto de ciência. A cultura ocidental constituiu, sob o nome de homem, um ser que, por um único e mesmo jogo de razões, deve ser domínio positivo do *saber* e não pode ser objeto de *ciência* (FOUCAULT, 1990, pp.383-4).

A arqueologia comporta análises centradas na questão do homem, numa longa caminhada investigativa de análise sobre a constituição histórica das “ciências humanas ou ciências do homem” na modernidade. Sua *démarche* arqueológica não se orientará pelos mesmos princípios que orientam a história epistemológica; ela reivindica sua independência a qualquer ciência e pretende ser uma crítica da própria idéia de racionalidade, realizando uma história dos saberes de onde desaparece qualquer traço de uma história do progresso da razão. Trata-se de investigar as condições de existência das “ciências do homem” enquanto saberes através da análise do que dizem, como dizem e porque dizem. Essa *démarche* implicará no abandono da ciência como objeto privilegiado, na conservação da exigência filosófica de realizar uma análise conceitual e não factual do discurso; desaparecem assim as categorias de ciência e epistemologia, dando lugar a um novo objeto: o saber e um novo método, a arqueologia.

Em Foucault não há propriamente uma questão epistemológica. O problema da ciência remete a seu exterior, às condições de possibilidades do surgimento de seu discurso. Embora não incompatível com a epistemologia, o deslocamento que se propõe é de uma preocupação com o “saber” em uma busca das continuidades e discontinuidades que formam o conceito de saber. Sua tese fundamental é a de que a filosofia das ciências possui uma dimensão histórica. Isto se dá porque a ciência coloca uma questão fundamental para a filosofia: a questão da racionalidade. A razão tem uma história e a história das ciências é capaz de demonstrar o lugar próprio do conhecimento, da verdade, e indicar seu caminho.

A epistemologia é uma filosofia que tematiza a racionalidade através da ciência, considerada atividade racionalista por excelência; é, portanto, a partir da epistemologia que se deve analisar o deslocamento metodológico em Foucault. O ponto de chegada é a “arqueologia do saber”, resultado de um processo histórico, em que, para se definir, procurou sempre se situar com relação à epistemologia. Posteriormente, novas análises se abrirão com a



“genealogia do poder”. A arqueologia de Foucault comporta análises centradas na questão do homem, uma grande pesquisa sobre a constituição histórica das “ciências do homem” na modernidade, caracterizando uma região ao lado da natureza e da vida.

Estranhamente, o homem – cujo conhecimento passa, a olhos ingênuos, como a mais velha busca desde Sócrates – não é, sem dúvida, nada mais que uma certa brecha na ordem das coisas, uma configuração, em todo caso, desenhada pela disposição nova que assumiu recentemente no saber. Daí nasceram todas as quimeras dos novos humanismos, todas as facilidades de uma “antropologia” entendida como reflexão geral, meio positiva, meio filosófica, sobre o homem. Contudo, é um reconforto e um profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova (FOUCAULT, 1990, p.13)

O homem desempenha duas funções no saber da modernidade, sua existência como coisa empírica, como fundamento filosófico e não mais considerado como objeto ou sujeito, mas como representação, estabelecendo uma correlação entre o homem como objeto e o homem como sujeito do conhecimento. Dizer e analisar as circunstâncias que envolvem aspectos de subjetividade são procedimentos e práticas designadas pelas Ciências Humanas que se consideram com saber suficiente para diagnosticar e formar o homem. O ser da modernidade é limitado e as possibilidades de compreensão dos modos e processos de subjetividade são complexos. Podemos nos considerar com improváveis modos de existência em relação ao que podemos conhecer sobre nós próprios e do que propomos a desenvolver em nossos projetos de liberdade.

Se for verdade, ao nível dos diferentes saberes, que a finitude é sempre designada a partir do homem concreto e das formas empíricas que se podem atribuir à sua existência, ao nível arqueológico, que descobre o *a priori* histórico e geral de cada um dos saberes, o homem moderno – esse homem determinável em sua existência corporal, laboriosa e falante – só é possível a título de figura da finitude. A cultura moderna pode pensar o homem porque ela pensa o finito a partir dele próprio. Compreende-se, nessas condições, que o pensamento clássico e todos os que o procederam tenham podido falar do espírito e do corpo, do ser humano, de seu lugar tão limitado, de todos os limites que medem seu conhecimento ou sua liberdade, mas que nenhum dentre eles jamais conheceu o homem tal como é dado ao saber moderno. O “humanismo” do Renascimento, o ‘racionalismo’ dos clássicos podem realmente ter conferido um lugar privilegiado aos humanos na ordem do mundo, mas não puderam pensar o homem (FOUCAULT, 1990, p.334).

A cultura moderna pode pensar o homem porque pensa o finito a partir de si mesmo. Daí a tematização da sociologia, da psicologia, da análise literária e dos mitos. Na relação do

significante com o significado, ligação estabelecida entre a idéia de uma coisa e a idéia de outra coisa, está a representação. É no interior da análise da representação que existem e se desenvolvem os saberes sobre os seres vivos, as palavras e a riqueza. Será no aparecimento do homem como empírico e como transcendental, objeto das ciências empíricas e da filosofia moderna, que se dará a condição de possibilidade do aparecimento do homem como representação, tal como é estudado nas Ciências Humanas.

*As palavras e as coisas*, em particular, nos oferece, em linhas bastante amplas, o quadro geral da idade clássica. Trata-se do universo da ordem e da representação, o universo infinito<sup>1</sup>. Uma época em que as palavras e as coisas se distanciam. Em que estas, as coisas, não mais *falam*, não mais guardam uma verdade secular. O mundo deixa de ser *texto* indefinidamente interpretável. A verdade se dá na transparência do *discurso*. Vale a pena assinalar bem esse acontecimento, a passagem do *Texto* para o *Discurso*. Um texto está à nossa disposição para ser *lido*. Deve ser interpretado. Já o discurso se basta a si mesmo. É transparente. Funciona por uma espécie de mecanismo próprio. Desdobra-se ao infinito. Não se trata de interpretá-lo, pois se caracteriza pela simplicidade e evidência. Resta-nos acompanhar o seu desenrolar (TERNES, 1995, p.48).

Foucault reivindica para a Idade Moderna o aparecimento do conceito de “homem” como “um objeto de conhecimento e como sujeito que conhece”, um “duplo empírico-transcendental” no qual os conteúdos empíricos do conhecimento revelam as categorias transcendentais que tornam o conhecimento possível. A lingüística assume dimensões ontológicas, uma vez que não aparece o ser que fala; quem fala é a própria palavra; estando a lei do discurso destacada da representação, o ser da linguagem achou-se como que fragmentado. A questão da linguagem surge com força e determinação. Foucault pergunta:

Sabemos agora donde nos vêm essas questões. Elas tornaram-se possíveis pelo fato de que, no começo do século XIX, estando a lei do discurso destacada da representação, o ser da linguagem achou-se como que fragmentado; mas elas se tornaram necessárias quando, com Nietzsche, com Mallarmé, o pensamento foi reconduzido(...); A dispersão da linguagem está ligada, com efeito, de um modo fundamental, a esse acontecimento arqueológico que se pode designar pelo desaparecimento do discurso (FOUCAULT, 1990, pp.322-3).

No projeto genealógico, temos um novo caminho para as análises históricas sobre os saberes. A arqueologia neutralizava a questão da cientificidade, interrogava as condições de existência dos discursos, tinha por objetivo descrever conceitualmente a formação dos saberes

---

<sup>1</sup> Para Foucault, simplesmente, a idade da representação.

científicos ou não como possibilidade de estabelecer suas condições de existência e não de validade, como na epistemologia. Na genealogia, a pretensão é explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidades externas aos próprios saberes, imanentes a eles e que os situam como elementos de um dispositivo essencialmente político.

A análise dos saberes pretende explicar sua existência e suas transformações situando-os como peças de relações de poder ou incluindo-os em um dispositivo político, que, utilizando um termo nietzschiano, se chamara genealogia. Nessas análises, aponta uma não sinonímia entre Estado e Poder. Vê uma articulação com poderes locais, específicos, restritos a uma pequena área de ação, o que caracteriza muitas formas diferentes manifestadas no exercício de poder diferentes do Estado, intervindo materialmente na realidade concreta dos indivíduos, no seu corpo e que se situa ao nível do próprio corpo social penetrando na vida cotidiana e por isso podendo ser caracterizado como governo e governabilidade.

O controle do corpo é detalhado e minucioso, abrange os gestos, atitudes, hábitos, comportamentos, discursos. Os poderes são exercidos em níveis e pontos variados da rede social; o controle e a destruição do aparelho de Estado não são suficientes para fazer desaparecer ou transformar a rede de poderes que impera em uma sociedade. Os poderes não estão localizados em nenhum ponto específico da estrutura social; ninguém escapa à sua rede de dispositivos ou mecanismos. Não é o poder que propriamente existe nas práticas ou relações de poder numa relação de luta e resistência; trata-se de uma multiplicidade de relações de força, disputa, guerra. Este é o modelo para o poder, tendo uma poderosa estratégia: utilizar as pessoas em suas capacidades de forma controlada pelo poder econômico e controlá-las a não resistência política.

O que lhe interessa basicamente não é expulsar os homens da vida social, impedir o exercício de suas atividades, e sim gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações para que seja possível e viável utilizá-los ao máximo, aproveitando suas potencialidades e utilizando um sistema de aperfeiçoamento gradual e contínuo de suas capacidades. Objetivo ao mesmo tempo econômico e político: aumento do efeito de seu trabalho, isto é, tornar os homens força de trabalho dando-lhes uma utilidade econômica máxima; diminuição de sua capacidade de revolta, de resistência, de luta, insurreição contra as ordens do poder, neutralização dos efeitos de contra-poder, isto é, tornar os homens dóceis politicamente. Portanto, aumentar a utilidade econômica e diminuir os perigos políticos, aumentar a força econômica e diminuir a força política (FOUCAULT, 1996, p.16).

Uma importante novidade dessas investigações é não considerar pertinente para as análises a distinção entre ciência e ideologia. O objetivo da genealogia é neutralizar a idéia

que faz da ciência um conhecimento em que o sujeito vence as limitações de suas condições particulares de existência instalando-se na neutralidade objetiva do universal, e, da ideologia, um conhecimento em que o sujeito tem sua relação com a verdade perturbada, obscurecida, velada pelas condições de existência. Todo conhecimento científico ou ideológico só pode existir a partir de condições políticas, condições para que se formem tanto o sujeito quanto os domínios do saber. A investigação do saber não deve remeter a um sujeito de conhecimento que seria sua origem, mas às relações de poder que o constituem; todo saber é político, tem sua gênese em relações de poder e assegura o exercício de um poder.

Podemos encontrar outro aspecto que explique a subjetividade no Ocidente analisando de que forma o cristianismo dos primeiros séculos se desenvolveu na busca da verdade sobre si mesmo tendo como preceito a confissão como exploração de si. As práticas da obrigação de dizer a verdade enquanto confissão do pensamento evidencia que o procedimento de revelar a verdade acerca de si está vinculado à renúncia de si mesmo. Percebemos uma problematização da subjetividade em que o sujeito da era cristã, para se constituir sujeito moral de suas condutas, aplicando princípios que o levariam à verdade de si, encontra-se sujeito às regras que delimitam, justificam e finalizam sua existência.

Encontramos na modernidade o projeto iluminista de universalização e cientificação da educação, numa visão de progresso, democracia e crescimento econômico. A instrução racional sobre uma base científica apropriada se torna vital para criar cidadãos úteis a um plano de desenvolvimento político e progresso econômico controlado pelo Estado. Ao mesmo tempo, a ciência educacional, em consonância com esta visão, recuperaria a natureza verdadeira do homem instaurando sua capacidade para a liberdade moral. A visão de ensino eficiente e científico oferecia tanto a perspectiva de um desenvolvimento racional como a de uma ordem social. Para a consolidação da modernidade progressiva bastaria que o desenvolvimento humano, a organização econômica e o desenvolvimento político se racionalizassem objetivamente. As práticas sociais do projeto iluminista de educação homogeneizaram a existência individual coletivizando o pensamento e as ações dos sujeitos mediante uma racionalidade ancorada no fazer científico dos saberes formativos escolares.

Na antiguidade o corpo, o comportamento, os sentimentos e as paixões foram conduzidos pela ética e pela política greco-romana, apresentando-se numa relação de solicitude, de entrega e de desejo do sujeito que busca modelos para atingir sua auto-realização de formação enquanto existência. O que caracteriza a contemporaneidade é o caráter difuso dos mecanismos de regulação e governo que estão dispersos em uma série de

instituições e dispositivos da vida cotidiana constituindo e produzindo identidades e subjetividades. Não percebemos modelos ou modos de existência, os quais optamos ou rejeitamos, o que ameaça nossa liberdade de conhecermos a nós próprios e desenvolver nossos próprios projetos de liberdade. Para nós estes traços evidenciam fortemente marcas da modernidade. A história crítica do pensamento, sob a perspectiva da arqueologia, interroga o já dito no nível de sua existência e, ao fazê-lo, possibilita a abertura crítica que se propõe em face do que somos, pensamos e fazemos, ao indagar pelo valor das coisas que estão em jogo.

A reflexão sobre os limites do conhecimento e da ação nos leva a perceber a condição histórica como contingência e como possibilidade de transformação, estando o sujeito no espaço da experiência incompleta nas complexas relações consigo mesmo, com os outros e com a verdade. Os limites são variáveis e os fundamentos, mutáveis. Nos domínios de uma estética da existência se situa a questão da liberdade. Somos historicamente determinados em relações de poder-saber e ao mesmo tempo, sujeitos a transformações. Constituímo-nos segundo alguns limites contingentes, e nesta contingência se enuncia a possibilidade de transformação.

## CAPÍTULO I

### PROBLEMATIZAÇÃO DO SUJEITO

A pretensão de deslocamento dos problemas relacionados ao governo dos outros para problemas essencialmente relacionados ao governo de si mesmo se dá na investigação das técnicas de si e não só as técnicas do poder sobre os outros, a fim de ver de que maneira, na sociedade ocidental moderna, os indivíduos se constituem sujeitos de uma sexualidade submetida a regras e coerções. Foucault se propõe a um trabalho histórico-crítico, empreendendo uma “genealogia”, analisando as práticas dos sujeitos de desejo da verdade de seu ser e assim compreender o sujeito moderno evidenciando elementos de formação, durante a antiguidade, de uma hermenêutica de si, buscando na história da verdade, das investigações das técnicas de si, a constituição da subjetividade ocidental:

Analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permitiu descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído. Em suma, a ideia era a de pesquisar, nessa genealogia, de que maneira os indivíduos foram levados a exercer sobre eles mesmos e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo à qual o comportamento sexual desses indivíduos sem dúvida deu ocasião, sem no entanto constituir seu domínio exclusivo (FOUCAULT, 2007c, p. 11).

A análise do que designa “o sujeito” enquanto formas e modalidades da relação consigo mesmo através dos jogos de verdade na relação de si para si parece ser um estudo genealógico do que poderia chamar-se “história do homem de desejo”.

Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos acontecimentos: mas uma análise dos “jogos de verdade”, dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado. Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser próprio a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo? (FOUCAULT, 2007c, p. 12).

O deslocamento a que se propõe é o do exercício do poder sobre si mesmo, da liberdade que é tentativa constante de “auto-desprendimento” e “auto-invenção”, do âmbito

da genealogia que estuda a constituição da subjetividade através da história e do âmbito da genealogia no nível das práticas de si, numa associação de técnicas: técnicas de dominação de uns indivíduos sobre os outros se valem de processos pelos quais o indivíduo age sobre si mesmo e técnicas de si próprio integradas em estruturas coercitivas de poder.

O governo dos outros e o governo de si mesmo como técnicas que se tocam em pontos determinados, requer uma demanda crítica do pensamento, de uma filosofia crítica que dê conta não das condições e limites do conhecimento possível dos objetos em geral, não se trata de uma doutrina crítica como em Kant, “mas sim de uma filosofia crítica que busca as condições e as indefinidas possibilidades de transformar o sujeito, de nos transformarmos a nós próprios” (FOUCAULT, 1993, p. 206). O ponto de contato do modo como os indivíduos são manipulados e conhecidos por outros se encontra ligado ao modo como se conduzem e se conhecem a si próprios. Pode chamar-se a isto o governo. Governar as pessoas no sentido lato do termo, tal como se dizia na França no século XVI do governar as crianças, ou do governar a família, ou governar almas, não é uma maneira de forçar as pessoas a fazer o que o governador quer. É sempre um difícil e versátil equilíbrio de complementaridade e conflito entre técnicas que asseguram a coerção e processos por meio dos quais o eu é construído e modificado por si próprio (FOUCAULT, 1993, p. 207).

Diferente de Heidegger, que viu o “esquecimento do ser” na obsessão pela técnica, o questionamento se dá acerca de “que técnicas e práticas deram forma ao conceito ocidental de sujeito” para, desse modo, analisar como certos sujeitos se constituíram objetos de conhecimento e objetos de dominação. Não se busca apenas as “técnicas de compreensão que o sujeito cria em torno de si próprio”, mas também as “técnicas de dominação”. As “técnicas de dominação” e as “técnicas de si mesmo” são um desafio complexo à eficiência do poder que está justamente na “integração de tecnologias de coerção e de tecnologias de si”, mas o foco de Foucault agora será o estudo das técnicas de si, referidas à sexualidade, porque “para o governo das pessoas nas nossas sociedades, todos tinham não só que obedecer mas também que produzir a verdade acerca de si próprios” (FOUCAULT, 1993, p. 206).

O pensamento grego clássico marcou o comportamento sexual como campo de apreciação e de escolhas morais. O “uso dos prazeres” – *chresis aphrodision* – comportará os modos de subjetivação, bem como a austeridade elaborada pelo pensamento médico e filosófico que conduzirá, em relação à existência, seu *status* e suas regras.

Através desses dois procedimentos ou técnicas, de dominação e de si, Foucault mostrará a transformação de dois preceitos antigos que são importantes na constituição da

subjetividade moderna: o preceito *délfico* do “conhece-te a ti próprio” (*gnôthi heauton*) e o preceito monástico “diz-me cada uma das tuas faltas” (*omnes cogitationes*); no preceito monástico, de dizer a verdade sobre si a uma outra pessoa, inicialmente seria uma “hermenêutica de si”. O que marca os textos dos primeiros séculos<sup>2</sup> é muito mais que uma vontade de interdição por parte da lei, há uma insistência, uma austeridade sobre si, na atenção para consigo mesmo e no respeito a si no que trata de limites aos prazeres:

(...) - mais do que de novas interdições sobre os atos – é a insistência sobre a atenção que convém ter para consigo mesmo; é a modalidade, a amplitude, a permanência, a exatidão da vigilância que é solicitada; é a inquietação com todos os distúrbios do corpo e da alma que é preciso evitar por meio de um regime austero; é a importância de se respeitar a si mesmo, não simplesmente em seu próprio status, mas em seu próprio ser racional, suportando a privação dos prazeres ou limitando o seu uso ao casamento ou à procriação. (...) (FOUCAULT, 2007d, pp.46- 7).

O crescente individualismo está caracterizado pelo fenômeno da “cultura de si”, essa arte da existência em suas diferentes formas, na qual se intensificaram e se valorizaram as relações de si para consigo. É o princípio do “cuidado de si” que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática.

Ora, é esse tema do cuidado de si, consagrado por Sócrates, que a filosofia ulterior retomou, e que ela acabou situando no cerne dessa “arte da existência” que ela pretende ser. É esse tema que, extravasando de seu quadro de origem e se desligando de suas significações filosóficas primeiras, adquiriu progressivamente as dimensões e as formas de uma verdadeira “cultura de si”. Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo e em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações inter-individuais, a trocas e comunicações; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber (FOUCAULT, 2007d, p. 50).

Há uma trajetória do tema do cuidado de si, desde Zenão e seus discípulos, passando por Musonius, no século I, passando por Plutarco, ampliando em Sêneca e Marco Aurélio; em Epicteto ocorre a marca da mais alta elaboração filosófica: “... é um privilégio dever, um dom

---

<sup>2</sup> Os textos analisados por Foucault são dos autores: Soranus, Rufus de Éfeso, Musonius, Sêneca, Plutarco, Epicteto e Marco Aurélio.



obrigação que nos assegura a liberdade obrigando-nos a tomar-nos nós próprios como objeto de toda a nossa aplicação” (FOUCAULT, 2007d, p. 53).

A aplicação aos cuidados de si tem como centro a *epiméleia heautou*, trata-se de tempo e dedicação a si para toda a vida, utilizando os cuidados com o corpo, os regimes de saúde, os exercícios físicos sem excesso, a satisfação, as meditações, as leituras, as conversas com um confidente. As atividades são individuais mas sua prática é social: “em torno dos cuidados consigo toda uma atividade de palavra e de escrita se desenvolveu, na qual se ligam o trabalho de si para consigo e a comunicação com outrem. Tem-se aí um dos pontos mais importantes dessa atividade consagrada a si mesmo: ela não constitui um exercício de solidão, mas sim uma verdadeira prática social” (FOUCAULT, 2007d, p. 57). O cuidado de si aparece ligado a um “serviço de alma”, que comporta a possibilidade de trocas em um sistema de obrigações recíprocas; percebe-se também uma correlação entre o pensamento e a prática médica:

Na cultura de si, o aumento do cuidado médico foi claramente traduzido por uma certa forma, ao mesmo tempo particular e intensa, de atenção ao corpo. Essa atenção é bem diferente daquilo que foi a valorização do vigor físico numa época em que a ginástica, o treinamento esportivo e militar faziam parte integrante da formação de um homem livre. Aliás, ela possui em si mesma algo de paradoxal já que se inscreve, pelo menos em parte, no interior de uma moral que afirma que a morte, a doença, ou mesmo o sofrimento físico não constituem verdadeiros males, e que é melhor aplicar-se à própria alma do que consagrar seus próprios cuidados a manter o corpo. É que o ponto no qual se presta atenção nessas práticas de si é aquele em que os males do corpo e da alma podem comunicar-se entre si e intercambiar seus mal-estares: lá onde os maus hábitos da alma podem levar a misérias físicas enquanto que os excessos do corpo manifestam e sustentam as falhas da alma. A inquietação dirige-se, sobretudo, ao ponto de passagem das agitações e das perturbações, tendo em conta o fato de que convém corrigir a alma se se quer que o corpo não prevaleça sobre ela, e retificar o corpo se se quer que a alma mantenha o completo domínio sobre si própria (FOUCAULT, 2007d, pp.61-62).

Em torno do preceito délfico e socrático foi desenvolvido um procedimento de aquisição de virtude e mediação de seu desenvolvimento com receitas precisas, com formas específicas de exame e exercícios codificados, como controle de si, mais do que isso, acrescenta-se o trabalho do pensamento, é um exame de si na relação que o sujeito tem consigo mesmo, assegurando uma conduta sábia a partir de um fracasso rememorado e refletido.

Acrescenta-se a isso a necessidade de um trabalho do pensamento sobre ele mesmo; ele deverá ser mais do que uma provocação destinada a medir aquilo

de que se é capaz; também deverá ser outra coisa que não a estimativa de uma falta em relação às regras de conduta; ele deve ter a forma de uma filtragem permanente das representações: examiná-las, controlá-las e triá-las. Mais do que um exercício feito em intervalos regulares é preciso tomar uma atitude constante em relação a si próprio (FOUCAULT, 2007d, p. 67).

Para Epicteto, a tarefa da filosofia de exercer o controle de si para consigo é uma prova de poder e de assegurar a liberdade, velando pelas próprias representações, aferindo “a relação entre si mesmo e o que é representado, a fim de só aceitar na relação consigo aquilo que pode depender da escolha livre e razoável do sujeito” (FOUCAULT, 2007d, p. 69). Quando se propõe para si próprio a busca no próprio sujeito, na relação de si para consigo, Foucault fala de uma conversão a si mesmo, propiciada pelas práticas de si, de uma ética do domínio de si que se estabelece pelo modelo jurídico da posse, pertencer “a si”, ser “seu”; “através dessa forma política e jurídica, a relação consigo é também definida como uma relação concreta que permite gozar de si como que uma coisa que ao mesmo tempo se mantém em posse e sob as vistas” (FOUCAULT, 2007d, p. 70). A análise da cultura de si, seus temas e suas práticas nos primeiros séculos de nossa era nos levam a reflexões referentes à moral dos prazeres; se compararmos as mudanças ocorridas nos dois primeiros séculos da era cristã, em relação às reflexões dos gregos, veremos uma mudança na “maneira pela qual o indivíduo deve se constituir enquanto sujeito moral” (FOUCAULT, 2007d, p. 72). O que se opera não é uma ruptura, mas um desvio, “o prazer sexual enquanto substância ética é ainda e sempre da ordem da força – da força contra a qual é preciso lutar e sobre a qual o sujeito deve assegurar sua dominação” (FOUCAULT, 2007d, p. 72). A diferenciação da tônica dada a essa constituição de subjetividade é o desvio da força a ser construída para a fraqueza do indivíduo a ser vencida.

A moral sexual exige, ainda e sempre, que o indivíduo se sujeite a uma certa arte de viver que define os critérios estéticos e éticos da existência; mas essa arte se refere cada vez mais a princípios universais da natureza ou da razão, aos quais todos devem curvar-se e da mesma maneira, qualquer que seja seu *status*. Quanto à definição do trabalho que é preciso realizar sobre si mesmo, ela também sofre, através da cultura de si, uma certa modificação: através dos exercícios de abstinência e de domínio que constituem a *askesis* necessária, o lugar atribuído ao conhecimento de si torna-se mais importante: a tarefa de se pôr à prova, de se examinar, de controlar-se numa série de exercícios bem definidos, coloca a questão da verdade - da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer – no cerne da constituição do sujeito moral. E, finalmente, o ponto de chegada dessa elaboração é ainda e sempre definido pela soberania do indivíduo sobre si mesmo; mas essa soberania amplia-se numa experiência onde a relação consigo assume a

forma, não somente de uma dominação mas de um gozo sem desejo e sem perturbação (FOUCAULT, 2007d, p. 72).

O desenvolvimento da cultura de si sofre modificações quanto ao exame de si, ao conhecimento de si, na tarefa de se pôr à prova e na questão da verdade de si mesmo; podendo indicar vários motivos para os desvios operados pela ética dos prazeres realizando mudanças na prática matrimonial e modificações nas regras do jogo político (FOUCAULT, 2007d, p. 77).

A reflexão conjugal faz parte de um amplo quadro que envolve a cidade e a casa, exigindo um estilo particular de conduta no qual o domínio de si implicava ao comportamento do homem sábio a moderação e a justiça conduzidos por uma ética que definiria uma estilística do vínculo individual, com a soberania de si sobre si manifestando-se cada vez mais na prática dos deveres em relação aos outros e sobretudo em relação à esposa. Essas formas no casamento tornaram-se temas de problematização.

A nova problematização está na maneira pela qual o indivíduo se constitui como sujeito moral, que não se liga mais exclusivamente ao *status*, mas a sua constituição na relação conjugal, no trabalho sobre si e na relação com a esposa. A civilização helenística e romana marca certas transformações que dizem respeito às formas institucionais, seja nas relações conjugais em sua significação ou no valor moral que lhes podia ser atribuído. A organização do grande império exigiu mudanças nas organizações políticas e na moral do comportamento, na ética pessoal. Em razão da decadência das classes dominantes, procura-se um movimento de retraimento para si, atribuindo mais valor à existência pessoal e à vida privada, embora a atividade política local não ficasse abafada.

E se quisermos compreender o interesse, nessas elites, pela ética pessoal, pela moral do comportamento cotidiano, pela vida privada e pelos prazeres, não é tanto de decadência, de frustração e de retiro enfadonho que se deve falar; é preciso, ao contrário, ver aí a procura de uma nova maneira de refletir a relação que convém ter com o próprio *status*, com as próprias funções, as próprias atividades e obrigações. Enquanto a ética antiga implicava uma articulação bem estreita entre o poder sobre si e o poder sobre os outros e, portanto, devia referir-se a uma estética da vida em conformidade com o *status*, as novas regras do jogo político tornam mais difícil a definição das relações entre o que se é, o que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar; a constituição de si mesmo enquanto sujeito ético de suas próprias ações se torna mais problemática (FOUCAULT, 2007d, p. 91).

O novo jogo político, ainda que envolvesse o *status* na sua trama, passa a ser uma atividade que exige uma escolha livre e voluntária sendo um ato pessoal, mas pode-se

perceber que na medida em que as condições da vida política modificavam as relações entre *status*, encargos, poderes e deveres, dois fenômenos opostos puderam se produzir:

Acentuação de tudo aquilo que permite ao indivíduo fixar a sua identidade do lado do próprio *status* e dos elementos que o manifestam (conjunto de signos e de marcas que dizem respeito à atitude corporal, ao vestiário e ao habitat, aos gestos de generosidade e de magnificência, às condutas de despesas etc.)” ... e no oposto, encontra-se a atitude que consiste em “fixar o que se é, numa pura relação consigo: trata-se, então de constituir-se e reconhecer-se enquanto sujeito de suas próprias ações, não através de um sistema de signos marcando poder sobre os outros, mas através de uma relação tanto quanto possível independente do *status* e de suas formas exteriores, já que ela se realiza na soberania que se exerce sobre si próprio. Às novas formas de jogo político e às dificuldades do próprio sujeito se pensar como sujeito de atividade origem e funções, poderes e obrigações, encargos e direitos, prerrogativas e subordinações, foi possível responder com uma intensificação de todas as marcas reconhecíveis de *status* ou pela procura de uma relação adequada consigo mesmo (FOUCAULT, 2007d, p. 92).

Foucault aponta para uma relativização no novo jogo político. Ao exercer o poder, de um lado, pela origem, alguém está destinado aos cargos públicos e não se identifica com o *status* para considerar natural aceitá-los; e num outro sentido:

Quando se é o próprio príncipe, exerce-se o poder no interior de uma rede onde se ocupa uma posição de meditação. Sempre se é, de certo modo, governante e governado. (...) Quem exerce o poder deve se situar num campo de relações complexas onde ocupa um ponto de transição: seu *status* pode tê-lo colocado ali, mas não é esse *status* que fixa as regras a serem seguidas e os limites a serem observados (FOUCAULT, 2007d, pp. 94- 5).

Plutarco, no *Tratado ao príncipe sem experiência*, afirma que deve haver uma mesma racionalidade do governo dos outros e do governo de si próprio; estabelecendo uma relação entre governar os outros e governar a si mesmo, como fundamental à arte política; esse cruzamento entre governar os outros e governar-se aparece como uma sabedoria pessoal, de quem governa para estabelecer limites em seu poder político; “Mas esse princípio vale para qualquer um que deva governar: ele deve ocupar-se consigo, guiar sua própria alma, estabelecer seu próprio *êthos*” (FOUCAULT, 2007d, p. 96); em Marco Aurélio, se evidencia a mais clara formulação deste princípio de não identificação do governante com o poder como resultado de um exercício constante de observação das práticas de virtudes pessoais: “Toda uma elaboração de si por si é necessária para essas tarefas que serão realizadas tanto

melhor na medida em que não se esteja identificado de modo ostentatório com as marcas do poder” (FOUCAULT, 2007d, p. 97).

Uma tal modelização do labor político – quer se trate do imperador ou de um homem que exerce uma responsabilidade qualquer – mostra bem a maneira pela qual essas formas de atividades se desligam do *status* para surgirem como uma função a ser preenchida; mas – o que não é menos importante – essa função não é definida a partir das leis próprias de uma arte de governar os outros, como se tratasse de uma “profissão” implicando suas competências e técnicas apropriadas. Ela deve ser exercida a partir do “recesso do indivíduo em si mesmo”, isto é, da relação que ele estabelece consigo mesmo no trabalho ético de si sobre si (FOUCAULT, 2007d, p. 98).

Nessa época imperial dos primeiros séculos, a atividade política, na reflexão moral, era vista não sob a alternativa do indivíduo abster-se ou participar, antes, “dizia respeito a elaboração de uma ética pela qual permitisse constituir o próprio sujeito moral em relação a essas atividades sociais, cívicas, e políticas, nas diferentes formas em que elas podiam se revestir e a qualquer distância que delas se tomasse” (FOUCAULT, 2007d, pp.100-1). Constituir-se a si mesmo nas relações sociais, cívicas e políticas implicava reger as existências dos indivíduos; podemos observar através dessas mudanças na prática matrimonial ou no jogo político, as condições nas quais se firmava a ética tradicional do domínio de si. A prática da superioridade exercida sobre si garantia a prática racional a ser exercida na prática matrimonial e no jogo político, constituindo três domínios diferentes: sobre si, sobre a casa e sobre os outros.

Ora, a partir daí encontramos-nos num mundo onde essas relações não podem mais funcionar do mesmo modo: a relação de superioridade exercida na casa e sobre a esposa deve compor-se com algumas formas de reciprocidade e de igualdade; quanto ao jogo agonístico, pelo qual se procura manifestar e assegurar a própria superioridade sobre os outros, ele deve integrar-se num campo de relações de poder muito mais vasto e complexo. De modo que o princípio da superioridade sobre si como núcleo ético essencial, a forma geral do “heautocratismo” deve se reestruturar. Não que ela desapareça, mas deve dar lugar a um certo equilíbrio entre desigualdade e reciprocidade na vida matrimonial; e, na vida social, cívica e política, ela deve fazer funcionar uma certa dissociação entre poder sobre si e poder sobre os outros (FOUCAULT, 2007d, p. 101).

Foi dada tamanha importância ao problema de “si mesmo”, no desenvolvimento da cultura de si neste período que resultou na reelaboração de uma ética do domínio de si sobre si, sobre a casa e sobre os outros. Para Foucault, o que se experimentou nessa época foi a crise do sujeito, da subjetivação, isto é, “na maneira pela qual o indivíduo pode se constituir

enquanto sujeito moral de suas condutas, e nos esforços para encontrar na aplicação a si o que pode permitir-lhe sujeitar-se a regras e finalizar sua existência” (FOUCAULT, 2007d, p. 101).

Percebemos que poder-saber estão subjacentes às condições que permitem e legitimam o acesso à verdade do sujeito, verdade de governar e ser governado. A crise do sujeito está na dualidade ética entre o exercício sobre si em casa com a esposa em reciprocidade e igualdade e com os outros na vida social, cívica e política. Há uma certa dissociação de poder sobre si e sobre outros em forma de desigualdade sendo necessária uma reestruturação nas formas de relação entre moral e regras. A questão da subjetividade está aliciada a uma governabilidade individual e coletiva, ou seja, na obediência de uma lei geral e um modo de realização ética que tende à renúncia de si.

No quadro do governo liberal e neoliberal, o papel do Estado mínimo se justifica na questão da liberdade e no direito das pessoas escolherem seus projetos. O sujeito é autônomo e não está sob o controle dos outros. O que ocorre, na verdade, é um obscurecimento que temos das formas de compreensão de nós mesmos no sentido da capacidade de escolhas livres e autônomas bem como de uma construção que nos permite sermos governados tanto individual quanto coletivamente. Na educação liberal a pessoa deve ser alfabetizada para o bom funcionamento da sociedade, condição de ser governável e de se submeter ao controle social. A existência do sujeito passa a ser monitorada por ações normalizadoras estabelecidas por exames, classificações e punições. Na medida em que estas ações são adotadas e aceitas o sujeito objetifica seu eu e sua identidade; é a produção do sujeito moralmente autônomo da educação liberal.

A medicina greco-romana inscreve o ato sexual num campo onde ele corre o risco de ser a cada instante afetado e perturbado por alterações do organismo, exigindo uma extrema vigilância para com a atividade sexual. A atenção exigida é aquela que faz com que estejam sempre presentes no espírito as regras às quais o sujeito deve submeter sua atividade sexual.

Não se trata para o sujeito de saber precisamente o que é de seus próprios desejos, dos movimentos particulares que o levam ao ato sexual, das escolhas que ele faz, das formas de atos que ele comete ou dos modos de prazer que ele experimenta (FOUCAULT, 2007d, p. 145).

Percebe-se que o regime dos *aphrodisia* é a distribuição de um regime proposto pela medicina, que leva o sujeito a manter um discurso de “verdade”, mas esse discurso não tem por função dizer ao sujeito a verdade sobre ele próprio; através das prescrições, reconhece as

numerosas e complexas condições que colaboram para realizar de maneira conveniente os atos de prazer.

A ética do comportamento matrimonial é analisada nos textos clássicos – a *Econômica* de Xenofonte, a *República* ou as *Leis* de Platão, a *Política* e a *Ética a Nicômaco*, a *Econômica* do Pseudo-Aristóteles. Neles se inscreve a reflexão sobre as relações conjugais num amplo quadro: a cidade, com as leis ou os costumes necessários para sua sobrevivência e para sua prosperidade, a casa com a organização que permite sua manutenção ou seu enriquecimento. Os preceitos são exigentes, impondo ao esposo dar exemplo e formar a esposa, sugerindo um modo de relações que ia além das funções geradoras. O casamento exigia uma conduta particular para que pudesse exercer sobre os outros um poder ao mesmo tempo político e moral, sendo necessário o domínio de si e um comportamento sábio, moderado e justo.

Numa série de textos que se distribuem dos dois primeiros séculos a.C. até o segundo século da nossa era, pode-se constatar uma certa mudança na prática do casamento. A arte da existência matrimonial, mesmo continuando a dizer respeito à casa e sua gestão, ao nascimento e à procriação dos filhos, passa a valorizar a relação pessoal entre o casal, sendo o vínculo, o comportamento e a relação considerados de valor fundamental, e é em torno desse elemento que todos os demais elementos se organizam, sendo definido menos por uma técnica de governo e mais por uma estilística do vínculo individual. O princípio de moderação da conduta num homem casado se situa mais nos deveres de reciprocidade do que no domínio sobre os outros. A questão da “fidelidade” intensifica o cuidado de si com a valorização do outro e a arte do casamento; na forma do vínculo e da simetria, confere lugar mais importante que os problemas das relações sexuais entre esposos:

Essas atitudes, essas maneiras de se comportar, essas formas de agir e de sentir tornaram-se, então, temas de problematização, objetos de debate filosófico e elementos de uma arte refletida de se conduzir. Uma estilística da existência a dois surge dos preceitos tradicionais da gestão matrimonial: podemos muito bem situá-la numa arte do vínculo conjugal, numa doutrina do monopólio sexual e finalmente, numa estética dos prazeres compartilhados (FOUCAULT, 2007d, p. 151).

Nos textos estoicos dos dois primeiros séculos, percebemos que se procurava elaborar um certo modelo de relação entre esposos bem diferente do que era proposto nos textos clássicos, isto é, o relacionamento enquanto “forma matrimonial”. Agora a relação é vista enquanto “vínculo conjugal” e relação pessoal entre o homem e a mulher. Essa nova arte

de viver casado define a relação como *dual* em sua forma, *universal* em seu valor e *específica* em sua intensidade e força, sendo assim explicado: -. *Dual*, se refere à dualidade conjugal como parte da existência humana, na constituição originária que a natureza lhe deu, nos deveres enquanto criatura de razão e na forma de vida social da comunidade humana; - *Universal*, qualifica o casar-se enquanto um dever. Quanto ao seu valor universal parte do princípio de que é um desejo da natureza e é parte da comunidade; a existência particular tem valor para todos; - *Específica*, o casamento é um estilo de existência em que cada um dos cônjuges leva a própria vida como uma vida a dois, juntos formam uma existência comum, sendo a arte de constituir a dois uma nova unidade.

Um dos traços mais particulares nessa arte de ser casado é o de que houve uma associação entre a atenção para consigo e os cuidados com a vida a dois. A arte da conjugalidade é parte integrante da cultura de si. Essa temática do casamento na cultura de si, tal como foi desenvolvida, dá espaço de igualdade entre o homem e a mulher; nela, a mulher-esposa é valorizada como o outro por excelência, mas o marido deve reconhecê-la também como formando unidade com ele. No vínculo conjugal que marca tão fortemente a vida de cada um, o cônjuge, enquanto parceiro privilegiado, deve ser tratado como um ser idêntico a si e como um elemento com o qual se forma uma unidade substancial. Em relação às formas tradicionais das relações matrimoniais, a mudança foi considerável.

Mas a questão do regime das relações sexuais entre os esposos ainda continuou numa região de sombra. A moral helenística e romana diz pouco sobre isso. Os textos dos dois primeiros séculos de nossa era tratam da pertinência das relações e do prazer sexuais à conjugalidade legítima. Pode-se compreender a nova problematização do adultério e o esboço de uma exigência de dupla fidelidade sexual.

Essa conjugalização integral da prática sexual, que se encontra em Musonius, e o princípio de um monopólio estrito dos *aphrodisia*, reservado ao casamento, são sem dúvida excepcionais: chega-se a um ponto onde a arte da vida de casamento parece organizar-se em torno do princípio formal de uma lei de dupla interdição (FOUCAULT, 2007d, p. 174).

Na medida em que o casamento enquanto vínculo se define, há uma configuração para o exercício dos *aphrodisia*, possibilitando um conjunto de questões que diz respeito à integração, ao papel, à forma e à finalidade dos atos de prazer no jogo das relações afetivas ou estatutárias entre o homem e a mulher. O problema que se coloca é o de saber qual estatuto e



que formas a prática dos prazeres deve tomar nas relações do casamento e em quais princípios os preceitos de sua limitação interna poderão apoiar-se.

Um princípio “monopolístico”: nada de relações sexuais fora do casamento. Uma exigência de “des-hedonização”: que as conjunções sexuais entre os esposos não obedeçam a uma economia do prazer. Uma finalização procriadora: que tenham por objetivo o surgimento de uma progenitura. Temos aí os três traços fundamentais que marcam a ética da existência conjugal, que certos moralistas desenvolveram no início da época imperial, e cuja elaboração deve muito ao estoicismo tardio (FOUCAULT, 2007d, p. 183).

A moral estoicista da época imperial veiculou o código de um casamento “monopolístico” do platonismo ao cristianismo, destinado à procriação e desconfiado quanto ao prazer e incorporou um certo número de inflexões particulares que dizem respeito às formas assumidas pelo desenvolvimento da cultura de si. Em nome da intensificação do valor dos *aphrodisia* nas relações conjugais por causa do papel na comunicação entre esposos, é que se começa a interrogar mais intensamente os privilégios que tinham sido possíveis conhecer ao amor pelos rapazes. A valorização do casamento e do vínculo afetivo entre esposos contribuiu para que a relação de amor entre homens cessasse de constituir o cerne de uma discussão teórica e moral intensa.

A dificuldade em pensar as relações entre essa forma de amor e o uso dos *aphrodisia* tinha sido por muito tempo o motivo de sua valorização filosófica; ela se torna agora a razão de ver nele um gosto, um hábito, uma preferência que podem ter sua tradição, mas que não poderiam definir um estilo de vida, uma estética de conduta e toda uma modalidade de relação consigo, com os outros e com a verdade (FOUCAULT, 2007d, p. 192).

Com Foucault, podemos dizer que se inaugurou uma nova Erótica<sup>3</sup>, bem diferente daquela grega da época clássica. Constitui-se tanto no âmbito religioso quanto no profano, baseada em uma relação “heterossexual”, centrada em dois pólos: um masculino e outro feminino em detrimento à época em que se constata a reflexão sobre o amor pelos rapazes.

(...) a exigência de uma abstinência que se modela muito mais sobre a integridade virginal do que sobre a dominação política e viril dos desejos; e, finalmente, a realização e a recompensa dessa pureza numa união que tem a forma e o valor de um casamento espiritual. Nesse sentido, e qualquer que tenha podido ser a influência do platonismo sobre essa Erótica, ela está,

---

<sup>3</sup> A Erótica grega problematizou a relação com os rapazes.

como se vê, muito longe de uma Erótica que se referia essencialmente ao amor temperante pelos rapazes e à sua completude na forma durável da amizade (FOUCAULT, 2007d, p. 225).

Seria inexato ver nas reflexões sobre o prazer sexual apenas a manutenção de uma velha tradição médica e filosófica. Do lado da Dietética e da problematização da saúde, a mudança foi marcada por meio de uma definição mais detalhada entre o ato sexual e o corpo, não só no sentido de um cuidado maior pelo corpo mas também uma outra maneira de focalizar a atividade sexual, de temê-la com as doenças e o mal. A reflexão moral, médica e filosófica propõe um certo estilo de conduta completamente diferente do movimento esboçado no século IV e bem diferente no cristianismo apresentando outro aspecto de formação de subjetividade. Os *aphrodisia*, na sua problemática de aconselhamentos de abstinência como forma de dar ao amor valores espirituais, perde-se sob o signo que predomina no cristianismo, apresentando a constituição de outra economia e outro tipo de relação dos prazeres:

Assim, no refinamento das artes de viver e o cuidado de si, esboçam-se alguns preceitos que parecem bem próximos daqueles cujas formulações serão encontradas nas morais ulteriores. Mas essa analogia não deve provocar ilusão. Essas morais definirão outras modalidades da relação consigo: uma caracterização da substância ética a partir da finitude, da queda e do mal; um modo de sujeição na forma da obediência a uma lei geral que é ao mesmo tempo vontade de um deus pessoal; um tipo de trabalho sobre si que implica decifração da alma e hermenêutica purificadora dos desejos; um modo de realização ética que tende à renúncia de si (FOUCAULT, 2007d, p. 235).

Na Grécia Clássica, as escolas de filosofia não experimentaram a obrigatoriedade de dizer a verdade sobre si mesmo como no cristianismo, que tinha como preceito a confissão como exploração de si. A palavra estava centrada no mestre e não no discípulo, com uma prática filosófica de desenvolver no discípulo sua autonomia. Gradativamente vai aparecendo a importância das técnicas de confissão, com o desenvolvimento de escolas comunitárias como as pitagóricas e as epicuristas, bem como o valor dado ao modelo médico-filosófico desenvolvido nas escolas epicuristas e estóicas. Embora a filosofia da Grécia Antiga se pautasse numa espécie de constituição de si pela força da verdade que reside na atitude despojada do discípulo e na qualidade de retórica do discurso do mestre, onde memória e retórica se tornam uma arte que constitui uma tecnologia de si que o produz como verdade, não intervém na tecnologia de si na observação e interpretação de si; ainda não é uma hermenêutica de si.

A ideia de uma moral com obediência a um código de regras constituiu o cuidado de si e definiu os traços de subjetividade na antiguidade nos induzindo a pensar nas tentativas contemporâneas de encontrar o fundamento para uma moral universal de caráter normativo.

A busca da verdade de si mesmo nos primeiros séculos da era cristã pode ser o início da hermenêutica do eu, embora sem tratar do sacramento da confissão e da penitência. Na patrística latina, através da *publicatio sui* de Tertuliano, ocorria a apresentação pública de si que o pecador fazia, com a função de auto-revelação e de autodestruição, com uma dupla função, portanto, de verdade de si e de renúncia de si, onde o penitente se revelava como pecador e manifestava nesta revelação a renúncia de seu ser; há ainda o termo *exomologesis*, usado pela patrística grega, que designa certa obrigação de se mostrar a si próprio; os dois termos, *publicatio sui* e *exomologesis* utilizado pelo cristianismo nos primeiros quatro séculos da era cristã, indicam um duplo procedimento sobre si mesmo e a renúncia desse ser examinado, sobre o qual se publica a verdade.

Foucault indica um outro preceito em que se percebe uma outra forma de confissão de si, isto é, a administração da própria vida como forma de vida filosófica. O preceito monástico da confissão como prática do auto-exame teve influência da espiritualidade cristã nos primeiros séculos; este estilo monástico de vida filosófica é evidenciado nas escolas pagãs de filosofia e particularmente em Sêneca.

O auto-exame monástico da antiguidade será modificado pelos princípios da obediência e da contemplação. A obediência monástica impõe um sacrifício constante da vontade em todos os aspectos da vida e a contemplação, por sua vez, para o bem supremo, para Deus. Para o cristianismo trata-se de estabelecer a qualidade dos pensamentos em vista da contemplação de Deus. Percebe-se aí que a tecnologia do eu tem um desenvolvimento peculiar, como diz Foucault. O que é a verdade para o monge? A verdade diz respeito à "natureza", à "qualidade" e à "substância" do pensamento do monge que se auto-examina; não se trata da sua representação, ou seja, "da correlação objetiva entre a idéia e aquilo a que a idéia se refere" (FOUCAULT, 1993, p. 218).

A descrição do estilo de vida monástico apresenta um operador que articula a *discretio* e a *diacrisis*<sup>4</sup>. Tal operador está orientado para a verdade do pensamento, sendo necessário um trabalho constante de interpretação, uma hermenêutica permanente. Essa hermenêutica tem como função descobrir o que se oculta nos pensamentos e tem poder para

---

<sup>4</sup> Os termos *discretio* e *diacrisis* são de uso corrente na patrística latina e grega; Trata-se, no cristianismo, de verificar a qualidade dos pensamentos, assim como o cambista que examina uma moeda trata de dar conta da sua autenticidade e pureza. Os termos indicam, numa palavra um trabalho de discriminação ou diferenciação

mudá-los. Esse poder dissimulador nos pensamentos “é a presença de outrem em mim” (FOUCAULT, 1993, p. 219) e para estar no pensamento tem que ter a mesma natureza do pensamento e da alma: é o Demônio, iniciando assim, a hermenêutica ocidental do eu.

No nascimento da subjetividade ocidental se encontra a prova de verdade, que é a confissão dos pensamentos e de sua verbalização em público. Percebemos que aí se dá o surgimento da palavra como análise do pensamento, sendo uma atividade de permanente verbalização do que se passa em todos os pensamentos, até em sua profundidade. Esses movimentos profundos do pensamento, quando verbalizados, podem arrancar das trevas aquele que se confessa, saindo das obras do Demônio e sendo conduzido para a contemplação de Deus. O procedimento de revelar a verdade acerca de si mesmo está vinculado à renúncia de si mesmo. As práticas da obrigação de dizer a verdade e a da penitência, enquanto martírio do corpo, na verbalização de nós mesmos, são denominadas por Foucault de “tecnologias gregas de si”, de um lado, e “tecnologias cristãs”, de outro lado, ou seja, “trata-se de uma oscilação entre esta tecnologia do eu (...) e uma tecnologia orientada para a análise discursiva do pensamento (FOUCAULT, 1993, p. 222). Percebemos que se trata de uma problematização acerca da subjetividade em que o sujeito da era cristã, para se constituir enquanto sujeito moral de suas condutas, no esforço de aplicar princípios que o levariam à verdade de si, sujeita-se a regras que delimitam, justificam e finalizam sua existência, configurando, assim, uma hermenêutica do eu cristão.

## CAPÍTULO II

### FORMAS DE CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO E DA VERDADE

Ao descrever o modo de subjetivação antiga buscaremos evidenciar a precariedade do modo de subjetivação moderno, propondo uma reflexão histórica acerca das relações entre subjetividade e verdade, escolhendo como exemplo a questão do regime de comportamentos e prazeres sexuais na antiguidade, o regime dos *aphrodisia*<sup>5</sup> (FOUCAULT, 2006, p. 25), para extrair os termos mais gerais do problema “sujeito e verdade”.

Tomamos como ponto de partida a noção de “cuidado de si mesmo”. Com este termo, pretende-se traduzir uma noção grega que perdurou longamente pela cultura grega: a de *epimeléia heautoû*, que é o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, de preocupar-se consigo. A questão do sujeito e do conhecimento do sujeito foi originariamente colocada em uma fórmula, em um preceito totalmente diferente, a famosa prescrição délfica do *gnôthi seautón* “conhece-te a ti mesmo”. Tudo nos indica que na história da filosofia e no pensamento ocidental, o *gnôthi seautón* é a fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade.

O *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) não tinha na origem o valor que posteriormente lhe conferimos. De fato, ele foi inscrito no lugar que constituiu um dos centros da vida grega e depois um centro da vida humana<sup>6</sup> (FOUCAULT, 2006, p. 26), mas com uma significação que certamente não era aquela do “conhece-te a ti mesmo”. No sentido filosófico do termo, não era o conhecimento de si nem fundamento da moral e nem princípio de uma relação com os deuses. Quando o preceito délfico, o *gnôthi seautón* aparece na filosofia, é no pensamento filosófico através de Sócrates.

Se a noção de “cuidado de si” que vemos assim surgir de modo muito explícito e claro desde o personagem de Sócrates, percorreu, seguiu o decurso de toda a filosofia antiga até o limiar do cristianismo, também reencontraremos a noção de *epimeléia* (de cuidado) no

---

<sup>5</sup> Pode-se dizer que, por **Aphrodisia**, Foucault entende uma experiência, e uma experiência histórica: a experiência grega dos prazeres sexuais, distinta da experiência cristã da carne e daquela, moderna, da sexualidade. Os *aphrodisia* são designados como a “substância ética” da moral antiga.

<sup>6</sup> Para os gregos, Delfos era o centro geográfico do mundo (*omphalós*: umbigo do mundo), onde se haviam encontrado as duas águias enviadas por Zeus a partir das bordas opostas da circunferência da Terra. Delfos tornou-se um centro religioso importante desde o fim do século VIII a.C. (santuário de Apolo de onde a Pítia emitia oráculos) e assim permaneceu até o fim do século IV d.C., ampliando então sua audiência para todo o mundo romano.

cristianismo, ou ainda, no que constituiu, até certo ponto, seu entorno e sua preparação: a espiritualidade alexandrina (FOUCAULT, 2006, p. 13).

Foucault busca em alguns textos uma relação de subordinação relativamente ao preceito “cuidado de si mesmo”. É preciso que te ocupes contigo mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo e no limite desse cuidado é que formula a regra: “conhece-te a ti mesmo”. No texto de Platão, *A apologia de Sócrates*, Sócrates é apresentado como aquele que tem por função, ofício e encargo, incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descuidarem de si. Sócrates é o homem do cuidado de si, no famoso texto do *Alcíbiades* e em uma série de textos, nos estóicos, nos cínicos, em Epicteto. A *epiméleia heautoû* não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana.

Os gregos utilizavam técnicas para estilizar sua conduta, dando um estilo à vida; realizavam um constante trabalho, o qual envolvia os outros e a verdade numa ética de fundamentação de uma estética de si. Percebe-se que este princípio de ocupar-se consigo mesmo tornou-se o princípio de toda conduta moral que pretendesse obedecer ao princípio da racionalidade moral. Com a noção de *epimeléia heautoû*, temos todo um corpo definido, uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno não somente na história das representações, mas na própria história das práticas da subjetividade. A constituição do indivíduo como sujeito, a escolha de estilo, realizava um marco regido por princípios e cercado por limites que se impunham como condição: ainda que não sendo eternos não podiam ser mudados de qualquer forma ou a qualquer momento, posto que não se dão completamente à consciência e constituem o impensado do pensamento.

Foucault aponta para o “momento cartesiano”, considera que este atuou de duas maneiras, requalificando filosoficamente o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) e desqualificando a *epimeléia heautoû* (cuidado de si).

“Acredito, porém, haver uma razão bem mais essencial que estes paradoxos da história moral, e que concerne ao problema da verdade e da história da verdade. A razão mais séria, parece-me, pela qual este preceito do cuidado de si foi esquecido, a razão pela qual o lugar ocupado por este princípio durante quase um milênio na cultura antiga foi sendo apagado, pois bem, eu a chamaria – com uma expressão que reconheço ser ruim, aparecendo aqui a título puramente convencional – de “momento cartesiano”. Parece-me que o “momento cartesiano”, mais uma vez com muitas aspas, atuou de duas maneiras, seja requalificando filosoficamente o *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo), seja desqualificando, em contrapartida, a *epiméleia heautoû* (cuidado de si) (FOUCAULT, 2006, p. 18).

Quando Foucault afirma que o momento cartesiano requalificou o conhece-te a ti mesmo, ele busca explicitar nas *Meditações*<sup>7</sup> (FOUCAULT, 2006, p. 32) onde instaura a evidência na origem, no ponto de partida do procedimento filosófico; é o conhecimento de si como forma de consciência, a existência própria do sujeito no princípio do acesso ao ser. O conhecimento de si mesmo fazia do “conhece-te a ti mesmo” um acesso fundamental à verdade. A sistematização de dois conceitos que predominam neste momento, da filosofia e da espiritualidade, tendo sujeito e verdade como princípios básicos, são fundamentais para compreendermos o fortalecimento do “momento cartesiano” e, conseqüentemente, como contribuiu para a desqualificação do cuidar de si no campo do pensamento filosófico moderno.

Chamemos “filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isto chamamos “filosofia”, creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (FOUCAULT, 2006, p. 19)..

É importante esclarecermos que a espiritualidade no Ocidente tem três caracteres: postula que a verdade jamais é dada de pleno direito ao sujeito; ela jamais é dada ao sujeito por um simples ato de conhecimento, e há a necessidade de que o sujeito se modifique, se transforme, se torne outro que não ele mesmo para ter acesso à verdade. Para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não for acompanhado por certa transformação do sujeito, no seu ser de sujeito.

Percebe-se que na antiguidade a questão filosófica do “como ter acesso à verdade” e à espiritualidade são temas que não estiveram separados. Há uma exceção, que é a gnose<sup>8</sup> (FOUCAULT, 2006, p. 32) e todo o movimento gnóstico, um movimento que sobrecarrega o ato de conhecimento, que tende a transportar para o próprio ato de conhecimento as

---

<sup>7</sup> **DESCARTES**, *Meditations sur la philosophie première* (1641), in *Oeuvres*, Paris, Gallimard/ “Bibliothèque de la Pléiade”, 1952.

<sup>8</sup> O gnosticismo representa uma corrente filosófico-religiosa esotérica que se desenvolveu nos primeiros séculos da era cristã. Esta corrente, extremamente difundida, difícil de demarcar e de definir, foi rejeitada ao mesmo tempo pelos Padres da Igreja e pela filosofia de inspiração platônica. A “gnose” (do grego *gnôsis*: conhecimento) designa um conhecimento esotérico capaz de oferecer a salvação a quem a ele tem acesso e representa.

condições, formas e efeitos da experiência espiritual. Foucault dá um salto em suas reflexões para pensar o problema das condições para o conhecimento:

Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que nada mais lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso. O que não significa, é claro, que a verdade seja obtida sem condição. Contudo, estas condições são agora de duas ordens e nenhuma delas concerne à espiritualidade. Por um lado, há condições internas do ato de conhecimento e regras a serem por ele seguidas para ter acesso à verdade: condições formais, condições objetivas, regras formais do método, estrutura do objeto a conhecer. De todo modo, porém, é do interior do conhecimento que são definidas as condições de acesso do sujeito à verdade. As outras condições são extrínsecas, como: quando se é louco(...), condições culturais (...), condições morais (...) (FOUCAULT, 2006, pp. 22-3).

A partir das condições intrínsecas ao conhecimento e outras extrínsecas ao ato de conhecimento poderá ter acesso à verdade, mas não concernem ao sujeito no seu ser, só concernem ao indivíduo na sua existência concreta e em função da necessidade de ter acesso à verdade, o ser do sujeito não está posto em discussão. Portanto a questão das relações entre subjetividade e verdade tomam outra dimensão, o acesso à verdade é condição única ao conhecimento em seu caminho indefinido de direção apenas ao progresso e no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimentos ou em benefícios psicológicos ou sociais.

Quanto à espiritualidade, se definirmos que cabe à sua verdade a modificação do sujeito, pois o mesmo não é capaz de verdade, seguramente Foucault afirma que a “(...) idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito” (FOUCAULT, 2006, p. 24).

Quando referimos a desvinculação entre o acesso à verdade e à espiritualidade não estamos estabelecendo datas ou pessoas, pois que há muito estava sendo realizado um trabalho para desconectar o princípio de um acesso à verdade unicamente nos termos do sujeito cognoscente e pelo lado da espiritualidade um trabalho do sujeito sobre si mesmo transformando-se e esperando da verdade sua iluminação.

Desde o fim do século V até o século XVII ocorreu um grande conflito no cristianismo entre a espiritualidade e a teologia. A oposição se situava entre pensamento teológico e exigência de espiritualidade. Como exemplo, no final do século XVI e início do



século XVII, consideremos os nove primeiros parágrafos da Reforma do Entendimento, de Espinosa”. São uma série de formulações, de exigências ao ser mesmo do sujeito. Em que e como devo transformar meu ser mesmo de sujeito? Toda a história da filosofia do século XIX, seu conhecimento, o ato de conhecimento, está ligado às exigências da espiritualidade.

Em todas estas filosofias, há uma certa estrutura de espiritualidade que tenta vincular o conhecimento e seus efeitos, o ato de conhecimento, as condições deste ato de conhecimento e seus efeitos, a uma transformação no ser mesmo do sujeito (FOUCAULT, 2006, p. 38).

O princípio “ocupar-se consigo”, como regra e imperativo positivo não foi desde a origem e ao longo de toda a cultura grega uma recomendação para filósofos, uma interpelação que um filósofo dirigia aos jovens que passavam pela rua; era uma antiga sentença da cultura grega. Plutarco se refere a uma sentença ancestral e plurissecular: “ocupar com nós mesmos”, onde o privilégio social, o privilégio político e o privilégio econômico a tornava comum à aristocracia; Sócrates retoma a *epimeléia heautoû* e sua fórmula a partir da tradição.

As conseqüências históricas de mudanças na cultura de si são percebidas em dois momentos: há um sujeito de ação presente na antiguidade greco-romana, e outro conjunto de práticas fez uma substituição a partir da modernidade ocidental para um tipo diverso de sujeito sem absorver ou modificar as mesmas práticas. Situa no tempo histórico o período da “idade do ouro da cultura de si”, que pode ser situado nos primeiros séculos de nossa era e, neste período, a história do cuidado de si se apresenta tanto como noção quanto como prática e como instituição.

Retomando o texto *Alcebíades*, um diálogo de Sócrates e Alcebíades tratando da emergência do cuidado de si na reflexão, “ao abordar Alcebíades, Sócrates o faz reparar que, diferentemente de seus outros enamorados”, (tanto neste texto quanto nos demais apresentados sobre o princípio do cuidado de si, os rapazes aprendizes e seus mestres se enamoravam, comportamento normal na Grécia Antiga), “até então jamais o abordara e somente hoje se decide. E se decide porque se dá conta de que Alcebíades tem algo em mente” (FOUCAULT, 2006, p. 43). Alcebíades quer transformar seu *status* privilegiado em ação política, em governo efetivo dele próprio sobre os outros e é claro no texto que é nesse momento que nasce a questão do cuidado de si.

No livro III das *Memoráveis*, Xenofonte faz referência a um diálogo entre Sócrates e o jovem Cármides o qual é um jovem que está no limiar da política, mas é tímido, não ousa falar em público. Sócrates diz: “se vieres a governar a cidade, é preciso que afrontes duas

espécies de rivais” (...); o questionamento está voltado para a questão da qualidade da educação: a educação das cidades da Grécia ou do lado dos persas. Observamos que a preocupação não é só com a melhor educação mas também com bons dotes econômicos. Sócrates diz a Alcebíades: “queres entrar na vida política, queres tomar nas mãos o destino da cidade, mas não tens a mesma riqueza que teus rivais, principalmente, a mesma educação. É preciso que reflitas um pouco sobre ti mesmo, que conheças a ti mesmo”. Aqui o princípio délfico *gnôthi seautón* trata meramente de um conselho de prudência; o que poderia permitir afrontá-los sem demasiada inferioridade é saber compensar os dois defeitos (riqueza e educação) com um saber, uma *tékhne* (FOUCAULT, 2006, pp.44-5)

A necessidade de cuidar de si está vinculada ao exercício do poder, e como condição de privilégio e de ação política definida, “ocupar-se consigo” está implicado na vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros e dela decorre a necessidade de cuidar de si vinculada à insuficiência da educação; ela se inscreve no interior do projeto político e no déficit pedagógico.

Na *Apologia de Sócrates*, percebe-se que a *epimelía heautoû* aparece como uma função geral de toda a existência; Sócrates na rua interpelando a todos; em *Alcebíades*, aparece como momento necessário de formação do jovem. Um deslocamento do cuidado de si, com as filosofias epicurista e estoíca, como obrigação permanente de todo indivíduo e na socrático-platônica a uma necessidade de jovens entre eles e seu mestre e amante, e quando Alcebíades não sabe como ocupar-se, em que consistirá o objetivo e o fim do que há de ser sua atividade política, o bem-estar, a concórdia dos cidadãos entre si.

Aparecem duas questões: \_ qual é, pois, o eu de que é preciso cuidar quando se diz que é preciso cuidar de si? ; \_ deves ocupar-te contigo; mas o que é este si mesmo, pois que é contigo mesmo que deves ocupar-te?

Questão que, conseqüentemente, não incide sobre a natureza do homem, mas sobre o que nós hoje – pois a palavra não está no texto grego – chamaríamos de questão do sujeito, que ponto é este em cuja direção deve orientar-se a atividade reflexiva, a atividade refletida, esta atividade que retorna do indivíduo para ele mesmo? O que é este eu? Segunda questão a ser também resolvida: de que modo o cuidado de si, quando o desenvolvemos como convém, quando o levamos a sério, pode nos conduzir, e conduzir Alcebíades ao que ele quer, isto é, a conhecer a *tékhne* de que precisa para governar os outros, a arte que lhe permitirá bem governar? Em suma, o que está em jogo em toda a segunda parte, neste final do diálogo, é a necessidade de fornecer a este “si mesmo” – na expressão “cuidar de si mesmo” – uma definição capaz de implicar, abrir ou dar acesso ao saber necessário para um bom governo.(...) É este círculo [que vai] do eu como objeto de cuidado ao

saber do governo dos outros(...) Esta a questão que, afinal, é portadora da primeira emergência na filosofia antiga da questão do "cuidar de si mesmo" (FOUCAULT, 2006, pp. 50-51).

Nos diálogos socráticos estão apresentadas três questões: exercício do poder político, a pedagogia e a ignorância que se ignora. Quanto ao exercício de poder, trata-se de um mundo em que se problematizam as relações entre o *status* e a capacidade de governar. Quanto à pedagogia, a prática educativa é comparada e colocada em desvantagem com relação às outras práticas e com relação ao amor entre homens e rapazes que não conseguem honrar a tarefa formadora. E quanto à ignorância das coisas que se deveria saber e ignorância de si mesmo enquanto sequer se sabe que se as ignora. Portanto, o que é "si mesmo" e o que é "ocupar-se", entre todos os textos de Platão, é a única teoria global do cuidado de si e a primeira grande emergência teórica da *epimeléia heautoû*.

A verdade só pode ser atingida no conjunto de práticas específicas que transformam o modo de ser do sujeito; a necessidade de pôr em exercício uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma idéia manifestada na Grécia Antiga e em uma série de civilizações (os ritos de purificação, concentração da alma são exemplos de técnicas de si). No *Fédon*, no *Banquete*, em Marco Aurélio, em *Alcebíades* e outros tantos textos vão estar presentes diálogos que evocam o cuidado de si e as técnicas do cuidado de si, a reflexão filosófica em torno da identificação do sujeito, enquanto técnicas de si e sua relação com o outro como condição de formação de si. *Os diálogos* de Platão, no final, são marcados por evidências de utilização da teoria das quatro virtudes, emprestada dos Persas. Os temas presentes nos textos se relacionam com a erótica dos rapazes, com a pedagogia e com a política, bem como uma série de deslocamentos que constituem a própria história do cuidado de si na civilização pós-clássica. O *Alcebíades* exerce a forte influência sobre o neoplatonismo em sua realização, forma e expressão, o que dá acesso à verdade e permite conhecer-se, conhecer o divino, reconhecer o divino em si mesmo. Assim, é possível compreender certos "paradoxos do platonismo" na história do pensamento tanto antigo quanto europeu pelos menos até o século XVII.

(...) Para o platonismo, o conhecimento, o acesso à verdade só se poderia fazer nas condições de um movimento espiritual da alma em relação consigo e com o divino: relação com o divino porque em relação consigo, relação consigo porque em relação com o divino.(...) Condições de acesso à verdade. Nesta medida, compreende-se quanto ele tenha sido, constantemente, o fermento, o solo, o clima, a paisagem de uma série de movimentos espirituais, em cujo cerne, sem dúvida, ou em cujo ápice, se quisermos,

ocorreram todos os movimentos gnósticos. Mas vemos, ao mesmo tempo, quando o platonismo pôde ter sido, constantemente também, o clima de desenvolvimento do que poderíamos chamar de “racionalidade”. E, na medida em que não faz sentido por, como se fossem duas coisas de igual nível, espiritualidade e racionalidade, diria que o platonismo foi, antes, o clima perpétuo no qual se desenvolveu um movimento de conhecimento, conhecimento puro sem condição de espiritualidade, posto que é próprio do platonismo, precisamente, mostrar de que modo todo o trabalho de si sobre si, todos os cuidados que se deve ter contigo mesmo se se quiser ter acesso à verdade consistem em conhecer-se, isto é, em conhecer a verdade. Nesta mesma medida, conhecimento de si e conhecimento da verdade (o ato de conhecimento, o percurso e o método do conhecimento em geral) vão, de certa forma, neles absorver e reabsorver as exigências da espiritualidade. De sorte que o platonismo desempenhará, parece-me, ao longo de toda a cultura grega e da cultura européia, este duplo jogo: recolocar incessantemente as condições de espiritualidade que são necessárias para o acesso à verdade e ao mesmo tempo, reabsorver a espiritualidade no movimento único do conhecimento, conhecimento de si, do divino, das essências (FOUCAULT, 2006, pp. 97-8).

Retornando ao período fortemente marcado pela noção, pela prática e pela instituição do cuidado de si, nos séculos I e II, e tendo como marco filosófico o estoicismo romano, desenvolvido com Musonius Rufus e o período do renascimento da cultura clássica do helenismo difundida por Marco Aurélio, no texto *Alcebiades*, aparecem em três determinações: no campo de aplicação do cuidado de si e consigo mesmo, os jovens aristocratas com *status*, destinados a exercer o poder; no campo da determinação, como consequência e como justificação, ocupar-se consigo para exercer o poder a que se está destinado e com determinada virtude; e no campo do conhecimento, ocupar-se consigo é conhecer-se; essas são as condições do cuidado de si.

Na época helenística, sob influência das filosofias cínica, epicurista e estoica, que se apresentavam como arte de viver, parece que desapareceram aquelas três determinações: na aplicação, na determinação e no conhecimento. Na análise do *Alcebiades*, há uma predominância do eu: “qual o eu com que se deve ocupar, qual é meu eu com que devo ocupar-me?” A natureza do objeto do cuidado de si estava sendo interrogada, o eu, mas a finalidade do cuidado de si não é o próprio objeto e sim, a cidade. Nos textos do período clássico, aparece a idéia de quem deve governar para salvar a si e a cidade, a si enquanto parte da cidade.

Entretanto, pode-se dizer que no tipo de cuidado de si do *Alcebiades* temos uma estrutura um pouco complexa na qual o objeto do cuidado é o eu, mas a finalidade é a cidade, onde o eu está presente apenas a título de elemento. A cidade mediatizava a relação de si para consigo, fazendo com que o eu

pudesse ser tanto objeto quanto finalidade, finalidade contudo unicamente porque havia a mediação da cidade.(...) o eu aparece tanto como objeto do qual se cuida, algo com que se deve preocupar, quanto, principalmente, com finalidade que se tem em vista ao cuidar-se de si. Porque se cuida de si? Não pela cidade. Por si mesmo (FOUCAULT, 2006, p. 103).

Ao analisar a expressão “*epimelêisthai heautoû*”, que vai de Platão (em *Alcebíades*) até Gregório de Nissa, que não designa somente ocupar-se consigo mesmo, preocupar-se consigo, cuidar de si; seguindo pela etimologia, tal expressão se desdobrará em várias palavras associadas ao verbo *gymnázein*, que é exercitar-se e treinar; “mais do que uma atitude de espírito, *epimélesthai* refere-se a uma forma de atividade vigilante, contínua, aplicada, regada, etc.”, designando um conjunto de práticas de atividades do domínio do conhecimento e concernente a toda uma prática de si. Parece-nos que compreender a variedade e aplicações de expressões durante esse período histórico é o caminho para se entender a formação do discurso socrático-platônico constituído como traço da filosofia grega bem como para compreender em que instâncias o cuidado de si passa a ser considerado como arte da existência, coextensivo à vida individual, passando a ser generalizado e estendido a todos os indivíduos, com restrições importantes.

Em *Alcebíades*, o cuidado de si aparecia como necessário em determinado momento e ocasião precisa: o jovem deixa de estar nas mãos dos pedagogos, deixa de ser objeto de desejo erótico e deve ingressar na vida e exercer seu poder ativo. Aparece a crítica do *déficit* pedagógico, da erótica e da política, considerados momentos perturbados e de instauração do discurso filosófico. Posterior a esse momento, o cuidado de si é uma obrigação que deve durar a vida toda, como vemos no começo da *Carta de Meneceu*, em Epicuro. Segundo Epicuro, deve-se filosofar e ocupar-se consigo todo o tempo e em qualquer idade da vida; relaciona o filosofar e o cuidado com a alma, na prática do cuidado de si, ocupando-se consigo como atividade para toda a vida, assimilando “filosofar” e “ter cuidados com a própria alma”, em todos os momentos da vida, para se ter felicidade, mas com funções diferentes. Na juventude, é preparo para a vida e, na velhice, é rejuvenescimento através da atividade de rememoração dos momentos passados. Tais atividades são o cerne da prática do cuidado de si:

Quando se é jovem, não se deve hesitar em filosofar e, quando se é velho, não se deve deixar de filosofar. Nunca é demasiado cedo nem demasiado tarde para ter cuidados com a própria alma. Quem disser que não é ainda ou não é mais tempo de filosofar assemelha-se a quem diz que não é ainda ou não é mais tempo de alcançar a felicidade. Logo, deve-se filosofar quando se é jovem e quando se é velho, no segundo caso(...) para rejuvenescer no

contato com o bem, para a lembrança dos dias passados, e no primeiro tão firme quanto um idoso diante do futuro (FOUCAULT, 2006, p. 108).

Através da análise de diferentes textos de várias escolas<sup>9</sup>, para especificar a questão da extensão do cuidado de si com relação ao eixo idade e atividades formativas, percebe-se que conforme a escola ou movimento (monástico) havia uma variação entre jovens, adultos e idosos, mas a prática do cuidado de si é dirigida por um mestre com atividades individuais a cada um; tendo um papel corretivo/formador e tornando cada vez mais uma atividade crítica em relação a si mesmo, ao seu mundo cultural, à vida dos outros, sendo que o elemento formador continua existindo sempre, mas estará vinculado à prática da crítica; o estado de ignorância dos indivíduos é a referência para a necessidade do cuidado de si, tendo a seguinte constatação:

Na prática de si que vemos desenvolver-se no decurso do período helenístico e romano, ao contrário, há um lado formador que é essencialmente vinculado à preparação do indivíduo, preparação porém não para determinada forma de profissão ou de atividade social: não se trata, como no *Alcebiades*, de formar o indivíduo para tornar-se um bom governante; trata-se, independentemente de qualquer especificação profissional, de formá-lo para que possa suportar, como convém, todos os eventuais acidentes, todos infortúnios possíveis, todas as desgraças e todos os reveses que possam atingi-lo (FOUCAULT, 2006, p. 115).

O desenvolvimento da prática de si está mais na correção/liberação do que na formação/saber, se impondo sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e de dependência, é o que se apresenta em um trecho da carta 50 de Sêneca a Lucílio seguido de análise de Foucault:

“Na prática de nós mesmos, devemos trabalhar para expulsar, expurgar, dominar este mal que nos é interior, nos libertar e nos desembaraçar dele. E acrescenta: certamente, é muito mais fácil corrigir-se quando se assume este mal no período em que se é ainda jovem e tenro e o mal não está ainda incrustado. De todo modo, como vemos, mesmo quando concebida como uma prática de juventude, a prática de si deve corrigir, não formar, ou não apenas formar: deve também, e principalmente, corrigir, corrigir um mal que já está lá. É preciso cuidar-se, mesmo quando se é jovem. Um médico, seguramente, tem muito mais chances de sucesso se for chamado no começo do que no termo da doença. Entretanto, mesmo se não formos corrigidos durante a juventude, podemos sempre vir a sê-lo. Mesmo se nos enrijecemos, há meios de nos endireitarmos, de nos corrigirmos, de nos tornarmos o que poderíamos ter sido e nunca fomos. Tornamo-nos o que

---

<sup>9</sup> Epicuro, Musonius Rufus, Sêneca, Epicteto, Fílon de Alexandria, Luciano.

nunca fomos, este é, penso eu, um dos mais fundamentais elementos ou temas desta prática de si (FOUCAULT, 2006, p. 116).

A incumbência da prática de si está mais determinada a corrigir um mal que já está no indivíduo do que propriamente formá-lo, garantindo que a qualidade da alma só pode vir depois da imperfeição. Como configuração deste procedimento há uma fórmula que foi importante no vocabulário cínico: *virtutes discere est vitia dediscere* ( aprender as virtudes é desaprender os vícios), é a noção de desaprendizagem, encontrada nos estóicos e nos cínicos; a prática de si que se inicia na juventude tem que fazer uma reformação crítica em relação ao ensino recebido, aos hábitos recebidos e ao meio.

Percebe-se que há três conseqüências do deslocamento cronológico do cuidado de si do final da adolescência à idade adulta:

Como primeira conseqüência, há uma crítica à primeira educação<sup>10</sup> e das condições em que ela se desenrola; crítica ao meio familiar, não só aos efeitos educativos, mas ao conjunto de valores que ele transmite e impõe; e crítica da formação pedagógica dos mestres do ensino primário e do ensino de retórica.

Como segunda conseqüência, no momento em que uma das grandes funções da prática de si seja a de corrigir e restabelecer um estado que talvez nunca tenha existido, há uma aproximação de um tipo de prática com a medicina, sendo que ocupar-se consigo será tanto ocupar-se com a alma quanto ocupar-se com o próprio corpo. Este momento está marcado por uma questão conceitual que é a noção de *páthos*<sup>11</sup> (FOUCAULT, 2006, p. 119). Os estóicos sistematizaram a evolução de uma paixão como de uma doença, sendo o primeiro estágio *euemptosía* ((a *proclivitas*), a constituição que leva a uma doença; em seguida vem o *páthos*, movimento irracional da alma e doença propriamente dita; depois vem o *nósema*, passagem ao estado crônico da doença, passagem à *héxis*, a seguir o *arróstema*, um estado permanente de doença e, por último, o *kakía*, ou estágio do vício, momento em que o indivíduo está completamente deformado, no interior de uma paixão que o possui por inteiro. No texto de Fílon de Alexandria *De vita contemplativa*, refere-se a um grupo de terapeutas, um grupo de pessoas que constituíram uma comunidade, que tinham como práticas de si os

---

<sup>10</sup> Para os pitagóricos a vida humana era dividida em quatro períodos, cada qual de vinte anos: durante os vinte primeiros anos era criança, de vinte a quarenta era adolescente, de quarenta a sessenta era jovem e a partir de sessenta era idoso.

<sup>11</sup> Para os epicuristas e para os estóicos esta noção é entendida como paixão e como doença, seguida de uma série de analogias.

cuidados da alma e os cuidados do corpo e praticavam o culto do Ser, realizando ao mesmo tempo o cuidado do Ser e o cuidado da alma.

Como terceira consequência, a nova importância e o novo valor dado à velhice, considerado valor ambíguo porque, embora sendo um valor tradicionalmente honroso, não é um estado desejável:

Por certo, na cultura antiga, a velhice tem um valor tradicional e reconhecido, mas em certa medida, por assim dizer, limitado, restrito, parcial. Velhice é sabedoria, mas também é fraqueza. Velhice é experiência adquirida, mas também incapacidade de estar ativo na vida de todos os dias ou mesmo na vida política (FOUCAULT, 2006, p. 134).

Como o cuidado de si passa a ser uma prática para a vida toda, e que assume todas as dimensões e efeitos na idade adulta, a velhice será a mais alta forma do cuidado de si podendo ter prazer consigo, “liberado de todos os desejos físicos, livre de todas as ambições políticas, tendo adquirido toda a experiência possível”, a velhice deve ser uma meta positiva de existência, com suas formas e valores próprios, deve polarizar todo o curso da vida. Sêneca faz uma crítica aos costumes éticos de parcelamento da vida em etapas, propondo uma unidade de um movimento contínuo para a velhice, mudando conseqüentemente o termo ambíguo da vida para uma polaridade positiva, para o qual se deve tender. Há aí um direcionamento da ética greco-romana, de organizar a vida para ser velho, numa meditação sobre a morte como prática da morte e da relação entre velhice e imortalidade, considerados como traços que marcam o deslocamento cronológico do cuidado de si, da urgência adolescente em *Alcebiades*, para a idade adulta, ou uma certa juntura entre a idade adulta e a velhice real ou ideal, nos séculos I e II da época imperial.

Há uma ampliação do cuidado de si, o “Ocupa-te contigo”, não mais reservado a alguns e com determinada finalidade, mas, o cuidado de si como um princípio universal, observando que:

A lei faz parte, como episódio e como forma transitória, de uma história bem mais geral, que é a das técnicas e tecnologias das práticas do sujeito relativamente a si mesmo, técnicas e tecnologias que são independentes da forma da lei e prioritárias em relação a ela. No fundo, a lei não passa de um dos aspectos possíveis da tecnologia do sujeito relativamente a si mesmo. Ou, se quisermos, mais precisamente ainda: a lei não passa de um aspecto desta longa história no curso da qual se constitui o sujeito ocidental tal como hoje se nos apresenta (FOUCAULT, 2006, pp. 138-9).



A indagação do cuidado de si na cultura helenística e romana é quanto à sua generalização e universalização, evidenciando que ocupar-se consigo é um privilégio aplicado a um número limitado de indivíduos no que toca a questões econômicas, implicando sempre uma escolha de modo de vida e uma separação entre quem escolhe este modo de vida e quem não escolhe; outra evidência de não ser auto-finalizadora uma lei universal é que o cuidado de si tomou formas de práticas em instituições e grupos distintos entre si, “efetivando-se como princípio mas articulando-se sempre como fenômeno sectário”. A universalidade do apelo e a raridade da salvação teriam problematizado no Ocidente a questão do eu e da relação consigo:

Digamos que a relação consigo, o trabalho de si para consigo, a descoberta de si por si mesmo, foram concebidos e desdobrados, no ocidente, como a via, a única possível, que conduz da universalidade de um apelo que, de fato, só pode ser ouvido por alguns, à raridade da salvação da qual, contudo, ninguém está originariamente excluído. É este jogo entre um princípio universal que só pode ser ouvido por alguns e a rara salvação da qual, contudo, ninguém se acha *a priori* excluído, que estará, como sabemos no cerne da maioria dos problemas teológicos, espirituais, sociais, políticos do cristianismo (FOUCAULT, 2006, p. 148).

Podemos afirmar que a civilização grega, helenística e romana nos séculos I e II de nossa era, através de práticas sociais, realizaram uma grande articulação quanto à cultura de si, e que, após longos processos de desenvolvimento de técnicas do cuidado de si, há uma culminância do cuidado de si direcionando para a universalidade do apelo e a raridade da salvação, e que percebemos ser uma forma tão fundamental em nossa cultura.

Na época clássica, o outro é indispensável para que o eu seja direcionado e conduzido tal como se apresenta em *Alcebiades* bem como nos diálogos socrático-platônicos, entendendo a relação com o outro, a mediação entre a forma de salvação. Esta condução pelo outro se denomina mestria, a qual se apresenta de três tipos: a mestria do exemplo - o outro é um modelo de comportamento transmitido e a ser seguido pelo mais jovem para fins de sua formação, podendo ser os heróis da tradição, pelos ancestrais e pelos enamorados; a mestria da competência - a transmissão de conhecimentos, princípios e aptidões aos mais jovens; a mestria socrática - do embaraço e da descoberta, exercida através do diálogo. Todas as três mestrias se fundamentam sobre um jogo entre ignorância e memória, sendo a memória e o mestre os recursos para passar da ignorância ao saber.

Analisando a relação ao outro, na prática do cuidado de si, no período helenístico e romano no começo do império, percebe-se que a necessidade do outro funda-se ainda na ignorância, como diz Sêneca, sobretudo no fato de que:

O indivíduo mesmo na origem jamais teve com a natureza a relação de vontade racional que caracteriza a ação moralmente reta e o sujeito moralmente válido. Conseqüentemente, não é para um saber que substituirá sua ignorância que o sujeito deve tender. O indivíduo deve tender para um *status* de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência. Há que substituir o não-sujeito pelo *status* de sujeito, definido pela plenitude da relação de si para consigo. Há que constituir-se como sujeito e é nisto que o outro deve intervir. Creio que aí se encontra um tema muito importante em toda a história da prática de si e, de modo mais geral, da subjetividade no mundo ocidental (FOUCAULT, 2006, p. 160).

O mestre agora já não é mais o mestre da memória; ele é um mediador na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito, intervindo na reforma do indivíduo e em sua formação para se tornar sujeito. Em alguns textos dos séculos I e II, é possível encontrar marcas do privilégio da filosofia, do filósofo e da instituição filosófica na divulgação da regra das práticas do cuidado de si, suas noções, métodos e modelos e, paralelamente, ocorria um certo número de problemas políticos que resultavam em hostilidade ou desconfiança em torno da atividade profissional do filósofo em relação às suas escolhas políticas. Na análise de *Eufrates*, das Cartas de Plínio, encontramos um dos traços mais característicos desta época:

Mesmo fora das instituições, dos grupos, dos indivíduos que, em nome da filosofia, reivindicavam o magistério da prática de si, esta prática de si tornou-se uma prática social. Começou a desenvolver-se entre indivíduos que, propriamente falando, não eram do ofício. Houve toda uma tendência a exercer, a difundir, a desenvolver a prática de si, fora mesmo da instituição filosófica, fora mesmo da profissão filosófica, e a constituí-la como um certo modo de relação entre os indivíduos, dela fazendo uma espécie de princípio de controle do indivíduo pelos outros, de formação, de desenvolvimento, de estabelecimento de uma relação do indivíduo consigo mesmo, cujo ponto de apoio, cujo elemento de mediação será encontrado em outro, outro que não é necessariamente um filósofo de profissão.(...) este mestre está em vias, não necessariamente de desaparecer, mas de ser invadido, cercado, ameaçado por toda uma prática de si que é, ao mesmo tempo, uma prática social (FOUCAULT, 2006, pp. 191-2).

A constituição de uma relação de si consigo mesmo está vinculada diretamente às relações de si com o Outro. A maioria dos textos analisados se refere aos conselheiros, são textos prescritivos; mas há textos de relato da direção da consciência vivida do lado do dirigido. A carta 6 de Marco Aurélio a Frontão do livro IV das cartas de Marco Aurélio é a que melhor caracteriza como podia ser o lado do dirigido. Mas é retornando ao platonismo e ao neo-platonismo, mais propriamente em *Alcebíades*, que encontramos o privilégio do “conhece-te a ti mesmo” como principal fundamento da filosofia, realizando a absorção do

cuidado de si na forma do conhecimento de si, havendo uma diferenciação quanto aos seus fins, em relação ao catártico e ao político.

Em Platão, o vínculo entre cuidado de si e cuidado dos outros se estabelece de três maneiras: quem se ocupa consigo torna-se capaz de ocupar-se com os outros, criando o vínculo da finalidade; salva-se a si mesmo na medida em que a cidade se salva e na medida em que, ocupando-se consigo mesmo, permitiu à cidade que se salve, criando o vínculo da reciprocidade; o vínculo da implicação essencial - a alma, ao ocupar-se consigo mesma, descobre seu ser e seu saber. Nestas três maneiras se vinculam o catártico e o político, evidenciando o quanto o cuidado de si e o cuidado dos outros se estabeleceu em Platão.

No neo-platonismo, o catártico e o político se dissociaram, o uso do “conhece-te a ti mesmo” para fim político e para fim catártico não mais coincide, constituindo um vínculo que requer uma escolha, conduzindo a um fim que se basta a si mesmo, desvinculando-se o cuidado de si do cuidado do outro:

Ora, se situarmos agora na época que assumi como marco, isto é, nos séculos I – II, esta dissociação já está amplamente feita. Um dos mais importantes fenômenos, provavelmente, na história da prática de si e, talvez, na história da cultura antiga, é perceber o eu – por conseguinte, as técnicas de si, como também toda a prática de si que Platão designava como cuidado de si -, desprender-se pouco a pouco como um fim que se basta a si mesmo, sem que o cuidado dos outros constitua o fim último e o indicador que permite a valorização do cuidado de si. Primeiramente, o eu do qual se cuida não é mais um elemento entre outros ou, se aparece como um elemento entre outros(...)O eu é a meta definitiva e única do cuidado de si. Por conseguinte, esta atividade, esta prática do cuidado de si, em nenhum caso pode ser considerada como pura e simplesmente preliminar e introdutória aos cuidados dos outros (FOUCAULT, 2006, pp. 217-18).

É na afirmação do eu como objeto de um cuidado que acompanha e conduz o homem ao longo de sua existência para que o mesmo alcance sua completude, que a filosofia vai firmando seu objetivo em torno da *tékhnē toû bíou*, a arte, o procedimento refletido da existência, a técnica de vida. A pergunta “como fazer para viver como se deve?” tornar-se-á cada vez mais incorporada à pergunta “como fazer para que o eu se torne e permaneça aquilo que ele deve ser?”. Conseqüentemente foi ocorrendo uma acentuada absorção da filosofia como pensamento da verdade, pela espiritualidade como transformação do modo de ser do sujeito por ele mesmo, ampliando o tema catártico e fundamentando a questão da conversão:

Cada vez mais a *tékhnē toû bíou* ( a arte de viver) vai agora girar em torno da pergunta: como devo transformar meu próprio eu para ser capaz de ascender

à verdade? Daí se compreende também o fato de que a espiritualidade cristã, a partir dos séculos III – IV, ao desenvolver-se em sua forma mais rigorosa, no ascetismo e no monasticismo (...). A vida de ascese, a vida monástica será a verdadeira filosofia, o monastério será a verdadeira escola de filosofia (FOUCAULT, 2006, p. 219).

Percebe-se que a autofinalização de si no cuidado de si teve conseqüências bem mais amplas, não apenas na filosofia, mas na literatura, na história; “a partir da época helenística e romana, assistimos a um verdadeiro desenvolvimento da “cultura” de si”. O uso das aspas em torno da palavra cultura é assim justificado:

Pois bem, parece-me que se chamarmos cultura a uma organização hierárquica de valores, acessível a todos, mas também ocasião de um mecanismo de seleção e de exclusão; se chamarmos cultura ao fato de que esta organização hierárquica de valores solicita do indivíduo condutas regradas, dispendiosas, sacrificiais, que polarizam toda a vida; e enfim que esta organização do campo de valores e o acesso a estes valores só se possam fazer através de técnicas regradas, refletidas e de um conjunto de elementos que constituem um saber, então, nesta medida, podemos dizer que na época helenística e romana houve verdadeiramente uma cultura de si. Parece-me que efetivamente o eu organizou ou reorganizou o campo dos valores tradicionais do mundo helênico clássico (FOUCAULT, 2006, p. 221).

A história da subjetividade, das relações entre sujeito e verdade está inscrita na cultura de si, que se desenvolveu a partir do período helenístico e que continuou no cristianismo, no Renascimento e no século XVII, com muitas modificações. A cultura de si enquanto prática de si é representada pelo seu conjunto de comportamentos, técnicas e teorias, formando um campo de valor organizado. Neste campo há um elemento considerado de muita relevância: a noção de salvação.

O termo salvação na cultura de si está associado ao cuidado de si e ao cuidado do outro, Salvar-se é uma atividade que se desdobra ao longo de toda a vida e cujo único operador é o sujeito; a salvação é uma atividade permanente do sujeito sobre si mesmo, que encontra sua recompensa em uma certa relação consigo mesmo, tornando-se inacessível às perturbações exteriores, alcançando uma satisfação que nada mais necessita senão dele próprio. Na salvação helenística e romana, o eu é o agente, o objeto, o instrumento e a finalidade, diferentemente da salvação mediatizada pela cidade, como encontramos em Platão.

A noção de salvação constituída pelo cristianismo se inscreve em um sistema binário, entre a vida e a morte; é um operador de passagem; está vinculada à dramaticidade de um acontecimento histórico ou meta-histórico que implica sempre a renúncia de si e é sempre

considerada como uma ideia religiosa. O que Foucault considera mais significativo na questão da salvação é que, a salvação funciona, efetivamente e sem heterogeneidade, como noção filosófica.

Dentre as tecnologias do eu que o Ocidente conheceu, a conversão é considerada uma das mais importantes, tanto na prática filosófica quanto na ordem da moral. A forma como foi introduzida, de maneira dramática, no pensamento, na prática, na experiência e na vida política, a partir do século XIX, ao que poderia chamar de subjetividade revolucionária:

Em referência àquele acontecimento fundador, histórico-mítico que foi para o século XIX, a revolução francesa, que se começou a definir esquemas de experiência individual e subjetiva que consistiram na “conversão à revolução”(…). O problema então estaria em examinar de que modo introduziu-se este elemento que procedia da mais tradicional – diria mesmo, da mais historicamente espessa e densa, pois que remonta à Antiguidade – tecnologia de si que é a conversão, de que modo atrelou-se ele a este domínio novo e a este campo de atividade nova que era a política, de que modo este elemento da conversão ligou-se necessariamente, senão exclusivamente, à prática revolucionária (FOUCAULT, 2006, pp. 256- 257).

Caberia um possível e grande estudo ao modo em que a noção de conversão se validou, porque foi absorvida, como se enxugou e depois como foi anulada, considerando que hoje, os grandes convertidos são os que não acreditam na revolução. Mas, o que interessa no momento a Foucault é a noção de conversão, de como ela se apresenta enquanto elaboração e transformação nos séculos I e II de nossa era, conversão como retorno a si, de volta para si mesmo, e o que a diferencia da conversão platônica em torno de si:

A conversão que encontramos na cultura e na prática de si helenística e romana não se move, primeiramente, no eixo de oposição entre este mundo e o outro, como a *epistrophé*<sup>12</sup> (FOUCAULT, 2006, pp.257-8) platônica. Ao contrário, trata-se de um retorno que se fará, de certo modo, na própria imanência do mundo, o que não significa, contudo, que não haverá oposição essencial – e realmente essencial – entre o que não depende e o que depende de nós (FOUCAULT, 2006, p. 258).

Há uma diferença da noção de conversão também em relação à cultura cristã a partir dos séculos III e IV: “Esta conversão cristã, para a qual os cristãos empregam a palavra

---

<sup>12</sup> *Epistrophé* platônica consiste, primeiramente, em se desviar das aparências, o elemento da conversão como maneira de se desviar de alguma coisa (desviar-se das aparências), em segundo, em fazer o retorno a si constatando sua própria ignorância e decidindo a ter cuidado de si e ocupar-se consigo, em terceiro, a partir deste retorno a si que conduzirá à reminiscência, poder-se-á retornar à própria pátria (pátria ontológica), a das essências, da verdade e do ser.

*metánoia*<sup>13</sup>, tendo esta palavra dois significados: é a penitência e é também a mudança radical do pensamento e do espírito” (FOUCAULT, 2006, p. 260).

Portanto, se analisarmos o modo como é descrita a conversão na filosofia, na moral, na cultura de si no período helenístico e romano e compararmos aos modos descritos da conversão cristã, veremos que a atuação dos processos é inteiramente diferente, sendo a problemática do eu um dos elementos da incerteza na prática do eu, quanto às relações de si para consigo e quanto ao movimento da conversão:

Se a conversão ( a *metánoia* cristã ou pós-cristã) tem a forma de ruptura e de mutação no interior do próprio eu, e se, conseqüentemente, pode-se dizer que ela é uma espécie de trans-subjetivação, proporia então dizer que a conversão que está em causa na filosofia dos primeiros séculos de nossa era não é uma trans-subjetivação. Não é uma maneira de introduzir no sujeito e nele marcar uma cisão essencial. A conversão é um processo longo e contínuo que, melhor do que de trans-subjetivação, eu chamaria de auto-subjetivação. Fixando-se a si mesmo como objetivo, como estabelecer uma relação adequada e plena de si para consigo? É isto o que está em jogo na conversão (FOUCAULT, 2006, p. 263).

Foucault analisa o termo *metánoia* em textos literários da Grécia Clássica e dos dois primeiros séculos da era helenística e romana e não encontra um sentido positivo, “não podemos assimilar o que está em questão nesta temática da conversão a si, do retorno a si, a uma *metánoia* como conversão fundadora por meio de uma total reversão do próprio sujeito, renunciando a si e renascendo a partir de si. Não é isto que está em causa”. O referido termo só é encontrado nos séculos III e IV, no vocabulário filosófico e com sentido positivo de uma renovação do sujeito por ele mesmo. A *epistrophé* platônica e a *metánoia* cristã não tratam da conversão evocada e descrita nos textos dos séculos I e II, sendo ambas apresentadas como uma polaridade permanente no pensamento, na espiritualidade e na filosofia ocidental, como afirma Pierre Hadot:

A conversão tem estes dois grandes modelos na cultura ocidental; a *epistrophé*, é uma noção, uma experiência da conversão que implica o retorno da alma em direção a sua fonte, movimento pelo qual ela retorna à perfeição do ser e se recoloca no movimento eterno só ser. De certo modo, a *epistrophé* tem o despertar como seu modelo, e a *anámnesis* (a

---

<sup>13</sup> *Metánoia* se apresenta pelas características: primeiro, a conversão cristã implica uma súbita mutação, um acontecimento único, ao mesmo tempo histórico e meta-histórico, que de uma só vez, transtorna e transforma o modo de ser do sujeito; segundo, sempre após o acontecimento histórico e meta-histórico do sujeito, ocorre uma passagem de um tipo de ser para outro, da morte à vida; terceiro, há na conversão cristã um elemento que é conseqüência dos dois outros, só pode haver conversão na medida em que, no interior do próprio sujeito, houver uma ruptura. O eu que se converte é um eu que renunciou a si mesmo.

reminiscência) como modo fundamental do despertar. Abrimos os olhos, descobrimos a luz e retornamos à própria fonte da luz que, ao mesmo tempo, é a fonte do ser. Quanto à *metánoia*, concerne a outro modelo, obedece a outro esquema. Trata-se de uma reversão do espírito, de uma renovação radical e de uma espécie de re-procriação do sujeito por ele mesmo, tendo ao centro a morte e a ressurreição como experiência de si mesmo e de renúncia a si (FOUCAULT, 2006, pp. 265-6).

Ambas as formas de conversão são apresentadas como uma polaridade permanente no pensamento, na espiritualidade e na filosofia ocidental, sabendo que uma forma foi sendo modificada pelo pensamento posterior e que, no pensamento helenístico e romano, foi outra forma de pensar a conversão; entre as demais formas, estudar “o modo como o sujeito é chamado a converter-se a si, a dirigir-se a si mesmo ou a retornar a si”.

Sobre a conversão a si, de “volver o olhar para si mesmo” e “conhecer-se a si mesmo”, nos parece estar próximo do imperativo “conhece-te a ti mesmo”. Analisando os textos de Plutarco, Epicteto, Sêneca, Marco Aurélio, em busca do olhar para si mesmo como um saber de uma consciência, sabendo da distância que ainda existe de si para consigo, deve-se “reconduzir precisamente não a si enquanto objeto de conhecimento, mas a esta distância para consigo mesmo enquanto somos sujeito de uma ação que dispõe de meios para atingi-la, mas, acima de tudo, do imperativo para atingi-la. E o que há para ser atingido é o eu”. Voltar os olhos a si mesmo é para o sujeito, olhar bem sua meta:

Trata-se de ter diante dos olhos, do modo mais transparente, a meta para a qual tendemos, com uma espécie de clara consciência dela, do que é necessário fazer para atingi-la e das possibilidades de que dispomos para isto. É preciso ter consciência, uma consciência de certo modo permanente, do nosso esforço. (Não se trata ) de ter a si mesmo como objeto de conhecimento, como campo de consciência e de inconsciência, mas uma consciência permanente e sempre atenta desta tensão com a qual nos dirigimos à nossa meta. O que nos separa da meta, a distância entre nós e a meta deve ser o objeto, repito, não de um saber de decifração, mas de uma consciência, uma vigilância, uma atenção (FOUCAULT, 2006, p. 272).

Partindo da questão da sexualidade, convocando períodos historicamente mais arcaicos e mais antigos, pretende-se compreender como se dá a questão entre o dizer-verdadeiro e o governo do sujeito no pensamento antigo que é anterior ao cristianismo. Por verdade entende-se não a produção de um enunciado verdadeiro, mas a formação de domínios para governar a si próprio e aos outros. A verdade é o discurso que funda, justifica e dá razão ao modo de ser, conduzindo a si e aos outros.

Sob a forma e no quadro da constituição de uma relação de si para consigo, a fim de mostrar como se formou nesta relação um certo tipo de experiência ocidental do sujeito por ele mesmo, mas igualmente da experiência ocidental que o sujeito pode ter ou fazer em relação aos outros. É a questão do vínculo entre o saber das coisas e o retorno a si que vemos aparecer em certos textos da época helenística e romana dos quais gostaria de tratar, questão em torno daquele antigo tema que Sócrates já evocava no *Fedro*, ao perguntar se devemos escolher o conhecimento das árvores ou o conhecimento dos homens. E ele escolhia o conhecimento dos homens. É um tema que encontraremos a seguir, entre os socráticos, quando dizem, uns após outros, que o interessante e decisivo, não é conhecer os segredos do mundo e da natureza, mas conhecer o próprio homem. É um tema que encontramos também nas grandes escolas filosóficas cínicas, epicuristas, estoicas; (FOUCAULT, 2006, p. 282).

Nos textos das escolas cínicas, uma das caracterizações mais claras da ética do saber e da verdade está na “distinção no modo do saber e na maneira como aquilo que conhecemos sobre os deuses, os homens, o mundo, poderá ter efeito na natureza do sujeito, ou melhor dizendo, na sua maneira de agir, no seu *êthos*”. O conhecimento útil ao homem é aquele em que a existência humana está em questão, “é um modo de conhecimento relacional, a um tempo assertivo e prescritivo, e capaz de produzir uma mudança no modo de ser do sujeito”. Demétrius, na busca de explicação para as necessidades de conhecimento, verifica uma lista empírica de caracteres definidores de duas modalidades do saber: uma ornamental, característica da cultura do homem cultivado que não tem mais nada a fazer e o modo de conhecimento ainda necessário para quem tem que cultivar seu próprio eu, estabelecendo-o como objetivo de vida.

Entre os epicuristas percebe-se uma noção que abrange o saber que poderá constituir e formar o *êthos*, que está na noção de *physiologia*:

A *physiologia*, tal como aparece nos textos de Epicuro, não é um setor do saber. É o conhecimento da natureza, da *physis*, enquanto conhecimento suscetível de servir de princípio para a conduta humana e critério para fazer atuar nossa liberdade; enquanto é também suscetível de transformar o sujeito( que era, diante da natureza, diante do que lhe haviam ensinado sobre os deuses e as coisas do mundo, repleto de temores e terrores) em um sujeito livre, um sujeito que encontrará em si mesmo a possibilidade e o recurso de seu deleite inalterável e perfeitamente tranqüilo (FOUCAULT, 2006, p. 294).

A *physiologia* é o conhecimento da natureza, a modalidade do saber da natureza enquanto filosoficamente pertinente para a prática de si. O que consiste em saber válido tanto



ao sábio quanto ao discípulo não é um saber que reportasse a eles mesmos nem que capturasse a alma ou que fizesse do eu o próprio objeto do conhecimento:

É um saber que se reporta às coisas, ao mundo, aos deuses e aos homens, mas cujo efeito e função é modificar o ser do sujeito. É preciso que esta verdade afete o sujeito, e não que o sujeito se torne objeto de um discurso verdadeiro. Esta é, creio, a grande diferença. É isto o que temos que compreender e é por isso que, nestas práticas de si e na maneira como elas se articulam com o conhecimento da natureza e das coisas, nada pode apresentar-se como preliminar ou como esboço do que será mais tarde a decifração da consciência por ela mesma e a auto-exegese do sujeito (FOUCAULT, 2006, p. 297).

Trata-se de colocar o sujeito no centro da reflexão, liberado dos atributos do saber-poder moderno e de uma determinada forma de moral orientada por códigos, pensar nas possibilidades do pensamento e da ação para a constituição da subjetividade enquanto estilos de existência diferentes uns dos outros. Não se trata de introduzir um novo código mas de perguntar em como se constitui o indivíduo como sujeito moral de suas ações, considerando que vivemos sob improváveis modos de existência, os quais não somos convidados a aceitar ou rejeitar, numa palavra, precisamos desenvolver nossos próprios projetos de liberdade. Há uma caracterização de sujeito produzido por diferentes técnicas numa rede de instituições sociais incluindo a escola: o sujeito obediente. A consciência não é mais o ponto de origem ou de posição da qual o sujeito pode observar e refletir sobre as representações que possui a fim de saber e agir. Supor a operação de um sujeito autônomo, auto-regulado, nos torna incapazes de reconhecer, refletir ou resistir às manipulações metódicas e anônimas de um poder que silenciosamente controla.

A auto-exegese de que Foucault fala poderá estar na crítica ao discurso que se propõe a ser emancipatório e autenticador mas em seus efeitos monitora, categoriza e regula o comportamento. Para Foucault, temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa do discurso que fabrica e fixa identidades de dupla função, que é de individualização e de totalização das modernas estruturas de poder. Uma possibilidade de reverter ou mobilizar tal discurso poderá estar em um projeto crítico-emancipatório para colocar de forma diferente a prática da liberdade numa preocupação para abertura de novas formas de nos vermos a nós próprios e nossas diferentes práticas na tentativa de identificar o arbitrário naquilo que parece essencial ou fundamental a fim de reconhecer os recorrentes jogos de verdade.

Um aspecto importante em Epicuro, levantado por Foucault, é a *parrhesia*:

*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, 2006, p. 295).

Diferentemente dos processos de subjetivação da antiguidade, as Ciências Humanas criam conceitos e normas que constituem o que significa ser uma pessoa, sustentado por tais ciências; o discurso-prática educacional está envolvido na administração, ou melhor, na gestão de pessoas. Constituir identidades reguladas através de papéis de técnicos, terapeutas e professores voltados ao processo ensino-aprendizagem, com ações de diagnóstico e prescrição para atingir a otimização de desempenho, dificultam e limitam profundamente a forma como entendemos e praticamos uma educação que possa dar condições de ações de livre escolha; faz-se necessário buscar uma outra forma de conhecer a verdade sobre nós próprios professores, na busca dos efeitos do que seja verdadeiro e não verdadeiro.

Quanto aos estóicos, a questão da natureza tem seu grande valor; “encontramos uma certa tradição crítica a respeito do que é um saber inútil e uma afirmação do privilégio de todos os conhecimentos, de todos os saberes, de todas as técnicas, de todos os preceitos que possam concernir à vida humana.” Analisando alguns textos estóicos, principalmente de Sêneca e Marco Aurélio, percebemos que o pensamento estóico situou moral/lógica/física, ligadas a uma cosmologia e a um conjunto de especulações sobre a ordem do mundo, associando-se na prática a todo um conjunto de atividades de conhecimento, independentemente até de suas proposições teóricas. Todo o saber de que precisamos deve ser ordenado à *tékhne tou bíou* (à arte de viver), de dirigir os olhares para si, associado a esta conversão e a esta inflexão do olhar sobre si e percorrer ao mesmo tempo a ordem do mundo, ou seja, os objetivos da moral estóica são alcançados e completados diante do conhecimento da natureza.

Nos textos *Questões Naturais*, nas cartas de Sêneca a Lucílio, sobre o papel do conhecimento da natureza no cuidado de si e no conhecimento de si, podemos tirar algumas conclusões. Como uma primeira conclusão, podemos pensar as relações entre conhecimento de si e conhecimento da natureza estando absolutamente ligados e o conhecimento de si em nada se assemelha nem se aproxima do que será mais tarde a exegese do sujeito por ele mesmo:

Se “conhecer-se a si mesmo” está ligado ao conhecimento da natureza, se nesta busca de si, conhecer a natureza e (se) conhecer a si mesmo estão ligados um ao outro, é na medida em que o conhecimento da natureza nos

revelará que somos nada mais que um ponto, um ponto cuja interioridade não se põe evidentemente como um problema. O único problema que se lhe põe consiste precisamente em situar-se lá onde ele está e ao mesmo tempo aceitar o sistema de racionalidade que o inseriu neste ponto do mundo (FOUCAULT, 2006, p. 340).

Como segunda conclusão, o efeito do saber sobre a natureza, desse grande olhar que percorre o mundo, ou que recuando em relação ao ponto em que estamos, acaba por apreender o conjunto da natureza, sendo a alma virtuosa responsável pela comunicação com todo o universo, atenta a contemplação de tudo o que constitui seus acontecimentos, atos e processos, por ser capaz de apreender todo o conjunto da natureza ela pode controlar-se em suas ações e pensamentos:

Está aí o primeiro efeito deste saber sobre a natureza: estabelecer a tensão máxima entre o eu como razão e o eu como ponto. Em segundo lugar, o saber sobre a natureza é liberador na medida em que nos permite, não que nos desviemos de nós mesmos, que desviemos nosso olhar daquilo que somos, mas ao contrário que melhor o ajustemos e que tenhamos continuamente sobre nós mesmos uma certa visão, que asseguremos uma *contemplatio sui* na qual o objeto desta contemplação seremos nós mesmos no interior do mundo, nós mesmos enquanto ligados, em nossa existência, a um conjunto de determinações e de necessidades cuja racionalidade compreendemos. Vemos, conseqüentemente, que “não se perder de vista” e “percorrer com o olhar o conjunto do mundo” são duas atividades absolutamente indissociáveis uma da outra, sob a condição de ter havido esse movimento de recuo, esse movimento espiritual do sujeito, estabelecendo dele a ele mesmo o máximo de Deus, participante da atividade da racionalidade divina (FOUCAULT, 2006, p. 341).

Como terceira conclusão, as evidências platônicas presentes como lembranças e referências podem apresentar-se a princípio, como uma reminiscência platônica, mas Foucault aprofunda sua análise na primeira parte das *Questões naturais*, na carta 65 de Sêneca e no texto *De brevitae vitae*, evidenciando que não é o mesmo movimento de alma proposto por Platão:

Não se trata absolutamente, para a alma, de dobrar-se sobre si mesma, de interrogar-se sobre si para reencontrar em si mesma a lembrança das formas puras que viu outrora. Trata-se ao contrário de ver atualmente as coisas do mundo, de apreender-lhes atualmente os detalhes e as organizações. Trata-se de, atualmente e através desta busca efetiva, compreender qual é a racionalidade do mundo para, neste momento, reconhecer que a razão que presidiu a organização do mundo, e que é a própria razão de Deus, é do mesmo tipo da nossa, que nos permite por sua vez conhecê-la (FOUCAULT, 2006, p. 343).

Fundamentando a afirmativa acima e esclarecendo as diferenças em relação ao movimento platônico:

É esta descoberta da co-naturalidade, da co-funcionalidade da razão humana e da razão divina que se faz não sob a forma da reminiscência da alma mirando-se a si mesma, mas pelo movimento da curiosidade do espírito percorrendo a ordem do mundo, não a um outro mundo e sim o mundo no qual estamos; sem nunca perder de vista qualquer dos elementos que caracterizam o mundo no qual estamos e que caracterizam mais particularmente ainda a nossa situação, no próprio lugar em que estamos (FOUCAULT, 2006, pp. 343- 4).

Na antiguidade, contemplar-se numa atitude de olhar sua existência em si mesmo e de se manter ligado nas atividades determinadas pela racionalidade eram condições para atingir uma formação superior de espiritualidade como superação da limitação corpórea ou seja, atingir um grau máximo de formação sendo participante da atividade racional divina. Havia um desejo de superação da racionalidade humana, como se o conhecer a si mesmo estivesse condenado a uma incessante busca de formação do ser, deveria estar sempre voltada para uma busca permanente ao ainda não atingido que era a perfeição da existência. Tudo isso pode nos induzir a pensar nos modos culturais de formação da subjetividade antiga, nas distâncias ou aproximações do que hoje nos apresenta como significativo na formação de subjetividades.

É relevante compreender a importância histórica da figura prescritiva do retorno a si e, sobretudo, sua singularidade na cultura ocidental. O tema de uma visão do alto sobre si, que engloba o mundo de que se faz parte e que assegura assim a liberdade do sujeito nesse próprio mundo, é um movimento espiritual que parece definir uma das formas de experiência espiritual encontradas na cultura ocidental, importante, aliás, não só na espiritualidade como também na arte e na pintura ocidental.

Nos textos de Sêneca e em Marco Aurélio encontramos o princípio de modalização espiritual do saber, - “ voltar o olhar para si mesmo”através da dupla necessidade de converter a si e de conhecer o mundo, havia dado lugar à espiritualização do saber do mundo. Na figura do “ sujeito que recua, recua até o ponto culminante do mundo”, de onde lhe abre uma visão da natureza e de si, encontrando ai a modalização espiritual do saber.

Consiste em definir um certo movimento do sujeito que, partindo do ponto em que está no mundo, entranha-se em seu interior, ou em todo caso debruça-se sobre ele, até em seus mínimos detalhes, como que para lançar

um olhar míope sobre o mais ínfimo grão das coisas (FOUCAULT, 2006, p. 352).

Analisando os textos de Marco Aurélio, verificamos que é necessário um exercício analítico de meditação eidética e onomástica para que a alma encontre sua verdadeira grandeza, que é a do princípio racional que organiza o mundo; vemos que o olhar de cima para baixo aqui se dá não do topo do mundo, está no nível da existência humana. Analisando Sêneca e Marco Aurélio, percebemos a pretensão de tratar da modalização do saber sobre as coisas caracterizado pelo saber espiritual. Modalização que se caracteriza dos seguintes modos: 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 até o cerne das coisas; 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; terceiro, o sujeito deve ser capaz de ver a si mesmo, perceber-se na verdade de seu ser e quarto, o efeito deste saber sobre o sujeito assegura sua liberdade, felicidade e toda perfeição. É importante analisar a história deste saber:

Seria interessante examinar como, muito embora o prestígio que tenha tido no final da Antiguidade ou no período de que lhes falo, ele veio a ser pouco a pouco limitado, recoberto e finalmente apagado por um outro modo do saber a que poderíamos chamar de saber de conhecimento, e não mais de saber de espiritualidade. Sem dúvida, foi nos séculos XVI – XVII que o saber do conhecimento finalmente recobriu por inteiro o saber de espiritualidade, não sem ter dele retomado alguns elementos. É certo que, no que concerne ao que se passou no século XVII em Descartes, Pascal, Espinosa, etc., poderíamos encontrar esta conversão do saber de espiritualidade em saber de conhecimento (FOUCAULT, 2006, pp. 373-4).

Como conseqüência destas formas de compreender, podemos dizer que a educação e a formação do sujeito moderno foram conduzidas a uma forma de construção de subjetividade a partir da concepção de que o saber que forma o ser é o saber de conhecimento, e este, é aquele que incorporou a ideia de racionalidade. Uma concepção foi sendo reconduzida a outra, ou seja, a espiritualidade requerida para elevar o saber na antiguidade, o cuidado de si, foi sendo absorvida e reconduzida de forma que na modernidade o saber de conhecimento é o saber racional e cuja racionalidade se baseia a princípio em representações e posteriormente em discursos. Podemos dizer que o poder e o saber historicamente estão implicados na formação das pessoas e que ambos são produtores de “verdades”. As relações entre o saber de conhecimento e saber de espiritualidade, do século XVI ao século XVIII se entrecruzam, a espiritualidade do saber torna-se fé e crença em um progresso contínuo da humanidade, sendo

a humanidade a beneficiária de tudo o que se pedia ao saber espiritual; é a transfiguração do próprio sujeito e o surgimento da *Aufklärung*:

Mas, quando se coloca a questão das relações sujeito/conhecimento do mundo- é isto que pretendi lhes mostrar-, encontra-se a necessidade de flexionar o saber sobre o mundo de maneira tal que ele tome, para o sujeito, na experiência do sujeito, para a salvação do sujeito, uma certa forma e um certo valor espiritual. É esta modalização espiritual do sujeito que responde a questão geral: o que acontece com as relações do sujeito com o conhecimento do mundo? (FOUCAULT, 2006, p. 384).

A justificação de um conhecimento que esteja em relação ao sujeito de tal modo que seja sua salvação é uma questão não só de acessibilidade da relação significativa. A questão do conhecimento conduz a que implicações no sujeito? Podemos pensar nas implicações de um saber dirigido e que carrega certas definições do que seja válido conhecer. O que se propõe analisar é a conversão a si não sob o ângulo do conhecimento, o que em geral se chama de *áskesis* (ascese, enquanto ação e exercício de si sobre si), analisando a questão que os gregos e romanos colocam acerca das relações entre sujeito e prática, consistindo em saber em que medida o fato de conhecer a verdade pode permitir ao sujeito agir como deve agir e ser como deve e como quer ser:

Digamos esquematicamente: onde entendemos, nós modernos, a questão “objetivação possível ou impossível do sujeito em um campo de conhecimentos”, os antigos do período grego, helenístico e romano entendiam “constituição de um saber sobre o mundo como experiência espiritual do sujeito”. E onde nós modernos entendemos “sujeição do sujeito a ordem da lei”, os gregos e os romanos entendiam “constituição do sujeito como fim último para si mesmo, através e pelo exercício da verdade”. Há aí, creio, uma heterogeneidade fundamental que deve nos prevenir contra qualquer projeção retrospectiva. E diria que quem quiser fazer a história da subjetividade – ou antes, a história entre sujeito e verdade – deverá tentar encontrar a muito longa e muito lenta transformação de um dispositivo de subjetividade, definido pela espiritualidade do saber e pela prática da verdade pelo sujeito, neste outro dispositivo de subjetividade que é o nosso e que é comandado, creio, pela questão do conhecimento do sujeito por ele mesmo e da obediência do sujeito a lei (FOUCAULT, 2006, p. 385).

Retomando a questão inicial deste trabalho, de que junto ao conceito de subjetividade moderna poderíamos encontrar a concepção de formação de subjetividade alicerçada à concepção de sujeito unitário, autônomo, cognoscente e objeto de seu próprio conhecimento baseado na própria razão, percebemos que os processos formativos de subjetividades na antiguidade se basearam em regimes de verdades que governavam o eu e os outros pautando-

se em procedimentos de uma ética da existência que se conduzia pelo saber e poder construídos pelos aspectos sociais, políticos, médicos, filosóficos e culturais e a condução destes processos se dava pela educação. Na modernidade as concepções de saber e poder se constituíram em uma racionalidade que se baseou em uma espiritualidade caracterizada pela representação que foi absorvida pela concepção de conhecimento que, querendo devolver ao homem seu estatuto de ser pensante, entende que é pura racionalidade e na verdade o saber está na ordem dos discursos. São os discursos que definem qual saber é produzido, qual é válido e a quem é dirigido. Os processos educacionais atuam na formação de subjetividades com mecanismos de governo que disciplinam e controlam.

O objetivo da ascese na antiguidade é chegar à formação de uma relação de si para consigo que fosse completa e acabada; trata-se para ela, de chegar à constituição da relação plena de si para consigo. Tem por instrumento a constituição de uma *paraskeué*. Como há muitas definições de *paraskeué*, Foucault apresenta a que é encontrada em Demétrius, citada por Sêneca no livro VII do *De beneficiis*, onde retoma um lugar-comum da filosofia cínica e moral em geral e de todas as práticas da vida: a comparação da existência e daquele que na existência quer chegar à sabedoria (comparação do sábio com o atleta):

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, 2006, p. 388).

A análise da *paraskeué* nos apresenta três pontos, sendo o primeiro – a comparação do sábio com um atleta. É a ideia de que o atleta estóico da espiritualidade antiga tem que lutar contra toda adversidade do mundo exterior, que é o acontecimento. O segundo – quanto ao equipamento que devemos utilizar para respondermos às situações da vida, aos acontecimentos, simples e eficaz, é constituído pelos *lógoi* (discursos), os discursos enquanto enunciados materialmente existentes. São frases, elementos de discurso, de uma racionalidade que ao mesmo tempo diz o verdadeiro e prescreve o que é preciso fazer. O terceiro – estes discursos são persuasivos, acarretam não somente a convicção mas também os próprios atos.

A *áskesis*, neste período, sob esta forma de cultura, faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito, o que distancia daquilo que agora entendemos em nossa tradição histórica por uma “ascese”, ascese que renuncia a si em função de uma palavra verdadeira que foi dita por um Outro. Para os gregos e romanos deste período, a *áskesis* é assim entendida:

A *áskesis*, em razão de seu objetivo final que é a constituição de uma relação de si para consigo plena e independente, tem essencialmente por função, por objetivo primeiro e imediato, a constituição de uma *paraskeuê* (uma preparação, um equipamento). E o que é esta *paraskeuê*? É, creio, a forma que os discursos verdadeiros devem tomar para poderem constituir a matriz dos comportamentos razoáveis. A *paraskeuê* é a estrutura de transformação permanente dos discursos verdadeiros – ancorados no sujeito – em princípios de comportamento moralmente aceitáveis. A *paraskeuê* é o elemento de transformação do *logos* em *êthos*. Pode-se então definir a *áskesis*: ela será o conjunto, a sucessão regrada, calculada dos procedimentos que são aptos para o indivíduo para formar, fixar definitivamente, reativar periodicamente e reforçar quando necessário, a *paraskeuê*. A *áskesis* é o que permite que o dizer-verdadeiro – dizer-verdadeiro endereçado ao sujeito, dizer-verdadeiro que o sujeito endereça também a si mesmo – constitua-se como maneira de ser do sujeito (FOUCAULT, 2006, pp. 394-5).

A noção do cuidado de si que sucedeu ao conhece-te a ti mesmo não acompanhou a modernidade, na medida em que a noção de cuidado de si passou a ser vista como imoralidade, como meio de escapar das regras e respeito pela lei, assim como também a herança cristã de que o caminho para a salvação está na auto-renúncia e, posteriormente, o conhecimento do eu passou a ser prioridade num direcionamento não mais de conhecer a si mas conhece-te a ti mesmo dirigido por alguém, e na modernidade o eu passou a ser conhecido pelas Ciências Humanas. No século XX, cuidar do eu passou a significar ajustar-se ao exterior e aceitar ser cuidado e formado para um certo jeito de ser e de agir. Ao formar as identidades formam-se os sujeitos individualizados e normalizados. Ao mesmo tempo que somos racionalmente autônomos somos sujeitos através dos efeitos de poder-saber.

Busquemos a diferenciação, ou seja, a separação conceitual entre a ascese cristã e a ascese filosófica. A ascese filosófica é a ascese da prática de si; não tem por objetivo último a renúncia a si nem tem por princípio a submissão à lei, mas ligar o indivíduo à verdade. Tem essencialmente por sentido e função assegurar a subjetivação do discurso verdadeiro; trata-se de encontrar a si mesmo como fim e objeto de uma técnica de vida, em um exercício de si sobre si. A ascese cristã tem por função a renúncia a si, sendo o momento da confissão, o modo do sujeito objetivar-se a si mesmo em um discurso verdadeiro.

O suporte permanente da ascese como subjetivação do discurso verdadeiro são as técnicas e as práticas que concernem: à escuta, à leitura, à escrita e ao fato de falar, tornando-se um conjunto de práticas de subjetivação. A *áskesis* constitui o sujeito como sujeito de veridicção; através de análises dos textos que circularam no período helenístico e romano dos séculos I e II, Foucault não mede esforços para evidenciar as relações entre mestre e discípulo quanto à prática de uma ascese entendida como subjetivação do verdadeiro numa época em



que o escutar, em uma cultura que foi essencialmente oral, é o que permitirá recolher o *lógos*, recolher o que se diz de verdadeiro:

Mas, conduzida como convém, a escuta é também o que levará o indivíduo a persuadir-se da verdade que se diz, da verdade que ele encontra no *lógos*. E enfim a escuta será o primeiro momento deste procedimento pelo qual a verdade ouvida, a verdade escutada e recolhida como se deve, irá de algum modo entranhar-se no sujeito, incrustar-se nele e tornar-se *suus* (a tornar-se sua) e a construir assim a matriz do *êthos*. A passagem da *alétheia* ao *êthos* (do discurso verdadeiro ao que será regra fundamental de conduta) começa seguramente com a escuta (FOUCAULT, 2006, p. 402).

A escuta é o ponto de partida da ascese; os gregos a reconheciam como a natureza ambígua da audição. Vários textos do período anteriormente referido (séculos I e II) apresentam as formas de se praticar a escuta diante do mestre. Trata-se de um trabalho de atenção e escuta filosófica, por um lado, olhar para uma significação em que a asserção vale como prescrição e, por outro lado, olhar sobre si mesmo em que, memorizando o que se acabou de ouvir, vê-se uma incrustação lenta a fazer-se tema no interior da alma que acabara de escutar:

A alma que escuta deve vigiar a si mesma. Prestando atenção como deve àquilo que ouve, ela presta atenção, no que ouve, à significação, ao *prâgma*. Também presta atenção a si mesma a fim de que esta coisa verdadeira venha a tornar-se aos poucos, por sua escuta e sua memória, no discurso que ela mesma se sustenta. É este o primeiro ponto da subjetivação do discurso verdadeiro enquanto objetivo final e constante da ascese filosófica (FOUCAULT, 2006, p. 422).

Na contemporaneidade os eventos sociais e pessoais podem ser moldados a partir do que se considera relevante. No nível do conhecimento, não pelas pessoas, mas pelas instituições reguladoras que guiam os processos de produção das pessoas na elaboração de seus conhecimentos sobre o mundo. O direcionamento daquilo que se deve conhecer incorpora estratégias e tecnologias para conduzir o conhecimento do que as pessoas pensam sobre o mundo e elas mesmas, estabelecendo parâmetros para o que deve ser perguntado, pesquisado, organizado, compreendido e interpretado. O direcionamento do que seja conhecimento e a condução para sua formulação são marcas de procedimentos históricos que estruturaram a modernidade.

Uma prática corrente na antiguidade eram os conselhos quanto à leitura filosófica; ler poucos autores, ler poucos trechos das obras, escolher algumas passagens consideradas

importantes e praticar resumos das obras. A finalidade da leitura filosófica não era para adquirir conhecimento da obra do autor nem aprofundar sua doutrina; tratava-se simplesmente de um meio de proporcionar a meditação. É necessário esclarecer o significado do termo meditação no universo grego para entendermos seu uso na ascese filosófica. Consiste, primeiramente, em fazer um exercício de apropriação de um pensamento e, segundo, apropriar-se de um pensamento e dele persuadir-se profundamente, considerando-o verdadeiro, de forma que esta verdade seja gravada no espírito para fazer dela um princípio de ação sempre que necessário.

Apropriação que consiste em fazer com que, da coisa verdadeira, tornemo-nos o sujeito que pensa com verdade e, deste sujeito que pensa com verdade, tornemo-nos um sujeito que age como se deve. É neste sentido que se direciona o exercício da *meditatio*. Em segundo lugar, *meditatio* – e é seu outro aspecto – consiste em fazer uma espécie de experiência, experiência de identificação. Quero com isso dizer que na *meditatio* trata-se não tanto de pensar na própria coisa, mas de exercitar-se na coisa em que se pensa (FOUCAULT, 2006, p. 429).

A meditação não é um jogo do sujeito com seu pensamento, ou objetos de seu pensamento, mas um jogo do pensamento sobre o próprio sujeito em uma determinada situação, sendo atribuído valor meditativo à escrita que, conseqüentemente, será pessoal e individual, firmando-se como exercício de si, um elemento de meditação. O exercício de ler, escrever, reler o que se tinha escrito, as anotações para si, correspondências e tratados, constituía um exercício quase físico de assimilação da verdade e do *logos*, que eram práticas do cuidado de si e dos outros.

Ainda incluindo-se neste conjunto de atividades do cuidado de si está a palavra, que para a leitura é o reconhecimento da variedade dos signos, que devem ser distribuídos e compreendidos, mas é também a incorporação dos discursos que formam o círculo de subjetivação e veridicção. Aquele que é conduzido pelo discurso do mestre não tem que dizer a verdade sobre si mesmo, nem mesmo tem esse direito; seu papel é de silêncio. A arte de falar, neste período que estamos tratando, não possuía uma regulação.

Na pastoral e na espiritualidade cristã, a regulação se dá pela confissão; a arte de falar se desenvolve pelo aspecto do lado do mestre que lida com a palavra na revelação, no texto e sob diferentes multiplicidades (regras, táticas, suportes), sendo o mestre responsável pela função de ensinar a verdade. Sob o aspecto do dirigido, aquele que deve ser conduzido à verdade e salvação e ainda está na ignorância, também tem algo a dizer, que é a verdade de si

mesmo. O dizer-verdadeiro é condição para sua salvação, tornando-se um princípio fundamental na relação do sujeito consigo mesmo e enquanto pertencimento do indivíduo a uma comunidade. Encontra-se aí um grande acontecimento entre sujeito e verdade:

Creio que o momento em que a tarefa do dizer-verdadeiro sobre si mesmo foi inscrita no procedimento indispensável a salvação, quando esta obrigação do dizer- verdadeiro sobre si mesmo foi inscrita nas técnicas de elaboração, de transformação do sujeito por si mesmo, quando esta obrigação foi inscrita nas instituições pastorais – pois bem, creio que este constitui um momento absolutamente fundamental na história da subjetividade no Ocidente, ou na história das relações entre sujeito e verdade (FOUCAULT, 2006, p. 437).

Podemos inferir que, pensando a aprendizagem com caráter de provisoriedade podemos colaborar na formação de subjetividades que desmontarão uma educação passiva através de uma educação criativa de exercício do pensamento numa infinidade de situações de resistência, não somente na capacidade do sujeito de ser reflexivo, auto-consciente de um poder que impede sua liberdade mas também na vontade e capacidade de moldar sua existência sob formas ainda não pensadas e portanto ainda não dominadas.

Foucault busca na arte de si grega alguns elementos que poderiam determinar uma antecipação do que viria a se tornar a “confissão” conhecida no cristianismo. Ele encontra procedimentos de confissão, de reconhecimento de falta, de exames de consciência, de obrigações, mas todos estes elementos apresentam-se de forma diferente no sentido espiritual; são percebidos como instrumentais e não operadores, portanto, desprovidos de valor espiritual.

Os filósofos gregos e romanos davam ao termo *áskesis*, a função de estabelecer um vínculo entre o sujeito e a verdade, vínculo sólido que permitiria ao sujeito, quando na fase acabada, dispor de discursos verdadeiros, dos quais poderia dispor em qualquer momento de necessidade. Aí o sujeito já estaria constituído de veridicção. Portanto, este grande papel da *áskesis* problematizou no sentido técnico e ético das regras de comunicação dos discursos verdadeiros: comunicação entre quem os detém e quem os recebe e fazer dos discursos verdadeiros, um equipamento para a vida. A indagação acerca do discurso do mestre é retomada, haja vista que, do lado do dirigido, não há discurso e é no discurso do mestre , e somente nele, que a verdade está por inteiro.

Atualmente os contextos de educação formal são limitadores em diferentes formas normalizadoras que ameaçam nossa capacidade de pensar e ser diferente. Talvez, analisando o desejo do sujeito da antiguidade dirigido por procedimentos de uma verdade que poderia

conduzi-lo ao grau máximo de formação, possamos pensar uma educação que problematize seus discursos e práticas, não se fixando ao que seja considerado conhecimento significativo de alguns e que se encontra distribuído em várias formas, por exemplo, no livro didático, em esquemas seletivos, nos espaços e tempos da escola, nas áreas disciplinares isoladas, mas pensando em múltiplas formas de construir novos significados num processo contínuo de auto-crítica.

A ascese ou a subjetivação progressiva do discurso verdadeiro obedece ao princípio da *parrehesía* : o discípulo deve calar-se para obter a subjetivação de seu discurso e o mestre deve manter um discurso que obedeça ao princípio da *parrhesía*<sup>14</sup> para que o que ele diz de verdadeiro se torne, ao termo de sua ação e direção, o discurso verdadeiro subjetivado do discípulo; “ o sentido moral da palavra *parrhesía* assume na filosofia, na arte da prática de si mesmo, uma significação técnica muito precisa no que concerne ao papel da linguagem e da palavra na ascese espiritual dos filósofos”; há um certo número de regras que incidem sobre a maneira pela qual o discurso de verdade será formulado. São estas regras que constituem a *parrhesía*.

O que se impunha ao discípulo como princípio moral e procedimento técnico: o silêncio organizado (signos de atenção), a escuta, a leitura e a escrita que, juntos, formam exercícios de subjetivação do discurso verdadeiro. E do lado do mestre? O que dizer, como dizer, segundo qual princípio moral e qual procedimento técnico? É aqui que encontramos a noção de *parrhesía* , como já a conceituamos acima, como o fato de dizer tudo, ou melhor, o franco- falar; para os latinos, significa a liberdade de quem fala. O franco-falar do mestre tem dois adversários: um adversário moral, que é a lisonja, e um adversário técnico, que é a retórica; ele deve se livrar de ambos.

Observemos que a lisonja é o adversário moral do franco-falar. Quanto à retórica, se quisermos, seria seu adversário ou parceiro ambíguo, mas parceiro técnico. Estes dois adversários (a lisonja e a retórica) são, aliás, profundamente ligados um ao outro, pois o fundo moral da retórica é sempre a lisonja, e o instrumento privilegiado da lisonja é, bem entendido, a técnica, e eventualmente as astúcias da retórica (FOUCAULT, 2006, p. 451).

Nos textos desta época é abundante a literatura sobre a lisonja e percebe-se sua influencia como um risco moral tão importante na prática de si, na tecnologia de si sendo comparada a um outro vício, a cólera:

---

<sup>14</sup> Etimologicamente, *parrhesía* é o fato de tudo dizer (franqueza, abertura de coração, abertura de palavra, abertura de linguagem, liberdade de palavra).

A cólera, por certo, é o arrebatamento violento, arrebatamento incontrolado de alguém em relação a outro, em relação a outro sobre quem o primeiro, o que está encolerizado, encontra-se no direito e em posição de exercer seu poder e, portanto dele abusar (FOUCAULT, 2006, pp. 452-3).

Nota-se que a cólera, no período helenístico e alto império, era um vício utilizado como forma de governabilidade sobre si e sobre os outros, seja no ambiente doméstico, do pai em relação à mulher, filhos, empregados, escravos, seja em outras esferas públicas e políticas, evidenciando que a questão da cólera, na impossibilidade de ter um controle sobre si mesmo, ao mesmo tempo exerce controle e poder sobre os outros:

Isto significa que a questão da cólera, a questão do próprio arrebatamento ou da impossibilidade de controlar-se – digamos mais precisamente, a impossibilidade de exercer o poder e a soberania sobre si mesmo na medida e no momento em que exerce a soberania e o poder sobre os outros - , esta questão coloca-se exatamente no ponto de articulação entre o domínio de si e o domínio sobre os outros, o governo de si mesmo e o governo dos outros (FOUCAULT, 2006, p. 453).

A lisonja exerce papel contrário; o inferior como forma de ganhar poder sobre o superior, utiliza-se da técnica de que pode dispor, o *lógos* ; serve-se da linguagem para obter o que quer; reforça a superioridade do superior acima do que já lhe seja atribuído; torna impotente e cego aquele a quem se dirige. Suas ações impedirão que se conheça a si mesmo como se é, impedindo o superior de ocupar-se consigo mesmo como convém.

Na *parrhesía*, o franco-falar é a antilisonja, pois há alguém que fala ao outro dando-lhe condições de autonomia e independência, ou seja, em um dado momento, aquele a quem se endereça a fala se encontra em uma situação em que não necessita do discurso do outro, porque este foi verdadeiro e interiorizado, subjetivando-o, pode se dispensar da relação com o outro.

Com relação à retórica, o que a constitui é a arte de persuadir; endereça seu discurso a alguém a fim de convencê-lo da veridicção de uma não verdade, quando quem profere o discurso conhece a verdade que não será exposta no diálogo, apenas aquilo que é pertinente dizê-lo, as regras da retórica não estão nas relações entre quem fala e a quem se endereça, mas à pertinência do assunto:

É este jogo, o do assunto tratado, que definirá para a retórica o modo como deve ser organizado o discurso, como deve ser organizado o discurso, como deve ser feito o preâmbulo, como deve ser feita a *narratio* ( a narração dos acontecimentos), como se deve discutir os argumentos pró e contra. É o

assunto, o referente do discurso por inteiro que deve constituir, e de onde devem derivar, as regras retóricas deste discurso (FOUCAULT, 2006, p. 463).

A *parrhesía* não pode ser definida com uma arte, ela se define pelas regras de prudência, de habilidade e pelas condições que fazem com que se deva dizer e receber a verdade, sendo a ocasião em que o discurso acontece, a principal forma de sustentação e modalização desse discurso:

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 que a *parrhesía* deve modalizar não o conteúdo do discurso verdadeiro, mas a forma com que este discurso é sustentado (FOUCAULT, 2006, p. 464).

Enquanto a retórica permite a quem fala colher a glória do que diz, o exercício da *parrhesía* deve ser essencialmente comandado pela generosidade, sendo o cerne da obrigação moral, para que o sujeito encontre em si mesmo uma relação de soberania. Seguem-se três textos deste período, que expõem uma análise do franco-falar:

1) Em Filodemo \_ *Peri parrhesias* , encontramos a *parrhesía* como o modo do mestre se dirigir aos discípulos: com cautela, e entre si, a fim de que sejam capazes de benevolência, e, esta permitirá aos discípulos a confissão do que trazem em suas almas, formando um vínculo de amizade. Poderá estar aí um modelo do que o cristianismo transformará em confissão; o sujeito expõe ao outro a verdade da própria alma.

2) Em Galeno \_ *Tratado das paixões*, o indivíduo necessita de um diretor para conduzir-se na vida como convém; a *parrhesía* deve ser um recurso do diretor, o franco-falar de alguém neutro, idoso e de bem; o diretor escolhido é um desconhecido.

3) Em Sêneca – a Carta 75, através das cartas enviadas a Lucílio, coloca que o essencial da *parrhesía* está na função das palavras seladas pela conduta e pela forma de viver, primando pela transmissão do pensamento experimentado como verdadeiro:

Creio que o fundamento da *parrhesía* seja esta *adoequatio* entre o sujeito que fala e diz a verdade e o sujeito que se conduz, que se conduz como esta verdade requer. Bem mais do que a necessidade de se adaptar taticamente ao outro, a meu ver o que caracteriza a *parrhesía* , a *libertas* , é esta adequação do sujeito que fala ou do sujeito da enunciação com o sujeito da conduta. É esta adequação que confere o direito e a possibilidade de falar das formas recomendadas e tradicionais, de falar independentemente dos recursos da

retórica que, se preciso for, podem ser utilizados para facilitar a recepção daquilo que se diz (FOUCAULT, 2006, pp. 491-492).

Como vimos, há uma grande modalidade de fórmulas de *parrhesía* ; portanto, não podemos simplificar aquilo que é complexo. Mas, em todas as situações analisadas há uma relação “pedagógica”, onde há um mestre que ensina e um discípulo aprendiz, ou melhor, há uma relação de transmissão de um para dotar o outro. Analisando os contextos de relações operadas entre mestre e aprendiz deste período greco-romano, Foucault sugere:

Chamemos, se quisermos, “pedagógica” a transmissão de uma verdade que tem por função dotar um sujeito qualquer de aptidões, capacidades, saberes, etc., que ele antes não possuía e que deverá possuir no final desta relação pedagógica. Se chamamos “pedagógica”, portanto, esta relação que consiste em dotar um sujeito qualquer de uma série de aptidões previamente definidas, podemos, creio, chamar “psicagógica” a transmissão de uma verdade que não tem por função dotar um sujeito qualquer de aptidões, etc., mas modificar o modo de ser do sujeito a quem nos endereçamos (FOUCAULT, 2006, p. 493).

Na antiguidade greco-romana, as relações que dotavam procedimentos e regras em busca da verdade, de um dizer verdadeiro, que produzia um efeito de mudança no modo de ser do sujeito, atribuíam uma grande relevância ao mestre. Na obrigação de atender ao esperado, sua função é significativamente próxima de uma relação pedagógica.

Percebe-se uma diferenciação posterior a este período, no cristianismo; a verdade não vem daquele que guia a alma; ela está dada sob outro modo: revelação, texto, livro etc. A psicagogia do tipo cristão se diferencia no que diz respeito à verdade e ao “dizer-verdadeiro” que pesará sobre aquele cuja alma deverá ser guiada. Somente pelo discurso verdadeiro dele e sobre ele é que a alma poderá ser guiada. Será apenas solicitando à alma que é conduzida para que diga uma verdade que modificará seu modo de ser, consistindo aí a confissão.

Como já analisamos a ascese nas categorias de escuta e recepção do discurso verdadeiro, analisaremos sua ativação na atividade do sujeito, ou seja, na prática dos discursos verdadeiros que devem transformá-los em *êthos*. Com receio de deduções indevidas, e prudente, ao fazer uso de terminologias, Foucault designa um termo para o conjunto de exercícios que ora serão analisados:

Ascética, isto é, o conjunto mais ou menos coordenado de exercícios disponíveis, recomendados, até mesmo obrigatórios, ou pelo menos utilizáveis pelos indivíduos em um sistema moral, filosófico e religioso, a fim de atingirem um objetivo espiritual definido. Entendo por ”objetivo

espiritual” uma certa mutação, uma certa transfiguração deles mesmos enquanto sujeitos de ação e enquanto sujeitos de conhecimentos verdadeiros. É este objetivo da transmutação espiritual que a ascética, isto é, o conjunto de determinados exercícios, deve permitir alcançar (FOUCAULT, 2006, p. 505).

Analisando os exercícios da ascética desenvolvida entre os estóicos e cínicos na época helenística e romana, percebe-se que está caracterizada por uma dupla desvinculação em relação à ascese formulada em *Alcebíades*, como já vimos anteriormente. Neste encontramos o platonismo clássico e uma continuidade do neo-platonismo, onde o imperativo do reconhecimento de si como elemento divino é o eixo fundamental.

Portanto, desvinculação do conjunto dos exercícios relativamente ao princípio do conhecimento de si e desvinculação do conhecimento de si relativamente ao eixo central entre os platônicos, do reconhecimento de si como elemento divino. Pois bem, é esta dupla desvinculação, creio eu, que esteve no ponto de partida da fortuna histórica destes exercícios e, paradoxalmente, de sua fortuna histórica no próprio cristianismo (FOUCAULT, 2006, p. 509).

A ascética estóico-cínica de origem filosófica, constituiu para o cristianismo, a garantia técnica de não cair na espiritualidade gnóstica pois os exercícios aplicados não eram da ordem do conhecimento eram precisamente, exercícios de abstinência, de prova etc., e exercícios de conhecimento de si que tinham por função e finalidade incidir sobre si mesmo:

São exercícios, pois, que estão longe de serem inteiramente centrados no conhecimento e que, quando centrados no conhecimento, centram-se na suspeita de si mais do que no reconhecimento do divino: é isto que explica, se quisermos, o trânsito destes exercícios de origem filosófica para o interior do cristianismo. Implantam-se, portanto, de maneira visível, de maneira soberana na espiritualidade dos séculos IV – V. A este respeito, os textos de Cassiano são muito interessantes. E de Sêneca a Cassiano vemos, de modo geral, que é o mesmo tipo de exercícios que se deslocam, que são retomados. Depois, são estes exercícios que perdurarão em todo o cristianismo e reaparecerão, tomarão dimensões e intensidade novas, maiores e mais fortes a partir dos séculos XV – XVI e, certamente, na reforma e contra-reforma (FOUCAULT, 2006, p. 511-12).

Verificamos na aplicação dos exercícios que havia uma diferenciação entre a ascética filosófica e a ascética cristã. O estilo de vida prescrito pelos filósofos era definido como sendo aquela que se obtém graças à *tékhne* ; não obedece a uma regra, obedece a uma forma que se deve conferir à própria vida. Já na ascética dos cristãos encontramos uma série de exercícios precisos a serem realizados em cada momento da vida, em cada momento do dia. Foucault



depara com dois termos que se referem ao domínio dos exercícios da ascética. De um lado, o termo *meletân*, que é meditar, exercícios do pensamento e de outro, *gymnázein*, que é exercitar-se, o trabalho sobre si em situação real. Nas análises de textos de Musonius Rufus e Sêneca, aparece o regime de abstinências e as práticas das provas. Os exercícios de abstinências são regras recorrentes de tempos em tempos, que permitem dar uma forma à vida, que permitem ao indivíduo ter dele mesmo e dos acontecimentos que constituem sua vida a atitude que lhe convém:

É todo um modo de relação com o alimento, as roupas, a habitação que é assim formado através destes exercícios de abstinência: exercícios de abstinência para formar um estilo de vida, e não exercícios de abstinência para regar a própria vida mediante interdições e proibições precisas (FOUCAULT, 2006, p. 521).

Na passagem que se conservou do Tratado de Musonius, ao dizer que os exercícios da alma e do corpo são feitos para formar e reforçar a coragem e formar e reforçar a capacidade de moderar a si mesmo, aproxima-se das *Leis* de Platão quanto ao objetivo, mas distancia-se quanto à natureza dos exercícios. Em Platão, o que assegura as duas virtudes, a coragem em relação ao mundo exterior e o domínio em relação a si mesmo, são exercícios físicos de ginástica; em Musonius e Sêneca bem como na maior parte dos textos estoicos e cínicos, não é o corpo atlético o desafio, mas um corpo de paciência, de resistência, de abstinência.

Sobre a prática das provas, trata-se de saber do que se é capaz, se se é capaz de fazer determinada coisa e de fazê-la até o fim. Há um aspecto de conhecimento de si, de um certo trabalho do pensamento sobre ele mesmo, e é preciso que a vida por inteiro venha a ser uma prova, envolvendo um aspecto do conhecimento de si e acompanhada de um certo trabalho do pensamento sobre ele mesmo. A ascética filosófica do período que estamos tratando, época imperial, desenvolve a idéia de que a prova não deve ser aplicada em certos momentos da vida, mas de tornar-se uma atitude geral na existência. Em Sêneca, o *De providentia* trata do tema “a vida como prova”, sustenta-se por um uso paternal e meticuloso do sofrimento, que o Pai-Deus estabelece uma rigidez pedagógica em torno dos homens de bem, preparando-os para si com toda a série de provas nas quais a vida consiste, sendo um processo educativo. Reencontramos pontos evocados em *Alcebiades*, que, em função de uma educação insuficiente era preciso ocupar-se consigo por toda a vida e que a *epiméleia heautoû* (a prática de si, a cultura de si etc.) era essencialmente o substituto de uma educação insuficiente. Agora

reencontramos a idéia de educação generalizada: é a vida inteira que deve ser a educação do indivíduo:

A prática de si que deve se desenvolver e ser exercida desde o começo da adolescência ou da juventude até o final da vida inscreve-se no interior de um esquema providencial que faz com que Deus a ela responda como que previamente, organize, para esta formação de si mesmo, para esta prática de si mesmo, um mundo que tenha para o homem valor formador. Em outras palavras, é a vida inteira que é uma educação. E a *epiméleia heautoû*, agora alçada à escala da vida inteira, consiste em educar a si mesmo através de todos os infortúnios da vida. Há agora uma espécie de espiral entre a forma da vida e a educação. Deve-se educar perpetuamente a si mesmo através das provas que nos são enviadas e graças ao cuidado consigo mesmo, que faz com que estas provas sejam tomadas a sério. Educar a si mesmo ao longo de toda a vida e, ao mesmo tempo, viver a fim de poder educar-se. Coextensividade entre vida e formação, é esta a primeira característica da vida-prova (FOUCAULT, 2006, pp. 533-4).

Foucault analisa a idéia de que a vida inteira seja um processo educativo e paralelamente, percebe-se um processo discriminatório separando as pessoas que são boas e as que são más. O texto analisado de Sêneca, o *De providentia*, tem correspondência com o *Diálogos* de Epicteto, em que os homens de bem passam por provas, infortúnios necessários à formação. Para que ocorra a transfiguração do mal em bem é necessário que ocorra no interior do sofrimento como prova, uma mutação do mal em bem. Ao analisar a idéia da vida como prova formadora, e a de que é no infortúnio que se reconhece a prova, nos recolocamos diante da tragédia grega clássica:

É quando os deuses e os homens se afrontam que efetivamente a prova aparece como sendo a soma dos infortúnios que os deuses enviam aos homens para saber se os homens poderão resistir a eles, como resistirão e se serão os homens ou os deuses que prevalecerão. A prova na tragédia grega é uma espécie de braço-de-ferro entre homens e deuses (FOUCAULT, 2006, p. 539).

Em Sêneca e Epicteto, não vemos uma partida de braço-de-ferro; vemos sim, um uso paternal, meticoloso de sofrimento em torno das provas e infortúnios necessários para formá-los; será a benevolência protetora que fará a disposição dos infortúnios. Há uma série de problematizações acerca da formação para a vida, a que levaria à questão da discriminação, das condições e efeitos da vida como prova, mas, em nenhum dos textos poderemos encontrar respostas satisfatórias ou mesmo uma teorização. Os temas, a vida como prova ao longo de seu decurso e o da prova como discriminação, foram transferidos da ascética filosófica para a

espiritualidade cristã, apresentando-se de forma totalmente diferente. A vida como prova será uma ideia fundamental; será um princípio prescritivo do cristianismo, tornando-se seu mais alto foco de reflexão e pensamento, justificando a preparação da vida com a imortalidade da alma, portanto, com a necessidade de salvação. Quanto à discriminação, estará justificada na predestinação, na liberdade diante da onipotência divina, na graça, no senso de justiça de Deus que ama quem segue os seus preceitos e de ódio e ira diante dos desobedientes. Estas questões são consideradas fundamentais para compreendermos o que Foucault chama de fenômeno na vasta cultura de si que se desenvolveu na época helenística e romana:

Desde a época clássica, parece-me, o problema estava em definir uma certa *tékhnē tou biou* (uma arte de viver, uma técnica de existência). E, como lembramos, foi no interior desta questão geral da *tékhnē tou biou* que se formulou o princípio “ocupar-se consigo mesmo”. Os seres humanos, seu *bios*, 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 *tékhnē* (FOUCAULT, 2006, p. 542).

O que evidencia ser um dos principais núcleos da cultura, do pensamento e da moral grega é a necessidade de ter uma arte de si mesmo como prescrição e que regulamente a forma de viver. A vida deve ser organizada mas o pensamento, a política, a religião, a lei, nenhum desses elementos, conseguiu suprir a necessidade de direção e condução da vida como se inscreveu na *tékhnē tou biou*. O que assistimos foi uma inversão entre técnica de vida e cuidado de si:

O cuidado de si não será doravante um elemento necessário e indispensável à *tékhnē tou biou* (à técnica de vida). 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 (FOUCAULT, 2006, pp. 543-4).

O cuidado de si agora tomou uma dimensão mais geral e absoluta. Não nos ocupamos conosco para viver melhor; deve-se viver de modo que se tenha consigo a melhor relação possível. O acontecimento da inversão, da troca de posição do cuidado de si pela técnica de vida, é considerado por Foucault, importante para a compreensão da história da subjetividade ocidental:

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. Entre o Deus racional que, na ordem do mundo, dispôs em torno de mim todos os elementos, toda a longa cadeia de perigos e infortúnios, e eu mesmo, que decifrarei estes infortúnios como provas e exercícios para meu aperfeiçoamento, entre este Deus e eu, só se trata doravante de mim mesmo (FOUCAULT, 2006, p.544).

É possível que o Ocidente tenha conhecido e praticado três grandes formas de reflexividade, de exercício do pensamento sobre si próprio, sendo:

Primeiro, a reflexividade que tem a forma de memória. Nesta forma, que abre assim para uma verdade da qual se lembra, o sujeito encontra-se modificado, pois é neste ato de memória que ele opera sua liberação, seu retorno a seu ser próprio. Segundo, a grande forma da meditação, nesta forma de reflexividade, o que se opera é a prova daquilo que se pensa, prova de si mesmo como sujeito que pensa efetivamente o que pensa e age como pensa, tendo, como objetivo, uma certa transformação do sujeito capaz de constituí-lo como sujeito ético da verdade. Terceiro, a grande forma de reflexividade é o que se chama método, é o que permite fixar qual é a certeza capaz de servir de critério a toda verdade possível e que, a partir daí, deste ponto fixo, caminhará de verdade em verdade até a organização e a sistematização de um conhecimento objetivo (FOUCAULT, 2006, p. 559).

Através da análise das formas de exercício do pensamento, podemos afirmar que, de modo geral, todo pensamento antigo foi um longo deslocamento da memória à meditação (de Platão a Santo Agostinho) e da Idade Média ao começo da Idade Moderna, aos séculos XVI e XVII, portanto, a trajetória foi a da meditação ao método (tendo como figura central Descartes). Mas, o que de fato está problematizado é o princípio *gnôthi seautoû* (o conhecimento de si) como fio condutor de todas as análises sobre os problemas do sujeito, da reflexividade e do conhecimento de si. O princípio *gnôthi seautoû* estará sempre ao lado ou no contexto e apoiado sobre o que os gregos chamaram de *epiméleia heautoû* (o cuidado de si e verdadeiro suporte do imperativo “conhece-te a ti mesmo) e somente podemos compreendê-lo em sua significação própria e sua história se levarmos em conta esta relação permanente entre ambos.

Se o cuidado de si - como hoje pretendo lhes mostrar - inclusive em suas formas mais ascéticas, mais próximas do exercício, está sempre vinculado ao problema do conhecimento, todavia não constitui fundamentalmente, exclusiva e inteiramente, um movimento e uma prática de conhecimento. Trata-se de uma prática complexa que dá lugar a formas de reflexividade completamente diferentes (FOUCAULT, 2006, p. 561).

Portanto, a história do *gnôthi seautón* não pode ser dada como contínua, nem poderá postular uma teoria geral e universal do sujeito. O que reivindica precisamente é que se deve trilhar por uma analítica das formas de reflexividade, considerando que estas formas incidem na constituição do sujeito. Será através da análise da história das práticas enquanto suporte que se poderá dar sentido variável, histórico, jamais universal ao princípio tradicional do “conhece-te a ti mesmo”. Ao examinarmos as formas de *melétai* (meditações, exercícios do pensamento sobre si mesmo) aplicados na ascética do período helenístico e romano, percebemos que elas incidem sobre o exame da verdade daquilo que se pensa, ou seja, exame da verdade das opiniões que acompanham as representações:

Estar atento às representações tais como se dão, verificar em que consistem, as que remetem, se os julgamentos que fazemos sobre elas, e por conseguinte os movimentos, as paixões, as emoções, os afetos que elas são capazes de suscitar, são verdadeiros ou não (FOUCAULT, 2006, p. 562).

Há uma série de exercícios de provas de si mesmo como sujeito de verdade das quais os mais importantes são: a *praemeditatio malorum* (premeditação ou presunção dos males), o exercício da morte e o exame de consciência. Estes exercícios devem responder as seguintes indagações:

- Sou eu efetivamente, aquele que pensa estas coisas verdadeiras? E, sendo aquele que pensa estas coisas verdadeiras, sou eu quem age como quem conhece estas coisas verdadeiras? Sou eu o sujeito ético - da verdade que conheço? (FOUCAULT, 2006, p. 562).

A *praemeditatio malorum* é um exercício que, do pensamento clássico até este período, deu lugar a muitas discussões e debates; foi sempre muito grande a desconfiança em relação ao porvir devido a questões culturais. Por exemplo, para os gregos, o que se tem diante dos olhos não é o porvir, mas o passado, de sorte que é de costas que se entra no porvir. Não se preocupar com o porvir, na prática de si, é um tema fundamental; sendo que preocupar-se com o porvir é negativo, sendo positivo estar voltado ao passado. Esta oposição, será sem dúvida uma das grandes mutações no pensamento ocidental, quando se puder pensar que o olhar para a memória é ao mesmo tempo um olhar para o porvir. Outra questão que desqualifica o porvir é a da ordem filosófico-ontológica – o porvir é o nada – não existe para o homem, só podendo projetar uma imaginação que se assenta no nada, ou, o porvir preexiste; se preexiste é porque é predeterminado, e, por isto, nenhum domínio podemos ter sobre ele.

Ou nada ou predeterminado, o porvir nos condena ou à imaginação ou à impotência. O que está em jogo na arte de si mesmo, do cuidado de si, é, precisamente, poder dominar o que se é, em face do que é ou do que se passa.

Os estóicos desenvolveram e praticaram o exercício ascético da *praemeditatio malorum*. Já os epicuristas opunham-se duramente a esse exercício de premeditação dos males, afirmando que existem dissabores suficientes no presente para termos que nos preocupar com possíveis males; e contra este exercício opõem dois exercícios: - a *avocatio*, que consiste em afastar as representações ou os pensamentos sobre o infortúnio, voltando-se ao pensamento sobre os prazeres e sobre todos os prazeres que um dia possam advir em nossa existência; e - a *revocatio*, que, ao contrário, protege e defende de infortúnios ou supostos males que possam acontecer, pela lembrança dos prazeres que outrora conhecemos.

Ao analisar as práticas da *praemeditatio malorum*, percebe-se que o porvir ali previsto é uma espécie de tempo imediato, que os infortúnios são eminentes em relação ao presente vivido, ocorrendo a anulação do porvir mediante a presentificação. Não se parte do presente para simular o porvir: considera-se todo o porvir para simulá-lo como presente; trata-se de uma anulação do porvir e de uma redução da realidade:

Vemos pois que a *praemeditatio malorum* não é um pensamento imaginário sobre o porvir. É uma anulação do porvir e uma redução do imaginário à simples e despojada realidade do mal para o qual estamos voltados. Obstruir o porvir pela simulação de sua atualidade, reduzir a realidade pelo despojamento imaginário, creio ser este o objetivo da *praemeditatio malorum*. E é por este meio que, quando o acontecimento se produzir, podemos nos equipar com uma verdade que nos servirá para reduzir ao seu elemento de estrita verdade todas as representações que, se não estivéssemos assim prevenidos, poderiam comover nossa alma e perturbá-la. Como vemos, a *praemeditatio malorum* é uma *paraskeuê*. É uma *paraskeuê*, de preparação feita pela prova da não-realidade daquilo que atualizamos neste exercício de pensamento (FOUCAULT, 2006, p. 574).

Como prolongamento da premeditação dos males, encontramos a meditação sobre a morte, considerando que embora sendo uma prática milenar, trataremos de evocá-la no sentido e forma que lhe foi conferida na época helenística e romana, no interior da prática de si.

Trata-se da possibilidade de uma certa forma de tomada de consciência de si mesmo, ou de uma certa forma de olhar que lançaremos sobre nós mesmos, a partir do ponto de vista, por assim dizer, da morte, ou desta atualização da morte em nossa vida (FOUCAULT, 2006, p. 580).

A importância dada a este tipo de exercício, a meditação sobre a morte, é o fato de permitir ao indivíduo que perceba a si mesmo de duas maneiras, adotando uma espécie de visão do alto e instantânea sobre o presente, operar pelo pensamento um corte na duração da vida, no fluxo das atividades, na corrente das representações. A outra maneira é o olhar de retrospectiva sobre o conjunto da vida quando nos experimentamos como se estivéssemos no momento de morrer, podemos então lançar um rápido olhar sobre o conjunto do que foi nossa própria vida. É o pensamento sobre a morte que permite a retrospectiva e a memorização valorativa da vida; é o julgamento sobre o presente e a valorização do passado que se realizam neste pensamento sobre a morte, não um pensamento sobre o porvir mas sobre si mesmo enquanto ente que está morrendo.

Quanto ao exame de consciência, uma antiga regra pitagórica, tem por função principal permitir uma purificação do pensamento antes do sono. Nos estoicos, o exame da consciência aparece sob duas formas, pela manhã e pela noite. Pela manhã, o exercício está voltado para um porvir próximo e imediato, repassando as ações do dia com seus objetivos e fins tendo em mente ao longo da existência e as precauções que podem ser tomadas para atingir os objetivos; o exame da noite é inteiramente diferente em suas funções e formas, devendo repassar todas as ações que fez durante o dia; neste exame terá ação de juiz e réu de si mesmo.

Trata-se primeiro de uma prova de reativação das regras fundamentais da ação, reativação dos fins que devemos ter no espírito, reativação dos meios que devemos empregar para atingir estes fins e dos objetivos imediatos que nos podemos propor. Nesta medida, o exame de consciência é um exercício de memória, memória não apenas em relação ao que se passou durante o dia, mas em relação às regras que devemos sempre ter no espírito (FOUCAULT, 2006, p. 587).

O exame de consciência é também uma prova de verificação do esforço e de alcance da meta em transpor em ações os princípios de verdade de que dispomos na ordem do conhecimento mediante as regras e ações do dia e da noite, podendo verificar todas as noites como está a constituição do sujeito ético de verdade. A *tékhnē tou bíou* ocupada pelo princípio de que é preciso cuidar de si, cuidar de si que é equipar-se para uma série de acontecimentos imprevistos, utiliza de uma série de exercícios que, ao praticá-los, estará despojando os possíveis acontecimentos da realidade imaginária e reduzindo ao mínimo sua existência.

O sistema ascético do período helenístico e período imperial, como vimos, é muito variável; são processos complexos e, principalmente, com práticas sociais diferentes ao longo de vários séculos, cujos objetivos de constituição do sujeito varia explicitamente. A ascese cristã tem como função essencial fixar as renúncias necessárias, as quais o sujeito deve conduzir ao ponto extremo de renúncia a si mesmo a fim de obter a salvação. Já a ascese filosófica deve ser compreendida como uma maneira de constituir o sujeito de conhecimento verdadeiro como sujeito de ação reta em busca de uma perfeição, situados em um mundo como correlato de nós mesmos, um mundo percebido, reconhecido e praticado como prova, onde o real foi pensado como lugar da experiência de si e ocasião da prova de si.

Foucault apresenta o grande desafio do pensamento ocidental à filosofia. Em momentos e direções diferentes aponta dois processos: o mundo grego cessou de ser pensado para ser conhecido através de uma *tékhne* e, o *bíos* cessou de ser o objeto de uma *tékhne* para tornar-se o correlato de uma prova, de uma experiência, de um exercício. É este o desafio:

De que modo aquilo que se oferece como objeto de saber articulado pelo domínio da *tékhne* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta, em que se experimenta e onde dificilmente se realiza a verdade do sujeito que somos? De que modo o mundo, que se oferece como objeto de conhecimento pelo domínio da *tékhne* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta e em que se experimenta o “eu” como sujeito ético da verdade? E se é este o problema da filosofia ocidental – de que modo o mundo pode ser objeto de conhecimento e ao mesmo tempo lugar de prova para o sujeito; de que modo pode haver um sujeito de conhecimento, que se oferece o mundo como através de uma *tékhne*, e um sujeito de experiência de si, que se oferece este mesmo mundo, mas na forma radicalmente diferente de lugar de prova? – se é este o desafio da filosofia ocidental, compreendemos então por que a *Fenomenologia do espírito*<sup>15</sup> é o ápice desta filosofia (FOUCAULT, 2006, p. 591).

O Iluminismo (*Aufklärung*), discurso filosófico que justifica a modernidade, exige da teoria da educação o abandono da fundamentação religiosa, buscando um fundamento secularizado em que a razão pode e deve conduzir o homem para o melhor dos mundos, tendo como condição a formação de suas capacidades e virtudes de acordo com os mandamentos da razão. Junto com a autonomia do sujeito surge a questão da universalização das normas a partir da razão. O aperfeiçoamento que antes dependia de um fundamento espiritual/teológico,

---

<sup>15</sup> O manuscrito traz aqui uma frase de conclusão que Foucault deixa de pronunciar: “E se a tarefa deixada pela *Aufklärung* (que a fenomenologia conduz ao absoluto) consiste em interrogar sobre aquilo em que se assenta nosso sistema de saber objetivo, ela consiste também em interrogar aquilo em que se assenta a modalidade da experiência de si.”



é agora interpretado inicialmente na idéia de progresso e futuro presente na filosofia iluminista.

A viabilização para realizar a expectativa iluminista vai ser direcionada pelo clima mecanicista que pressupõe o domínio técnico sobre a educação entendida como formadora e de acordo com os preceitos científicos – o poder e o saber são necessários para conduzir o processo educacional sem o desígnio divino, empregando as leis da natureza. Sobre esse tipo de entendimento atua o universo das representações e o universo da técnica influenciando profundamente as práticas sociais e gerando mudanças nas estruturas de pensamento e nas formas de organização do espaço humano.

O universo das representações está centrado no conceito de essência universal, natureza e finalidade. A revolução copernicana foi um dos primeiros passos para a nova imagem mecanicista do mundo e posteriormente a intensa atividade voltada para a construção de máquinas e artefatos, a partir do século XVI, introduzindo mudanças significativas na relação do homem com o mundo. A cultura moderna recorre ao universo da representação e da técnica suprimindo o espaço dos antigos símbolos e correspondências da antiguidade e da época medieval apresentando-se simultaneamente totalizante e individualizante.

O Estado moderno combina as estruturas de uma governabilidade pastoral com as da razão de Estado, ao mesmo tempo em que enquadra as populações, as identifica enquanto indivíduos. Esta forma de poder sobre a vida cotidiana imediata classifica os indivíduos em categorias, designando sua individualidade, prende-os a uma identidade própria impondo-lhes uma lei de verdade que é preciso neles reconhecer. Esta forma de poder transforma os indivíduos em sujeitos. O problema que está colocado é de natureza política, ética, social e filosófica. Segundo Foucault, podemos nos opor a esta situação, promovendo novas formas de subjetividade. Trata-se precisamente das práticas de si tomadas na dimensão relacional. O indivíduo e a comunidade se opõem ao mesmo tempo que se completam, ou seja, as exigências comunitárias e os direitos individuais devem ser respeitados: é o que Foucault chama de modos de vida, escolhas de existência, estilos de vida, formas culturais. Pois a nova ascese requer práticas de si não individuais e nem comunitárias, mas relacionais e transversais.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Já ressaltamos anteriormente quanto à dificuldade em entrar no universo intelectual das estruturas de pensamento de Foucault. Poderíamos enumerar vários fatores, mas vamos nos contentar em apontar o ponto que parece ser comum: um filósofo que desestabilizou o que até então estava construído, determinado e sedimentado como verdades absolutas no positivismo, no historicismo, na fenomenologia, no marxismo, no iluminismo, no humanismo e na antropologia, em que se faziam reflexões e direcionamentos sobre o homem. Foucault exercitou a prática de pensar sobre o próprio pensamento, abrindo um novo campo investigativo de vários saberes epistemológicos distintos: a filosofia, a psiquiatria, a história, o direito, a sociologia, a lingüística, a biologia, a literatura e as artes.

Através dos estudos históricos da Antiga Grécia, e buscando evidências no conceito moderno de sujeito, Foucault desenvolveu três modos de investigação, compreendendo o sujeito não como algo dado e sempre aí, mas produzido por diferentes tipos de discursos de saber, por relações de poder e por relações que cada um estabelece consigo mesmo. O sujeito da educação precisa ser problematizado em suas teorizações e em suas práticas pedagógicas. Revendo os saberes científicos que se valem na educação sob expectativas de progresso, democracia e crescimento econômico, pode-se criar processos de reversão do que está posto como verdade à educação, definindo possíveis modos de existência no exercício real de liberdade .

Acreditamos que Foucault revoluciona a educação, nos instigando-nos a repensá-la em seus aspectos científicos e pedagógicos. Nas práticas sociais do cuidado de si, o autor trabalha com conceitos de governo e governabilidade que serão definidores de subjetividades. Na modernidade não há a busca ao cuidado de si conduzido por procedimentos e técnicas. A formação de subjetividades ocorre por mecanismos instituídos em várias esferas da sociedade, sendo a escola uma forte instituição modalizadora da existência humana. A existência individual é coletivizada mediante um saber-poder racional que conduz o pensamento e as ações dos sujeitos. Através da história crítica do pensamento podemos interrogar o que somos, pensamos e fazemos, redescobrimo outras possibilidades para pensarmos livres de dogmas, concepções ou códigos prescritivos do que nos seja viável. Não considerar como verdade única o caminho da racionalidade em que somos tão hábeis e treinados a reproduzir e ousarmos por caminhos que nos permitam o questionamento de nossas práticas educativas

cotidianamente através de processos de investigação do que está posto como verdades permanentes, de princípios universais e de certezas absolutas.

Foucault nos evidenciou, em vários momentos de suas análises, um sujeito constituído e não constituinte, objetivado e sujeitado. O sujeito é constituído por práticas disciplinares, resultantes de um saber organizado em torno da norma que controla a existência dos indivíduos. A base do poder-poder está no discurso que produz verdades de efeito formador de subjetividades. Na educação evidenciamos subjetividades disciplinadas e objetivadas através de discursos operantes de exame de conduta, qualificação, correção e indução, que são práticas de constituição de subjetividades.

A confissão cristã também foi uma qualificadora de condução na formação de subjetividade. Através da confissão cristã se chegou ao pensamento do sujeito, que ao verbalizar seus problemas expunha sua subjetividade e esta passou a ser regulada por meio de processos de negação de si mesmo, havendo um assujeitamento na formação das pessoas. Percebemos que há evidências de subjetividades reguladas no Ocidente com manifestações de negação de si através de práticas sociais educativas que buscam a homogeneização da existência individual.

A aplicação do cuidado de si desenvolveu formas de subjetividade na antiguidade através das técnicas do cuidado de si, o qual dava sentido e direcionamento à existência da pessoa, regulando suas ações éticas para si e para os outros. Isto nos leva a pensar que tais procedimentos poderiam ser reguladores da liberdade do sujeito. Na modernidade, as práticas sociais das Ciências Humanas exercem efeitos de controle individual, encobrendo as diferenças individuais e conduzem os sujeitos a uma via de mão única, ou seja, a via da normalidade. Esta questão, a nosso ver, é presente na educação atual. Há uma predominância significativa de educadores que investem em recursos, métodos e estratégias pedagógicas para ampliar suas técnicas de ensino, com o objetivo maior de formar e capacitar para o ensino e aprendizagem. Mas não percebem que muitas destas ações pedagógicas podem estar mascarando uma realidade de regulação de controle social e de manifestação de individualidades.

Através das análises das práticas sociais históricas percebemos que o sujeito racional, cuja autonomia a educação se incumbem de formar, está submetido a um discurso secular que recorre a forças de governabilidade e de tecnologias do eu que se fazem presentes no espaço e tempo da escola. A instituição é propícia a executar o *desde sempre*; sua arquitetura física e humana, bem como as ações que ali ocorrem, são todas reguladas e distribuídas em papéis,

ações que cada sujeito executará. Esse sujeito pode ser o aluno, o professor, o funcionário, o diretor, o pai, a comunidade, a secretaria da educação, o ministério da educação, a nação, em geral: tudo isso constitui uma rede de operar saber-poder estruturada nos discursos oficiais hierarquizados de formação de subjetividades e de consciências reguladas.

O “desejo de poder” embaralha a identidade do ser homem, e nos vemos sem condições de qualquer afirmação do que seja o saber, mas, nas análises das práticas sociais, temos perspectivas de abrir possibilidades a novos pensamentos em relação à subjetividade, são as possibilidades de novas hermenêuticas de sujeitos para nós ou para sujeitos outros. Olhar para a totalidade do pensamento de Michel Foucault parece nos indicar a possibilidade de novas estéticas da existência como forma de vida com limites contingentes e que, problematizados, podem ser enunciação de transformações na perspectiva do respeito aos direitos da comunidade e aos direitos individuais.

Para Foucault, a ética é um modo de relacionamento do indivíduo consigo mesmo. Pensar como o indivíduo se constitui sujeito moral de suas ações é conduzir a um questionamento que nos leva às possíveis transformações do sujeito enquanto aceitação da diversidade. Pensando a ética como criação de e a partir da liberdade podemos pensar o sujeito como obra de si mesmo. Na reconstrução da moral greco-romana apresenta-se um tipo de relação do homem consigo mesmo não se baseando em fundamentos universais nem em um sujeito preexistente; o que há é um respeito ao caráter individual de conduta. Pensar em uma moral baseada na escolha pessoal, onde cada um elabora, trabalha e constitui segundo seus critérios ausentes de sociedades é segundo Foucault decisivo para o indivíduo não recorrer ao dogma ou à autoridade. Nos domínios de uma estética da existência se situa a questão da liberdade, condição para o indivíduo tomar suas próprias decisões em relação a si e aos outros, numa reflexão dos limites do conhecimento e das ações, conhecendo sua historicidade e contingência mas com possibilidade de transformação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BACHELARD, Gaston. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Rio de Janeiro. Ed. Contraponto. 7ª reimpressão, 1996.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas – Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo. Ed. Martins Fontes. 5ª edição, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Verdade e subjetividade*. Revista de Comunicação e Linguagens. Lisboa, nº19, p.203-223, dezembro-1993.
- \_\_\_\_\_, *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro. Ed. Florense Universitária. 2ª edição, 1986.
- \_\_\_\_\_, *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo. Ed. Martins Fontes. 2ª edição, 2006.
- \_\_\_\_\_, *A ordem do discurso*. São Paulo. Ed. Loyola. 15ª edição, 2007a.
- \_\_\_\_\_, *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro. Ed. NAU. 3ª edição, 2005.
- \_\_\_\_\_, *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento – Ditos e Escritos II*. Rio de Janeiro. Ed. Florense Universitária. 2ª edição, 2005.
- \_\_\_\_\_, *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo. Ed. Graal. 18ª edição, 2007b.
- \_\_\_\_\_, *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. São Paulo. Ed. Graal. 12ª edição, 2007c.
- \_\_\_\_\_, *Historia da sexualidade III: o cuidado de si*. São Paulo. Ed. Graal. 9ª edição, 2007d.
- \_\_\_\_\_, *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro. Ed. Hraal. 12ª edição, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Vigiar e punir*. Rio de Janeiro. Ed. Vozes. 32ª edição, 1997.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna. Uma pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural*. São Paulo. Ed. Loyola. 9ª edição, 2000.
- JAEGER, Werner. *PAIDÉIA: A formação do homem grego*. São Paulo. Ed. Martins Fontes. 1ª edição, 1986.
- JAPIASSÙ, Hilton. *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar. 3ª edição, 2001.
- KOYRÉ, Alexandre. *Estudos de história do pensamento científico*. DF. Florense Universitária, Ed. Universidade de Brasília. 1982.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michael Foucault*. Rio de Janeiro. Ed. Graal. 1981.

\_\_\_\_\_, *Foucault, a filosofia e a literatura*. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 3ª edição, 2005.

MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, simplesmente*. São Paulo. Ed. Loyola, 2004.

RAJCHMAN, John. *Foucault: a liberdade da filosofia*. Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar, 1987.

SILVA, Tomaz Tadeu. *O sujeito da educação – Estudos Foucaultianos*. Rio de Janeiro. Ed. Vozes. 5ª edição, 2002.

TEIXEIRA, Evilásio. *A educação do homem segundo Platão*. São Paulo. Ed. Paulus. 2ª edição, 1999.

TERNES, José. *Michel Foucault e o nascimento da modernidade*. Tempo Social; Revista de Sociologia da USP, S. Paulo, v.7, nº1-2, outubro de 1995.

\_\_\_\_\_, *Pensamento moderno e educação*. Revista Educativa, Goiania, Dep. Educação da UCG, vol.I, nºI, 1997.

\_\_\_\_\_, *Michel Foucault e a idade do homem*. Goiânia: ucg/ufg, 1998.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a educação*. Belo Horizonte. Ed. Autêntica. 2ª edição, 2005.

VEYNE, Paul. *Como se Escreve a História – Foucault Revoluciona a História*. DF Cadernos da UNB. Ed. Universidade de Brasília, 1982.