

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALEXANDRE GOMES DOS SANTOS

DESENVOLVIMENTOS DE UMA GENEALOGIA DA GOVERNAMENTALIDADE:  
A NOÇÃO DE PARRESÍA ENTRE A ÉTICA E A POLÍTICA

SÃO CARLOS  
2017

ALEXANDRE GOMES DOS SANTOS

DESENVOLVIMENTOS DE UMA GENEALOGIA DA GOVERNAMENTALIDADE:  
A NOÇÃO DE PARRESÍA ENTRE A ÉTICA E A POLÍTICA

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências, do Centro de Educação e Ciências Humanas da Universidade Federal de São Carlos, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Franklin Leopoldo & Silva

SÃO PAULO  
2017

Folha de Aprovação

Assinaturas dos membros da comissão examinadora que avaliou e aprovou a defesa de tese de doutorado do candidato Alexandre Gomes dos Santos, realizada em 11/08/2017:



Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva  
Orientador - UFSCar

Prof. Dr. André Constantino Yazbek  
(Membro Titular - UFF)

Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta  
(Membro Titular - USP)



Profa. Dra. Monica Loyola Stival  
(Membro Titular - UFSCar)



Prof. Dr. Cesar Candioto  
(Membro Titular - PUC/PR)

Certifico que a sessão de defesa foi realizada com a participação à distância dos membros: Prof. Dr. André Yazbek e Prof. Dr. Pedro Paulo Garrido Pimenta; depois das arguições e deliberações realizadas, os participantes à distância estão de acordo com o conteúdo do parecer da comissão examinadora redigido no relatório de defesa do aluno Alexandre Gomes dos Santos.



Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva  
Presidente da Comissão Examinadora  
(UFSCar)

A minha mãe, Hozana.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Franklin Leopoldo e Silva pela orientação, respeito e grande apoio nesta minha empreitada.

Ao professor César Candioto, pela disposição demonstrada em auxiliar-me nas correções deste trabalho e por participar de minha banca.

Aos professores André Constantino Yazbek, Pedro Paulo Garrido Pimenta e Mônica Loyola Stival pela gentileza em ter participado de minha banca.

Ao professor Luiz Damon Moutinho, pelo esforço despendido em meu favor.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências, nas pessoas do professor Luiz Damon Moutinho e de Vanessa C. Migliato, por todo o apoio demonstrado e dedicação à nobre tarefa de resguardar o corpo discente do programa.

À minha mãe, Hozana, pelo apoio incondicional aos meus objetivos.

À meu filho, Dante, e à sua mãe, Catarina Rochamonte, pelo afeto.

Felicidade na vida maior não há do que poder viver em acordo consigo mesmo, falar por si só e se saber relevante na vida de alguém.

## RESUMO

Nosso objetivo com a presente pesquisa consiste numa “genealogia da governamentalidade” a partir das investigações empreendidas por Michel Foucault nos últimos cursos do Collège de France, quando noções de “espiritualidade”, “ascese” e “parresía” são utilizadas para articular política e ética em torno do governo de si e dos outros, traçando o desenvolvimento das “artes de si”, elementos de um ethos grego e romano, para artes de governo de si e dos outros, isto por meio da cadeia lógica “relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo”. Ademais, apontar as consequências éticas que tal genealogia traz para o nosso presente, principalmente no tocante ao tema “liberdade” como um possível campo temático para o qual somos levados a partir dos estudos foucaultianos em torno das estéticas da existência.

## **ABSTRACT**

Our aim with the present research is a "genealogy of governmentality" based on the investigations undertaken by Michel Foucault in the last years of the Collège de France, when notions of "spirituality", "asceticism" and "parrhesia" are used to articulate politics and ethics around the government of self and others, tracing the development of the "self-arts," elements of a Greek and Roman ethos, for governing arts of self and others, this through the logical chain "relations of power / governmentality / government of self and others / relation of self to you ". In addition, to point out the ethical consequences that such genealogy brings to our present, especially regarding the theme "freedom" as a possible thematic field for which we are taken from the Foucaultian studies around the aesthetics of existence.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>1 MÉTODO E INFLEXÃO DE CARÁTER EM FOUCAULT.....</b>	<b>21</b>
1.1 O procedimento nietzscheano genealógico.....	21
1.2 A aposta metodológica de Foucault.....	24
1.3 O método Foucault: um método negativo.....	26
1.4 A tripartição analítica da verdade: saber, poder e governo.....	34
1.5 Da analítica do poder à analítica do sujeito.....	36
<b>2 GOVERNO E GOVERNAMENTALIDADE.....</b>	<b>41</b>
2.1 População, governo, economia política.....	45
2.2 O governo dos homens.....	48
2.2.1 O poder pastoral.....	49
2.2.2 A direção de consciência ou das almas.....	50
2.2.3 Do pastorado ao governo político dos homens.....	53
<b>3 GOVERNO, VERDADE, SUBJETIVIDADE.....</b>	<b>59</b>
3.1 Do não-poder ao não-saber.....	59
3.2 A aleturgia: a verdade como adorno do poder.....	61
3.3 Ato e regime de verdade.....	64
3.4 Atos de fé e atos de confissão.....	67
3.4.1 Batismo.....	68
3.4.2 O estatuto da penitência.....	72
3.4.3 A direção dos indivíduos.....	73
<b>4 UMA BUSCA PELO “SI MESMO” GREGO CLÁSSICO.....</b>	<b>79</b>
4.1 A universalização do “cuidado de si”.....	84
4.2 Ética e estética: o cuidado de si para um governo de si.....	87
4.3 As técnicas de si do helenismo e a relação com o outro.....	89
4.4 A conversão a si.....	95
4.5 Conhecimento de si.....	98
4.6 A ascese enquanto exercício de si sobre si.....	101
4.7 A conduta parresiástica.....	105
4.8 Parresia e transmissão da verdade.....	107
<b>5 PARRÉSIA FILOSÓFICA: DA ÉTICA À POLÍTICA.....</b>	<b>113</b>
5.1 Concepção clássica de parresia.....	115

<b>5.2 A parresía política.....</b>	<b>115</b>
<b>5.3 A boa e a má parresía.....</b>	<b>122</b>
<b>5.4 A parresía político-filosófica.....</b>	<b>125</b>
<b>5.5 Parresía filosófica.....</b>	<b>130</b>
<b>6 CONCLUSÃO.....</b>	<b>132</b>
<b>7 REFERÊNCIAS.....</b>	<b>136</b>

## INTRODUÇÃO

Oito anos separaram os dois primeiros volumes de “História da sexualidade” de Michel Foucault. Dentro deste período, ocorreu uma inflexão em suas preocupações filosóficas. Do eixo do poder como esquema para problematizar a política e os discursos de saber, Foucault passa a se valer de um novo eixo: o do governo<sup>1</sup>. A partir daí, ele vai utilizar-se de um novo esquema de análise para pensar a dinâmica das relações de poder na sociedade ocidental. Antes, a relação beligerante que vinha substituir as corriqueiras análises legais, agora, a relação de governo do outro, de condução da conduta do outro, como prisma de análise para se pensar as relações políticas entre os indivíduos.

Da política como “continuação da guerra por outros meios” à política como “recusa das formas impostas de subjetividade”<sup>2</sup>, Foucault passa a apontar uma outra visão onde o exercício do poder consistiria em “conduzir condutas”. Neste sentido, o poder seria menos da ordem do confronto entre dois adversários do que da ordem do governo de um sobre outro. Portanto, o modo de relação próprio ao poder não deveria ser buscado do lado da violência e da luta, ou do lado do contrato e da aliança voluntária, mas “do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo”<sup>3</sup>.

Para o correto entendimento desta mudança de perspectiva em relação ao poder, devemos fazer referência a uma noção um tanto original de Michel Foucault e que traz em si todo o peso da inflexão de perspectiva de nosso autor. Esta é a noção de *governamentalidade*.

Introduzida na aula de 1º de fevereiro de 1978 do curso “*Segurança, território, população*”, Foucault assim a define:

[...] o **conjunto** constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que **permitem exercer** essa forma bem específica, embora muito complexa, de **poder** que tem por **alvo** principal a **população**, por principal forma de **saber** a **economia política** e por **instrumento** técnico essencial os **dispositivos de segurança**.<sup>4</sup>

De outra feita, também a definirá como:

<sup>1</sup> Segundo Francisco Ortega. Cf. ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1999, p. 34.

<sup>2</sup> “Já não se trata, a partir desta inflexão em Foucault, de ‘destroçar a subjetividade’, decompondo o sujeito em um número infinito de ‘larvas-sujeito’, mas de sua transformação” (ORTEGA, *op. cit.*, p. 40).

<sup>3</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a, p. 244. (Coleção Tópicos)

<sup>4</sup> *Ibidem*, pp. 143, grifo nosso.

[...] a **tendência**, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a **preeminência** desse tipo de **poder** que podemos chamar de “**governo**” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. [...].<sup>5</sup>

Portanto o exercício de uma outra forma de poder que não aquela apresentada pela soberania, que podemos localizar historicamente no sistema feudal medieval, com sua imposição da lei e da punição dela decorrente, nem pela disciplina, historicamente localizável na modernidade nascente, com sua tática de esquadramento dos corpos pela vigilância sobre os indivíduos.

Nesta perspectiva então assumida, a preeminência do poder está baseada na condução da conduta do outro, no governo do outro. O poder soberano objetifica o corpo, a carne do homem, produz em torno dela fazendo um homem que se contorce em face do poder. Já o poder disciplinar, este molda um caráter para o indivíduo, fá-lo um conteúdo, algo que precisa ser contido dentro do invólucro do corpo. Na soberania, o corpo não tinha alma, tinha apenas sangue e tripas para serem exibidas a fim de que se impusesse o terror aos olhos dos súditos, com o horror de um poder que se manifesta enquanto dor. No caso da disciplina, a dor é mental, é psicológica, é freudiana (“uma dor psíquica ainda é dor”) e, assim, um construto espiritual, etéreo, é formatado pelo poder disciplinar formando um caráter para o indivíduo.

Naquele caso do poder de conduzir condutas, a questão é outra e diz respeito aos processos de subjetivação, de formação de um caráter próprio nas entidades sujeitadas ao governo de um outro, conformando um ser, uma pessoa, uma personalidade governável. Para Foucault, em sua tentativa de proceduralizar uma “hermenêutica do sujeito”<sup>6</sup>, a própria noção de governo surge daí. Governar o outro, em vez de si mesmo, consistiria num esvaziamento da noção de governo de si, quando o si, aquele objeto auto-refletido que se produz na medida de sua ação ética autocentrada, recusa-se a persistir diante de outrém, passando a submeter-se, a sujeitar-se àquele outro. De um “si mesmo” a um “sujeito de desejo”, esta é a senda que Foucault traça para a sua “história da verdade” no mundo ocidental, como bem ele denominou em uma entrevista a Dreyfus e Rabinow.<sup>7</sup>

Do poder como embate de forças ao poder como condução de condutas, do poder disciplinar ao poder governamental, das disciplinas ao governo.

<sup>5</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 243.

<sup>6</sup> Alusão ao curso homônimo de 1981.

<sup>7</sup> “Ce n'est donc pas le pouvoir, mais le sujet, qui constitue le thème général de mes recherches.”. Cf. **Dits et écrits**: 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994a, Vol. IV, pp. 223.

O surgimento da noção de governo, quando então tudo em seus textos se pautava pela órbita do poder disciplinar e de sua natureza hobbesiana de “guerra de todos contra todos”, possui seu estopim na noção de *biopolítica*. Esta noção, segundo Michel Senellart<sup>8</sup>, para se tornar verdadeiramente operacional, exigiu ser situada num marco mais amplo, lançando luz sobre as formas de experiência e de racionalidade a partir das quais se organizou, no Ocidente, o poder sobre a vida. Tais formas de experiência e de racionalidade irão consistir naquilo que Foucault definiu como de uma dimensão da governamentalidade, como vimos anteriormente.

Podemos entender este movimento como a chave de mudança de perspectiva que promoveu a inflexão em torno do poder. A ampliação da dimensão ou do alcance da noção de poder disciplinar, que passa a congregar os indivíduos enquanto categoria, enquanto espécie biológica, demandou uma reorganização dos seus fundamentos históricos, levando-o a buscar entender a racionalidade própria ao governo, ou a “arte de governo”.

Foucault perseguirá a senda de um tipo de poder que “não coincide nem com uma política, nem com uma pedagogia, nem com uma retórica. É uma coisa inteiramente diferente. É uma arte de governar os homens”<sup>9</sup>. O que ele chamará de “poder pastoral” será o lugar onde ele procurará “a origem, o ponto de formação, de cristalização, o ponto embrionário dessa governamentalidade cuja entrada na política assinala, em fins do século XVI, séculos XVII-XVIII, o limiar do Estado moderno”<sup>10</sup>. Este poder pastoral terá sua história iniciada juntamente com o cristianismo, visto que

Este poder pastoral, podendo ser entendido como a matriz de procedimentos de governo dos homens, terá sua história iniciada com o cristianismo, na medida em que a Igreja Cristã conseguiu reunir todos os seus temas na forma de mecanismos precisos e instituições definidas, organizando um poder ao mesmo tempo específico e autônomo no coração do Império romano. Este pastorado cristão organizou uma “instância da obediência pura”, a obediência como tipo de conduta unitária altamente valorizada e com sua razão de ser em si mesma, projetando uma dependência integral entre pastor (governo) e ovelha (governado), esta, a relação de submissão de um indivíduo a outro, o princípio mesmo da obediência cristã.

Se para um cristão, obedecer não é obedecer a uma lei, a um princípio, a um elemento racional qualquer, mas pôr-se inteiramente na dependência de alguém por sua posição enquanto mestre, guia ou pastor, esta dependência integral acaba sendo uma relação

<sup>8</sup> Michel Senellart, Situation des cours. In: FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 496.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 219

sem finalidade a não ser a obediência propriamente dita, portanto a renúncia definitiva a toda vontade própria.

Desarticulando-se Império e Igreja, os dois grandes polos de soberania histórico/religiosa no Ocidente, a “pastoral das almas” irá transformar-se em governo político dos homens, a partir do desenvolvimento da condução dos indivíduos fora da autoridade eclesiástica, seguido do seu aparecimento no domínio público. Ao exercício do poder soberano vão sendo atribuídas certas tarefas que até então não eram de sua alçada, tarefas justamente de condução, de forma que o pastorado vai caracterizando-se como um prelúdio para a governamentalidade e, nesse movimento, constituindo-se uma “tendência para a preeminência de um tipo de poder que chamamos de governo”, tendência graças à qual “o Estado existe tal como ele existe agora”<sup>11</sup>.

Contudo, ao estudar as artes de governo no Oriente cristão, Foucault atinge um estágio anterior ao pastorado, alcançando a antiguidade clássica para, então, estudar as artes e as práticas de si daquela antiguidade enquanto elementos formadores da “pastoral das almas”. Houve uma reutilização por parte do cristianismo de tais técnicas na forma e na medida das atividades do poder pastoral. O estudo genealógico da governamentalidade é deslocado mais ainda na linha do tempo histórico levando-o à “hermenêutica das técnicas de si” na prática pagã grega e romana dos primeiros séculos de nossa era.

Neste momento, Foucault escava uma dimensão perdida do si pré-cristão. O que se via como da ordem da pessoalidade se dava na ordem da eticidade e de uma estética do bem viver. Este “si” era objetivado por práticas comuns aos gregos, práticas estas que tomavam a forma de um preceito: *epimeleisthai sautou*, “tomar conta de si”, ter “cuidado consigo”, “preocupar-se de si”, preceito que, para aqueles, configura um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver<sup>12</sup>.

Foucault, em sua análise, distingue duas concepções de “cuidado de si” na antiguidade grega. Uma própria a Platão, que se caracterizaria pela estrita relação entre cuidado consigo e atividade política, representada nas questões de Sócrates com Alcibíades (cujo diálogo leva o nome do segundo), e pela relação de assimilação a outro preceito – o *gnôthi seautón*, ou “conhece-te a ti mesmo” – a que o primeiro preceito estaria sujeito. A outra concepção, própria a Epicuro, aos cínicos e a alguns estoicos, consistia na noção de que se ocupar de si não constitui somente uma preparação para a vida política, mas um princípio

<sup>11</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 145.

<sup>12</sup> FOUCAULT, **Dits et écrits IV**, p. 786.

universal. De fato, este princípio é universalizado durante o período helenístico e sob o Império, de modo que o modelo pedagógico de Platão é substituído por um modelo médico onde cada um se tornaria “médico de si mesmo”, cabendo outros modos de cuidar de si para bem além do “conhece-te a si mesmo”.<sup>13</sup>

Para Foucault, este momento de intensificação do cuidado de si para a dimensão de toda a existência caracterizaria um esquema que, diferentemente do modelo platônico, não identifica “cuidado de si” e “conhecimento de si” nem absorve o cuidado de si no conhecimento de si. Muito menos, tende à exegese de si ou à renúncia a si, como operado no cristianismo. Mas, ao contrário, “tende a acentuar e privilegiar o cuidado de si, a preservá-lo pelo menos a autonomia em relação ao conhecimento de si”, e a “constituir o eu como objetivo a alcançar”<sup>14</sup>. É este modelo ou esquema helenístico, recoberto pelos modelos platônico e cristão, que foi

[...] o lugar de afirmação de uma moral que o cristianismo recebeu, herdou, repatriou e elaborou para dela fazer alguma coisa que hoje equivocadamente chamamos de "moral cristã" e que ele, ao mesmo tempo, ligou precisamente à exegese de si. A moral austera do modelo helenístico foi retomada e trabalhada pelas técnicas de si definidas pela exegese e pela renúncia a si próprias do modelo cristão. [...] <sup>15</sup>

No curso “*Hermenêutica do sujeito*”, Foucault aponta a “conversão a si” como a grande técnica ou prática de si do modelo helenista na sua exigência de transformação do sujeito. Nos modelos platônico e cristão, esta conversão, esta forma subsequente que o cuidado de si assume, dá-se distintamente como *epistrophé* platônica (na hierarquização e completa cisão das realidades do sujeito), e *metánoia* cristã (como trans-subjetivação do sujeito, renúncia a si mesmo).

Foucault se pergunta, afinal, que tipo de ação ou atividade, ou seja, que modo de prática de si sobre si implica a conversão a si no modelo helenista: “qual a prática operatória que, fora do conhecimento, é implicada pela conversão a si?”<sup>16</sup>. Ela implica uma *áskesis*, ou ascese, como exercício de si sobre si.

Esta ascese na Antiguidade constituiria realmente uma relação plena, acabada e completa de si para consigo, pois ela “não reduz: ela equipa, ela dota”, prepara o indivíduo para os acontecimentos da vida, “para o futuro, um futuro que é constituído de

<sup>13</sup> Como por exemplo as técnicas de si da filosofia estoica: a carta aos amigos, o que elas revelam de si pelo exercício da escrita; o exame de si mesmo e de sua consciência, que compreende a avaliação daquilo que foi feito. Cf. “*Les techniques de soi*” In: FOUCAULT, *Dits et écrits IV*, p. 783.

<sup>14</sup> FOUCAULT, Michel. **Hermenêutica do sujeito**: cours au Collège de France, 1981-1982. Hautes Études. Gallimard/Seuil, 2001, p. 247.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>16</sup> FOUCAULT. **Hermenêutica do sujeito**, p. 381.

acontecimentos imprevistos”<sup>17</sup>. E em que consiste tal preparação? Em equipar-se com os *lógoi* (discursos). A “armadura” necessária ao “bom atleta do acontecimento, o bom atleta da fortuna”, seriam as “frases efetivamente ouvidas ou lidas, por ele efetivamente rememoradas, re-pronunciadas, escritas ou reescritas”<sup>18</sup>.

Assim, chegamos à caracterização do termo *parresía* e ao estudo empreendido por Foucault no final de “*Hermenêutica do sujeito*” e durante todo o próximo curso de 1983 no *Collège de France*, “*O governo de si e dos outros*”.

Na aula de 12 de janeiro daquele ano, ele nos diz que:

[...] ao colocar a questão do governo de si e dos outros, gostaria de procurar ver como o dizer-a-verdade, a obrigação e a possibilidade de dizer a verdade nos procedimentos de governo podem mostrar de que modo o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros. O dizer-a-verdade, nos procedimentos de governo e na constituição de [um] indivíduo como sujeito para si mesmo e para os outros [...].<sup>19</sup>

Este “dizer-a-verdade”, este “dizer-verdadeiro”, é uma tradução possível para o termo *parresía* enquanto uma das condições necessárias para a transmissão do “discurso verdadeiro” para quem dele precisar com o fito de constituir a si mesmo como sujeito soberano sobre si mesmo e de veridicção de si para si.<sup>20</sup>

A *áskesis* permitiria que este dizer-verdadeiro se tornasse modo de ser do sujeito, o que se dá de forma completamente distinta no cristianismo, onde este dizer-a-verdade seria “definido a partir de uma Revelação, de um Texto e de uma relação que será uma relação de fé, e quando a ascese, por sua vez, será um sacrifício [...] de partes sucessivas de si mesmo e renúncia final a si mesmo”<sup>21</sup>.

A *parresía* seria, afinal, uma virtude, um dever e uma técnica que se encontra naquele que dirige a consciência dos outros e ajuda-os a constituir sua relação consigo, já que não se pode cuidar ou se preocupar de si mesmo sem ter relação com o outro. E o papel desse outro qual é? É precisamente, “dizer a verdade, dizer toda a verdade, ou em todo caso dizer toda a verdade necessária, e dizê-la de uma certa forma que é precisamente a *parresía*, que mais uma vez é traduzida pela fala franca”, noção que estaria na “encruzilhada da obrigação de dizer a verdade, dos procedimentos e técnicas de governamentalidade e da constituição da relação consigo”.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> FOUCAULT. *Hermenêutica do sujeito*, p. 387.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 390.

<sup>19</sup> FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*: curso no Collège de France (1982/1983). Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, p. 42. (Obras de Michel Foucault)

<sup>20</sup> FOUCAULT. *Hermenêutica do sujeito*, p. 356.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 312.

<sup>22</sup> FOUCAULT, Michel. *O governo de si e dos outros*, p. 44.

A questão que impele nossa discussão, fazendo-nos centrar forças numa “genealogia da governamentalidade”, é a diferença introduzida pela *parresía* na democracia: “somente alguns podem dizer a verdade”<sup>23</sup>. Esta seria uma *má parresía* que, quando inserida na estrutura da democracia, instauraria a diferença entre aqueles que se apossam do dizer-a-verdade e aqueles que não se fazem possuidores desta. Se a democracia pode ser governada é porque há um discurso verdadeiro, estando, portanto, tal discurso na própria raiz do processo de governamentalidade.

\*\*\*

Enfim, entre a noção de governamentalidade esboçada em “*Segurança, território, população*”, curso de 1978, e os ganhos teóricos da década de 80, quando as pesquisas de Michel Foucault sofrem um aparente “salto teórico”<sup>24</sup> entre os dois primeiros volumes de “*Histoire de la sexualité*”, é possível traçar um percurso de inteligibilidade no qual aquela noção mantém sua importância e mesmo sua prioridade dentro do quadro geral do pensamento deste autor.

Isto nós podemos corroborar a partir das próprias intenções declaradas de Foucault que, por exemplo, em um de seus últimos cursos, de 1983, “*O governo de si e dos outros*”, fala-nos sobre sua pretensão naquele instante que seria fazer “a genealogia, se não do discurso político em geral [...], pelo menos de uma certa forma de discurso político”. O objetivo de tal discurso residiria no “governo da alma do Príncipe pelo conselheiro, pelo filósofo, pelo pedagogo”<sup>25</sup>, governo este que corresponderia ao que, em 1978, estudando a “razão de Estado”, Foucault definiu como a “matriz de racionalidade segundo a qual o príncipe deve exercer sua soberania governando os homens”<sup>26</sup>.

Para pensar este “discurso político”, o pensador francês estuda, em 1982, uma noção cara à Antiguidade clássica – a noção de *parresía*, ou o “discurso verdadeiro” a ser transmitido “a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de veridicção<sup>27</sup> de si para si”<sup>28</sup>. Tal noção, que designa a qualificação ética do sujeito falante na sua relação com aqueles que o escutam, como bem nos diz César

<sup>23</sup> FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**, p. 167.

<sup>24</sup> Como explanado por Ortega (, p. 31): “Depois de um silêncio de mais de oito anos, quando são publicados *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* como continuação da *Vontade de saber*, surge um novo curso na trajetória foucaultiana: a dupla ontologia de saber-poder transforma-se em uma tripla de saber-poder-sujeito. Um novo elemento é acrescentado: o si mesmo (*soi*).” Ver também DELEUZE (1988; 1992).

<sup>25</sup> FOUCAULT. **O governo de si e dos outros**, p. 8.

<sup>26</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 374.

<sup>27</sup> Por “veridicção” deve-se entender, como bem nos fala o próprio Foucault sob a alcunha de “Maurice Florence” para o *Dictionnaire des philosophes*, “les formes selon lesquelles s'articulent sur un domaine de choses des discours susceptibles d'être dits vrais ou faux”. In: FOUCAULT. **Dits et écrits IV**, p. 632.

<sup>28</sup> FOUCAULT. **Hermenêutica do sujeito**, p. 356.

Candiotto<sup>29</sup>, insere-se, em sua dimensão política, na lógica interna do governar na medida em que introduz uma diferença na democracia: “somente alguns podem dizer a verdade”. “Não é porque todo o mundo pode falar que todo o mundo pode dizer a verdade” diz-nos Foucault. A partir desta inserção, e tendo em vista que a ascendência exercida por uns sobre outros dita quem pode falar franca e verdadeiramente, a noção de *parresía* se encontraria na própria raiz do processo de governamentalidade<sup>30</sup>.

Assim, na gênese da noção de governamentalidade estaria uma outra de fundamental importância para a análise da ordem política, a noção de *parresía*, que Foucault estuda a partir do curso “*Hermenêutica do sujeito*” de 1982.

Se por governamentalidade devemos entender a tendência que em todo o Ocidente “não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros [soberania, disciplina]”<sup>31</sup>, por *parresía* devemos entender o “discurso verdadeiro” a ser transmitido a quem dele necessitar com o fim de constituir-se a si mesmo como sujeito soberano sobre si mesmo.

Uma qualidade moral, ou *ethos*, e um procedimento técnico, ou *tékhnē*, seriam os elementos necessários para fazer-se dotado de *parresía*, dessa possibilidade de falar francamente, a despeito de quaisquer impedimentos ou riscos aos quais se fique sujeito. Na política, a noção de *parresía* dará o tom da distinção entre quem pode e quem não pode falar de modo franco na medida em que coloca a questão sobre quem vai tomar efetivamente a palavra, que vai poder, de fato, exercer sua influência sobre a decisão dos outros, ser capaz de persuasão e, assim, de servir-lhes de guia.

Vê-se que o estudo da *parresía* ganha importância na última “fase” do pensamento de Foucault quando, em suas próprias palavras, “não se pode cuidar de si mesmo, se preocupar consigo mesmo sem ter relação com outro”. E qual o papel desse outro? É “dizer toda a verdade, ou em todo caso dizer toda a verdade necessária, e dizê-la de uma certa forma que é precisamente a *parresía*”.<sup>32</sup>

Munidos desta ferramenta de análise poderemos então realizar a articulação entre política e ética no “último Foucault”. A ética<sup>33</sup>, elevada a um patamar central na última

<sup>29</sup> Cf. CANDIOTTO, César. Subjetividade e verdade no último Foucault. *Trans/Form/Ação*, v. 31, 2008, pp. 87-103.

<sup>30</sup> FOUCAULT. *O governo de si e dos outros*, p. 167.

<sup>31</sup> FOUCAULT. *Segurança, território, população*, p. 110.

<sup>32</sup> FOUCAULT. *O governo de si e dos outros*, p. 43.

<sup>33</sup> Na introdução a “L’usage des plaisirs”, Foucault define o que seria uma “substância ética” a partir de uma história possível da moral: “[...] uma coisa é uma regra de conduta; outra, a conduta que se pode medir a essa regra. Mas, outra coisa ainda é a maneira pela qual é necessário ‘conduzir-se’ - isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código. Dado um código de ação, e para um determinado tipo de ações (que se pode definir por

fase de seu pensamento, vem realçar para nós a importância prática de sua filosofia. Já a política, de importância fundamental nos seus estudos dos anos de 1970, revitalizar-se-ia na “subjetivação histórica do cuidado de si”, quando então as subjetividades auto-constituídas do helenismo serviriam de “ponte teórica”, e acima de tudo ética, para que nosso autor empreendesse sua “história da verdade”, ou a análise dos “jogos de verdade” através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado<sup>34</sup>.

Nessa história das formas de subjetivação em sua imbricação com as formas de produção de verdade, o sujeito, ao elaborar discursos, problematiza suas práticas e seu modo de ser no mundo, daí, no enfrentamento com o poder, tais discursos serem reconhecidos como verdadeiros. Uma vinculação estreita entre subjetivação ética e subjetivação política emerge deste “teste de realidade” dos discursos diante do poder, pois a “subjetivação histórica do cuidado de si” acaba por implicar numa “dupla relação de resistências, tanto a do indivíduo em relação a si mesmo quanto a das ações desse indivíduo diante de outras ações que buscam sujeitá-lo”<sup>35</sup>.

A política, sob a égide dos processos de subjetivação, encontra não o poder, uma noção estática, mas *uma relação* de poder cuja dinâmica se dá pela ação sobre a ação do outro, pela condução da conduta do outro. Aqui emerge o conceito de governamentalidade, no encontro da *política da verdade do poder* com as *formas* ou os *processos de produção de subjetividades*. A esta junção, a esta justaposição da prática de poder político com a prática de saber sobre sujeitos, refere-se a governamentalidade ocidental e a articulação entre política e ética que aqui referimos.

Colocamo-nos, aqui, na trilha de uma compreensão foucaultiana da ética como pertencente a uma dimensão política na medida em que o estudo da governamentalidade pode se configurar em um projeto no qual a genealogia da ética<sup>36</sup> se inseriria, hipótese que, acreditamos, contribuirá para uma atualização do debate político em Foucault. Esse debate fora tão desdenhado em vista do grande furor que a genealogia da ética provocara na sua

seu grau de conformidade ou de divergência em relação a esse código), existem diferentes maneiras de "se conduzir" moralmente, diferentes maneiras, para o indivíduo que age, de operar não simplesmente como agente, mas sim como sujeito moral dessa ação.” Estas diferentes maneiras “concernem ao que se poderia chamar *determinação da substância ética*, isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral. Cf. FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2**: o uso dos prazeres. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007, p. 27, grifo do autor.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 11.

<sup>35</sup> CANDIOTTO. **Subjetividade e verdade no último Foucault**, p. 152.

<sup>36</sup> Na entrevista “*À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours*” de 1983, Foucault define três domínios possíveis para a genealogia, sendo o terceiro “uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais”, este o trabalho genealógico empreendido nos anos de 1980 ao qual referimos a sua genealogia da ética.

recepção crítica, que toda a empresa teórica de Michel Foucault no final de sua vida se viu reduzida a “um cuidado de si indiferente ao outro e [a] um uso dos prazeres punitivo de corpos massacrados em nome do mercado das sensações e da alienação em relação ao mundo”<sup>37</sup>. Desejamos, pois, que a última fase de seus trabalhos seja atualizada tendo como veículo a questão política aí incutida: o estudo das fundações do governo ocidental e do palco ético-cultural onde surgiu e se desenvolveu.

Na apreciação crítica de nosso tema de estudos, identificamos alguns problemas que nos motivaram a proceder com nosso recorte em específico:

1) Seria a governamentalidade meramente um tema transicional para a última “fase” de pensamento de Foucault na medida em que a “hipótese Nietzsche”<sup>38</sup> viria a ser substituída pela afiliação à herança kantiana da crítica do presente?

2) Para passar da analítica do poder à analítica do sujeito e do si, Foucault deslocaria o cerne de suas problematizações, saindo de uma tematização da “política enquanto guerra por outros meios” para política como modificação de si?<sup>39</sup>

De fato, as duas questões se entrecruzam em uma redução da importância do tema da governamentalidade no leque temático do último Foucault. Porém, segundo nossa hipótese, a importância da discussão política se mantém durante e como conclusão de seus últimos estudos, mesmo que para isto tais estudos remetam à greicidade e ao helenismo, numa aparente divagação estética do existir que não encontraria objeto no debate político-filosófico contemporâneo.

Para nós, a governamentalidade não é um “tema transicional”, mas se mantém como o novo foco das pesquisas foucaultianas na medida em que é este o tema que perdura como projeto maior no qual se inseririam todas as incursões ético-genealógicas de Foucault nos seus últimos anos de vida. Mesmo havendo uma passagem, de fato bem explicitada por Foucault, da analítica do poder para a analítica do sujeito, isto não é razão suficiente para desconectar política e ética em sua última fase de pensamento. Ao contrário, seria motivo suficiente para ver na ética um novo dimensionamento das questões políticas, ainda na trilha dos estudos daquele governo ocidental.

<sup>37</sup> COSTA apud ORTEGA. **Amizade e estética da existência em Foucault**, p. 15.

<sup>38</sup> Conforme Edgardo Castro, dada a influência de Nietzsche no pensamento de Foucault, poder-se-ia crer na errônea conclusão de que sua posição acerca da questão do poder se reduziria tão somente à “hipótese Nietzsche”, ou à hipótese belicosa, beligerante, das formas de poder, como luta ou “guerra por outros meios”. Cf. CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução de Ingrid Müller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 190.

<sup>39</sup> Cf. ORTEGA, *op. cit.*; SENELLART apud FOUCAULT. **Segurança, território, população**, pp. 377.

Finalmente, podemos referendar nossas intenções com tal projeto de tese a partir de uma citação do próprio Foucault em 1982 no curso “*Hermenêutica do sujeito*”:

[...] se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade – entendida a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo do termo, e não meramente político, entendida pois como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível –, então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade – isto é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. Isto significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que *relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo* compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética.<sup>40</sup>

Assim, ratificamos nossa intenção em trazer ao cerne do pensamento em torno da obra de Foucault a questão da governamentalidade e do sentido político sempre incutido em suas últimas incursões teóricas.

<sup>40</sup> FOUCAULT. *Hermenêutica do sujeito*, p. 242.

## 1 MÉTODO E INFLEXÃO DE CARÁTER EM FOUCAULT

Governamentalidade é um neologismo criado por Michel Foucault com a intenção de apresentar um campo de questões bem distinto do que se tem como habitual na análise histórica. Em ambos os casos, trata-se de governo, mas é de uma outra “razão analítica” que Foucault se utilizará para pensar este tema. Sob o tratamento foucaultiano, o que está em pauta são as pré-condições históricas a partir da qual se dá um certo modo ou lógica de se governar. Não se refere ao governo, na figura do governante e de sua base governista, que segue um formato de como se deve bem administrar a cidade e seus habitantes.

Em Foucault não se pode “sociologizar” este tema, o que corresponderia a utilizar-se do panteão de conceitos já dados na ciência social. A isto ele chama de “universais” da análise histórica, sociológica e política. É por uma outra analítica conceitual que Foucault pretende operacionalizar seus estudos. Sua questão conceitual é centrada numa genealogia dos termos e dos problemas teóricos. Um procedimento nietzscheano, é com o que ele opera.

### 1.1 O procedimento nietzscheano genealógico

Este seu procedimento nietzscheano consiste na assim chamada genealogia da qual ele se utiliza para pensar, para entender os termos e os problemas históricos. A genealogia nietzscheana parte de um *insight* em torno da análise histórica: uma cadeia de eventos do passado não pode ser uma constelação de astros cuja luz moldará tudo o mais que venha a ser atingido por seu brilho incandescente.

“O que poderiam ensinar dez novos anos, que os dez anos passados não foram capazes de ensinar!”, perguntam, segundo Nietzsche, os sujeitos supra-históricos, aqueles indivíduos para quem o passado e o presente são um e o mesmo.

Se o passado e o presente são um e o mesmo, o conhecimento será um manual de aplicação de uma marca universal, transcendente a todo o devir. E aquilo que marca, eterniza. O conhecimento será a elaboração de uma regra aritmética, de um axioma, por assim dizer. A que servirá tal conhecimento senão ao próprio “engenheiro do saber”?

A genealogia partirá da hipótese de que o conhecimento da verdade é a própria verdade do conhecimento. Assim mesmo, de modo circular, como petição de princípio, dá-se a essência do “ser de conhecimento”. Fazer uma genealogia será quebrar essa roda da vida, deixando pontas, fazendo sugirem arestas no conhecimento, despontarem nervos, pele desnuda naquele que se diz conhecedor da “verdade do conhecimento”. Desnudar a lei de causação da verdade quando diz “sou eu, regra pura”.

A verdade, na verdade, é o conhecimento de causa de si mesmo. Como um olho, que só pode ver a si mesmo no espelho d'água que faz ver mais do que o próprio olho vê, que faz ver a cavidade na qual orbita esse olho. Onde repousa esse olho que vê? Repousa no vazio, no espaço imperscrutável do infinito aquém de si mesmo.

E o olho não sabe que é oco. Que toda a sua verdade é preenchida de ar. É vazia, é vaga, é volúvel e esvoaçante. É feita de luz e sombra, portanto, no somatório das partes, de nulidade pura. O olho da verdade, no espelho do mundo, não se enxerga no horizonte. A distância é gigantesca entre o ponto luminoso da verdade e o horizonte curvilíneo da realidade. Uma distância relativística do tempo, onde os referentes da ação não se encontram, nunca jamais, em um lugar certo, pois este é sempre móvel e relativo.

E o olho, ele próprio, é caolho, não tem par, não tem raio de visão multidimensional. Verdade, esnobismo de um caolho. “Tenho um olho!”, brada eufórico o caolho. E, caolho como ele só, não tem a possibilidade de enxergar por outro ponto de vista, por outro olho. Não há perspectiva alguma.

O objetivo do olho da verdade caolha, qual é? Não é a vida, não pode ser, mas seu contorno. Um tracejado da realidade, uma descrição do tempo, nem mesmo do momento, mas do “tempo em si”. “Eis o tempo em seu suposto momento.” Os seres supra-históricos querem ser o olho do tempo, esquadrinhando os eventos, normalizando os acontecimentos. A “verdade” é o seu brasão.<sup>41</sup>

A história, ciência natimorta do passado, contém a prerrogativa do “eterno retorno do mesmo”. Seus fins são os fins do imperecível, do que não flui, do que não devém.

<sup>41</sup> “De agora em diante, senhores filósofos, guardemo-nos bem contra a antiga, perigosa fábula conceitual que estabelece um “puro sujeito do conhecimento, isento de vontade, alheio à dor e ao tempo”, guardemo-nos dos tentáculos de conceitos contraditórios como “razão pura”, “espiritualidade absoluta”, “conhecimento em si”; - tudo isso pede que se imagine um olho que não pode absolutamente ser imaginado, um olho voltado para nenhuma direção, no qual as forças ativas e interpretativas, as que fazem com que ver seja ver-algo, devem estar imobilizadas, ausentes; exige-se do olho, portanto, algo absurdo e sem sentido. Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade”. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? - não seria castrar o intelecto?...”. In: NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 109.

O que não morre não pode estar vivo. A prerrogativa do vivo é poder findar-se. Algo que não some, que sempre e sempre se assoma, consiste em algo que a tudo ultrapassa e que, apesar de tudo, mantém-se. Um universal, um absoluto para além do relativo e do particular.

Assim é a verdade do conceito que não devém do relativo e do particular. Nietzsche, em “A genealogia da moral” diz que o conceito nasce e se desenvolve na sombra da conveniência daquele que detém a força da definição dos termos dos problemas:

[...] o juízo ‘bom’ não provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’! Foram os ‘bons’ mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu. Desse pathos da distância é que eles tomaram para si o direito de criar valores, cunhar nomes para os valores [...]<sup>42</sup>

Para Nietzsche, entre vida e conhecimento passa a existir uma relação dicotômica, um dilema. A preocupação supra-histórica advém como um desserviço contra a vida. Ocupar-se com a história serve à vida, mas quando um fenômeno histórico é resolvido enquanto fenômeno de conhecimento, para aquele que o conhece, ele é morto.

A história pensada como ciência pura e tornada soberana seria uma espécie de encerramento e balanço da vida para a humanidade. A cultura histórica, pelo contrário, só é algo salutar e que promete futuro em decorrência de um poderoso e novo fluxo de vida.<sup>43</sup>

Para ele, o conhecimento consiste em um congelamento de um fluxo, em um estado estacionário da vida, uma imagem pintada a óleo e solenemente pendurada numa parede para ser admirada, suspendendo a necessidade de sair porta a fora e ter com o mundo lá fora, vivo, dinâmico, mutante.<sup>44</sup>

A verdade, enfim, seria o produto vetorial, o resultado aritmético de um conjunto ordenado de forças, tentativas de conhecimento. O conceito seria tais vetores, tais forças. A verdade, o seu resultado.

Assim, na questão da verdade, e do conhecimento verdadeiro atrelado a ela, é presentificado um sujeito dotado do poder de ostenta-la. A verdade consiste em um produto, em um resultado, em um objetivo do conhecimento, seu fim, seu troféu. No ato do conhecimento pressupõe-se, modernamente, um agente deste conhecimento, o próprio sujeito

<sup>42</sup> NIETZSCHE. **Genealogia da moral**: uma polêmica, primeira dissertação, §2.

<sup>43</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Considerações extemporâneas. In: NIETZSCHE, Friedrich. **Obras incompletas**. Coleção Os Pensadores: seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999, p. 275.

<sup>44</sup> Para Foucault, o conhecimento tem de advir como “ensaio pessoal” cujas ferramentas são uma tentativa de descrição de um movimento e de narração de um acontecimento encadeado de eventos.

que conhece ou o “sujeito do conhecimento”. Ele empunhará os termos da verdade, ele declamará os versos do último saber. Conhecimento-verdade-sujeito, trilogia supra-histórica.

Mas a mensagem que Foucault quer passar é um conclave metodológico:

[...] É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isto que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história.<sup>45</sup>

A genealogia de fundo nietzscheano viria a ser a solução metodológica para a análise histórica sem a necessidade axiomática de um sujeito do conhecimento, de uma noção de verdade última a ser alcançada ou de um conhecimento balizado em conceitos e ideias universais, transcendentais a todo momento histórico e que remeta a um sujeito último do conhecimento.

Continuando o chamamento metodológico, Foucault dirá em outro momento:

Atualmente, quando se faz história – história das ideias, do conhecimento ou simplesmente história – atemo-nos a esse sujeito de conhecimento, a este sujeito da representação, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece. 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.<sup>46</sup>

Para ele, é à crítica radical do sujeito humano pela história que devemos nos dirigir. Foucault, vendo, a partir de Nietzsche, um tipo de discurso no qual se faz a análise histórica da formação do sujeito e de um certo tipo de saber sem a admissão da preexistência de um sujeito do conhecimento, ele dirá que, de fato, uma história da verdade poderá ser feita. Não uma história da verdade que se baseie naquele sujeito, mas a história do que venha a ser esta verdade da qual as análises supra-históricas se valem.

## 1.2 A aposta metodológica de Foucault

O conhecimento sempre fora garantido pela existência divina das ideias, como em Descartes e em Kant, onde o último panteão da necessidade do saber tinha seu solo firmemente eivado em

<sup>45</sup> FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. 21ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005a, p. 7.

<sup>46</sup> FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU editora, 2002a, p. 10.

Deus e em sua infinita bondade com o homem. De outra feita, neste homem existiria uma relação de adequação total entre o ato do conhecimento e seus instintos, instintos estes da ordem de uma realidade para além do plano material, necessidade transcendental, infinita, imaterial, portanto imorredora, da vontade humana que se dirigiria ao mundo.

Nietzsche destitui ambas as ideias. Nem Deus nem instinto sustentariam o “germe do conhecimento” no homem. Não haveria, então, homem do conhecimento. O homem é tudo menos animal de conhecimento. Sua relação mental com o mundo é da ordem da destituição de um em favor do outro, da destruição do outro. A amizade filosófica com o saber não se confirma nas palavras de Nietzsche, pois a relação é estratégica, da ordem do embate bélico, da batalha entre dois antípodas.

Para Nietzsche, a relação entre conhecimento e coisas a conhecer não é de afinidade, de semelhança, nem se dá através de elos de natureza. Ele não coloca “na raiz do conhecimento” uma espécie de afeição, de impulso ou de paixão que nos faria gostar do objeto a conhecer, mas, pelo contrário, impulsos que nos põem em posição de ódio, desprezo e temor diante de coisas que são “ameaçadoras e presunçosas”. Diante de tal arbitrariedade da relação conhecimento/objeto, potencializada pelas suas características de poder e de violência, “a existência de Deus não é mais indispensável no centro do sistema de conhecimento”.<sup>47</sup> O anúncio da “morte de Deus” viria como decorrência da quebra desta relação.

Foucault anuncia: “se quisermos saber o que é o conhecimento [...] saber o que ele é, [...] devemos nos aproximar, não dos filósofos mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder”<sup>48</sup>.

Com a intenção de desembaraçar-se dos grandes temas do sujeito do conhecimento, Foucault aposta em um método novo que viria contrapor-se diametralmente ao tipo de análise convencional do conhecimento, análise esta sempre restrita às ciências instituídas.

Se a história deve ser algo distinto daquilo que os “historiadores” vem fazendo, se ela deve ser “efetiva”, como dizia Nietzsche, então ela não deve ser simplesmente um contar de eventos passados, uma narrativa dos acontecimentos dentro de uma cadeia de sentido que os perpassa a todos, unindo-os numa grande estrutura lógica final. A história efetiva deverá fazer “ressurgir o acontecimento no que ele pode ter de único e agudo”<sup>49</sup>. Como diria Nietzsche: “com que violência é preciso meter a individualidade do passado dentro de

<sup>47</sup> FOUCAULT. **A verdade e as formas jurídicas**, p. 19.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>49</sup> FOUCAULT. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT. **Microfísica do poder**, p. 28.

uma forma universal e quebrá-la em todos os ângulos agudos e linhas, em benefício da concordância!”<sup>50</sup>.

Não há intenção primordial. E, por mais que creiamos em “intenções profundas” ou “necessidades estáveis”, fé a que nos fazem rezar os historiadores, “o verdadeiro sentido histórico reconhece que nós vivemos sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos”.<sup>51</sup>

Para Foucault, não devem existir conceitos absolutos na análise histórica. Isto ele sempre apregoou em seus cursos e seminários, o que podemos caracterizar de o “método Foucault” de análise histórica. Ele sempre apostou em um certo recurso metodológico que referiu como do âmbito do “ensaio”, uma experiência modificadora de si no jogo da verdade. Sempre que era confrontado com a pergunta “quem é Michel Foucault?” sua resposta beirava o inominável: “não me pergunte quem sou”. Seus cursos, costumeiramente os iniciava com questões de método ou tentativas de justificação metodológica. E para onde tendiam estas suas questões? Para o descompasso com a forma do discurso sólido e sistêmico. Buscava, como na genealogia nietzscheana, desfazer-se da ilusão histórica dos conceitos. Revisitou, como na genealogia nietzscheana, a história das idéias para livrá-la de seu próprio peso. Para pensar o sujeito, para aliviá-lo de sua carga, desfez-se das “grandes questões”, que de tão grandes aniquilavam qualquer possibilidade de atuação subjetiva e auto-transformadora daquele sujeito.

Desta feita, denominaremos de o “método foucault” aquele método que não se pauta por um prévio arcabauço conceitual, que busca, de fato, livrar-se disso, da trama dos conceitos e, prioritariamente, do pior destes, o conceito humanístico de sujeito. E, assim como Nietzsche, senão a partir deste, de sua genealogia, fazer e desfazer a história dos termos e dos conceitos e de sua ilusão histórica de verdade e de poder.

Existem algumas pistas desta sua necessidade ética em destituir-se de um caminho previamente dado em termos de olhar e de reflexão sobre o sujeito e sobre aquilo que o assujeita. Tais pistas são encontradas ao longo do produto de sua atividade intelectual.

### 1.3 O método Foucault: um método negativo

<sup>50</sup> NIETZSCHE. Considerações extemporâneas. In: NIETZSCHE. **Obras incompletas**, p. 276.

<sup>51</sup> FOUCAULT, *op. cit.*, p. 28.

Que é isso, o método Foucault? É um método negativo, denominação que podemos utilizar dada a própria caracterização que Foucault faz de sua técnica teórica em 1981<sup>52</sup> ao se auto-proclamar como um “teórico negativo”. Neste momento ele faz um paralelo com a definição de “teologia negativa” dada por Pierre Hadot<sup>53</sup>

Hadot concebia Deus fazendo referência apenas ao que ele não é. Foucault, em seu turno, considerará plausível referir um teórico exatamente pelo que ele não poderá jamais vir a ser. E, como um teórico negativo, seu método só poderá ser apontado como um “método negativo”, aquele que não parte de um local fixo, mas, sim, de um *topos* não localizado, não geográfico, que não se enquadra em quaisquer pré-definições do que venha a ser ou de como possa decorrer uma forma intelectual de trabalhar.

Enquanto método, sua forma de trabalho foi caracterizada por uma negação do solo teórico já dado. Ele desdenha dos conceitos trabalhados insistentemente pelas ciências humanísticas tendo em vista a utilização do que ele denominou de “universais” em tais ciências.

Como um herdeiro do pensamento nietzscheano, Foucault aposta no desmantelamento das certezas e em um redimensionamento das razões modernas sobre o ser e sobre o homem. Ao conclame nietzscheano “Deus está morto”, acrescenta “o homem está morto”, fazendo, assim, a apologia do fim das grandes certezas humanísticas.

Em resumo, segundo suas palavras no curso “Do governo dos vivos” de 1981:

[...] para mim o trabalho teórico não consiste em estabelecer e fixar um conjunto de posições sobre as quais eu me manteria e cuja ligação entre essas diferentes posições, na sua suposta ligação coerente, formaria um sistema. Meu problema, ou a única possibilidade teórica que sinto, seria a de deixar somente o desenho o mais inteligível possível, o traço do movimento pelo qual eu não estou mais no lugar onde eu estava agora pouco. Daí, se vocês quiserem, essa perpétua necessidade de realçar, de algum modo, o ponto de passagem que cada deslocamento arrisca modificar se não o conjunto, pelo menos a maneira pela qual se lê ou pela qual se apreende o que pode ter de inteligível. Essa necessidade, portanto, não aparece jamais como plano de um edifício permanente; não é preciso lhe reclamar e impor as mesmas exigências como se tratasse de um plano: trata-se, ainda uma vez, de traçar um deslocamento, quer dizer, traçar não edifícios teóricos, mas deslocamentos pelos quais as posições teóricas não cessam de se transformar. Após tudo, existem teologias negativas: digamos que eu sou um teórico negativo. [...]<sup>54</sup>

Assim, ele apresenta a sua posição quanto aos “edifícios teóricos” que os intelectuais tentam construir. No seu caso, não são construções que ele empreende, mas

<sup>52</sup> FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**. São Paulo: Editora Wmf Martins Fontes, 2014, p. 75.

<sup>53</sup> Segundo Hadot, teologia negativa é o “método de pensamento que se propõe conceber Deus apicando-lhe proposições que negam todo predicado concebível”. Cf. HADOT, Pierre. **Exercícios espirituais e filosofia antiga**. Tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. 1ª ed. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 215.

<sup>54</sup> FOUCAULT, **Do governo dos vivos**, p. 59.

deslocamentos. Não arredores de concreto, não casas para o pensamento morar, mas acessos não permitidos às falhas da estrutura de pensamento.

Como “teórico negativo”, sua ação é a inversão, é o ponto de inflexão do pensamento. O contradito dita a ordem do genealogista, pois seu fundamento não fundamenta. Seu trabalho teórico não busca as fundações, não busca as origens, pois buscá-las é dar ouvidos à metafísica, é crer em uma “essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade [...] sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo”<sup>55</sup>, pois, neste caso, a busca da origem seria a busca de um lugar da verdade. Lugar do não-erro.

O afã metodológico de Foucault, na sua insistente necessidade de discutir questões de método e seu procedimento teórico, vai na direção de desvirtuar o que tem sido feito nas análises corriqueiras. Foucault quer ir contra o fluxo do pensamento ordinário. A genealogia nietzscheana é a própria negação do pensamento ordinário. A intenção de nosso autor é apontar uma via negativa de ação contra isto.

Inicialmente, na questão do método, a obra capital, confeccionada tendo em mente o debate em torno do método, é a obra “Arqueologia do saber” de 1969<sup>56</sup>. Nela, a proposta consiste na defesa de uma outra forma de se fazer história não mais nos moldes tradicionais, tradição esta baseada em uma análise de um *continuum* histórico, uma progressão ininterrupta dos eventos ao encontro de seu ponto culminante na atualidade. Foucault contrapõe este novo método, que ele denomina de *arqueológico*, ao tipo de análise histórica que faz apologia à ciência instituída e à ideia de racionalidade e sua progressão contínua. A esta última ele chama de “história epistemológica”, que trataria:

[...] de saber, por exemplo, como um conceito – carregado ainda de metáforas ou de conteúdos imaginários – se purificou e pôde assumir status e função de conceito científico; de saber como uma região de experiência, já demarcada, já parcialmente articulada, mas ainda atravessada por utilizações práticas imediatas ou valorizações efetivas, pôde constituir-se em um domínio científico; de saber, de modo mais geral, como uma ciência se estabeleceu acima e contra um nível pré-científico que, ao mesmo tempo, a preparava e resistia a seu avanço, e como pôde transpor os obstáculos e as limitações que ainda se lhe opunham. [...] mostra do que a ciência se libertou e tudo que teve de abandonar para atingir o limiar da cientificidade. Por isso mesmo, essa descrição toma por norma a ciência constituída; a história que ela conta é necessariamente escandida pela oposição verdade e erro, racional e irracional, obstáculo e fecundidade, pureza e impureza, científico e não-científico. Trata-se de uma história epistemológica das ciências.<sup>57</sup>

A arqueologia, por sua vez, partiria de outros modelos de análise, não dirigidos para uma verdade própria dos discursos científicos, de onde são evocados uma distinção

<sup>55</sup> FOUCAULT. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT. **Microfísica do poder**, p. 17.

<sup>56</sup> FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 5ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997a.

<sup>57</sup> *Ibidem*, pp. 248.

didática entre certo e errado, verdade e erro, certeza e engano, mas exatamente uma crítica contra a ideia de racionalidade. Não privilegiar a questão normativa da verdade nem estabelecer uma ordem temporal de recorrências a partir da racionalidade científica, esta é a condição operacional da arqueologia.<sup>58</sup>

O discurso, conjunção enunciativa de certos objetos, giraria em torno de um sentido ulterior e cabal, possuindo assim, necessariamente, agentes, atores, autores, enunciadorees das proposições de sentido e da dinâmica dos discursos. Mas, para Foucault, este sentido ulterior não existe e, portanto, nem um sujeito próprio, proprietário, autor deste discurso existiria de fato enquanto consciência histórica:

[...] a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas à distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas fases de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência.<sup>59</sup>

Este sentido último seria a verdade totalizada que o tempo revelaria com o desenredar da história, de forma que o discurso teria uma unidade sólida da qual a consciência humana seria seu sujeito originário. Tudo o que é referido, os enunciados, tem estrita correspondência com aquilo que faz referência, ou enunciações, convergindo e implicando-se mutuamente, esta, a solidez amalgamada do discurso histórico. Palavras e coisas se conjugam no horizonte discursivo humano.

Tentando pensar para além da solidez dada pela história continuísta, pela ideia de progresso dos conhecimentos científicos e pela racionalidade estrita na historicidade humana, Foucault trará a perspectiva das “formações discursivas”. O substrato de tal noção se dá por regularidades de enunciados e enunciações, promovendo a percepção da dispersão como fundo de pesquisa. Desta forma, evitar-se-iam “palavras demasiado carregadas de condições e consequências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como *ciência*, ou *ideologia*, ou *teoria*, ou *domínio de objetividade*”<sup>60</sup>.

Na seguinte citação poderemos entender, a partir das palavras do autor, o descarte da busca pela “marca da origem” em favor das “formas específicas de um acúmulo”:

Descrever um conjunto de enunciados, não como a totalidade fechada e pletórica de uma significação, mas como figura lacunar e retalhada; descrever um conjunto de

<sup>58</sup> Portanto, desaparecimento das categorias de ciência e epistemologia e surgimento “de um novo objeto – o saber – e um novo método – a arqueologia”. Cf: MACHADO, Roberto. **Ciência e saber: a trajetória da arqueologia** de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981, p. 12.

<sup>59</sup> FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do saber**, p. 22.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 53, grifo nosso.

enunciados não em referência à interioridade de uma intenção, de um pensamento ou de um sujeito, mas segundo a dispersão de uma exterioridade; descrever um conjunto de enunciados para aí reencontrar, não o momento ou a marca da origem, mas sim as formas específicas de um acúmulo, não é certamente revelar uma interpretação, descobrir um fundamento, liberar atos constituintes; não é, tampouco, decidir sobre uma racionalidade ou percorrer uma teleologia. É estabelecer o que eu chamaria, de bom grado, uma *positividade*. Analisar uma formação discursiva é, pois, tratar um conjunto de performances verbais, em nível dos enunciados e da forma de positividade que as caracteriza; ou, mais sucintamente, é definir o tipo de positividade de um discurso.<sup>61</sup>

Uma figura lacunar e retalhada, a dispersão de uma exterioridade, as formas específicas de um acúmulo, a positividade de um discurso, estas são noções que podemos aproximar daquela outra noção, a de *proveniência*, que Foucault, no artigo “Nietzsche, a genealogia e a história”, escava filologicamente da obra de Nietzsche.

Contra a quimera da origem, Foucault apontará a análise da *proveniência* como aquela que permitirá “dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos”<sup>62</sup>. *Proveniência* enquanto demarcação dos acidentes do percurso histórico, possibilitando descobrir que “na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente”<sup>63</sup>. De tal forma, sem buscar o fundo que a tudo sustém, o fundamento que a tudo mantém, a genealogia “agita o que se percebia imóvel, ela fragmenta o que se pensava unido; ela mostra a heterogeneidade do que se imaginava em conformidade consigo mesmo”<sup>64</sup>.

Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua ‘origem’, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história, será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, mascaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá-las lá onde elas estão, escavando os *basfond*; deixar-lhes o tempo de elevar-se do labirinto onde nenhuma verdade as manteve jamais sob sua guarda. O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem [...]”<sup>65</sup>

Também na obra de 1966, “As palavras e as coisas”<sup>66</sup>, o aporte metodológico feito por Foucault vai na direção da herança genealógica nietzscheana, neste caso, com o conceito de “a priori histórico” ou *epistémê*. Nosso autor busca definir um princípio de ordenação histórica dos saberes anterior à ordenação do discurso estabelecida pelos critérios de cientificidade. Busca uma disposição do saber em determinada época, disposição esta que sofre uma quebra, que é descontinuada em certos momentos, dados outros aspectos gerais do

<sup>61</sup> FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 144, grifo do autor.

<sup>62</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 21

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>65</sup> FOUCAULT. Nietzsche, a genealogia e a história. In: FOUCAULT. *Microfísica do poder*, p. 19.

<sup>66</sup> FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção tópicos)

palco histórico em questão. A racionalidade e o progresso científicos, a continuidade e o progresso gradual e ininterrupto do conhecimento científico, isto é desalojado de seu trono. A análise da *epistémê* de uma época vem ressaltar o ímpeto nietzscheano por praticar uma “história efetiva” dos eventos, quebrando a cadeia de sentido absoluto e final, em cuja gerência está a racionalidade consciente do Homem.

Aproximando-nos, agora, dos cursos proferidos por Foucault no *Collège de France* a partir de 1970, também identificamos questões de método relativas ao citado procedimento genealógico na forma da rejeição dos universais.

Por exemplo, em 1979, no curso intitulado “Nascimento da biopolítica”<sup>67</sup>, estudando a racionalização da prática governamental, uma certa “opção de método” se lhe apresentou na forma de uma

[...] maneira explícita de deixar de lado como objeto primeiro, primitivo, dado, um certo número de noções, como, por exemplo, o soberano, a soberania, o povo, os súditos, o Estado, a sociedade civil – todos esses universais que a análise sociológica, assim como a análise histórica e a análise da filosofia política, utiliza para explicar efetivamente a prática governamental.<sup>68</sup>

Os conceitos iniciais nos quais se pautam os discursos e as análises corriqueiras se pautam nestes “universais”, de forma que todo o resultado analítico subsequente pontua o progresso gradual dos conhecimentos sob os bastiões de cientificidade e sob a presunção de uma consciência humana fundamental. Na perspectiva de fundo nietzscheano de Foucault, é o inverso disto que será promovido, qual seja:

[...] partir dessa prática tal como ela se apresenta, mas ao mesmo tempo tal como ela é refletida e racionalizada, para ver, a partir daí, como pode efetivamente se constituir, um certo número de coisas, sobre o estatuto das quais será evidentemente necessário se interrogar, que são o Estado e a sociedade, o soberano e os súditos, etc. Em outras palavras, em vez de partir dos universais para deles deduzir fenômenos concretos, ou antes, em vez de partir dos universais como grade de inteligibilidade obrigatória para um certo número de práticas concretas, gostaria de partir dessas práticas concretas e, de certo modo, passar os universais pela grade dessas práticas.  
[...]<sup>69</sup>

Das práticas concretas – consequências, promessas de futuro, produtos, resultados, fins almejados pelas teorias sustentadas pelo “rigor” de seus fundamentos supra-históricos – em direção aos universais, esta é a inversão, a negatização, promovida por Foucault sobre o procedimento metodológico corrente na história dos sistemas de pensamento, de forma a, por exemplo, supor que um conceito como a loucura não existe de fato e, daí, perguntar pela “história que podemos fazer desses diferentes acontecimentos,

<sup>67</sup> FOUCAULT, Michel. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. (Coleção Tópicos)

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 4.

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 5.

dessas diferentes práticas que, aparentemente, se pautam por esse suposto algo que é a loucura”<sup>70</sup>.

Supor a inexistência dos universais, ver qual história se pode fazer, pensar diferentemente do que se pensa, destituir-se de todo um arsenal de conceitos, isto tudo, o “clássico” procedimento genealógico de raiz nietzscheana na sua busca pela “coisa documentada, efetivamente constatável”. Com esta prática, não se quer admitir a preexistência de algum conceito histórico, não se quer “interrogar os universais”, mas, sim, assumir a sua inexistência para indagar que história se pode fazer a partir daí.

Já no curso “Segurança, território, população”, de 1978, ele nos apresenta uma diferenciação entre análises genética e genealógica.

Análise genética: partir daquilo que constitui o objeto em seu dado, em sua estrutura, em sua densidade institucional para encontrar suas estruturas internas, identificando a necessidade lógica de cada uma de suas peças, mostrando que tipo de poder se organiza nele, como se desenvolve nele certo saber.

Análise genealógica: passar por trás da instituição a fim de tentar encontrar, detrás dela e mais globalmente que ela, o que podemos chamar grosso modo de tecnologia de poder. Isto, metodologicamente, significa partir do exterior, a partir de um ponto de vista global da tecnologia de poder, ou substituir o ponto de vista interno da função pelo ponto de vista externo das estratégias e táticas, ou ainda recusar-se a adotar um objeto já pronto, a querer medir as instituições, as práticas e os saberes com o metro da norma desse objeto já dado.

[...] Podemos dizer sem dúvida nenhuma que a loucura ‘não existe’, mas isso não quer dizer que ela não é nada. Tratava-se, em resumo, de fazer o inverso do que a fenomenologia nos tinha ensinado a dizer e a pensar, a fenomenologia que dizia grosso modo: a loucura existe, o que não quer dizer que ela seja alguma coisa.<sup>71</sup>

Neste momento, a tentativa de Foucault foi entender o Estado como ele entendera o sistema penal ou as instituições médicas, “passando por trás” das instituições propriamente ditas. Se o Estado pode ser pensado como a grande instituição na qual estão circunscritas todas as outras, se o Estado pode ser o limiar da institucionalidade social/política, então, com o estudo da governamentalidade, pode-se colocar o Estado moderno numa tecnologia geral de poder que teria possibilitado suas mutações, seu desenvolvimento, seu funcionamento.

<sup>70</sup> FOUCAULT, **Nascimento da biopolítica**, pp. 5-6.

<sup>71</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, pp. 158-9.

Diante destas assertivas, chegamos a uma questão: qual a origem esquecida dos conceitos sociológicos, históricos ou políticos relativos às formas de governo humano? Esta, a pergunta que o estudo sobre a governamentalidade responderá.

Assim, proceder a uma genealogia da governamentalidade corresponderá a enveredar em uma trama meta-histórica que precede e condiciona, ao mesmo tempo em que ultrapassa, toda a história do conceito de governo, pois é do governo que se trata, de fazer sua genealogia.

O ato de governar não é um ato puro, assim como não são todas as ações de administração da vida humana em grupo, grandes grupos, em grandes números. A genealogia escavará suas condições de formação, condições estas irreconhecidas na trama dos conceitos universais.

A questão do governo não foi tema constante no percurso de nosso autor. De fato, esta noção tardiamente surgiu em seu itinerário intelectual e, a rigor, em meio às suas mudanças de foco e de modo de proceder. Mas isto é plausível admitir quando consideramos o que Foucault, ele mesmo, admite ser o registro de suas ações: trajetos suspeitos, pegadas que não descrevem um caminho pré-determinado teoricamente.

Na genealogia do termo, poderemos ter um vislumbre do momento teórico de nosso autor, momento este que sofre uma virada por uma inflexão de um problema anterior em um novo problema. Nesta virada, nesta inflexão, a análise política aparenta ser deixada de lado em favor do estudo de uma fruição estética e puramente estilística<sup>72</sup>.

Isto nos leva, aqui, a defender a tese de que esta inflexão de um problema a outro, neste caso, de um problema de poder em um problema de governo, nas suas análises darão uma nova dimensão às questões porventura de política as quais ele vinha tangenciando. Não o seu descarte, mas um aprofundamento da análise genealógica de fundo nietzscheano da dimensão da política, corriqueiramente atrelada à análise dos “universais”.

Esta problemática da inflexão de seus problemas de estudo, na questão da passagem da problemática do poder para a problemática do governo, leva-nos a inquirir sobre a autorrecorrente tripartição que Foucault faz de sua prática teórica na forma dos momentos arqueológico, genealógico e ético. Isto nos será indicativo do caminho a seguir para percebermos a progressão desta discussão e, daí, sua importância na visão ampliada que procuramos conseguir de nosso autor.

<sup>72</sup> Cf. ORTEGA, Francisco **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1999.

#### 1.4 A tripartição analítica da verdade: saber, poder e governo

Na referida tripartição proclamada em muitos momentos por Foucault, tentamos identificar um caminho, uma lógica, uma estrutura, como bem fazem todos os estudantes quando de sua intenção de abarcar um autor e sua obra. Por mais que o próprio Foucault se desobrigasse de facilitar qualquer ação neste sentido ao proclamar o “ensaio” como o “corpo vivo da filosofia” e ao colocar seus motivos sob o âmbito puro e simples da curiosidade como aquilo que permite ao autor “separar-se de si mesmo”<sup>73</sup>, nós, caros estudantes, fazemos as vezes de algozes do discurso alheio, buscando digerir o pensamento de outrém, triturando a fala temporalmente diversa da nossa com o fim de absorver um alimento muito específico, um alimento que supra nossa vontade de verdade, de nossa própria verdade, a única que faz valer a pena da *escrita de si mesmo*.

A rigor, as fases ou momentos teóricos de Foucault consistem numa mudança de perspectiva referente aos métodos de se fazer a análise histórica, mantendo-se, segundo ele próprio, um eixo temático em sua obra. Isto é o que ele afirma, já no final de sua vida, no texto intitulado “*O sujeito e o poder*”, escrito em inglês:

[...] Eu gostaria de dizer, em primeiro lugar, qual tem sido o objetivo do meu trabalho durante os últimos vinte anos. Não tem sido para analisar os fenômenos de poder, nem para elaborar as bases de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, tem sido a de criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos são feitos assuntos. Meu trabalho tem lidado com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. [...] Assim, não é poder, mas o sujeito que é o tema geral da minha pesquisa.<sup>74</sup>

Utilizando-se desta categoria de *modos de subjetivação do ser humano*, Foucault quer ultrapassar a importância do tema do poder em suas pesquisas. Tanto que ele relaciona, a cada modo de subjetivação, um momento do direcionamento de seus estudos, um momento teórico seu. De modo que, à sua conhecida fase arqueológica, ele relaciona o estudo do sujeito do discurso, da produção e do “homem” como fato biológico puro, como bem

<sup>73</sup> Vide FOUCAULT. **O uso dos prazeres**, p. 13.

<sup>74</sup> “I would like to say, first of all, what has been the goal of my work during the last twenty years. It has not been to analyze the phenomena of power, nor to elaborate the foundations of such an analysis. My objective, instead, has been to create a history of the different modes by which, in our culture, human beings are made subjects. My work has dealt with three modes of objectification which transform human beings into subjects. [...] Thus, it is not power but the subject which is the general theme of my research.” (FOUCAULT, Michel. *The subject and power*. In: *Critical Inquiry*, Vol. 8, No. 4, Summer, 1982. The University of Chicago Press, pp. 777-795). Em francês em **Dits et écrits**: 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994a, Vol. IV, pp. 222-243. Em português cf. DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, pp. 231-249.

estudado na obra “As palavras e as coisas” de 1966. Nesta obra, ele descreve o fato historicamente localizado do sujeito falante, trabalhador e vivente e as condições apriorísticas das ciências humanas sob o fundamento maior da figura do Homem.

Um segundo momento de objetivação do sujeito é estudado na “sociedade disciplinar”, termo com o qual ele classifica a época de irrupção das formas de domínio e controle do corpo dos indivíduos, não mais na qualidade de ornamento para a soberania. Nesta “sociedade disciplinar”, conforma-se de fato o sujeito humano, individualmente capaz de exercer o papel de engrenagem da máquina social, cuja subjetivação significará mais a dotação do cimento dos corpos para que suportem, ao mesmo tempo em que automatizem, o açoite do treinamento disciplinar, como formação da “alma” individual, como curamento dos sinistros sobre o corpo (incapacitando-o a servir à “grande máquina”) e como adestramento manual das habilidades corpóreas para a correta execução das atividades laborais.

Foucault chama isso de “práticas divisoras”, onde o sujeito é dividido “em seu interior e em relação aos outros”. As categorizações sociais acerca do sujeito, ou tipificações sujeitantes, subjetificantes, passariam a “existir” a partir daí, tais como as qualificações de louco ou são, doente ou sadio, criminoso ou “bom menino”<sup>75</sup>. Identidades, almas, instituídas para os indivíduos na moderna sociedade disciplinar.

Como última instância ou modo de objetivação dos seres humanos, ter-se-ia aquele por meio do qual o ser humano se torna um sujeito em sentido próprio, ou seja, reconhece a si mesmo como sujeito. Neste terceiro momento, Foucault ensaia um novo passo que é a *genealogia do si mesmo*. Não mais do sujeito falante, vivente e trabalhador, para a auferição de legitimidade dos saberes. Não mais dos “corpos martirizados” e sujeitados pela vigilância sobre a ação do binômio corpo/alma individualizante e individualizada. Agora, o procedimento se dará sobre o sujeito de e para si mesmo, o que significaria dizer que se trata de um momento anterior ao da instituição dos discursos de saber modernos e das táticas de poder individualizantes. Não o sujeito que legitima uma consciência que, na medida em que responde como condição a priori de todo saber humanístico, é perseguida na condição de objeto, portanto, sujeito e objeto de conhecimento. Muito menos o sujeito que vai de espectador/vítima a elemento, nervo, ligamento das amarras de uma relação de poder que se irradia para objetificar os corpos e as “almas” dos indivíduos.

Aqui Foucault quer caracterizar o atual estágio de suas pesquisas, desenredadas da analítica do poder. Neste último modo de objetivação, residiria nosso propósito nesta etapa

<sup>75</sup> DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995, p. 231.

de nossa tese, que é a análise da governamentalidade, pois esta adviria de procedimento genealógico específico sobre certos termos e problemas teóricos de nosso autor, termos e problemas referidos como de uma *analítica do poder*.

### 1.5 Da analítica do poder à analítica do sujeito

Ainda no texto “O sujeito e o poder”, nosso autor depõe contra o poder. Este só existe enquanto “modo de ação de alguns sobre outros”. Nada como *o poder* existe de fato, mas apenas um modo de ação, uma forma, um ato de poder exercido por um indivíduo sobre outro. Foucault busca, neste momento, pensar o poder para além da mera aplicação de violência sobre corpos passivos, de modo que o poder possa ser pensado, então, como condução de conduta. O outro, o objeto, o alvo do poder é um sujeito reativo, por assim dizer, “inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação”. Mas agir sobre outra pessoa será moldar a sua conduta, será agir sobre a sua ação, fazendo-a agir de outra maneira. Será conduzir a forma que ela prefere se conduzir. O poder, portanto, será mais da ordem do governo e menos do afrontamento entre dois adversários. Isto descreve o momento de inflexão nos “pressupostos teóricos” de nosso autor quanto ao “motor” das estratégias de poder na civilização ocidental.

Do poder como esquema beligerante, conflito, jogo de forças, ele passa a definir poder como *ação sobre a ação do outro*. Da política como continuação da guerra por outros meios (a inversão da famosa propositura de Clausewitz<sup>76</sup>), passará a pensá-la como *recusa das formas impostas de subjetividade*, já não se tratando, a partir deste momento, de “destróçar a subjetividade” ou de decompondo-la em um número infinito de “larvas-sujeito”, mas de sua transformação.

Conforme Francisco Ortega<sup>77</sup>, a passagem de um esquema de pensamento a outro, do poder ao governo, decorreria da necessidade de resolução das aporias da teoria do poder relativas à capacidade de reação ou limites da liberdade dos indivíduos. Na passagem a

<sup>76</sup> Carl von Clausewitz, general prussiano, autor de “Vom Kriege” (Da guerra), diz que a “guerra não é mais que a continuação da política por outros meios”, princípio o qual Foucault inverte na aula de 7 de janeiro de 1976 no curso “Il faut défendre la société” querendo mostrar que o poder político tem como função reinsserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, mesmo no interior da “paz civil” e que o fim do político seria a derradeira batalha, a decisão final vindo das armas. Cf. FOUCAULT, Michel. *Il faut défendre la société*. In: **Le Foucault Électronique** (ed. 2001).

<sup>77</sup> ORTEGA, **Amizade e estética da existência em Foucault**, p. 40.

seguir, do texto “*A vida dos homens infames*”<sup>78</sup>, Ortega<sup>79</sup> vê, em consonância com Deleuze<sup>80</sup>, o reconhecimento em Foucault de que sua analítica do poder não daria espaço algum para se ir além das relações de poder, aspecto que permanece sem resolução até 1976, tendo em vista sua concepção de vida e subjetividade tão somente como objeto do *biopoder*:

[...] Afinal, não é um dos traços fundamentais de nossa sociedade o fato de que nela o destino tome a força da relação com o poder, da luta com ou contra ele? O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas. As falas breves e estridentes que vão e vêm entre o poder e as existências as mais essenciais, sem dúvida, são para estas o único monumento que jamais lhes foi concedido; é o que lhes dá, para atravessar o tempo, o pouco de ruído, o breve clarão que as traz até nós.<sup>81</sup>

Deleuze vê aí Foucault aparentemente objetar a si mesmo uma incapacidade de passar para o outro lado da linha do poder. O “silêncio bastante longo” depois de “A vontade de saber”, de 1976, seria evidência de que Foucault tenha percebido um certo equívoco ligado a seu livro: “não estava ele preso nas relações de poder?”. Tal impasse seria devido, segundo seu comentário, não à maneira de pensar o poder, mas antes ao “impasse no qual o próprio poder nos coloca, tanto em nossa vida quanto em nosso pensamento”<sup>82</sup>, questão que se expressa nos seguintes termos: e se as relações transversais de resistência não pararem de “se reestratificar, de encontrar, ou mesmo de fabricar, esses nós de poder?”<sup>83</sup>, e se a vida como “potência do lado de fora” do poder não puder ser nada além de um “vazio aterrorizante” onde aquilo que resiste enquanto vida seja a “mera distribuição, no vazio, de mortes parciais, progressivas e lentas”?

Em 1984, numa entrevista publicada com o título “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”<sup>84</sup>, Foucault introduzirá uma diferenciação entre relações de poder e “estados de domínio”:

[...] nas relações humanas, quaisquer que sejam elas [...], o poder está sempre presente: quero dizer, a relação em que cada um procura dirigir a conduta do outro. [...] Certamente é preciso enfatizar também que só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres. Se um dos dois estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder. [...] se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado. Mas há efetivamente estados de dominação. Em inúmeros casos, as relações de poder estão de tal forma fixadas que são perpetuamente dessimétricas e que a margem de

<sup>78</sup> In: FOUCAULT, Michel. **Estratégia, poder-saber**. 2.ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2006b, pp. 203-222.. (**Dits et écrits**; IV)

<sup>79</sup> ORTEGA. **Amizade e estética da existência em Foucault**, p. 32.

<sup>80</sup> DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1988.

<sup>81</sup> DELEUZE, **Foucault**, p. 208.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 103.

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 101.

<sup>84</sup> In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits IV**, pp. 709-730.

liberdade é extremamente limitada. [...] Não é possível me atribuir a ideia de que o poder é um sistema de dominação que controla tudo e que não deixa nenhum espaço para a liberdade.<sup>85</sup>

A problemática proveniente das análises em torno do poder consiste no pouco espaço deixado para qualquer coisa além das amarras desse poder. Ao reconhecer a sua incapacidade de atravessar esta linha das relações de poder microfisicamente imbricadas em todos os aspectos da vida social, não deixando espaço para nenhuma ação por parte do indivíduo, Foucault teve que operar um deslocamento teórico, indo ao encontro de uma dimensão auto-constituidora do sujeito, algo que escapasse à própria disciplina enquanto formatadora da subjetividade. Só pôde conquistar isso concedendo finalmente voz à resistência, dentro de um rearranjo de termos do projeto original da história da sexualidade. Que rearranjo foi esse?

Em “A vontade de saber”, o cerne do projeto de uma história da sexualidade é descrito como a análise da “formação de um certo tipo de saber sobre o sexo, não em termos de repressão ou de lei, mas em termos de poder”. Este projeto é claramente rearranjado no segundo volume de “História da sexualidade”, tendo em vista a nova formulação de Foucault acerca do poder e do caráter belicoso das relações de poder. Assim sendo, um deslocamento teórico lhe pareceu necessário, do mesmo tipo que o conduziu a interrogar-se sobre as práticas discursivas que articulavam o saber e sobre as manifestações do poder. Nas suas palavras:

Um deslocamento teórico me pareceu necessário para analisar o que freqüentemente era designado como progresso dos conhecimentos: ele me levava a interrogar-me sobre as formas de práticas discursivas que articulavam o saber. E foi preciso também um deslocamento teórico para analisar o que freqüentemente se descreve como manifestações do “poder”: ele me levava a interrogar-me sobretudo sobre as relações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes. Parecia agora que seria preciso empreender um terceiro deslocamento a fim de analisar o que é designado como “o sujeito”; convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito. Após o estudo dos jogos de verdade considerados entre si - a partir do exemplo de um certo número de ciências empíricas nos Séculos XVII e XVIII - e posteriormente ao estudo dos jogos de verdade em referência às relações de poder, a partir do exemplo das práticas punitivas, outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se “história do homem de desejo”.<sup>86</sup>

Este “outro trabalho” genealógico, afastando-o do projeto original, impôs-lhe uma escolha a ser feita entre ou manter o plano estabelecido, executando um rápido exame

<sup>85</sup> Cf. FOUCAULT, Michel. **A ética de si como prática da liberdade**. In: FOUCAULT, **Estratégia, poder-saber**, p. 720.

<sup>86</sup> FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007, p. 12.

histórico desse tema do desejo, ou reorganizar todo o estudo em torno da lenta formação, durante a Antiguidade, de uma hermenêutica de si.<sup>87</sup> Mas foi pela última opção que optou ao pensar que, afinal, sua tarefa, depois de todos estes anos, tem sido destacar os elementos que possam servir a uma história da verdade, história esta que:

não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos; 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? Pareceu-me que, colocando assim essa questão e tentando elaborá-la a propósito de um período tão afastado dos meus horizontes, outrora familiares, abandonava, sem dúvida, o plano pretendido mas estaria mais próximo da interrogação que desde há muito tempo me esforço em colocar.<sup>88</sup>

Complementarmente, Ortega apresenta a tese de que “sem o deslocamento no eixo do poder – o qual conduz à questão do governo – não teria sido possível a passagem para o outro eixo, o do sujeito”<sup>89</sup>, ideia que Michel Senellart, editor da publicação do curso “Segurança, território, população” de Foucault, corroborará ao dizer que um certo “centro de gravidade” dos cursos de Foucault, precisamente na questão do *biopoder*, é deslocado para a do governo “a tal ponto que esta, finalmente, eclipsa quase inteiramente aquela”

[...] tudo acontece como se a hipótese do *biopoder*, para se tornar verdadeiramente operacional, exigisse ser situada num marco mais amplo. O anunciado estudo dos mecanismos pelos quais a espécie humana entrou, no século XVIII, numa estratégia geral de poder, apresentado como o esboço de uma ‘história das tecnologias de segurança’, cede a vez, já na quarta aula do curso de 1978, ao projeto de uma história da ‘governamentalidade’, desde os primeiros séculos da era cristã. Do mesmo modo, a análise das condições de formação da *biopolítica*, no segundo curso, logo se apaga em benefício da análise da governamentalidade liberal. Em ambos os casos, trata-se de lançar luz sobre as formas de experiência e de racionalidade a partir das quais se organizou, no Ocidente, o poder sobre a vida. Mas essa pesquisa tem por efeito, ao mesmo tempo, deslocar o centro de gravidade dos cursos, da questão do *biopoder*, para a do governo, a tal ponto que esta, finalmente, eclipsa quase inteiramente aquela. *É tentador, portanto, à luz dos trabalhos posteriores de Foucault, ver nesses cursos o momento de uma virada radical, em que tomaria corpo a passagem à problemática do ‘governo de si e dos outros’. Rompendo com o discurso da ‘batalha’ utilizado desde o início dos anos 70, o conceito de ‘governo’ assinalaria o primeiro deslizamento, acentuado a partir de 1980, da analítica do poder à ética do sujeito.*<sup>90</sup>

<sup>87</sup> “ou bien maintenir le plan établi, en l'accompagnant d'un rapide examen historique de ce thème du désir. Ou bien réorganiser toute l'étude autour de la lente formation, pendant l'Antiquité, d'une herméneutique de soi.”. *Ibidem*, p. 12.

<sup>88</sup> FOUCAULT, **História da sexualidade 2.**, pp. 12-13.

<sup>89</sup> ORTEGA. **Amizade e estética da existência em Foucault**, p. 36.

<sup>90</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, pp. 377, grifo nosso.

Como veremos a seguir, a governamentalidade surge a partir do aprofundamento dos estudos em torno do poder sobre a vida, para além dos limites do corpo dos indivíduos. Surge, portanto, a partir do *biopoder*, bem na linha do que Senellart apontara.

## 2 GOVERNO E GOVERNAMENTALIDADE

Para pontuarmos o deslocamento do “centro gravitacional” dos cursos a que Senellart se refere, podemos utilizar-nos do resumo do curso de 1978<sup>91</sup>, escrito pelo próprio Foucault. Ele assevera que a *biopolítica* tem de ser compreendida a partir da gestão das forças estatais, pois ela tende a tratar a população como um conjunto de seres vivos e coexistentes, que apresentam características biológicas e patológicas específicas. Em dizendo isso, Foucault justifica o deslocamento do “centro gravitacional” de seu curso, referindo-nos à descrição que Senellart faz acerca da colocação do estudo do *biopoder/biopolítica* em segundo plano. É basicamente isso que o primeiro faz quando aprofunda o estudo desta “gestão das forças estatais”, pois aí ele vai incutir o problema do tratamento biopolítico das populações dentro de um problema maior, que é o da governamentalização do Estado. Portanto, vamos, aqui, seguindo o raciocínio de Foucault a partir do curso de 1978.

Quando dizemos que os estudos da governamentalidade surgem a partir de *biopoder/biopolítica*, estabelecemos uma linha cronológica e de causalidade entre os dois momentos analíticos. O *biopoder*, consistindo na questão do gerenciamento da vida como novo empreendimento tático do poder na contemporaneidade, ou o conjunto dos mecanismos pelos quais as características biológicas fundamentais da espécie humana vão entrar numa estratégia geral de poder, este *biopoder* exigirá um estudo que o situe em um marco mais amplo, a fim de “lançar luz sobre as formas de experiência e racionalidade a partir das quais se organizou, no Ocidente, o poder sobre a vida”, como disse Senellart mais acima. Essa é a chamada para a entrada em cena da questão da governamentalidade.

Para introduzirmos sinteticamente a questão, diremos que, dentro da proposta genealógica do poder, nos idos da década de 70, o *biopoder/biopolítica* surge como um desenvolvimento posterior da analítica do poder. Esta noção é apresentada no último capítulo do primeiro volume de “História da sexualidade” e na aula de 17 de março de 1976 do curso “Em defesa da sociedade”. Nesta última, Foucault dirá que são duas as tecnologias de poder<sup>92</sup>

<sup>91</sup> FOUCAULT, Michel. **Resumo dos Cursos do Collège de France: 1970-1982**. Tradução Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997b.

<sup>92</sup> Segundo Edgardo Castro, no verbete “técnica, tecnologia”, de seu *Vocabulário de Foucault*: “Como expusemos no verbete Prática, as práticas definem, o campo de estudo de Foucault, incluindo as epistemes e os dispositivos. As práticas se definem pela regularidade e pela racionalidade que acompanham os modos de fazer. Essa regularidade e essa racionalidade, por sua vez, têm caráter reflexo, são objeto de reflexão e análise. Os termos ‘técnica’ e ‘tecnologia’ agregam à ideia de prática os conceitos de estratégia e tática. Com efeito, estudar as práticas como técnicas ou tecnologia consiste em situá-las em um campo que se define pela relação entre meios (táticas) e fins (estratégia). [...]”. Cf. CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**. p. 402.

introduzidas a partir do século XVIII nas sociedades ocidentais: uma, disciplinar, que “manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis”<sup>93</sup>, e outra que é centrada não no corpo, mas na vida, no fato biológico fundamental de o ser humano constituir uma espécie humana: “num caso, trata-se de uma tecnologia em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades e, no outro, de uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto”.<sup>94</sup> As disciplinas, táticas do poder sobre os indivíduos, tem sua dimensão ampliada para a multiplicidade destes na forma das populações, fenômeno de conjunto, agrupamento sujeito aos “grandes números” e suas características de conjunto.

[...] em vez de atingir os indivíduos como um conjunto de sujeitos de direito capazes de ações voluntárias [...], em vez de atingi-los como uma multiplicidade de organismos, de corpos capazes de desempenhos, [...], vai-se procurar atingir, precisamente, uma *população*. Ou seja, uma multiplicidade de indivíduos que são e que só existem profunda, essencial, biologicamente ligados à materialidade dentro da qual existem.<sup>95</sup>

E, assim, a *biopolítica* será uma segunda “tomada de poder” sobre o corpo, após o modo de individualização feito através das disciplinas. Este novo ato será massificante, direcionado não ao homem-corpo, mas ao homem-espécie. De modo que,

Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma “*biopolítica*” da espécie humana.<sup>96</sup>

No desenvolvimento de seu estudo sobre este *biopoder* e esta *biopolítica*, Foucault apresenta a noção de “segurança”, querendo com isso dotar um terceiro nível tático para o poder na história ocidental. A primeira forma consistira no mecanismo jurídico da lei cujo não cumprimento acarretaria uma punição imediata, ficando o terror da punição em si incumbida, digamos, de ser um impedimento para a prática do ilícito. A segunda forma adviria da adição do controle e da vigilância, dos olhares que permitiriam descobrir “antes mesmo de o ladrão roubar, se ele vai roubar”. A terceira forma, e esta seria nomeada de mecanismo de segurança (assim como a sua primeira forma é nomeada de mecanismo legal ou jurídico, e a segunda de mecanismo disciplinar), este terceiro mecanismo se faria caracterizar pela adição de um passo seguinte aos dois anteriores. Se ao mecanismo da lei é adicionado um controle vigilante da conduta, tendo como decorrência a dimensão da

<sup>93</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005b, p. 297. Coleção Tópicos)

<sup>94</sup> *Idem*.

<sup>95</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 28, grifo nosso.

<sup>96</sup> FOUCAULT. **Microfísica do poder**, p. 289.

disciplina, a esta última é somada a *previsão da conduta*. Não somente punição, não apenas a vigilância para não haver a punição, mas a previsão, a inferência, a amostragem sobre a média das ações e, assim, a normalização da possibilidade do próprio erro, definindo-se a necessidade da própria vigilância, do próprio controle. Um controle sobre a necessidade do próprio controle. Prever a possibilidade da vigilância do ilícito punível, isto consiste no *mecanismo da segurança*.

[...] De maneira geral, a questão que se coloca será a de saber como, no fundo, manter um tipo de criminalidade, ou seja, o roubo, dentro de limites que sejam social e economicamente aceitáveis e em torno de uma média que vai ser considerada, digamos, ótima para um funcionamento social dado. [...] <sup>97</sup>

Nas técnicas disciplinares, de controle e vigilância dos indivíduos, o objetivo é percorrer todos os casos possíveis de modo a perscrutar cada medida e dimensão da realidade, de modo a fechá-la em si mesma, não permitindo nenhuma brecha ao imprevisível. Tudo deve ser previsto, catalogado, esquadrihado em todas as suas direções possíveis. O célebre exemplo do panóptico de Bentham, citado por Foucault em sua obra “Vigiar e punir”, caracteriza bem esta lógica disciplinar onde nada pode escapar, fazendo com que “a vigilância seja permanente em seus efeitos, mesmo se é descontínua em sua ação”.

A minúcia dos regulamentos, o olhar esmiuçante das inspeções, o controle das mínimas parcelas da vida e do corpo darão em breve, no quadro da escola, do quartel, do hospital ou da oficina, um conteúdo laicizado, uma racionalidade econômica ou técnica a esse cálculo místico do ínfimo e do infinito. [...] <sup>98</sup>

Na lógica do dispositivo de segurança, o tratamento será diverso. O espaço cujas minúcias são mapeadas é substituído pela série de acontecimentos possíveis de ocorrerem num dado espaço. A este espaço podemos chamar de *meio* da ação, aquilo que explica a ação à distância de um corpo sobre outro. Portanto, circulação de uma ação.

[...] O meio é um conjunto de dados naturais, rios, pântanos, morros, é um conjunto de dados artificiais, aglomeração de indivíduos, aglomeração de casas, etc. O meio é certo número de efeitos, que são efeitos de massa que agem sobre todos os que aí residem. É um elemento dentro do qual se faz um encadeamento circular dos efeitos e das causas, já que o que é efeito, de um lado, vai se tornar causa, do outro. Por exemplo, quanto maior a aglomeração desordenada, mais haverá miasmas, mais se ficará doente. Quanto mais se ficar doente, mais se morrerá, claro. Quanto mais se morrer, mais haverá cadáveres e, por conseguinte, mais haverá miasmas, etc. Portanto, é esse fenômeno de circulação das causas e dos efeitos que é visado através do meio. <sup>99</sup>

<sup>97</sup> FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**, p. 8.

<sup>98</sup> FOUCAULT, Michel. FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: o nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramalhe. 15ª edição. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 142.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 28.

É desta forma que se entenderá o mecanismo da segurança. Distintamente das disciplinas, não há um espaço de ação imediato e esquadrihável. Por conta disso, é somente no âmbito do provável que a ação poderá ser pensada. Não se consegue atingir um ponto de perfeição, como numa cidade disciplinar. Os eventos serão tratados como fenômenos dentro de uma série de acontecimentos prováveis, cujo controle se dará através de um cálculo de custos para se encontrar uma média considerada ótima para a ocorrência daquele evento.

Com esta *diferenciação entre segurança e disciplina*, através das noções de meio de ação e de aleatoriedade dos acontecimentos, pode-se pensar o problema do soberano político. Na disciplina, seu poder é exercido sobre um território, lugar de sua soberania política. Sob a lógica da segurança, como descrita por Foucault, ele se relaciona com uma natureza, na intricação perpétua de um meio geográfico, climático, físico com a espécie humana<sup>100</sup>.

Foucault faz um último paralelo entre a disciplina e a segurança: a primeira seria centrípeta, tendendo a concentrar, a circunscrever um espaço no qual seu poder e os mecanismos do seu poder funcionarão plenamente e sem limites. No caso da última, a segurança, esta seria centrífuga, pois ampliaria perpetuamente este poder, acoplando novos elementos o tempo todo:

[...] Novos elementos são o tempo todo integrados, integra-se a produção, a psicologia, os comportamentos, as maneiras de fazer dos produtores, dos compradores, dos consumidores, dos importadores, dos exportadores, integra-se o mercado mundial. Trata-se portanto de organizar ou, em todo caso, de deixar circuitos cada vez mais amplos se desenvolverem.<sup>101</sup>

Dentro do sistema de poder essencialmente territorial, como havia sido desenvolvido na feudalidade medieval, a cidade sempre tinha sido uma exceção, como que um espaço de autonomia em relação às grandes organizações e mecanismos territoriais de poder daquela feudalidade. Para Foucault, é a cidade, integrando-se com os mecanismos centrais de poder, que trouxe novos e específicos problemas econômicos, políticos e de técnica de governo, fazendo surgir, como resposta a isso, por volta do século XVIII, algo que se pode chamar de uma tecnologia da segurança.

Dentro da lógica da administração do provável, que é a estrutura de ação do mecanismo da segurança, Foucault vê a importância da questão da circulação, pois é esta que dá o caráter do aleatório. A circulação é a forma da dispersão, é o contato, é a troca, exatamente o que não cabia dentro da estrutura feudal e, exatamente, o que caracterizava a

<sup>100</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 30.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 59.

dinâmica, a novidade da cidade face a tal estrutura. Por conta disso, muda o tom da ação do soberano. Este buscava proteger o seu território, protegê-lo contra o perigo da circulação. Mas, com o advento dos problemas correlativos à cidade, problemas da ordem da escassez alimentar e das epidemias, os administradores das cidades, seus governantes, precisam proteger a nova dimensão desta nova realidade social: a população. Distintamente das disciplinas, o novo mecanismo de segurança irá tratar do governo disso que não se enclausura em um território e em cujo ser está a dinâmica da dispersão e da circulação. A maneira de administrar esta população não se dará na ordem da obediência pura entre soberano e vassalo, mas, pelo contrário, encontrar-se-á na ordem da administração das causas e dos efeitos, dos fenômenos naturais, delimitando-os em “marcos aceitáveis, ao invés de impor-lhes uma lei que lhes diga não”<sup>102</sup>.

## 2.1 População, governo, economia política

O sentido desta palavra *população*, até então, guardava relação com o repovoamento de uma área arrasada por alguma mortalidade dramática. Guardava um sentido de “repovoamento”. A partir do século XVIII, com o surgimento das ideias dos fisiocratas e dos economistas, a população aparecerá como um fenômeno da natureza, o que quer dizer que ela vai ser considerada um conjunto de processos que será preciso administrar no que ele tem de natural. Esta sua “naturalidade” se caracterizará pelo fato de, em sua essência, depender de uma série de variáveis para ser influenciada, nada como a simples imposição de uma lei, de uma obrigação legal para que se possa agir sobre sua vontade. A verdadeira influência sobre sua ação e vontade deverá ser dirigida ao seu desejo. Sob a ação do soberano, este desejo dos indivíduos era negado, vilipendiado em favor do desejo de um só. A população, pelo contrário, deverá ser afetada a partir do respeito a este seu desejo, dever-se-á dizer sim ao desejo dos indivíduos nesta população, este será o meio de atingí-la, tendo em conta a série de variáveis que a influenciam e tendo em conta, também, a regularidade dos acontecimentos dentro dela, a regularidade de seus fenômenos. Portanto, a população será<sup>103</sup>:

[...] um conjunto de elementos, no interior do qual podem-se notar constantes e regularidades até nos acidentes, no interior do qual pode-se identificar o universal do

<sup>102</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 86

<sup>103</sup> Este tipo de análise é o que chamamos de genealogia: descaracterizar um conceito, despedaçando-o, fazendo surgirem os pontos de ligação que não eram aparentes, que eram olvidados.

desejo produzindo regularmente o benefício de todos e a propósito do qual pode-se identificar certo número de variáveis de que ele depende e que são capazes de modificá-lo. [...] Tem-se uma população cuja natureza é tal que é no interior dessa natureza, com ajuda dessa natureza, a propósito dessa natureza que o soberano deve desenvolver procedimentos refletidos de governo.<sup>104</sup>

Assim, o gênero humano passará a figurar ao lado de outras espécies animais, tratadas na forma biológica própria de uma população cujos fenômenos poderão ser observados e trabalhados em sua regularidade. Para Foucault, o problema político moderno estará absolutamente ligado à população. Esta será o objetivo daquele. Os indivíduos em sua multiplicidade já não mais serão pertinentes enquanto objetivo, apenas enquanto instrumento, intermédio ou condição para obter algo no nível da população.<sup>105</sup> A própria posição que a família ocupava dentro deste problema já assumirá outro nível, abaixo do nível que a população passará a ter.

Quanto a isso, Foucault dirá que a família, tratada separadamente das razões da soberania, pois que estas razões se dirigiam à própria lei enquanto meio e fim da soberania, terá papel fundamental para as artes do governo: a família será o modelo de ação dos governantes, os governos atuarão como o pai da família na sua atenção com a casa e seus residentes.<sup>106</sup>

Se “economia”, à época, consistia simplesmente no governo da família, a arte de governo virá a ser aquilo que pode responder à pergunta:

como introduzir a economia – isto é, a maneira de administrar corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas, como fazê-lo no seio de uma família, como pode fazê-lo um bom pai de família que sabe dirigir sua mulher, seus filhos, sua criadagem, que sabe fazer prosperar a fortuna da sua família, que sabe arranjar para ela as alianças que convêm –, como introduzir essa atenção, essa meticulosidade, esse tipo de relação do pai de família com sua família na gestão de um Estado?<sup>107</sup>

Foucault analisa a referência que uma obra como “O príncipe” de Maquiavel tem dentro do debate e da conjuntura política da modernidade. Esta obra traz, em sua grandiloquência política e moral de Estado, conselhos para que um soberano mantenha seu território. O território consistiria no elemento fundamental nesta obra. Houve um movimento contrário a “O príncipe” de Maquiavel, na figura de muitos autores e tratados anti-Maquiavel, indo na direção do pensamento de uma arte distinta para o Estado moderno, arte esta que

<sup>104</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 98.

<sup>105</sup> *Ibidem*, pp. 437-438.

<sup>106</sup> “[...] Em outras palavras, até o surgimento da problemática da população, a arte de governar não podia ser pensada senão a partir do modelo da família, a partir da economia entendida como gestão da família. [...] de modelo, a família vai se tornar instrumento, instrumento privilegiado para o bom governo. [...]”. In: FOUCAULT, *op. cit.*, p. 139.

<sup>107</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 128.

buscava atender à questão sobre o governo de Estado baseado no cuidado que aquele que governa uma família tem para com esta última.

Este é um modo de pensar o governo para além da manutenção do território, território este que seria apenas mais um elemento dentro do “complexo de homens e de coisas” a serem administradas pelo Estado. Assim, esboça-se a diferença entre um e outro modo de operação político. A finalidade é distinta: para os teóricos da soberania, os fins, o bem comum a ser atingido, só o será com a estrita obediência à lei, portanto, sua finalidade é circular ao fazer referência ao próprio exercício da soberania. Já para os pensadores da arte de governo, não se tratará de impor uma lei aos homens, mas de utilizar táticas com o fim de maximizar os processos que ela opera, melhorando a sorte das populações<sup>108</sup>.

Desta forma, Foucault vai identificar a “meta essencial do governo”, no século XIX, como sendo a introdução desta racionalidade econômica primordial no seio do exercício político. A arte de governar será, portanto, o exercício do poder na forma e segundo o modelo da economia.

Enfim, teríamos um processo segundo o qual

a ciência do governo, o recentramento da economia em outra coisa além da família e, enfim, o problema da população estão ligados uns aos outros. Foi através do desenvolvimento da ciência do governo que a economia pôde recentrar-se num certo nível de realidade que caracterizamos agora como econômica, e foi também através do desenvolvimento da ciência do governo que foi possível recortar o problema específico da população. Mas poder-se-ia igualmente dizer que é graças à percepção dos problemas específicos da população e graças ao isolamento desse nível de realidade que se chama economia, que o problema do governo pôde enfim ser pensado, refletido e calculado fora do marco jurídico da soberania. E essa mesma estatística que, nos marcos do mercantilismo, nunca tinha podido funcionar, senão no interior e, de certo modo, em benefício de uma administração monárquica que funcionava, por sua vez, na forma da soberania, essa mesma estatística vai se tornar o fator técnico principal, ou um dos fatores técnicos principais, desse desbloqueio.<sup>109</sup>

No final desta aula, Foucault se curva ao óbvio: se pudesse mudar o nome do curso, este passaria a se chamar *governamentalidade*. Isto desfaz o acordado no início do curso quando apresenta seu objetivo naquele momento: começar o estudo de algo que ele havia chamado de *biopoder* e que apresentara no curso passado.

Assim, a *governamentalidade* passa a ser o objetivo em conta, deixando claro que o estudo do *biopoder* cedeu de fato lugar a um marco mais amplo onde aquele se inscreveria. Mas, como precisar o conceito de governamentalidade, afinal?

<sup>108</sup> “[...] É a população, portanto, muito mais que o poder do soberano, que aparece como o fim e o instrumento do governo: sуетo de necessidades, de aspirações, mas também obeto nas mãos do governo. [...]”. In: FOUCAULT. *op. cit.*, p. 140.

<sup>109</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 138.

Por esta palavra, devemos entender: instituições, análises, cálculos e táticas para o exercício da forma de poder cujo alvo principal é a *população*, cujo saber é a *economia* política e cujo instrumento técnico essencial são os dispositivos de *segurança* próprios ao governo das populações.<sup>110</sup> Portanto, esta é a noção, genealógicamente apreendida, que congrega os três elementos reunidos na forma da arte de governar moderna.

Mas, se quisermos ir um pouco mais além, ainda seguindo a trilha analítica de Foucault, daremos um passo atrás da época moderna, da formação dos Estados nacionais, e mesmo da soberania, dirigindo-nos ao momento de nascimento desta racionalidade da governamentalidade. Para isso, estudaremos a ideia de um “governo do homem” em suas origens genealógicas no Oriente pré-cristão, depois no Oriente cristão propriamente dito, e isto sob duas formas: sob a forma da ideia e da organização de um poder de tipo pastoral e sob a forma da direção de consciência ou direção das almas, utilizando-nos, para isso, ainda do curso “Segurança, território, população” de 1978.

## 2.2 O governo dos homens

A palavra “governar”, nos dirá Foucault<sup>111</sup>, abrangeu, antes de adquirir seu significado propriamente político a partir do século XVI, um vastíssimo domínio semântico. Um sentido aparece claramente: nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. O governo, este é dos homens. Governam-se pessoas, indivíduos, uma coletividade destes últimos.

De acordo com a aula de 15 de fevereiro de 1978, a ideia de que os homens são governáveis não tem origem na Grécia ou em Roma. Foucault relata a raridade do tema do pastor no vocabulário político clássico da Grécia, assim como uma crítica explícita de Platão ao tema, principalmente na obra “O político”, texto cujo problema específico seria o “de saber se efetivamente se pode caracterizar, não este ou aquele magistrado da cidade, mas o

<sup>110</sup> [...] o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. [...]. In: FOUCAULT. *op. cit.*, pp. 143-144.

<sup>111</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 164.

magistrado por excelência, ou melhor, a própria natureza do poder político tal como se exerce na cidade, se se pode efetivamente analisá-la a partir desse modelo da ação e do poder do pastor sobre seu rebanho”<sup>112</sup>. Contudo, Foucault afirma, o texto inteiro responde “não”.

Para Foucault, o tema de um rei, deus ou chefe que seja um pastor para os homens, como se estes fossem seu rebanho, é um tema que se encontra frequentemente no Oriente mediterrâneo. O deus grego nunca conduziu os homens da cidade como um pastor conduziria suas ovelhas”. Portanto, a ideia de um governo dos homens deverá ser buscada no Oriente, o pré-cristão e, então, o cristão propriamente dito. É neste último caso que o pastorado será, de fato, difundido enquanto modelo ou matriz de procedimentos de governo dos homens, especificamente por que

[...] o pastorado começa a partir de certo processo “absolutamente único na história e de que sem dúvida não encontramos nenhuma exemplo em nenhuma outra civilização: processo pelo qual uma religião, uma comunidade religiosa se constituiu como Igreja, isto é, como uma instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou de um Estado, mas de toda a humanidade. Uma religião que aspire assim ao governo cotidiano dos homens em sua vida real a pretexto da sua salvação e na escala da humanidade – é isso a Igreja, e não temos disso nenhum outro exemplo na história das sociedades. [...]”<sup>113</sup>

Este estudo deverá ser empreendido tendo como objeto duas formas de atuação do governo sobre os homens, na forma do poder pastoral e na forma da direção de consciência.

### 2.2.1 O poder pastoral

Foucault identifica uma recorrente “metáfora do pastor” no Oriente pré-cristão. Deus seria, para os homens, o seu pastor quando os arrebanha a todos. O rei, o chefe, viria a ser um pastor subalterno a Deus, já que ele, representando o divino, arrebanha os homens, conduzindo-os em nome de Deus e devendo, “ao fim do dia e ao fim do seu reinado, restituir a Deus o rebanho que lhe foi confiado”<sup>114</sup>. Assim, a relação pastoral seria, essencialmente, um poder de tipo religioso a caracterizar a relação entre Deus e os homens.

<sup>112</sup> FOUCAULT, **Segurança, território, população**, p. 187.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 196.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 166.

Este poder, como o de um pastor, exerce-se sobre um rebanho que não está estacionado, parado, que está sempre em movimento, indo de um lugar a outro de acordo com as circunstâncias, de acordo com a perspectiva dos melhores pontos de parada ou dos recursos mais bem localizados. Portanto, reafirma-se a analogia deste tipo de poder com o de um pastor, já que ele não age sobre um território.

Também ele poderá ser caracterizado como um poder benfazejo, tendo em vista o objetivo final e essencial do pastor: a salvação do rebanho, o seu sustento. O pastor é aquele que zela pelo rebanho sem ter que se utilizar de terror e ou de violência para atingir este objetivo.

Finalmente, o poder pastoral é individualizante, o que quer dizer que ele objetiva cada uma de suas “ovelhas” com o fim de preservar todo o rebanho.

Em suma, podemos dizer o seguinte: a idéia de um poder pastoral é a idéia de um poder que se exerce mais sobre uma multiplicidade do que sobre um território. É um poder que guia para um objetivo e serve de intermediário rumo a esse objetivo. É, portanto, um poder finalizado, um poder finalizado sobre aqueles mesmos sobre os quais se exerce, e não sobre uma unidade de tipo, de certo modo, superior, seja ela a cidade, o território, o Estado, o soberano [...] É, enfim, um poder que visa ao mesmo tempo todos e cada um em sua paradoxal equivalência, e não a unidade superior formada pelo todo. [...] <sup>115</sup>

De acordo com Foucault, a noção de poder pastoral, alheia ao pensamento grego e romano, foi introduzido no mundo ocidental por intermédio da Igreja cristã, de forma que “o homem ocidental aprendeu durante milênios o que nenhum grego sem dúvida jamais teria aceitado admitir, [...] a se considerar uma ovelha entre as ovelhas”<sup>116</sup>. Assim, com o cristianismo, o pastorado atinge patamares consideravelmente distintos de qualquer outro momento seu, tendo em vista a novidade que esta religião tornada Igreja trouxe: a institucionalização do pastorado. Nela, a relação pastor-rebanho vai ser a relação fundamental, tanto que implicará uma intervenção para além da simples condução das almas dos indivíduos. Implicará uma “intervenção permanente na condução cotidiana, na gestão das vidas, mas também nos bens, nas riquezas, nas coisas.”<sup>117</sup>

## 2.2.2 A direção de consciência ou das almas

<sup>115</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 173.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 204.

Quanto à diferença entre o pastorado como encontrado no Oriente pré-cristão e sua forma assumida com o cristianismo, Foucault vai notar que o tema do pastorado será bem enriquecido pelo pensamento cristão, principalmente pelo fato de no cristianismo se desenvolver uma imensa rede institucional “que de fato foi coextensiva à Igreja inteira, logo à cristandade, a toda a comunidade do cristianismo”<sup>118</sup>. Em vista disso, desenvolveu-se “uma arte que tem a função de encarregar-se dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida deles e a cada passo da sua existência”<sup>119</sup>.

Fazendo uma análise mais pormenorizada, Foucault questionará: “O que especifica, o que distingue o pastorado, tanto da magistratura grega quanto do tema hebraico do pastor, do bom pastor?”. Para tanto, ele apresentará três elementos pertinentes à estrutura conceitual do pastorado na forma assumida antes de sua apreensão pelo cristianismo: a condução para a salvação, a prescrição da lei e o ensino da verdade. Salvação, lei, verdade, estes são os elementos característicos do pastorado mediterrâneo. Para nosso autor, o pastorado cristão é especificado noutra plano.

O pastor tem a obrigação de conduzir o rebanho para a *salvação*. No pastorado cristão, esta responsabilidade se complexifica, pois o pastor será responsável pela integridade de todos e de cada um em particular, responsabilidade integral ao mesmo tempo em que paradoxal, dado que a saúde de um em particular pode vir a ser mais importante do que a de todos. No final, o pastor sacrifica sua vida, sua saúde, seu corpo, em favor da ovelha, aceitando tomar sobre si o pecado das ovelhas para que estas não tenham de pagar. Ele pagará<sup>120</sup>. As fraquezas das ovelhas irão constituir o seu mérito enquanto guia para a salvação daquelas.

O pastor deve zelar para que os indivíduos se submetam à ordem divina, à *lei* de Deus. Porém, o cristianismo não é uma religião da lei, mas da pura vontade de Deus para cada ovelha em particular. O pastorado cristão, distinto da prática grega, organizará uma “instância da obediência pura”, a obediência como tipo de conduta unitária, conduta altamente valorizada e que tem o essencial da sua razão de ser nela mesma<sup>121</sup>, dotando a relação da ovelha com seu pastor de um caráter de dependência integral: obedecer passa a ser “pôr-se inteiramente na dependência de alguém por ser alguém”; relação sem finalidade, sem resultado, a não ser a pura e plena obediência às ordens tanto mais absurdas quanto se queiram (o fim da obediência é a obediência enquanto fim).

<sup>118</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 218.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>120</sup> *Ibidem*, p. 227.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 230.

[...] o pastorado faz surgir toda uma prática da submissão do indivíduo ao indivíduo, sob o signo da lei, é claro, mas fora do seu campo, numa dependência que nunca teve nenhuma generalidade, que não garante nenhuma liberdade, que não leva a nenhum domínio, nem de si nem dos outros. É um campo de obediência generalizada, fortemente individualizado em cada urna das suas manifestações, sempre instantâneo e limitado, e tal que mesmo os pontos de domínio nele presentes ainda são efeitos de obediência.

O pastor ensina a *verdade*, a única que suas ovelhas podem aceitar para que consigam aceitar alcançar a salvação. No pastorado cristão, o pastor ensina, mas com o seu próprio exemplo: “se ele não dá uma boa lição com sua própria vida, o ensino teórico, verbal, que vier a ministrar se verá obscurecido por isso mesmo”<sup>122</sup>. Também não ensinará de forma geral, mas particular, em acordo à ovelha, sua condição, seus aspectos, de forma a dirigir sua conduta cotidiana, toda ela. E, a partir desse cotidiano, que ele vigiará, construir um saber perpétuo sobre a conduta de suas ovelhas: “ensino integral que implica, ao mesmo tempo, um olhar exaustivo do pastor sobre a vida das suas ovelhas”<sup>123</sup>. Ademais, não se deve simplesmente ensinar a verdade, mas dirigir a consciência de quem é ensinado. Não de forma circunstancial e voluntária, como na antiguidade grega, onde os sofistas armavam barracas para serem pagos por aqueles que queriam ser dirigidos, ser guiados em sua consciência, circunstancialmente.

Com o cristianismo, e sua prática pastoral de direção de consciência e de conduta, a coisa é outra. Não há essa voluntariedade do dirigido, e sim a obrigação de ter um diretor de consciência. Nem há uma circunstância motivadora. A direção é permanente, “a propósito de tudo e a pessoa vai ser dirigida durante toda a vida”<sup>124</sup>. Além do que o produto da direção de conduta e de consciência não é um maior controle de si, mas a extração de uma verdade de si mesmo a partir da produção de certo discurso para seu diretor de consciência. São essas novas relações, dos méritos e dos deméritos sacrificiais do pastor, da obediência absoluta da ovelha, da produção das verdades ocultas, é isso que constitui o “essencial, a originalidade e a especificidade do cristianismo, e não a salvação, não a lei, não a verdade”<sup>125</sup>.

Para Foucault, o pastorado vai constituir-se em um prelúdio da governamentalidade exatamente por não fazer agir os princípios da salvação, da lei e da verdade, por lhes dar uma nova roupagem e modo de ação sobre os indivíduos, perfazendo o seu governo. Uma responsabilidade integral e paradoxal por todos e cada um, a obediência

<sup>122</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 238.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 239.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 242.

enquanto fim da ação, a produção de verdade por uma direção permanente de consciência, isto tudo elementos que favoreceram a governamentalidade ocidental.

Além disso, estes princípios discutidos acima vão potencializar o que Foucault chama de “modos de individualização” que se darão pela exclusão do egoísmo como forma central e nuclear do indivíduo e pela produção de uma verdade interior, secreta e oculta. Para Foucault, na história do pastorado está contida a história do sujeito, dada esta constituição típica do sujeito ocidental, fazendo com que o pastorado seja sem dúvida um dos momentos decisivos na história do poder nas sociedades ocidentais<sup>126</sup>.

### 2.2.3 Do pastorado ao governo político dos homens

A passagem da pastoral das almas ao governo político dos homens deve ser situada num determinado contexto em que pesa o grande clima geral de resistências, revoltas, insurreições de conduta<sup>127</sup>. Para Foucault, no curso do século XVI, não se assiste a um desaparecimento do pastorado em favor do Estado, mas à sua intensificação, principalmente a partir da Reforma e da Contra-Reforma – os grandes momentos das insurreições de conduta – que deram ao pastorado religioso um controle maior sobre a vida espiritual dos indivíduos, dado o aumento nas condutas de devoção e nos controles espirituais, a intensificação da própria relação fiel-pastor e o desenvolvimento da condução dos homens fora da autoridade eclesiástica<sup>128</sup>.

<sup>126</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 244.

<sup>127</sup> O ascetismo busca renunciar ao corpo, à carne, enquanto no pastorado a renúncia ocorre no âmbito da vontade do indivíduo para que este venha a obedecer a um outro. Além disso, a renúncia ao corpo, como uma forma de desafio interior, consistia em um exercício de escala crescente de dificuldade de modo que o asceta acaba por tornar-se seu próprio guia. Algumas comunidades da Idade Média possuíam um fundo teórico composto por recusas a certos aspectos propalados pelo pastorado, como a recusa da autoridade do pastor, visto que o simples fato de o pastor estar em “pecado mortal” suspende todo o poder que ele pode ter sobre os fiéis. Também a recusa do poder sacramental do padre, no batismo obrigatório e na confissão, tudo isso, afinal, levando à tendência à supressão do dimorfismo padres e leigos que caracterizava a organização da pastoral cristã. Na mística a experiência de ligação com Deus por definição escapa do poder pastoral, visto que a comunicação do fiel com Deus é imediata. A alma, na mística, vê-se a si mesma em Deus e vê Deus em si mesma, escapando, assim, essencialmente, do exame da conduta e da consciência efetuada pelo pastor sobre o fiel. A Escritura era relegada a um segundo plano em relação ao que era essencial na relação pastoral – a presença, o ensino, a intervenção, a palavra do pastor – já que ela é um texto que fala sozinho e que não necessita do mediador pastoral. O retorno à Escritura foi uma peça essencial para os movimentos de contraduta pastoral da Idade Média. Finalmente, a crença escatológica no retorno de Deus para reunir seu rebanho enquanto seu verdadeiro pastor, isto promove o descrédito ou a dispensa da própria figura do pastor como guia espiritual para os homens. Estes homens não precisarão mais desta figura, já que o próprio Deus retornará para guiá-los para o paraíso. Como elementos-fronteira do próprio cristianismo, eles se configuraram em cinco temas fundamentais das condutas antipastorais na Idade Média. Cf. FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 306.

<sup>128</sup> Na filosofia, com a pergunta “como se conduzir?”, e no domínio público, que mais tarde se chamará político, com a questão “como o exercício do poder do soberano pode e deve ser lastreado com um certo número de

A questão a ser respondida é: em que medida quem exerce o poder soberano deve encarregar-se agora de tarefas novas e específicas, que são as do governo dos homens? Tarefas novas e específicas surgidas das mãos de um novo personagem cuja novidade reside numa “certa maneira de colocar, de pensar, de programar a especificidade do governo em relação ao exercício da soberania”<sup>129</sup>, estes, os políticos, cuja novidade constituirá um domínio específico sobre as formas de racionalidade do governo — a política.

Mas com que racionalidade o soberano deve governar? Com a racionalidade surgida no início da episteme clássica, assim como descrita em “As palavras e as coisas”<sup>130</sup>.

[...] No fundo, a astronomia de Copérnico e de Kepler, a física de Galileu, a história natural de John Ray, a gramática de Port-Royal ... pois bem, um dos grandes efeitos de todas essas práticas discursivas, de todas essas práticas científicas – só estou lhes falando de um dos inúmeros efeitos dessas ciências –, foi mostrar que, no fundo, Deus rege o mundo somente por leis gerais, leis imutáveis, leis universais, leis simples e inteligíveis, que eram acessíveis seja na forma da medida e da análise matemática, seja na forma da análise classificatória, no caso da história natural, e da análise lógica, no caso da gramática geral. Deus rege o mundo somente por leis gerais, imutáveis, universais, simples e inteligíveis, quer dizer o quê? Quer dizer que Deus não o governa. Não o governa no modo pastoral. Ele reina soberanamente sobre o mundo através dos princípios.<sup>131</sup>

Esse mundo pastoralmente governado implicava um mundo feito para o homem construir sua salvação, onde a vontade divina se manifestava e exigia uma resposta por parte daquele homem. Esta manifestação se dava através de sinais, prodígios, maravilhas que eram ameaças de castigo, promessas de salvação, sinais de eleição, obrigando os seres a manifestar a vontade divina neste mundo. A obediência é tudo neste mundo, assim como a verdade que estava impressa em todos os seres deste mundo, bastava ao homem procurar desvendar esta verdade a partir daqueles sinais maravilhosos do Criador.

De acordo com nosso autor, “um mundo inteiramente finalista, um mundo antropocentrado, um mundo de prodígios, de maravilhas e de sinais, enfim, um mundo de analogias e de cifras”, isto que constituiu o governo pastoral de Deus sobre o mundo, desapareceu entre os anos de 1580 e 1650, no momento da fundação da episteme clássica<sup>132</sup>. Serão tarefas novas e específicas que caracterizarão a forma de governar o mundo sem a busca de modelos nem do lado de Deus, nem do lado da natureza.

tarefas que não lhe eram, até então, reconhecidas e que são justamente tarefas de condução?”. Cf. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 306 em diante.

<sup>129</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 328.

<sup>130</sup> FOUCAULT. **As palavras e as coisas**. 1966.

<sup>131</sup> FOUCAULT. *op. cit.*, p. 314.

<sup>132</sup> A noção de episteme é apresentada na obra “As palavras e as coisas”, de 1966, e diz respeito a certos espaços de tempo histórico onde se pode identificar a preeminência de discursos e de objetos deste discurso muito específicos e distintos em relação a outros momentos históricos.

Pede-se ao soberano que faça mais do que exercer a soberania, pede-se a ele, ao fazer mais do que exercer sua pura e simples soberania, que faça algo diferente do que faz Deus em relação à natureza, do que faz o pastor em relação às suas ovelhas, do que faz o pai de família em relação aos seus filhos. Em suma, pede-se a ele um suplemento em relação à soberania, pede-se a ele uma diferença, uma alteridade em relação ao pastorado. E o governo é isso. É mais do que a soberania, é um suplemento em relação à soberania, é algo diferente do pastorado, e esse algo que não tem modelo, que deve buscar seu modelo, é a arte de governar. Quando se houver encontrado a arte de governar, saber-se-á de acordo com que tipo de racionalidade se poderá fazer essa operação que não é nem a soberania nem o pastorado. Donde o que está em jogo, donde a questão fundamental desse fim de século XVI: o que é a arte de governar?<sup>133</sup>

De um lado, os princípios naturais impondo uma condição de existência ao homem. De outro, agora, o resto da divisão do mundo pela nova forma governo dos homens: a *ratio status*, a razão de Estado. Natureza e razão são discernidas, enfim, constituídas para condicionar o surgimento do governo dos homens. Formatam-se, assim, “os dois grandes referencias dos saberes e das técnicas dados ao homem ocidental moderno”<sup>134</sup>.

A razão de Estado viria salvaguardar o Estado, ao mesmo tempo seu princípio e seu objetivo, seu fundamento e sua meta. A maneira própria de pensar fomentada pela razão de Estado, na época, chamou-se de política, a forma racional da arte de governar. Esta razão colocava o Estado como “princípio de leitura da realidade”, objetivo, imperativo, de modo que fosse um ajuste da realidade do Estado à essência eterna do Estado.

[...] Estado é, essencialmente e antes de mais nada, a idéia reguladora dessa forma de pensamento, dessa forma de reflexão, dessa forma de cálculo, dessa forma de intervenção que se chama política. A política como máthesis, como forma racional da arte de governar. A razão governamental coloca o Estado, portanto, como princípio de leitura da realidade e o coloca como objetivo e como imperativo. O Estado é o que comanda a razão governamental, quer dizer, é o que faz que se possa governar racionalmente segundo as necessidades; é a função de inteligibilidade do Estado em relação ao real e é o que faz que seja racional, que seja necessário governar. Governar racionalmente porque há um Estado e para que haja um Estado.<sup>135</sup>

Foucault também nos fala sobre a noção de força do Estado, do aumento desta força. Não a ampliação de seus entornos, da extensão de suas posses, mas o incremento de suas forças. Não mais a combinação das heranças por meio de alianças dinásticas ou matrimoniais, mas de alianças políticas. “Entramos agora numa política que vai ter por objeto, por objeto principal, a utilização e o cálculo das forças”<sup>136</sup>.

<sup>133</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 317.

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 318.

<sup>135</sup> *Ibidem*, pp. 385-6.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 396.

A partir do século XVII, começa-se a chamar de “polícia” o conjunto dos meios pelos quais é possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo ao mesmo tempo a boa ordem desse Estado, o “bom uso das forças do Estado - é esse o objeto da polícia”<sup>137</sup>.

Polícia, alguma sociedade regida por uma autoridade pública, mesmo que de modo mal definido. Conjunto dos atos pertinentes a essa comunidade. Resultado positivo da boa atuação daquela autoridade naquela comunidade.

Uma boa “polícia” permitiria a cada Estado não ver a relação de forças se inverter em seu desfavor. Cada Estado identificaria exatamente suas possibilidades e virtudes, utilizando-se, para isso, da estatística:

[...] Porque é justamente o conjunto dos procedimentos instaurados para fazer as forças crescerem, para combiná-las, para desenvolve-las, é todo esse conjunto, numa palavra, administrativo que vai permitir que se identifique em cada Estado em que consistem suas forças, onde estão as possibilidades de desenvolvimento; polícia e estatística se condicionam mutuamente [...]<sup>138</sup>

Como objetivo, a polícia possui o controle e a responsabilidade pela atividade dos homens na medida em que essa atividade possa constituir um elemento diferencial no desenvolvimento das forças do Estado. Tudo o que for necessário para tal, deve ser adotado, de modo que a atividade do homem se integre efetivamente ao Estado, às suas forças: “Numa palavra, trata-se da criação da utilidade estatal, a partir de e através da atividade dos homens”<sup>139</sup>.

E quais os objetos dessa polícia? O número de homens, já que quanto maior o seu número maior o montante de sua atividade. As necessidades da vida, pois não basta apenas haver homens, mas que eles possam viver, suas necessidades imediatas. O problema da saúde, enquanto condição necessária para que estes homens subsistam. Zelar pela atividade deste grande número de homens.

Afinal, a polícia é isso: um conjunto de intervenções e meios que garantam a vida, o viver, o coexistir efetivamente útil ao aumento das forças do Estado. Ela “deve assegurar-se de que os homens vivam, e vivam em grande número, [...] que eles tenham que de que viver e, por conseguinte, tenham de que não morrer muito, ou não morrer em quantidade grande demais”<sup>140</sup>. A felicidade dos homens como a utilidade do Estado, a sua própria força.

<sup>137</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 422.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 424.

<sup>139</sup> *Ibidem*, p. 433.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 438.

A polícia detém um certo caráter que Foucault descreverá como essencialmente pensado em termos de “urbanização do território”. Fazer do território uma grande cidade, urbanizada, onde ocorram compras, vendas e trocas e munida de um força armada com o fim de evitar todas as desordens que se seguiam às guerras, principalmente quanto à dissolução dos exércitos ao término daquelas. A polícia possibilitou o desenvolvimento das cidades, condição de existência da urbanidade.

A polícia, ao contrário da lei, concentra-se, procura o detalhe com o fim de favorecer o Estado. A lei, não. Ela se importa com coisas definitivas e permanentes, enquanto que a polícia atua em cada instante. Assim, da polícia podemos evocar a disciplinarização geral de fins do século XVI até o século XVIII nas fábricas, escolas, exército, como estudado nos anos 70 por Foucault<sup>141</sup>.

O governo dos homens advirá como um desmantelamento, uma desarticulação, desse Estado de polícia, a rigor, pelos economistas. O sistema de polícia possuía limites estabelecidos pelo urbanidade, pelas cidades. Mas estes limites estouram, desembocando no problema do campo, da agricultura, como fala-nos Foucault<sup>142</sup>, trazendo a questão dos fisiocratas com a escassez alimentar, reintroduzindo a agricultura como elemento fundamental para a governamentalidade, a terra aparecendo como objeto privilegiado de intervenção governamental. A compra e a venda de produtos, o traço mercantil de polícia com o fim de beneficiar aquele grande número de homens, este traço perde a centralidade em favor da produção: “Logo já não é a cidade, e sim a terra, já não é a circulação, e sim a produção, já não é a venda ou o ganho com a venda, e sim o problema do retorno – tudo isso é que aparece agora como objeto essencial da governamentalidade”<sup>143</sup>.

Outro ponto debatido pelos economistas é o do “preço justo”, da regulamentação. Os economistas trazem a noção de “curso espontâneo das coisas”, para o qual a regulamentação de polícia é nociva, senão inútil: “quanto mais se tentar baixar os preços, mais a escassez se agravará, mais os preços tenderão a subir”.

Finalmente, eles adotam uma maneira diferente de conceber a população. Não como um número absoluto, disperso em acordo ao território disponível, mas como um valor relativo cujo “ótimo desejável varia em função tanto dos recursos como do trabalho possível e do consumo necessário e suficiente para sustentar os preços e, de modo geral, a economia”<sup>144</sup>

<sup>141</sup> Confira a obra “Vigiar e punir” de 1975.

<sup>142</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 461.

<sup>143</sup> *Idem*.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 464.

[...] a felicidade de todos e de tudo, vai depender de quê? Não mais, justamente, da intervenção autoritária do Estado que vai regulamentar, sob a forma da polícia, o espaço, o território e a população. O bem de todos vai ser assegurado pelo comportamento de cada um, contanto que o Estado, contanto que o governo saiba deixar agir os mecanismos do interesse particular, que estarão assim, por fenômenos de acumulação e de regulação, servindo a todos. O Estado não é portanto o princípio do bem de cada um. Não se trata, como era o caso da polícia [...] de fazer de tal modo que o melhor viver de cada um seja utilizado pelo Estado e retransmitido em seguida como felicidade da totalidade ou bem-estar da totalidade. Trata-se agora de fazer de tal modo que o Estado não intervenha senão para regular, ou antes, para deixar o melhor-estar de cada um, o interesse de cada um se regular de maneira que possa de fato servir a todos. [...]

Os economistas foram os novos heréticos em relação ao Estado de polícia, como os políticos tinham sido os heréticos face ao pensamento cosmoteológico da soberania. Na verdade, dando-lhe, àquela razão de Estado, uma nova roupagem, novas formas à racionalidade de Estado.

[...] A sociedade como uma naturalidade específica à existência em comum dos homens, é isso que os economistas, no fundo, estão fazendo emergir como domínio, como campo de objetos, como domínio possível de análise, como domínio de saber e de intervenção. A sociedade como campo específico de naturalidade própria do homem: é isso que vai fazer surgir como *vis-à-vis* do Estado o que se chamará de sociedade civil. [...]<sup>145</sup>

A população passa a ser problematizada de uma forma nova. Realidade específica e relativa: aos salários, ao trabalho, aos preços. De coleção de súditos a conjunto de fenômenos naturais, pois submetida a processos naturais tanto quanto a riqueza, que se desloca, transforma-se, aumenta ou diminui.

Enfim, qual passa a ser o papel do Estado a partir daí? O respeito a tais processos naturais, respeitando-os, deixando-os agir, garantindo a segurança desses fenômenos naturais que são os processos econômicos e os intrínsecos à população.

[...] Agora só se pode governar bem se, efetivamente, a liberdade ou certo número de formas de liberdade forem respeitados. Não respeitar a liberdade é não apenas exercer abusos de direito em relação a lei, mas é principalmente não saber governar como se deve. A integração das liberdades e dos limites próprios a essa liberdade no interior do campo da prática governamental tornou-se agora um imperativo.<sup>146</sup>

Portanto, sociedade, economia, população, segurança, liberdade, estes são os elementos da nova governamentalidade.

<sup>145</sup> FOUCAULT. **Segurança, território, população**, p. 470.

<sup>146</sup> *Ibidem*, p. 476.

### 3 GOVERNO, VERDADE, SUBJETIVIDADE

Iniciamos este trabalho apresentando as prerrogativas metodológicas de Foucault, com o fim de situar a forma da sua análise histórica. Passamos a tratar do nosso problema em questão: a governamentalidade, o produto específico da analítica de Foucault sobre as formas da política moderna. Nossa vontade de “alinhar” o pensamento de nosso autor é gritante: primeiro, o método que se mantém como vontade de saber no seu percurso; segundo, a intensificação analítica de seu tema de estudo – a sujeição, a subjetividade, o sujeito. Um crescente que evidencia mais e mais a questão em pauta: sujeição à verdade. De saber-poder a sujeição-verdade. A política em Foucault não passará disso: estudar, analiticamente, genealógicamente, a formatação do indivíduo, o represamento de qualquer liberdade, a faturação do horizonte humano em termos imprecisos e com aquele fundo moral, uma moral da memória da dor, procedimento sempre denunciado por Nietzsche.

#### 3.1 Do não-poder ao não-saber

Uma tese se apresenta a nós quando nos deparamos com o curso de 1981, *Do governo dos vivos*<sup>147</sup>, a tese de que “não é possível dirigir os homens sem fazer operações da ordem da verdade”.

Primeiro, Foucault pergunta pelo óbvio: como se pode governar sem saber, sem ter um conhecimento da ordem das coisas e da conduta dos indivíduos? Não se pode, ele responde, por um motivo de ordem administrativa, já que “como se poderia governar sem conhecer isso que se governa, sem conhecer esses a quem se governa e sem conhecer o meio de governar esses homens e essas coisas?”<sup>148</sup>. De outra parte, agora é preciso considerar o seguinte problema:

[...] por que e como o exercício do poder em nossa sociedade, o exercício do poder como governo dos homens, exige não somente atos de obediência e de submissão, mas atos de verdade nos quais os indivíduos são sujeitos numa relação de poder e o são igualmente sujeitos como ator, espectador-testemunha, ou como objeto no

<sup>147</sup> FOUCAULT, *Do governo dos vivos*, 2014.

<sup>148</sup> *Ibidem*, p. 53.

procedimento de manifestação da verdade? [...] Porque o poder, e isso desde milênios em nossa sociedade, exige que os indivíduos digam não somente “eu obedeco”, mas lhes exige ainda que digam: “eis aquilo que eu sou, eu que obedeco; eis o que eu sou, eis o que eu quero, eis o que eu faço”.<sup>149</sup>

Para ele, seria muito difícil encontrar um exemplo de poder que não se exerça sem se acompanhar, de um modo ou de outro, de uma manifestação da verdade, de forma que as relações entre governo e verdade seriam anteriores mesmo ao aparecimento de elementos como o “Estado” e a “sociedade” na análise de uma governamentalidade racional.

A própria ideia de uma *razão de Estado* lhe pareceu ser uma das primeiras maneiras de “tentar dar um estatuto preciso e utilizável às relações entre o exercício do poder e a manifestação da verdade”. Nela, “a verdade que deverá ser manifestada é a verdade do Estado como objeto de ação governamental”<sup>150</sup>. O Estado viria ditar como deve dar-se a ação governamental na modernidade.

Assim, neste curso de 1981, o que nosso autor fará será, genealogicamente, dar este passo atrás no estudo da governamentalidade, dizendo que o Estado não é uma noção primária com a qual se deve pensar a sociedade ocidental, mas que, mais uma vez genealogicamente, há um requisito historicamente primeiro que dá condição de existência para o Estado e a sociedade moderna. Este requisito são os regimes de verdade atrelados às relações de poder formadoras da racionalidade governamental moderna. Por isso que Foucault irá falar em “governo dos homens pela manifestação da verdade sob a forma da subjetividade”.

Neste momento, é preciso entender que, em Foucault, o governo se dá sobre a conduta das pessoas. Governa-se não como se governa um rebanho. De fato, arrebanham-se as pessoas na forma e na medida de seu comportamento de rebanho, porém não é com o açoitamento ou as presas de um cão que sua imprevisibilidade é controlada. Sendo assim, não se trata de controle, de disciplina, mas, mais do que isso, trata-se de previsão de fenômenos, prevenção frente a eventos inesperados, quando então se tentará apreender uma lei de sua causação, através de uma média daqueles acontecimentos. Não enquanto coleção de coisas, mas, sim, espécimes a serem estudadas de forma a serem sujeitadas a uma certa medida de previsibilidade. A pergunta que resta é: como se dá esse governar? Qual o meio de ação desse governar?

Vimos anteriormente que governar quer aqui dizer conduzir, mas, mais do que isso, quer dizer conduzir a conduta, quer dizer a condução de uma conduta. Aparentemente

<sup>149</sup> FOUCAULT. **Do governo dos vivos**, p. 76.

<sup>150</sup> *Ibidem*, p. 54.

redundante, esta resposta deixará de sê-la quando explicitarmos os seus termos: a conduta pertence a um indivíduo, já a condução parte de um agente em direção a outro que assim será o paciente daquela ação. Então a expressão pode ser escrita na forma “condução da forma como um indivíduo conduz a si mesmo”, “direção da forma como um indivíduo dirige a si mesmo”. Como eu posso ditar a forma como alguém dita suas próprias ações a partir de sua própria consciência pessoal? Ora, na medida em que eu consiga ditar o que essa pessoa vai querer, vai objetivar, vai buscar para si, ou ainda, como essa pessoa vai pensar a si mesmo, a partir de qual horizonte de possibilidades. Este será o horizonte de interpretação do real cujos elementos serão desenhados e dados por um outro indivíduo.

Alguém como um mestre ensinará a verdade, não uma verdade dentre outras, mas a verdade ela mesma, nada além de a verdade “ensimesmada”. A sujeição será de um indivíduo a outro na medida em que este outro conformará a realidade possível do primeiro. “Não tenho razão, ela me será dada; não tenho ação, ela me será ensinada, não tenho fé, ela me será declarada, não tenho coração, ele me será transplantado”. Esta será a via da sujeição de um indivíduo ao outro, de dominação subjetiva de um ao outro, o que podemos denominar de “subjetivação”. Neste entendimento reside a definição de governo enquanto condução de conduta, como refletido por Foucault.

### 3.2 A aleturgia: a verdade como adorno do poder

Foucault forja a palavra *aleturgia* a partir do grego *alêthourguês* que designa alguém que diz a verdade. Aleturgia, neste caso, irá significar “um conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se atualiza isso que é colocado como verdadeiro por oposição ao falso, ao oculto, ao invisível, ao imprevisível etc”<sup>151</sup>. Porém, Foucault aponta que esta “verdade” ultrapassa os conhecimentos meramente úteis para o governo, consistindo em uma necessidade não utilitária. As “operações da ordem da verdade” são:

[...] sempre excedentes em relação a isso que é útil e necessário para governar de uma maneira eficaz. É para além da finalidade eficaz, da finalidade em governar de modo eficaz, é sempre para além disso que a manifestação da verdade é requerida ou implicada ou ligada a uma atividade de governar e de exercer o poder.<sup>152</sup>

<sup>151</sup> FOUCAULT, **Do governo dos vivos**, p. 46. A aleturgia seria, etimologicamente, a produção da verdade, o ato pelo qual a verdade se manifesta. Cf. FOUCAULT, op. cit./, p. 46, nota 43.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 59.

Porque esse excesso? Por que ultrapassa os objetivos imediatos da governamentalidade, tendo que ser buscado genealogicamente no “regime de verdade” aí imperante. Afinal

[...] pode haver poder sem adorno? Dito de outro modo, pode haver efetivamente um poder que se passaria sem jogos de sombras e de luzes, de verdade e de erro, do verdadeiro e do falso, do oculto e do manifesto, do visível e do invisível? Ou ainda, pode haver exercício de poder sem um [clarão] de verdade, sem um círculo aleturgico que gira em torno dele e que o acompanha?<sup>153</sup>

Sua resposta só poderá ser “não, não haveria!”, pois, para ele, a arte de governar está fundamentalmente ligada à descoberta de uma verdade e ao conhecimento objetivo dessa verdade, implicando na constituição de um saber especializado e na formação de uma categoria de indivíduos também especializados no conhecimento dessa verdade.<sup>154</sup>

[...] dispêndio puro de verdade, uma forma de manifestação pura da verdade: lá onde existe poder, lá onde é preciso que exista poder, lá onde se quer mostrar que é efetivamente ali que reside o poder, e bem, é preciso que exista o verdadeiro; e lá onde não existe o verdadeiro, lá onde não existe manifestação do verdadeiro, então é porque ali o poder não está, ou é muito fraco ou é incapaz de ser poder. A força do poder não é independente de qualquer coisa como a manifestação do verdadeiro entendido para além disso que é simplesmente útil e necessário para bem governar.<sup>155</sup>

Isso que está para além do simplesmente útil e necessário para bem governar, esse suplemento de força consistiria no regime de verdade<sup>156</sup> a este último atrelado. As manifestações da verdade, suplementares a toda manifestação de poder, devem correr *pari passu* com a governamentalidade posta. Como no exemplo dado por Foucault em relação à governamentalidade moderna<sup>157</sup>: o caso de Jean Bodin, teórico da razão de Estado ao mesmo tempo em que opositor da demonomania, travando uma batalha contra os rituais de manifestação da verdade pertencentes ao antigo poder principesco em vias de derrocada: o adivinho, a bruxa, o astrólogo. Na constituição da nova razão de Estado, foi preciso eliminar estas aleturgias do entorno do Príncipe e da corte para que viesse a Razão de Estado e ocupasse o seu lugar. O adivinho, o astrólogo, deveria ser substituído por um “verdadeiro ministro que [fosse] capaz de fornecer ao Príncipe um conhecimento útil”, daí eliminando “aquele tipo de saber, aquele tipo de manifestação do verdadeiro, aquele tipo de produção da

<sup>153</sup> FOUCAULT, **Do governo dos vivos**, p. 59.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 48.

<sup>156</sup> Conjunto de procedimentos e instituições pelas quais os indivíduos são engajados e constrangidos a colocar, sob certas condições e para certos efeitos, atos bem definidos de verdade (FOUCAULT. **Do governo dos vivos**, p. 78). Confira próxima seção 3.3. Ato e regime de verdade.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 51.

verdade, aquele tipo de aleturgia, tanto das camadas populares quanto, e com mais razão, do entorno do Príncipe e da corte”<sup>158</sup>.

Estudando o Édipo de Sófocles, Foucault<sup>159</sup> resgata duas formas originais de aleturgia na Antiguidade: a aleturgia divina e a escrava. Cada uma caracterizava-se de modo particular quanto aos procedimentos de manifestação da verdade. Na primeira, a divina, a verdade manifestada consistia em uma proclamação, em um decreto saído da boca de um homem, mas em nome da divindade. O homem é apenas o emissário, o emissor da verdade e todos a esta verdade devem se curvar pela sua autoridade. Na segunda, a verdade vem de um testemunho cuja autoridade não reside em nada a não ser na declaração de consciência, “eu vi, eu estive lá”, que é toda autoridade que um escravo pode apresentar, a autoridade do seu testemunho pessoal, da sua certeza mais íntima acerca do que seus olhos, sua presença, possibilitaram-lhe apossar-se.

Na obra, quando Édipo, após ter prometido a seu povo a descoberta do assassino de seu pai, pede a presença de um conhecido vidente, este último, valendo-se da autoridade divina a qual ele quer ou diz representar, acusa Édipo de ser quem ele mesmo está procurando. O rei recusa a autoridade do adivinho. Em um momento posterior é chamado à presença do rei uma testemunha que diz ter presenciado o assassinato e visto o assassino, neste caso, novamente, o próprio Édipo.

Não adentrando aos detalhes da peça, apenas indicamos a conclusão de Foucault quanto à manifestação plena da verdade: ela, a verdade, só aparece em sua totalidade com o suplemento que o testemunho do escravo doa ao conjunto aletúrgico. Para Foucault, esta peça representa bem o tipo de aleturgia, o tipo de manifestação da verdade que ele quer estudar, aquele que necessita de um novo elemento cuja autoridade reside não no divino, mas no “eu”, no testemunho que esta consciência pode dar. A inclusão do eu, a manifestação de uma verdade a partir de uma subjetividade que se basta enquanto elemento vivo no mundo, entidade de consciência e de “dizer verdadeiro”, este é o termo que, incutido na ritualística da verdade, poderá servir para a analítica foucaultiana acerca do governo dos homens.

Um outro aspecto é ainda trazido por Foucault. Nosso autor vê no fechamento da peça um caráter adicional da ritualística da verdade sob a égide da subjetividade e isto especificamente quanto àquele suplemento, àquele excedente, àquele mais-além dos conhecimentos necessários ao poder. O oráculo, “vencido” por Édipo, exigiu exílio ou morte para o culpado, pois só assim Tebas estaria finalmente libertada. Quando a verdade emergisse,

<sup>158</sup> FOUCAULT, **Do governo dos vivos**, p. 51.

<sup>159</sup> Confira a aula de 16 de janeiro de 1980 do curso “Do governo dos vivos”, de 1980.

que tal punição fosse aplicada ao criminoso. Porém, não é o que acontece quando se chega à verdade do parricídio cometido pelo rei. Porém, como atesta Foucault, “é suficiente que a verdade se mostre no seu ritual, se mostre em seus procedimentos, se mostre na sua aleturgia regrada, para que subitamente o problema da punição não se coloque mais e para que Tebas seja efetivamente liberada”, o que quer precisamente dizer, “espera-se nessa manifestação da verdade sob a forma da subjetividade efeitos que estão para além da ordem do conhecimento, mas que são da ordem da salvação e da libertação para cada um e para todos”<sup>160</sup>. Para além do conhecimento praticado ou da regra estrita, existiria um ganho final, uma recompensa derradeira para o sujeito quando sujeitado, constringido a manifestar sua verdade pura e plena em consciência.

Sendo assim, consolida-se o objetivo de Foucault nesse curso em específico: o estudo do governo dos homens pela manifestação da verdade sob a forma da subjetividade. Ou, mais especificamente, o estudo das razões que levam os homens a dizerem “eu obedeço” enquanto manifestam a verdade de si mesmos, como se dissessem “eis aquilo que eu sou, eu que obedeço; eis o que eu sou, eis o que eu quero, eis o que eu faço”<sup>161</sup>.

### 3.3 Ato e regime de verdade

No estudo das formas de manifestação da verdade, Foucault fará uso de uma expressão utilizada pelos teólogos da Idade Média quando queriam indicar o ato de formulação das faltas que um indivíduo havia cometido, isso atestado e manifestado por ele próprio<sup>162</sup>. A expressão seria *atos de verdade*. A partir de tais atos, os indivíduos formulam eles próprios as suas faltas, dando testemunho de sua própria consciência, do que se passa nela, e, desta forma, objetificando-a neste ato de manifestação da verdade. Em um *ato de verdade* o indivíduo é ao mesmo tempo ator, testemunha e objeto para a manifestação de uma verdade.

No momento em que alguém pode dizer: “eis o que eu fiz, eis o que no fundo da minha consciência se passou, eis quais intenções eu tinha, eis o que no segredo da minha vida e no segredo do meu coração constitui minha falta ou constituiu meu mérito”. Nesse momento tem-se um ato de verdade no qual o sujeito é ao mesmo tempo ator da aleturgia, porque é ele que, pelo seu discurso faz aparecer e vir à luz qualquer coisa que estava nas sombras e na obscuridade; segundo, ele é a testemunha, porque ele pode dizer: eu sei que é na minha consciência que isso se

<sup>160</sup> FOUCAULT. **Do governo dos vivos**, p. 67.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 75.

passou e eu o vi, nessa observação interior que eu fiz sobre mim; e enfim, terceiro, ele é o objeto, porque é ele que está em questão no testemunho que ele porta e na manifestação de verdade que ele opera.<sup>163</sup>

Tais *atos de verdade*, quando imputados aos indivíduos de forma sistemática, com condições e efeitos específicos, procedimentalmente arranjados para que eles manifestem o verdadeiro, o seu verdadeiro, a sua verdade, a este “constrangimento” Foucault chama de *regime de verdade*, o “conjunto de procedimentos e instituições pelas quais os indivíduos são engajados e constrangidos a colocar, sob certas condições e para certos efeitos, atos bem definidos de verdade”<sup>164</sup>.

Mas como se daria este constrangimento? Segundo uma certa perspectiva clássica de pesquisa, para tornar-se “sujeito de verdade”, operador em uma manifestação de verdade, bastaria a verdade por ela mesma, “E por quê? Simplesmente porque a força de coerção da verdade está no próprio verdadeiro”, em sua própria estrutura enquanto verdade, “em seu caráter fundamental e fundador da evidência nos procedimentos de manifestação da verdade”, fazendo com que o homem se incline à verdade, pois que é a verdade, pois que é verdadeiro. Contudo, para Foucault, “não é a verdade que é detentora e criadora dos direitos que ela exerce sobre os homens, das obrigações que esse tem a seu respeito e dos efeitos que eles esperam dessas obrigações, uma vez que e na medida em que se complementam”.

A verdade será um constrangimento, uma obrigação para o indivíduo no momento em que ele for o *próprio operador* da manifestação da verdade de si mesmo: “é porque ele se constituiu a si mesmo ou porque ele foi convidado a se constituir como operador [...] que o verdadeiro será considerado como um vínculo em si mesmo, e sem outra consideração, com valor constrangente”<sup>165</sup>. A resposta, então, será uma espécie de “engajamento de profissão”.

Não é de uma *evidência* que parte a obrigação de manifestar-se em verdade, mas de um *encargo*. Sendo um operador da verdade, dando um testemunho de si mesmo, de sua própria consciência e fazendo as vezes, portanto, de objeto de verdade a ser manifestado, neste momento ele dirá “é verdade, portanto eu me inclino, eu me submeto”, notando-se que a ligação entre a “verdade” e a submissão, feito pelo “portanto”, só tem valor quando proclamado por um “eu” que se inclina, que se submete.

[...] Esse “portanto” que liga o “é verdadeiro” e o “eu me inclino” e que dá o direito à verdade de dizer: você é forçado a me aceitar porque eu sou a verdade; nesse “portanto”, nesse “você é forçado, você é constrangido, você deve se inclinar”, nesse

<sup>163</sup> FOUCAULT. **Do governo dos vivos**, p. 76.

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 81.

"você deve" da verdade existe qualquer coisa que não advém da verdade por ela mesma. [...]<sup>166</sup>

Ao assumir a função de operador da verdade, como sujeito de um discurso muito específico, neste momento, dada a satisfação de certas regras do discurso, o operador deve dizer "é verdade, portanto eu me inclino!" Por exemplo, um lógico que deve aferir a estrutura discursiva de uma proposição de sentido, quando as regras da lógica estão satisfeitas, ele dirá, então, "eu me inclino!"

Este é o constrangimento que consolida o que nosso autor chama de *regime de verdade*. A verdade constrange quando emitida a partir de um discurso de saber cujas regras o operador da verdade deve respeitar. Se nos discursos de saber o indivíduo é sujeitado, nos regimes de verdade ele é constrangido a manifestar a verdade de si mesmo, de sua consciência, testemunhando contra si mesmo.

Vale lembrar novamente que Foucault desdenha da verdade conceitual sobre a realidade, como bem preza a genealogia de fundo nietzscheano. Sendo assim, a verdade, para ele, não pode ser, por si só, razão para o constrangimento. A verdade não tem essencialidade, não tem essência que ultrapasse o tempo e os acontecimentos. Mesmos os conceitos sociológicos, históricos e filosóficos não o tem, restando-lhes passar por um teste de honestidade intelectual perpétua, que é quando o pensador, na sua pretensão de domínio mental da *totalidade do real* (sic), deve protagonizar o drama filosófico clássico do *nada saber*.

Para Foucault, a verdade, o verdadeiro, não tem de pleno direito um poder de obrigação e de constrangimento sobre os homens. A analítica foucaultiana vai no sentido de deslocar a ação do "é verdadeiro" para a "força que lhe empresta", consagrando-se à história da "ligação pela qual os homens se encerram, pouco a pouco, eles mesmos na e para manifestação do verdadeiro".

[...] No fundo, isso que eu gostaria de fazer, e que eu sei que não serei capaz de fazer, é descrever uma história da força do verdadeiro, uma história do poder da verdade, uma história da vontade de saber: força do verdadeiro, vontade de saber, poder da verdade na história do Ocidente. Como os homens, no Ocidente, foram ligados ou conduzidos a ligarem-se a manifestações bem particulares de verdade nas quais são precisamente eles mesmos que devem ser manifestados em verdade? Como o homem ocidental foi ligado à obrigação de manifestar em verdade aquilo que ele mesmo é? Como foi ele ligado, de qualquer modo, a dois níveis e de dois modos: de um lado, à obrigação de verdade e, de outro, ao estatuto de objeto no interior dessa manifestação de verdade? Como foram eles ligados à obrigação de ligarem a si mesmos como objeto de saber? É essa espécie de *double bind*, modificando seguramente o sentido do termo, que no fundo eu jamais cessei de querer analisar.<sup>167</sup>

<sup>166</sup> FOUCAULT, **Do governo dos vivos**, p. 82.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 86.

Nos regimes de verdade, nos regimes de saber, o indivíduo deve expor sua verdade dentro das regras, a partir da ritualística própria do regime em questão. No caso do projeto de percepção da governamentalidade ocidental, que é ao que nos agarramos aqui em nosso presente trabalho, o estudo empreendido no curso de 1981, “Do governo dos vivos”, vai na direção que aqui nos interessa, para uma genealogia do governo dos indivíduos em sua relação com a verdade. Esta relação é estudada na pastoral cristã, a partir dos atos de verdade ali desenvolvidos.

### 3.4 Atos de fé e atos de confissão

Em vista de tais estudos, Foucault continua no encalço do Cristianismo. Se o objetivo é entender a obrigação do indivíduo em praticar atos de verdade e sua relação com o governo dos homens, o Cristianismo continuará oferecendo os elementos históricos pertinentes, visto a sua importância no tocante ao estudo deste governo em geral, desde o poder pastoral.

É possível estar inserido no procedimento de manifestação da verdade, de aleturgia, através de três modos, na forma como chegamos a falar na sessão anterior: 1) como operador; 2) como testemunha; e, 3) como objeto. Foucault denomina a terceira forma de *ato reflexivo da verdade*, pois que o objetivo da verdade a ser descoberta, tendo como testemunho a palavra verdadeira do sujeito, é o próprio sujeito, é ele próprio. Para Foucault, a forma historicamente mais importante e mais pura deste ato reflexivo da verdade consiste no *ato de confissão*. Este seria aquele ato cujo regime é definido pela obrigação dos indivíduos em “descobrir no fundo de si segredos que lhes escapam, [...] manifestar essas verdades secretas e individuais por atos que têm efeitos, efeitos específicos bem além dos efeitos de conhecimento, efeitos libertadores”<sup>168</sup>.

Para Foucault, há um regime de verdade no cristianismo que se organiza em torno do ato de verdade não como ato de fé do indivíduo, mas como seu ato de confissão. Regimes bem diferentes, “pois no caso da fé se trata da adesão a uma verdade intangível e revelada, na qual o papel do indivíduo, logo o ato de verdade, o ponto de subjetivação está essencialmente na aceitação desse conteúdo e na aceitação de manifestar que se aceita esse conteúdo”<sup>169</sup>. De modo distinto a esta *profissão de fé*, que simplesmente faz aderir a uma

<sup>168</sup> FOUCAULT. **Do governo dos vivos**, p. 77.

<sup>169</sup> *Idem*.

verdade intangível, a confissão exploraria os segredos, a verdade evocada pelo, e a partir do, indivíduo.

O regime de verdade que está por trás da confissão, tal qual nós a conhecemos desde o fim da Idade Média, impôs aos indivíduos manifestar em verdade o que são, não simplesmente na forma de uma *consciência de si*, como na filosofia antiga e pagã, visando o controle de si e das próprias paixões, mas como uma manifestação em profundidade dos movimentos mais imperceptíveis da alma e cujo objetivo girava em torno da expiação dos pecados, da remissão das faltas, do pagamento da “dívida do mal”. Para nosso autor, três foram as formas dessa relação entre aleturgia e remissão das faltas: batismo, penitência e direção de consciência.

### 3.4.1 Batismo

Quanto ao batismo, é Tertuliano, autor das primeiras fases do cristianismo, primeiro autor cristão a produzir obras literárias em latim<sup>170</sup>, que contribuiu consideravelmente para o entendimento da relação entre purificação e acesso à verdade, bem diferentemente de seus predecessores, os Padres apostólicos ou apologistas do século II.

Os novos elementos trazidos por Tertuliano modificaram a forma de entendimento do batismo enquanto “religião de perfeitos, de puros, de pessoas incapazes de cair no pecado”. Até por volta do século II, o batismo deveria proporcionar aos que o recebem um acesso à verdade, à luz, à perfeição, de modo a não ser possível, para aqueles a quem essa luz e essa verdade eram abertas, voltar atrás e recair.

A nova teologia do batismo traz a ideia de um nascer de novo, de uma segunda vida, por um ato de transferência de uma vida a outra, de um nascimento a outro. Segundo Foucault, o batismo, a partir do século III, passa a ser um momento de morte, “como um tipo de repetição para o próprio homem disso que foi para Cristo sua paixão, seu sacrifício”<sup>171</sup>. Portanto, a segunda vida a ser dada seria uma ressurreição, de fato. Mas, sendo uma morte, acabaria sendo uma maneira de morrer voluntariamente para nossa vida interior. A mortificação constituiria o sentido essencial do batismo, tanto que o caminho para a verdade, a verdade da vida eterna, dar-se-ia como mortificação.

<sup>170</sup> Cf. aula de 20 de fevereiro de 1980 do curso “Do governo dos vivos”.

<sup>171</sup> FOUCAULT. **Do governo dos vivos**, p. 90.

Até Tertuliano, a alma do postulante ao batismo era trabalhada com o fim de transformá-la em um sujeito de conhecimento. Este postulante devia professar a fé por um ato de verdade iniciando-se em um “longo caminho de iniciação [...] em níveis cada vez mais elevados, até ser, de certo modo, ele mesmo a verdade”<sup>172</sup>. Enorme estrutura de ensino que formava para o batismo.

Com Tertuliano, a alma do homem, marcada por uma nódoa, uma mancha do “pecado original”, em sua superfície, deverá ser purificada através de um processo de maturação. Uma evolução, da infância imperfeita à maturidade plena, deve ser instaurada através da *preparação para o batismo*.

Diante desta fraqueza imanente à sua condição de pecador, algo se introduziu em sua alma. Contra isso ele terá que lutar, contra esse alguém, esse intruzo. O pecado original, além de dotar o homem de uma imperfeição inata, permitiu que o outro, o diabo, Satanás, assumisse um lugar dentro dos homens, estabelecendo um império dentro de sua alma e fazendo do conjunto das almas “sua própria igreja”. O batismo expulsará esse elemento estranho à alma de dentro do homem.

Assim, estabelece-se o medo como o elemento que não pode fazer falta no coração daquele que se prepara para o batismo, o “elemento fundamental”, capital para a história de todo o cristianismo, isto a partir de Tertuliano. “O cristão, quando se prepara para o batismo e uma vez batizado, não deve nunca abandonar o medo. Ele deve saber que está sempre em perigo. Deve estar sempre inquieto. Nunca o perigo se aplaca; nunca ele está seguro, nunca está em repouso”<sup>173</sup>.

Portanto, a preparação será o tempo de *metus et periculi*, medo e perigo, ancorados no cristianismo na virada do século II ao III e de importância decisiva na história desta “relação de si consigo”, “exercício de si sobre si”, “verdade que o indivíduo pode descobrir no fundo de si mesmo”, isto, a subjetividade<sup>174</sup>.

Esta preparação seria uma primeira parte do batismo, um de seus dois tempos, o segundo sendo o batismo propriamente dito. Isto remete Foucault ao conceito grego de *metanoia*, o voltar-se para a luz, o iluminar-se pela verdade que é luz. Tertuliano, com sua noção de dois tempos do batismo, cindiria esta noção, incutindo a penitência, a preparação para o batismo, como uma espécie de dissociação a partir da unidade de movimento da *metanoia*, fazendo com que a busca pela verdade, pela luz emanada da pura e plena verdade, tenha de ser conseguida não pela pureza de um coração, de uma alma conscienciosa da

<sup>172</sup> FOUCAULT, **Do governo dos vivos**, p. 107.

<sup>173</sup> *Ibidem*, p. 116.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 118.

verdade de Deus, bem educada neste sentido, preenchida do saber divino, mas pela prova. O “voltar-se para a luz”, o caminhar em sua direção, esta possibilidade só será permitida a partir de uma provação, a partir de uma penitência prévia à extirpação da nódoa, da mancha da alma, com o batismo. Portanto, a partir de uma ascese. Daí em diante, distingue-se a conversão à luz, a própria metanoia grega, da ascese como possibilidade desta conversão.

Foucault<sup>175</sup> descreverá a penitência como a disciplina que irá constituir a “armadura fundamental da preparação para o batismo”. Se na antiguidade era a *metanoia* o movimento de “mudança da alma”, aquele “movimento pelo qual a alma pivoteia em torno de si mesma”, “pelo qual ela se desvia do que olhava até então – as sombras, a matéria, o mundo, as aparências” e “se vira para a luz, para o verdadeiro” (já que é na medida em que é atraída pelo verdadeiro que a alma pode se dirigir para a luz), agora a penitência será o tempo de preparação ao batismo propriamente dito, ou seja, “o tempo da ascese está se separando do tempo de iluminação”<sup>176</sup>.

Quanto à prova, Tertuliano chama de *paenitentiae probatio*, prova da penitência, o preço que pagamos pelo batismo e pela remissão das faltas. A penitência seria essa prova, essa moeda, cujo brasão, cuja efígie seria a verdade que o postulante manifesta através da penitência, portanto, a prova, perante Deus, da verdade do pecador, a sinceridade de seus sentimentos, a verdade profunda da alma que vem à superfície. Para Foucault, Tertuliano liga “o problema da verdade da alma, da verdade da penitência [e] da verdade do exercício de si sobre si, que deve ser a cada instante a garantia e a caução do caminho rumo à verdade”<sup>177</sup>.

Em Tertuliano, não é a remissão dos pecados que purifica, mas o trabalho que a alma exerce sobre si mesma. Também podemos ver a ideia, nova, “de uma disciplina pré-batistal que não é a mesma coisa que a iniciação catequética às verdades, que é exercício de si sobre si para o futuro e para todas as lutas futuras”<sup>178</sup>. Por último, a alma deve manifestar a si mesmo, deve provar a si mesma quando mostra a sua verdade.

A preparação para o batismo se apresentará como “o entrecruzamento de uma estrutura de aquisição da verdade pela alma e de uma estrutura de manifestação da alma em sua verdade”. O reconhecimento das faltas se separa da fé. Não apenas a remissão dos pecados purificará, mas também o trabalho sobre si mesmo. Afinal, distingue-se o acesso da

<sup>175</sup> FOUCAULT, **Do governo dos vivos**, p. 118.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 120.

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>178</sup> *Ibidem*, p. 132.

alma à verdade salvadora, ou o processo de iniciação, e a necessidade da manifestação provatória da verdade da alma por ela mesma, ou o processo de prova.

Mas a vida inteira deve ser uma vida de penitência, de preparação. A ideia por trás de penitência é a de que não se deve dar o batismo a qualquer um, em qualquer circunstância, mas só àqueles que aceitam e passam pela disciplina da penitência, com suas prescrições e seus exercícios. Não apenas as faltas devem ser apagadas, mas a habilidade de luta contra o mal deve ser trabalhada, melhorada, para que esta luta possa ser travada durante toda a vida do cristão. Uma verdadeira ginástica contra o mal, contra o Outro em nós mesmos, contra a tentação. A vida inteira será, afinal, uma vida de penitência.

[...] até o fim da vida daquele que se batiza, até o fim dessa vida que é sempre uma vida de morte, nós temos que nos mortificar e nos desfazer dos empreendimentos e das ações de Satã. [...] nós temos necessidade para isso de provas constantes de verdade, nós temos necessidade sem cessar de autenticar isso que nós somos, [...] de fazer emergir em nós a verdade de nós mesmos e de oferecê-la àquele que nos observa, que nos vigia, que nos julga e nos guia; devemos, portanto, oferecer ao pastor a verdade disso que nós somos.<sup>179</sup>

Segundo Foucault, vê-se em Tertuliano a difratação da *metanoia*, como tida nos dois primeiros séculos da era cristã e no pensamento helenístico, no assim chamado pensamento platônico, quando passou a significar o movimento pelo qual a alma gira em torno de si mesma de uma direção a outra, de modo a alcançar o ser em sua verdade e, daí, a sua própria verdade. Aqui a alma tem um parentesco com o ser da verdade, ambos tem a mesma natureza. “A metanoia é o que permite que a alma reconheça, se reconheça na verdade e reconheça a verdade no fundo de si mesma. De sorte que a iluminação, nessa perspectiva, se dá necessariamente do reencontro e na forma da memória”<sup>180</sup>.

É esta “memória da alma” que se tornará no cristianismo não mais um caso de experiência individual, mas de “tradicionalidade instituída”, tornando-se objeto de um certo número de processos, procedimentos e técnicas instituídas pelos quais a alma será chamada a dizer e manifestar o que ela é. Reorganização da memória e, portanto, da própria relação com a verdade, verdade enquanto dogma. Reorganização também da relação de si consigo, não mais da ordem do “reencontro do ser no fundo de si, mas a obrigação, para a alma, de dizer o que ela é”<sup>181</sup>.

Mortificar-nos e debater-nos com o outro: a introdução desses dois elementos que são completamente alheios à cultura antiga – mortificação e relação do outro em si mesmo –, creio que é aí que o problema da subjetividade, o tema da subjetividade e

<sup>179</sup> FOUCAULT, **Do governo dos vivos**, pp. 91-92.

<sup>180</sup> *Ibidem*, pp. 133-134.

<sup>181</sup> *Ibidem*, p. 134.

[do vínculo] subjetividade-verdade sofre completa reviravolta [em relação à] cultura antiga.”<sup>182</sup>

### 3.4.2 O estatuto da penitência

Foucault dirá que a penitência consiste em um estatuto, na medida em que concerne a todos os aspectos da existência. Não se pede a um indivíduo, na penitência, para fazer isto ou aquilo, renunciar isto ou aquilo. Todos os aspectos da sua existência são postos em jogo no estatuto penitencial. Nos ritos do batismo, o catecúmeno devia exercitar sua alma, tratando-se efetivamente de manifestar sua verdade, possibilitando a apreensão do estado de sua alma, da situação atual de sua alma, de sua capacidade mesma de receber os ritos. Mas essa obrigação de se mostrar não tinha estatuto próprio no interior da instituição catecumenal. Já na penitência haveria toda uma série de atos e de procedimentos explicitamente destinados a convidar, a exortar ou a constranger o penitente a mostrar sua própria verdade.

Tais atos de verdade são de duas ordens: são objetivos e são refletidos. Na sua forma objetiva, estes são os atos cujo objeto é o próprio penitente, mas cujo operador será o bispo, o sacerdote, ou mesmo a comunidade inteira. Por exemplo, os pedidos de reintegração à instituição cristã, como relatado por Foucault<sup>183</sup>. Após a *grande perseguição* em 250, São Cipriano relata, em correspondências, os princípios que deveriam guiar os pedidos de reintegração à instituição cristã: primeiro, não pode haver reintegração sem exames de cada caso e, segundo, o exame individual deve ser feito coletivamente. Portanto, “exame individual, detalhado em função dos atos, mas que se faz coletivamente, logo em público”<sup>184</sup>. Contudo, não se trataria, para São Cipriano e seus contemporâneos, de “dizer que se poderá por determinados meios alcançar o fundo da alma do relapso e do penitente, que se poderá saber qual é verdadeiramente a situação, se seu arrependimento é sincero e se efetivamente ele será perdoado por Deus”<sup>185</sup>. A questão principal seria saber qual a situação da alma de alguém, mas de modo exterior, objetivo, na medida em que se pode sabê-lo.

Já os atos de verdade refletidos são aqueles “pelos quais o penitente manifesta por si mesmo o que é sua verdade, sua verdade de pecador ou sua verdade de penitente”<sup>186</sup>.

<sup>182</sup> FOUCAULT, **Do governo dos vivos**, p. 147.

<sup>183</sup> Cf. aula de 5 de março de 1980 do curso “Do governo dos vivos”.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>185</sup> *Idem*.

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 181.

Uma série de atos e de procedimentos que são explicitamente destinados a convidar, a exortar ou a constranger quem faz a penitência a mostrar sua própria verdade, estes são os atos que os gregos denominavam *exomologesis*, ou a manifestação de sua concordância, reconhecimento, admissão do pecado e do fato de ser um pecador.

[...] a penitência, para ser uma boa penitência e para ter os efeitos esperados, não deve se desenrolar simplesmente no pensamento, *in conscientia sola*. A metanoia característica da penitência não deve ser simplesmente uma conversão do pensamento, no pensamento e para o próprio pensamento. Não simplesmente *in conscientia sola*, a penitência também tem de ser actus, também tem de ser um ato. O que é esse ato? É a exteriorização da metanoia, é a exteriorização da conversão do pensamento, sua transcrição em comportamento, e é essa penitência como ato que é a exomologese. [...] <sup>187</sup>

### 3.4.3 A direção dos indivíduos

De acordo com Foucault, nos primeiros séculos do cristianismo, nas duas circunstâncias nas quais o fiel era obrigado a manifestar sua verdade, o batismo e a penitência, não havia uma verbalização das faltas cometidas, uma autoacusação do sujeito em sua falta enquanto pecador. Também não se pedia a ele para se conhecer a si mesmo, para ir buscar no fundo de si mesmo certo conhecimento de si que ele ainda não teria.

Na direção de consciência, estes dois procedimentos estão presentes operacionalizando um movimento que vai do “dizer-a-verdade sobre si mesmo”, para apagar as próprias faltas através da verbalização, até o dar-se um “estatuto de objeto a conhecer”.

[...] Esse jogo entre a inexistência do pecado, ou o apagamento do pecado, e a emergência de si num processo de conhecimento de si por si, é isso, me parece, que é um fenômeno importante, um fenômeno que aparece no cristianismo [...]. [No batismo e na penitência,] essa manifestação de si não assumia a forma de um acoplamento entre a verbalização da falta a fim de apagá-la e a exploração de si mesmo a fim de passar do desconhecido ao conhecido. <sup>188</sup>

É no monaquismo, com a ascese e o aperfeiçoamento contínuo do sujeito praticante, que se dá o acoplamento entre a verbalização detalhada da falta e a exploração de si mesmo para se conhecer. Nas instituições do batismo e da penitência, é na ruptura da identidade do sujeito que é exigida a manifestação da verdade. Já com a ascese monástica, a estrutura fortemente contínua possibilitará ao sujeito “caminhar rumo a uma perfeição cada

<sup>187</sup> FOUCAULT, **Do governo dos vivos**, p. 191.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 205.

vez maior”. A prática de direção das almas, de direção da consciência dos indivíduos, o estudo desta prática possibilita que se compreenda este acoplamento verbalização/exploração.

Ordinariamente, na direção, o indivíduo se submete a outro indivíduo quando se tratar de suas decisões pessoais e particulares, contudo, de forma livre a partir de sua vontade de remeter-se à vontade de outro. Na Antiguidade grega pode ver-se exemplos deste tipo, onde “não há renúncia pelo indivíduo à sua vontade”, portanto não se tratando de cessão político/jurídica da própria vontade. Um vínculo livre, voluntário e ilimitado, sem sanção, sem coerção.

[...] não cedo minha vontade, continuo a querer, continuo a querer até o fim, mas a querer ponto por ponto e a cada instante o que o outro quer que eu queira. As duas vontades permanecem continuamente presentes. Uma não desaparece em benefício da outra. As duas vontades coexistem, mas coexistem tendo um vínculo entre si, em que uma não substitui a outra, em que uma não limita a outra, um vínculo que liga as duas vontades de uma de tal maneira que elas permanecem inteiras e permanentes, mas também de maneira que um queira totalmente e sempre o que o outro quer. É portanto, no sentido estrito, uma subordinação da vontade ao outro, na qual as duas vontades permanecem inteiras, mas uma querendo sempre o que quer a outra.<sup>189</sup>

Se não há codificação da direção, nem estrutura jurídica, num jogo de inteira liberdade na aceitação do vínculo de direção, o objetivo desta só pode ser “um fim interno entendido como modalidade da relação de si consigo”<sup>190</sup>. Vinculando duas vontades de maneira a permanecerem sempre livres em relação uma à outra, o fim almejado só poderá ser um fim de subjetivação, uma conquista da consciência, como na antiguidade grega e romana, na qual se buscava, pagando um preço ou mesmo de forma gratuita e benévola, consultas a fim de obter conselhos em questões de conduta a ser tomada diante de conflitos internos ou existenciais.

Nesta experiência da antiguidade podia encontrar-se mesmo formas de direção contínuas e institucionalizadas, como nas escolas de filosofia, onde o indivíduo tinha todos os aspectos de sua vida levados em conta no interior da própria escola: alimentação, roupas, relações sexuais, atitude política. “Era um regime geral de existência que desse modo era imposto, ou antes, proposto aos que queriam efetivamente praticar essa filosofia e se integrar a essa escola de filosofia”<sup>191</sup>. Este era o caso da escola epicurista.

Referindo-se a certas práticas verbais de direção dos indivíduos, como o conselho, a exortação, a refutação, dentre outras, Foucault apontará o exame de consciência como o ponto de articulação entre a vontade do diretor e a vontade do dirigido, de modo que

<sup>189</sup> FOUCAULT, **Do governo dos vivos**, p. 209.

<sup>190</sup> *Ibidem*, p. 210.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 213.

“a vontade do dirigido reproduza de fato a vontade do diretor e queira de fato livremente o que quer o diretor”<sup>192</sup>.

Para os pitagóricos, os inventores do exame de consciência, tal prática não tinha o objetivo de problematizar uma culpabilização do indivíduo pela não ciência de suas faltas. Os exercícios de memória e de preparação do sono, com os quais os pitagóricos buscavam aprimorar seu conhecimento e purificar-se para o sono, tinham uma função prospectiva.

No caso dos estóicos, o exame se constitui em “uma peça indispensável no regime de vida”, de modo a ter por fim inspecionar os objetivos propostos pelo indivíduo e a maneira como ele atingiu ou não estes objetivos. Ao apontamento do erro segue-se uma regra de conduta “que deve permitir, doravante, alcançar o fim perseguido”. O exame de consciência estóico vai permitir que o indivíduo se conduza de maneira autônoma, com base na sua razão e adaptando-se aos princípios da “razão geral e universal que governa o mundo”.

No cristianismo vale notar que a prática da direção, a prática do exame de consciência, enfim, as técnicas da vida filosófica, só surgiram tardiamente. A questão do tema pastoral, como abordamos no segundo capítulo deste trabalho, de fato não coincide com a ideia ou técnica de direção, embora, mais tarde, quando for desenvolvida no interior do cristianismo, será sob o signo do pastorado que ela será posta.

O monaquismo foi uma tentativa de trazer uma vida filosófica, com suas técnicas próprias, para a dimensão cristã. Cassiano, personagem que passou um tempo considerável no Oriente Médio em comunidades monásticas, de volta à Europa, propôs a implantação de instituições monásticas na cristandade ocidental. De seus livros “Instituições cenobíticas” e “Conferências”, segundo o que nos relata Foucault<sup>193</sup>, derivam as grandes instituições monásticas do Ocidente. O essencial do monaquismo ocidental vem desses textos.

Em tais obras, ele tentará expor o regime de vida das comunidades monásticas. Segundo relata, não pode haver vida monástica sem direção e, neste ínterim, deve-se ainda ensinar ao noviço vencer suas vontades, ou seja, a obediência, de modo que se ensine a, Foucault<sup>194</sup> citando Cassiano, “não esconder por falsa vergonha nenhum dos pensamentos que lhes roem o coração, mas desde que esses pensamentos nascem [...] [deverão] manifestá-los ao ancião”.

Portanto, e este é o ponto do curso de Foucault,

<sup>192</sup> FOUCAULT, **Do governo dos vivos**, p. 214.

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 237, em diante.

<sup>194</sup> *Ibidem*, p. 241.

Trata-se, de fato, de ligar uma à outra as duas obrigações seguintes: obedecer em tudo e não ocultar nada. Ou ainda, ligar o princípio de não querer nada para si mesmo com o princípio de dizer tudo de si mesmo. Dizer tudo de si mesmo, não ocultar nada, não querer nada para si mesmo, obedecer em tudo; a junção desses dois princípios está, a meu ver, no próprio cerne, não apenas da instituição monástica cristã, mas de toda uma série de práticas, de dispositivos que vão enformar o que constitui a subjetividade cristã e, por conseguinte, a *subjetividade ocidental*. Obedecer e dizer, obedecer exaustivamente e exaustivamente dizer o que somos, estar sob a vontade do outro e fazer percorrer pelo discurso todos os segredos da sua alma, fazer que os segredos da sua alma venham à luz e que, nessa ascensão à luz dos segredos da alma, a obediência ao outro seja total, exaustiva e perfeita; temos aí um dispositivo que é absolutamente fundamental, uma relação bastante específica entre o sujeito, o outro, a vontade, a enunciação. [...] <sup>195</sup>

Obedecer a tudo. Se na vida filosófica antiga essa obediência é limitada e instrumental, com um fim exterior a si própria, na direção cristã ela será seu próprio fim, de modo circular. Qual o efeito útil, qual o produto, o resultado da relação de obediência? Ela própria. A obediência produz obediência. Produz não uma resposta, mas um modo de ser, uma condição de existência. Uma condição de existência da própria direção e seu objetivo de fato. “Durante todo o tempo da formação você obedece. E ao cabo da formação, você é obediente”<sup>196</sup>.

No monaquismo, daí portanto no cristianismo, não é a qualidade da ordem, tendo em conta a qualidade do emissor desta ordem, que vai conferir valor à relação de obediência, mas o fato mesmo da relação de obediência, de encontrar-se em uma relação de obediência.

Na antiguidade grega, a direção era provisória, finalizando-se no atingimento de seu objetivo na medida em que o solicitante, o contratante, o amigo deixe de necessitar da direção e passe a se valer da própria vontade. Na cristandade, ela não será provisória, pois sempre haverá a possibilidade de o indivíduo voltar a cair, pois qualquer um pode cair como uma folha, pois o demônio sempre está à espreita, não havendo a fase durante a qual se é conduzido e outra em que se é condutor. A obediência cristã será não uma passagem, ela será um estado no qual se deve encontrar até o fim da vida. “Portanto, princípio da universalidade, da permanência finda da direção: somos feitos para ser dirigidos até o último dia”<sup>197</sup>.

Pode-se, também, estabelecer um vínculo entre a obediência ao outro e o exame de si mesmo, baseando-se na necessidade expressa por Cassiano de o monge manifestar cada novo pensamento que nascer em sua consciência. Na manifestação dos movimentos da consciência é necessário estar atento contra o relaxamento “que se insinua na alma a partir das pequenas complacências que podemos ter para conosco mesmos”. Mas

<sup>195</sup> FOUCAULT, **Do governo dos vivos**, pp. 241-242.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>197</sup> *Ibidem*, p. 244.

também é preciso evitar o excesso de rigor com a ascese, pois isto pode trazer “o orgulho, a vaidade, o desejo de fascinar alguém”. Esta é a *discretio*, a discrição, ou a capacidade de separar o que está misturado.

Na sabedoria antiga, a discrição era um juízo que a consciência soberana do homem fazia por si mesma, distinguindo na confusão das paixões o bem do mal. Tratava-se de determinar o valor das coisas em relação ao sujeito. [...] Na espiritualidade cristã, a *discretio* não se apoia mais no valor das coisas, mas no próprio sujeito, no sujeito, na medida em que ele é em si mesmo habitado por um princípio outro, por um princípio estranho que é ao mesmo tempo princípio de ilusão. Trata-se portanto, para essa *discretio*, de se exercer sobre o próprio sujeito, na medida em que ele é obscuro a [si] mesmo. Não é mais o valor das coisas em relação ao sujeito que está em questão, é a ilusão interna de si sobre si. Eis pois a razão pela qual o sujeito não possui, ele próprio, *discretio*.<sup>198</sup>

E como compensar a falta desta *discretio* autônoma? Pelo dispositivo exame-reconhecimento das faltas. Contudo, diferença primordial com o exame antigo, o objeto: os próprios pensamentos. No exame antigo, por exemplo em Sêneca, o que passava por exame eram as ações tomadas durante o dia, o seu resultado e o que se deveria mudar na conduta para alterar o produto de suas ações. Agora, na instituição monástica,

[...] A partir do momento em que o objetivo do monge é a contemplação e que ele deve caminhar para a contemplação por meio da prece, da oração, da meditação, do recolhimento, a *cogitatio* é evidentemente o problema central da vida do monge. E, por conseguinte, o perigo que vai se apresentar para o monge é o fluxo dos seus pensamentos, o curso, a agitação das ideias que vão lhe vir à mente. [...] <sup>199</sup>

O exame aqui vai se dar no exato momento do surgimento do pensamento, não depois, de forma retrospectiva sobre o que se passou durante o dia para que se possa mudar a conduta e, imediatamente, ter um bom sono. Mas no instante de seu aparecimento e sobre a materialidade mesma do pensamento, não sobre seu conteúdo objetivo. Assim, deve-se fazer uma triagem, imediata, procurando separar o “grão bom” do “grão ruim”. O problema é a substância, a origem, a marca mesma da ideia. Exame material do pensamento.

Foucault diz que a ideia do “gênio maligno” cartesiano é tema absolutamente constante da espiritualidade cristã.

[...] a essa possibilidade de ser enganado, [Descartes] oporá o fato de que há pelo menos uma certeza, a de que, para poder ser enganado, tenho de ser. A espiritualidade cristã dirá: já que tu sempre podes enganar a ti mesmo, já que há sempre em ti algo que pode te enganar, então tu tens de falar, tu tens de reconhecer<sup>200</sup>.

<sup>198</sup> FOUCAULT, **Do governo dos vivos**, p. 269.

<sup>199</sup> *Ibidem*, p. 270.

<sup>200</sup> *Ibidem*, p. 276.

Em Descartes, a última certeza é o “eu pensante”. No monaquismo cristão, será o reconhecimento das faltas e sua verbalização. Se não se pode dizer o que pensa, então isso que se pensa não deve ser de boa qualidade. Os maus pensamentos, antes de aflorarem, retiram-se da alma, como Satanás que, por causa de sua falta, foi condenado às trevas. O simples ato de falar expulsaria o mau pensamento, como se saindo pela boca implicasse na sua expulsão do coração.

Em vista disso tudo, a *cogitatio* cartesiana deve se tornar discurso, um discurso incessante de si mesmo, que exiba o pecado através da boca do pecador e não através de outra coisa qualquer, como na penitência, com sua exomologese na qual o indivíduo deveria manifestar-se de modo dramático através de sua atitude, gestos, roupa, jejuns, preces, genuflexões.

Foucault diz que, na direção antiga, as práticas tinham o objetivo de “permitir que o sujeito exercesse em permanência a jurisdição dos seus atos”<sup>201</sup>, constituindo a autonomia do sujeito através da autoimposição de uma regra de conduta. A isto ele chama de *jurisdição* dos atos na direção antiga. Já na direção cristã não há jurisdição, não há como fim a autonomia do indivíduo, mas sua permanente obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo na forma do reconhecimento de suas faltas, daquilo que reside no fundo de sua alma. A isto ele chamará de *veridicção*, a prática exercida pelo indivíduo para legitimar a relação de estrita obediência a seu mestre.

Para o entendimento da relação entre subjetividade e verdade, pode-se ver que

[...] Pôr a si mesmo em discurso é, de fato, uma das grandes linhas de força da organização das relações entre subjetividade e verdade no Ocidente cristão. Subjetividade e verdade não se comunicarão mais tanto, primordialmente, em todo caso não se comunicarão mais tão só no acesso do sujeito à verdade. Será necessária essa flexão do sujeito no sentido de sua própria verdade por intermédio da perpétua discursivização de si mesmo.<sup>202</sup>

É este si mesmo que foi, praticamente, desconstruído pelo cristianismo. Nesta perpétua discursivização de si mesmo, aniquilou-se sua eticidade, substituindo-a pela moral cristã. No próximo capítulo, buscaremos compreender que “si mesmo” foi esse solapado pelo cristianismo.

<sup>201</sup> FOUCAULT, **Do governo dos vivos**, p. 279.

<sup>202</sup> *Ibidem*, p. 282.

#### 4 UMA BUSCA PELO “SI MESMO” GREGO CLÁSSICO

No curso de 1982, “A hermenêutica do sujeito”<sup>203</sup>, Foucault abordará a questão das relações entre subjetividade e verdade a partir de sua origem na história. É na antiguidade clássica que a fórmula fundadora desta questão será lançada e esta será *gnôthi seautón*, ou “conhece-te a ti mesmo”, dístico colocado no frontispício do “oráculo de Delfos”.

Contudo, nosso autor prefere concentrar-se em outra noção, a de “cuidado de si mesmo”, ou *epiméleia heautoû*. E porquê? Por que, de acordo com uma certa tradição de estudiosos, o primeiro preceito, o délfico, estaria de fato subordinado a este último. Ou seja,

[...] como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo. É neste âmbito, como que no limite deste cuidado, que aparece e se formula a regra “conhece-te a ti mesmo”. [...] <sup>204</sup>

Para ele, esta noção de *epiméleia heautoû* fundou a necessidade de conhecer-se a si mesmo. Tal noção constituiu-se em um “princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana”<sup>205</sup>. Passa por Platão, vai a Epicuro, Sêneca, Epicteto, enfim, percorre toda a filosofia antiga. Afinal, este será o princípio “de toda forma de vida ativa que pretendesse, efetivamente, obedecer ao princípio da racionalidade moral”<sup>206</sup>. Um fenômeno de conjunto que atingiu o limiar no cristianismo, com seu ascetismo monástico.

A *epiméleia heautoû* seria uma atitude geral “para consigo, para com os outros, para com o mundo”, também uma forma de atenção consigo mesmo, que faz volver o olhar para si mesmo e, finalmente, a prática de algumas ações “pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos”.

Mas, pergunta Foucault, porque razão este “cuidado de si” foi relegado ao esquecimento? Porque ficou na penumbra enquanto o “conhece-te a ti mesmo” foi elevado à categoria de síntese de toda uma cultura ocidental?

<sup>203</sup> FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 7.

<sup>205</sup> *Ibidem*, p. 12.

<sup>206</sup> *Ibidem*, p. 13.

Uma resposta poderia ser a “cultura do não-egoísmo” a que a civilização ocidental chegou, que dota de uma carga extremamente negativa qualquer tendência autocentrada. Isto teria retirado toda a positividade que aquela noção, aquela “cultura de si” antiga, pode ter tido.

[...] esta moral tão rigorosa, advinda do princípio “ocupa-te contigo mesmo”, estas regras austeras foram por nós retomadas e efetivamente aparecerão ou reaparecerão, quer na moral cristã, quer na moral moderna não-cristã. Porém, em um clima inteiramente diferente. Estas regras austeras, sua estrutura de código permaneceu idêntica, foram por nós reacimatadas, transpostas, transferidas para o interior de um contexto que é o de uma ética geral do não-egoísmo, seja sob a forma cristã de uma obrigação de renunciar a si, seja sob a forma “moderna” de uma obrigação para com os outros – quer o outro, quer a coletividade, quer a classe, quer a pátria, etc. [...] <sup>207</sup>

Outra resposta, mais elaborada, diria respeito à diferença de conceito dos próprios objetivos da Filosofia na antiguidade. Quanto a isto, Foucault apresenta uma situação que ele chama de “momento cartesiano” na filosofia, que promoveria a desqualificação do “cuida de ti mesmo” em favor do “conhece-te a ti mesmo”. Por “momento cartesiano” ele quer denotar o instante onde se toma a evidência da consciência como o ponto de partida do procedimento filosófico. Como tornar-se evidente a si mesmo a não ser pelo conhecimento que se pode ter de si mesmo? Neste ínterim, o conhecimento da certeza evidente de si mesmo, através de um artifício mental eivado na pura racionalidade dedutiva do mundo, descaracterizaria todo outro preceito que não o “conhece-te a ti mesmo”.

E se pudéssemos identificar uma forma de pensamento que postulasse ser a verdade jamais dada de pleno direito ao sujeito, pelo menos não por um simples ato de conhecimento? Ou seja, que o acesso ao conhecimento verdadeiro e legítimo não estivesse disponível para o sujeito a não ser através de certos atos relativos à atitude do próprio sujeito? Desta forma, seria mais uma mudança de atitude do que simplesmente um ato mental de aquisição de um novo conhecimento. Isto nos remete à ideia de conversão do sujeito, ou seja, o que estaria em jogo seria a própria experiência de vida dos indivíduos. Bem na contramão do que se encontra e espera encontrar-se na filosofia, a forma de pensamento que se interroga sobre o próprio pensamento.

Se admitirmos que o que dá acesso à verdade, ou seja, que as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade são tão somente o conhecimento e nada mais, nenhuma “condição de espiritualidade” seria necessária, bastando que fosse do interior do conhecimento que viesse a se definir tais condições, “desde que, em função da necessidade

<sup>207</sup> FOUCAULT, A **hermenêutica do sujeito**, p. 17.

de ter acesso à verdade, o ser do sujeito não esteja posto em questão”<sup>208</sup>, como pontua Foucault.

[...] Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então 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.<sup>209</sup>

Afinal, pode-se entender o tema da filosofia como a pergunta pelas formas de acesso à verdade e, *espiritualidade*, como o movimento que questiona as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito para que se possa alcançar esta verdade. Desta forma, poderemos, em um primeiro momento, notar que na Antiguidade estas foram duas questões que jamais estiveram separadas. *Epiméleia heautoû* designava o conjunto das transformações de si que constituíam a condição necessária para que se pudesse ter acesso à verdade, de forma que Filosofia e espiritualidade caminhavam juntas.

[...] Que a verdade não possa ser atingida sem certa prática ou certo conjunto de práticas totalmente especificadas que transformam o modo de ser do sujeito, modificam-no tal como está posto, qualificam-no transfigurando-o, é um tema pré-filosófico que deu lugar a numerosos procedimentos mais ou menos ritualizados. Havia, se quisermos, muito antes de Platão, muito antes do texto do Alcibiades, muito antes de Sócrates, toda uma tecnologia de si que estava em relação com o saber, quer se tratasse de conhecimentos particulares, quer do acesso global à própria verdade. A necessidade de pôr em exercício uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma ideia manifestada na Grécia arcaica e, de resto, em uma série de civilizações, senão em todas, por certo número de práticas [...]<sup>210</sup>

De fato, este preceito consistia em uma antiga sentença da cultura grega, em particular da Lacedemônia, “princípio sem dúvida bastante corriqueiro, de modo algum filosófico, ligado entretanto a um privilégio político, econômico e social”<sup>211</sup>.

Foucault relata que uma “cultura de si” existira desde sempre na Grécia arcaica. No diálogo “Alcibiades”, de Platão, obra em que se dá a primeira aparição do preceito *epiméleia heautoû*, pelo menos no contexto de uma reflexão filosófica, a necessidade de cuidar de si estava vinculada ao exercício do poder. Contudo, diferentemente da tradição lacedemônica, representava não uma condição privilegiada, mas uma condição para passar de um privilégio estatutário para uma atuação política enquanto governo efetivo da cidade.

<sup>208</sup> FOUCAULT, A *hermenêutica do sujeito*, p. 22.

<sup>209</sup> *Ibidem*, p. 24

<sup>210</sup> *Ibidem*, p. 59-60.

<sup>211</sup> *Ibidem*, p. 42. “confiamos nossas terras aos hilotas para podermos nos ocupar com nós mesmos”, esta é uma sentença lacedemônica que Foucault cita para confirmar a hipótese de que o preceito “cuida de ti mesmo” fazia parte de uma certa tradição grega clássica. Cf. nota 8 da aula de 6 de janeiro de 1982 do curso “A hermenêutica do sujeito”. *Ibid.*, p. 53.

Assim, Foucault identifica o ponto de emergência desta noção na nova interpretação dada pelo discurso platônico a partir da percepção de que “não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo”<sup>212</sup>.

No diálogo em questão, Alcibiades é a figura estatutária que se aproxima da “idade crítica dos rapazes”, aquela idade em que “não se pode mais amá-los”. Atordoado com a ideia de perda dos privilégios decorrentes de seu status, decide inserir-se na esfera política. Sócrates, percebendo esta mudança de intenção em Alcibiades, levanta a questão da “inferioridade pedagógica” deste último diante de seus rivais. Então, afirma: “É preciso que reflitas um pouco sobre ti mesmo, que conheças a ti mesmo”.<sup>213</sup> Aqui o *gnôthi seautón*, representaria meramente um conselho de prudência, de acordo com nosso autor.

De fato, Foucault acolheu a interpretação de W. H. Roscher<sup>214</sup> segundo a qual o significado primeiro do preceito é desprovido de valor de fundamento moral, já que faria parte de um conjunto de recomendações referentes ao modo adequado pelo qual alguém deve se preparar para consultar o deus Apolo, evitando-se questões inúteis, reduzindo-as ao estritamente necessário, na forma do preceito “nada em demasia”, prescindindo de promessas que não se pode cumprir, com o preceito “comprometer-se traz infelicidade”, e, finalmente, examinando em si mesmo o que realmente é preciso saber, de onde o imperativo “conhece-te a ti mesmo”.

Para Foucault, o momento de surgimento da fórmula “ocupar-se consigo mesmo” no discurso filosófico encontra-se no referido diálogo quando Sócrates, fazendo referência ao fato de Alcibiades não possuir uma *tékhnē*, um saber, para bem governar a cidade, vê o seu desespero. Então, diz: “não te inquietes; se só aos cinquenta anos te acontecesse descobrir que estás assim numa vergonhosa ignorância, que não sabes o que dizes, então seria bem difícil de remediar, pois não haveria de ser fácil tomar-te aos teus próprios cuidados”<sup>215</sup>.

No “Alcibiades” de Platão, Foucault elenca algumas características da *epiméleia heautoû*. Primeiro, “ocupar-se consigo” está implicado na vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros, já que não se pode bem governar os outros se não se cuida de si da forma devida. Segundo, a necessidade do cuidado consigo mesmo em Alcibiades surgiria como parte de um projeto político, mas também no interior de um certo

<sup>212</sup> FOUCAULT, A **hermenêutica do sujeito**, p. 48.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 6.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 47.

déficit pedagógico de que se faria possuidor. Terceiro, o cuidado de si é antes uma atividade de jovens “numa relação entre eles e seu mestre, ou entre eles e seu amante, ou entre eles e seu mestre e amante”<sup>216</sup>. Por último, a resposta que o preceito pode dar surge na urgência da percepção do fato de que ele ignora por completo a natureza de seu objetivo político, que é a concórdia entre os cidadãos.

Podem ser apontados três momentos em que o *gnôthi seautón* é referido no texto de Platão. A primeira referência é feita quando Sócrates finalmente se dirige a Alcibíades, por orientação de seu *daemon*, dizendo-lhe ser preciso conhecer a si mesmo para saber se é ou não realmente capaz de honrar as grandes ambições de governo que agora intencionava. Apenas um conselho de prudência. A segunda ocorrência dá-se como posterior elaboração da primeira, ao se fazer a perguntar “o que é o eu do qual se precisa cuidar?” Não se trata mais, neste caso, de prudência, mas de técnica, pois a questão passa a ser o que está na forma reflexiva do verbo ocupar-se: “é preciso saber o que é *heautón*, é preciso saber o que é o eu”<sup>217</sup>. É na terceira referência feita ao *gnôthi seautón* que se chega à sua culminância. Sugere-se, explicitamente, em resposta à pergunta em que deve consistir o “ocupar-se consigo”, o conhecimento de si, o *gnôthi seautón* em sentido pleno<sup>218</sup>.

O movimento em torno do conhecimento e da racionalização de si é gradativo. O que é preciso fazer para galgar os conhecimentos necessários à direção da cidade? Ter um cuidado especial consigo mesmo. Mas como? Identificando a si mesmo, definindo seus limites, do si mesmo que se pretende conhecer as potencialidades.

A mudança de prioridade em torno dos preceitos no diálogo platônico ocorre de fato quando é feita a pergunta *autò tò autó*, o que é este si mesmo do qual se deve ocupar? O que é este ponto em cuja direção deve orientar-se a atividade reflexiva? O que é este eu que deve ser alvo de um cuidado?<sup>219</sup> A resposta só poderá ser alcançada através de um ato mental de conhecimento, de uma racionalização, aí residindo a conhecida distinção platônica entre corpo e alma.

<sup>216</sup> FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, p. 49.

<sup>217</sup> *Ibidem*, p. 66. Mais à frente, diz Foucault: “O que é este elemento idêntico, de certa forma presente de parte a parte no cuidado: sujeito do cuidado, objeto do cuidado? O que é ele? Trata-se pois de uma interrogação metodológica sobre o que significa aquilo que está designado pela forma reflexiva do verbo *ocupar-se consigo mesmo*”. Cf. FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, pp. 66-67.

<sup>218</sup> “[...] recuperando e reintegrando algumas daquelas técnicas anteriores, arcaicas, preexistentes, todo o movimento do pensamento platônico a propósito do cuidado de si consistirá, precisamente, em dispô-las e subordiná-las ao grande princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’ [...] uma vez aberto o espaço do cuidado de si e uma vez definido o eu como sendo a alma, todo o espaço assim aberto é coberto pelo princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’.” FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, p. 86.

<sup>219</sup> *Ibidem*, p. 50.

No Alcibiades, a pergunta em torno da atividade autoreflexiva do cuidado consigo tinha sua resposta a partir desta distinção inata aos homens. A alma é *heautoû*, é o si mesmo que se precisa conhecer para dotar-se do caráter necessário ao “bem governar o outro”. A alma, um elemento distinto do corpo, deste se serve. Não poderia servir-se de si mesmo, pois se incorreria num erro lógico, o analisando que se analisa, o próprio “sujeito de todas estas ações corporais, instrumentais e da linguagem”<sup>220</sup>.

Para Foucault, no platonismo desenvolveu-se o movimento do conhecimento puro sem condição de espiritualidade, dada sua tentativa de mostrar que todo o trabalho, todos os cuidados que se deve ter consigo mesmo para se ter acesso à verdade consistem em conhecer a si mesmo. Ao longo de toda a cultura antiga, o platonismo protagonizou este duplo papel: “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”<sup>221</sup>.

#### 4.1 A universalização do “cuidado de si”

No período helenístico e sob o Império, o modelo pedagógico de Platão é substituído por um modelo médico. Aí ocorre uma disseminação do preceito “cuida de ti mesmo” de forma que ocupar-se de si não constituirá somente uma preparação para a vida política, mas um princípio geral. Cuidar de si passa a ser uma maneira de viver, uma incumbência que se dá ao longo da vida. Desta forma, outros modos de cuidado consigo passam a valer muito além do conhecimento de si:

As técnicas de si da filosofia estoica, como a carta dirigida aos amigos, revelando o si mesmo pelo exercício da escrita, ou o exame de si mesmo e de sua consciência, compreendendo a avaliação daquilo que foi feito durante o dia, servindo até como uma preparação para o bom sono, e a *askêsis*, um exercício de rememoração dos *logoi*, os preceitos do mestre, processo de intensificação da subjetividade, não uma mera revelação do si secreto.

Por conta desta forte disseminação do preceito *epimeleisthai sautou* nos séculos I e II, as três condições que caracterizavam o cuidado de si no Alcibiades – ser um

<sup>220</sup> FOUCAULT, A *hermenêutica do sujeito*, p. 70.

<sup>221</sup> *Ibidem*, p. 98.

jovem aristocrata; procurar o exercício do poder; cuidar de si tão somente através do conhecimento – vão romper-se, aparentemente desaparecendo.

Primeiro, ocupar-se consigo tornou-se um princípio geral e incondicional, um imperativo que se impõe a todos durante todo o tempo e sem condição de status. Segundo, a razão de ser de ocupar-se consigo não é mais uma atividade bem particular, a que consiste em governar os outros. parece que ocupar-se consigo não tem por finalidade última este objeto particular e privilegiado que é a cidade, pois, se se ocupa consigo agora, é por si mesmo e com finalidade em si mesmo. [...] no tipo de cuidado de si do Alcibiades temos uma estrutura um pouco complexa na qual o objeto do cuidado é o eu, mas a finalidade é a cidade, onde o eu está presente a título apenas de elemento. A cidade mediatizava a relação de si para consigo, fazendo com que o eu pudesse ser tanto objeto quanto finalidade, finalidade contudo unicamente porque havia a mediação da cidade. [...] no cuidado de si da forma como foi desenvolvido pela cultura neoclássica no florescimento da idade de ouro imperial, o eu aparece tanto como objeto do qual se cuida, algo com que se deve preocupar, quanto, principalmente, como finalidade que se tem em vista ao cuidar-se de si. Por que se cuida de si? Não pela cidade. Por si mesmo. [...] terceiro traço, o cuidado de si não mais se determina manifestamente na forma única do conhecimento de si. [...]<sup>222</sup>

Desta forma, o preceito “cuida de ti mesmo” deixa de ser um imperativo ligado a um déficit pedagógico localizado entre a adolescência e a idade adulta, passando a ter como centro de gravidade esta idade adulta e a durar a vida toda.

A distinção bem marcada entre corpo e alma em Platão será repensada pelos epicuristas e pelos estoicos. O corpo emergirá como objeto de preocupação e, então, ocupar-se de si será, “a um tempo, ocupar-se com a própria alma e com o próprio corpo”<sup>223</sup>.

Também não mais se tratará, no helenismo, de fazer-se uma pedagogia cujo fim seja o bom governo de um povo, mas, independente de qualquer outro fim, de formar indivíduos que possam suportar, como convém, “todos os eventuais acidentes, todos os infortúnios possíveis, todas as desgraças e todos os reveses” que possam atingi-los.

[...] Trata-se, conseqüentemente, de montar um mecanismo de segurança, não de inculcar um saber técnico e profissional ligado a determinado tipo de atividade. Esta formação, esta armadura se quisermos, armadura protetora em relação ao resto do mundo, a todos os acidentes ou acontecimentos que possam produzir-se, é o que os gregos chamavam de *paraskheué*, aproximadamente traduzido por Sêneca como *instructio*. A *instructio* é esta armadura do indivíduo em face [dos] acontecimentos e não a formação em função de um fim profissional determinado. Portanto, nos séculos I-II, encontramos este lado formador da prática de si”<sup>224</sup>.

A cultura platônica do diálogo cede lugar a uma cultura do silêncio e à arte da escuta. Em Platão, o indivíduo deve descobrir a verdade que se esconde nele. Para os estoicos a verdade está nos *logoi*, os preceitos do mestre. O discípulo memoriza o que escutou, convertendo as palavras do mestre em regras de conduta com o objetivo de “subjeter” a

<sup>222</sup> FOUCAULT, A **hermenêutica do sujeito**, pp. 103-104.

<sup>223</sup> *Ibidem*, p. 134.

<sup>224</sup> *Ibidem*, p. 115.

verdade. Através de uma técnica como a *askêsis*, que compreende certos exercícios nos quais o sujeito tenta verificar se é ou não capaz de fazer face aos acontecimentos, o sujeito vê se “assimilou suficientemente essa verdade a ponto de transformá-la em uma ética”<sup>225</sup>.

Foucault observa, ainda, que o preceito “cuida de ti mesmo” implicava uma escolha de um modo de vida, de modo que não se estabeleceu como uma lei de fato. Na cultura helenística e romana, tomou forma em práticas, instituições e grupos que eram distintos entre si, quase sempre fechados e excludentes uns dos outros. Portanto, este se manifestava e era praticado somente no interior e na distinção de um grupo, o que impede que se pense numa universalização deste preceito afinal<sup>226</sup>.

Para resumir as características da prática de si durante os séculos I e II de nossa era, podemos fazer os seguintes apontamentos:

1) *imbricação da prática de si com a fórmula geral da arte de viver*, deixando de ser aquela “espécie de juntura entre a educação dos pedagogos e a vida adulta”, passando a caracterizar uma exigência que devia acompanhar toda a extensão da existência, tendo como “centro de gravidade” a idade adulta. A função mais crítica que formadora que o cuidado de si passa a ter tornaria mais claro o parentesco com a medicina, desvinculando-o um pouco da pedagogia. Enfim, preparação para a velhice, que aparece como um momento privilegiado da existência, ponto ideal da completude do sujeito. “Para ser sujeito é preciso ser velho”<sup>227</sup>;

2) o cuidado de si é formulado como um *princípio ou regra incondicionado*, ou seja, aplicável e praticável por todos, sem nenhuma condição prévia de status e sem nenhuma finalidade técnica, profissional ou social. O objetivo da prática de si é a relação consigo, é o eu, que se perfaz como a meta terminal da vida para todos, mas, ao mesmo tempo, um forma rara de existência. “Meta terminal da vida para todos os homens, forma rara de existência para alguns e somente alguns”<sup>228</sup>. Existiam formas de rarefação desta incondicionalidade do

<sup>225</sup> “Quels sont les principaux traits qui caractérisent l’askêsis? L’askêsis comprend un certain nombre d’exercices, dans lesquels le sujet se met en situation de vérifier s’il est capable ou non de faire face aux événements et d’utiliser les discours dont il est armé. Le but est de tester la préparation. Le sujet a-t-il suffisamment assimilé cette vérité pour la transformer en une éthique et se comporter comme il le doit en présence d’un événement?” Cf. Les techniques de soi. In: FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits III**. Paris: Galimard, 1994b, p. 800.

<sup>226</sup> *Ibidem*, p. 145. Para Pierre Hadot, segundo Jurandir Freire Costa, Foucault utiliza indevidamente o material histórico da antiguidade na pressa de fundamentar suas próprias crenças, não sendo verdade que o pensamento estoico sustente a ideia de uma ética sem universais. Para Hadot, a ética da alegria dos estoicos não se centrava no “eu” singular de cada sujeito, mas era expressão da “melhor parte do eu”, daquela orientada pelo “bem verdadeiro”, de acordo com a “razão e a natureza universais”. “Havia, segundo este autor [Hadot], um apelo ao universalismo moral nos estóicos (sic) que Foucault desprezou, em benefício de suas concepções.” Cf. COSTA, Jurandir Freire. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral. Revista Tempo Social – Revista de Sociologia da USP, Nº 7, V. 1-2, São Paulo, Outubro de 1995, p. 124.

<sup>227</sup> FOUCAULT, A **hermenêutica do sujeito**, p. 155.

<sup>228</sup> *Ibidem*, p. 156.

princípio, tais como o pertencimento a um grupo religioso, a segregação pela cultura. “Somente alguns são capazes de si, muito embora a prática de si seja um princípio dirigido a todos”<sup>229</sup>;

3) Para que a prática de si alcance seu objetivo, a saber, o eu, *o outro se faz indispensável* na medida em que o mestre é o operador na reforma do indivíduo e na sua formação como sujeito. A relação ao outro era tão necessária no período helenístico e romano quanto fora na época clássica, fundando-se, “ainda e sempre”, no fato da ignorância. Mas, nestes séculos, de acordo com Foucault, virá a se fundamentar no fato de que “o sujeito é menos ignorante do que malformado, ou melhor, deformado, vicioso, preso a maus hábitos”.<sup>230</sup> Portanto, “não é para um saber que substituirá sua ignorância que o sujeito deve tender”, mas “para um status de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência”.<sup>231</sup> É com o fim de atingir tal estatuto que o mestre virá intervir, não mais como o “mestre de memória”, aquele que, sabendo que o outro não sabe, ou transmite-lhe o que não sabe ou mostra-lhe como proceder. “Não é mais neste jogo que o mestre vai inscrever-se. Doravante, o mestre é um operador na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito. É o mediador na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito.”<sup>232</sup>

#### 4.2 Ética e estética: o cuidado de si para um governo de si

Segundo Foucault<sup>233</sup>, tal preceito, o “cuida de ti mesmo”, já se configurava como ético na medida em que, para os gregos, o *ethos* era a maneira de ser e de conduzir-se. Entre os gregos e os romanos, nos gregos sobretudo, “para bem conduzir-se, para praticar como é necessário a liberdade, era necessário que se ocupasse de si, que cuidasse de si, ao mesmo tempo para conhecer-se”, para dominar em si os apetites que correriam o risco de tornar escravo de si mesmo. “Não digo que a ética é a preocupação de si, mas que, na Antiguidade, a ética como prática refletida da liberdade girou em redor deste imperativo fundamental, *cuida de ti*”.<sup>234</sup>

Para eles, não é porque é preocupação com os outros que algo será ético. O cuidado de si é ético em si mesmo, mas implica relações complexas com os outros na medida

<sup>229</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 156.

<sup>230</sup> *Ibidem*, p. 160.

<sup>231</sup> *Idem*.

<sup>232</sup> *Idem*.

<sup>233</sup> FOUCAULT, *Dits et écrits IV*, p. 714.

<sup>234</sup> *Ibidem*, p. 712.

em que é importante para um homem livre que se conduz como é necessário saber governar “a sua mulher, as suas crianças, a sua casa”. A preocupação de si vem sempre primeiro, antes da preocupação com os outros, pois é ontologicamente primeira. Cuidado de si que em si mesmo cuida do outro a partir de uma preocupação consigo próprio.

De acordo com Foucault<sup>235</sup>, mesmo a preocupação de si, libertada da preocupação com o outro, não corre o risco de “absolutizar-se”, ou seja, de tornar-se uma forma de exercício de poder sobre o outro, pois, na sociedade grega,

[...] o risco de dominar os outros e exercer sobre eles um poder tirânico vem precisamente do fato de não cuidar de si e de tornar-se escravo dos próprios desejos. Mas se se cuida de si como é necessário, ou seja, se se sabe ontologicamente o que se é, se se sabe também do que se é capaz, se se sabe que é para si que se é cidadão numa cidade [...] se se sabe quais são as coisas a que se deve temer e as que não se deve temer, se se sabe que é conveniente esperar e quais as que, pelo contrário, se deve ser completamente indiferente, se se sabe, por último, que não se deve ter medo da morte, então, não se pode neste momento abusar do seu poder sobre os outros. Não há por conseguinte perigo.<sup>236</sup>

Na Antiguidade grega a vontade de ser um sujeito moral e a procura de uma ética da existência era principalmente um esforço para afirmar a própria liberdade e dar a sua própria vida uma certa forma na qual se podia reconhecer e ser reconhecido por outros e onde a posteridade mesma poderia encontrar exemplo.

Fazer da vida uma obra de arte pessoal, isso é o que estava no centro da experiência moral da Antiguidade, de acordo com nosso pensador. Lá, o tipo de ética era estético. Primeiro, por que este tipo de ética era apenas um problema de escolha pessoal. Segundo, por que era reservado a poucas pessoas da população; não era uma questão de fornecer um modelo de comportamento para todos.<sup>237</sup> Tratava-se de uma escolha pessoal para uma pequena elite. A razão para esta escolha era o desejo de viver uma vida bela, e de deixar, como legado, uma existência bela.

Na passagem do cuidado de si grego para o assim chamado pastorado cristão<sup>238</sup>, algo foi perdido neste governar a si mesmo. O mestre de consciência, de interlocutor passará a senhor de consciência, exigindo um esvaziamento de si, de sua consciência, em nome de uma moral da confissão dos pecados.

De fato, uma certa “cultura de si”, até um certo ponto estabelecida na Antiguidade grega e romana, só voltou a se presentificar na Renascença e no *dandismo* do

<sup>235</sup> *Ibidem*, p. 716.

<sup>236</sup> *Idem*.

<sup>237</sup> “Eu não acredito que possamos dizer que este tipo de ética tenha sido uma tentativa de normalizar a população”. FOUCAULT apud DREYFUS;RABINOW, 1995, p. 254.

<sup>238</sup> Sobre o pastorado cristão, ver mais à frente na parte II, capítulo 5, item 2.

século XIX, como ele bem nos indica.<sup>239</sup> Contudo apenas enquanto meros episódios na história deste cuidado de si. O esquecimento de tais práticas se deu, afinal, por uma “inversão da cultura clássica do si” a partir do cristianismo, onde a ideia de um si que deveria se constituir enquanto obra de arte foi substituída por uma ideia de um si ao qual deveríamos renunciar, pois ater-se a si mesmo era se opor ao desejo de Deus. Operacionalizada para o exercício de um poder pastoral, a cultura de si foi tomada pelo cristianismo que, assim, transfigurou a *epiméleia heautoû*, o cuidado de si, em *epiméleia tonallon*, o cuidado dos outros.<sup>240</sup>

### 4.3 As técnicas de si do helenismo e a relação com o outro

Com Platão, três tipos de relação com o outro são tidas como indispensáveis à formação do jovem: mestria do exemplo, onde o outro consistirá num modelo de comportamento transmitido e proposto ao mais jovem e indispensável à sua formação; mestria de competência, ou a simples transmissão de conhecimentos, princípios, aptidões e habilidades aos jovens; e, por último, a mestria socrática, que é exercida através do diálogo, utilizando-se da ironia socrática para isto. Para Foucault, todas elas se pautam pelo jogo entre ignorância e memória, para fazer com que se saia da própria ignorância. Nelas se trata de “memorizar um modelo, aprender uma habilidade, descobrir que precisa rememorar um saber esquecido o qual “não sabíamos que não sabíamos”, assim como “não sabíamos que sabíamos”. Nada disso pode ser feito sem o outro.

Nas práticas de si do período helenístico, a relação ao outro é tão necessária quanto na época clássica. Neste momento, o indivíduo deve tender para um status de sujeito, definido pela plenitude de sua relação consigo mesmo. O outro vem intervir no sentido de promover esta subjetivação do indivíduo. A ignorância não será mais o centro de gravidade da ação do mestre, pois o sujeito aqui será “menos ignorante do que malformado, ou melhor, deformado, vicioso, preso a maus hábitos”<sup>241</sup>.

Mas como se daria esta ação do outro? Qual ação seria necessária à consituição do sujeito por si mesmo? Duas formas: a helênica e a romana.

<sup>239</sup> FOUCAULT apud DREYFUS;RABINOW, 1995, p. 270.

<sup>240</sup> *Ibidem*, p. 276.

<sup>241</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 160.

Na helênica, a direção de consciência tem um papel fundamental, sendo organizada em torno de dois princípios, digamos, éticos: uma relação de amizade entre diretor e dirigido; uma certa qualidade da direção em torno de uma certa “maneira de dizer”, de uma ética da palavra, ou *parresía*. A direção de consciência helênica assume a forma da escola filosófica, onde se formam filósofos profissionais.

A segunda forma de direção da consciência, a forma romana, é a do conselheiro privado, uma relação tipicamente romana da clientela. Aqui, como conselheiro da existência, ele dá pareceres sobre circunstâncias determinadas, guiando e iniciando aquele que, ao mesmo tempo, é seu patrão, seu quase empregador e seu amigo, mas um amigo superior<sup>242</sup>. Um verdadeiro agente cultural que introduz, em círculos familiares, conhecimentos teóricos e esquemas práticos de existência, além de escolhas políticas. Aqui, o filósofo profissional perde esta sua função singular em relação à vida cotidiana, passando a integrar-se aos conselhos e a dar pareceres<sup>243</sup>. Assim, ganha importância de fato, apesar de perder a sua condição excepcional.

Com a difusão da prática de si como um imperativo ou regra para a existência odierna dos indivíduos, o papel e a condição da filosofia, e daí dos próprios filósofos, modificou-se. O mestre diretor dos indivíduos, como eram considerados nas escolas filosóficas, passar a ser apresentado em relações mais específicas, de amizade mesmo, com seus discípulos. Sobre a prática de si neste contexto e sobre a problemática em torno do mestre, Foucault diz que:

[...] 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 constitui-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, muito embora seja-lhe certamente indispensável ter passado pela filosofia e ter noções filosóficas. Em outras palavras, creio que é o problema da figura, da função do mestre que está aí em questão. No tempo dos sofistas, no tempo de Sócrates, no tempo de Platão ainda, um mestre era [considerado] na sua singularidade, quer com base em sua competência e habilidade sofisticadas, quer em sua vocação de *theios anér* (homem divino e inspirado), como em Sócrates, quer no fato de que já teria alcançado a sabedoria, como no caso de Platão. Pois bem, este mestre está em vias, não exatamente de desaparecer, mas de ser invadido, cercado, ameaçado por toda uma prática de si que é, ao mesmo tempo' uma prática social. A prática de si vem

<sup>242</sup> FOUCAULT, A *hermenêutica do sujeito*, p. 175.

<sup>243</sup> *Idem*.

vincular-se à prática social ou, se quisermos, a constituição de uma relação de si consigo mesmo vem manifestamente atrelar-se às relações de si com o Outro.<sup>244</sup>

A condução do outro será operacionalizada tendo em vista as relações sociais que se mantêm entre os indivíduos, quer sejam de amizade, de clientelismo, de proteção.

Quanto a estas relações, Foucault aponta três domínios os quais são visados na prática de si tendo como mestre um amigo que possua apenas noções em filosofia e não seja profissional desta área. Os domínios são: a dietética, a econômica e a erótica. Com Platão, cuja resposta à questão “que é o si, que é o eu que se deve cuidar?” foi encontrada na distinção entre corpo e alma, os cuidados com o corpo afastavam o indivíduo do correto caminho para galgar seus objetivos pedagógicos. Nos séculos I e II, a prática de si será a prática que visa o corpo, na medida em que aquelas dimensões apontadas servem como “superfície de reflexão: ocasião de certo modo, para o próprio eu experimentar-se, exercer-se, desenvolver a prática de si mesmo que é sua regra de existência e seu objetivo”<sup>245</sup>.

Foucault cita uma carta de Marco Aurélio a Frotão, no livro IV das cartas de Marco Aurélio, que, apesar de ser “bem estranha”, e por isso mesmo pouco difundida, seria um exemplo de direção de consciência praticada do lado do dirigido quando Marco Aurélio, o dirigido, envia uma descrição de seu dia, com uma franqueza de fala, com *parresía*, para Frotão, seu mestre. Os três domínios citados acima, como pertencentes à prática de si da direção romana, são tocados.

O início da carta se dá da seguinte forma:

Estamos passando bem. Dormi pouco por causa de uma pequena agitação que, entretanto, parece ter-se acalmado. Assim, das onze horas da noite até as três da manhã, passei parte do tempo lendo a Agricultura de Catão e parte também escrevendo; menos que ontem, felizmente. Depois, cumprimentei meu pai, engoli água adocicada até a goela e a lancei fora em seguida, de modo que mais adocei a garganta do que realmente gargarejei; pois, sob a autoridade de Novius e outros, posso empregar a palavra 'gargarejei'. Tendo restaurado a garganta, dirigi-me para junto de meu pai. Assisti a sua oferenda e depois fomos comer. Com o que pensas que fiz meu desjejum? Com um pouco de pão, enquanto via os outros devorando ostras, cebolas e sardinhas bem gordas. Depois, fomos colher uvas; suamos bastante, gritamos bastante.<sup>246</sup>

A atenção para com a dietética estaria explicitado neste início com as descrições da “pequena agitação”, da “água adocicada até a goela” para ter “restaurado a garganta” e sobre o desjejum. Prestação de contas de seu regime médico.

<sup>244</sup> FOUCAULT, A hermenêutica do sujeito, pp. 191-192.

<sup>245</sup> *Ibidem*, p. 200.

<sup>246</sup> *Ibidem*, p. 195.

Sobre a dimensão econômica, esta, no sentido empregado por Xenofonte, em *Economica*, consiste na “atividade do dono da casa que tem de ocupar-se com os que o cercam, com os seus, com seus bens, com seus serviçais, etc”<sup>247</sup>.

Na sexta hora retornamos à casa. Estudei um pouco, sem proveito. Em seguida, conversei muito com minha mãe que estava sentada sobre a cama [...]. Enquanto conversávamos assim e disputávamos qual dos dois amava melhor o seu [isto é, se Marco Aurélio amava Frontão melhor que sua mãe amava Gratia, filha de Frontão, creio eu; M. F], o gongo soou e anunciou-se que meu pai se pusera ao banho. Assim, tomamos a refeição depois de nos termos banhado no lagar. Não quero dizer que nos banhamos dentro do lagar, mas que depois de termos nos banhado tomamos a refeição no lagar e ouvimos prazerosamente os divertidos assuntos dos aldeões.

Quanto à dimensão erótica, vemos claramente como segue abaixo no final da passagem em questão da carta:

De volta para casa, antes de me virar de lado para dormir, descarrego meu fardo e presto contas do meu dia ao meu dulcíssimo mestre. Mestre este que, a preço até mesmo de minha saúde, de meu bem-estar físico, eu gostaria de desejar, sentir a falta, mais do que já o faço. Estejas bem, caro Frontão, tu que és meus amor mea voluptas (tu, meu amor, tu, meu deleite). Eu te amo.”

Esta é a dimensão do amor que, distintamente das discussões platônicas em torno do “verdadeiro amor”, trata da intensidade, do valor e da forma do amor entre dois homens ou entre duas mulheres.

A direção de consciência helênica e romana é isto, uma relação desprofissionalizada e pautada na amizade entre dois indivíduos numa relação diretor-dirigido, conselheiro-aconselhado, mestre-discípulo, cujo fim não é a obtenção de qualidades pertinentes à atividade política, como em Platão. O eu é um fim que se basta a si mesmo, este é o fim das práticas de si no período em consideração.

[...] o eu do qual se cuida não é mais um elemento entre outros ou, se aparece como um elemento entre outros, como vimos há pouco, é na seqüência de um raciocínio ou de uma forma de conhecimento particular. Nele mesmo, este eu com o qual se ocupa não é mais um ponto de juntura. Não mais um encaixe. Não mais um elemento de transição para outra coisa que seria a cidade ou os 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 ao cuidado dos outros. Centrada apenas em si mesma, é uma atividade que encontra seu desfecho, sua completude e sua satisfação, no sentido forte do termo, somente no eu, isto é, naquela atividade que é exercida sobre si. Cuida-se de si, por si mesmo, e é no cuidado de si que este cuidado encontra sua própria recompensa. No cuidado de si é-se o próprio objeto, o próprio fim. [...] Numa palavra, o cuidado de si, que em Platão era manifestamente aberto à questão da cidade, dos outros, da politeia, da dikaiosyne, etc., surge - ao primeiro olhar, pelo menos, no período de que trato, séculos I-II - como fechado em si mesmo. [...]<sup>248</sup>

<sup>247</sup> FOUCAULT, A *hermenêutica do sujeito*, p. 197.

<sup>248</sup> *Ibidem*, pp. 217-218.

Fechado em si mesmo, qual papel resta para o outro neste período? O cuidado de si, na sua forma representada no *Alcibiades*, será deslocado de seus objetivos. O outro será trazido para uma nova dimensão filosófica, será tido dentro de novos objetivos. Estes objetivos não serão mais, como em Platão, a salvação da cidade, dos cidadãos, através da salvação de si próprio por um cuidado, uma atenção, e finalmente, um conhecimento de si mesmo, desvendando os atributos que lhe faltam para galgar o poder político.

Salvar-se será, agora neste período, salvar o si mesmo, salvaguardar o eu. Com uma tal intensidade que, irradiando-se para além do campo filosófico, reorganizará o “campo dos valores tradicionais do mundo helênico clássico”. Uma “cultura de si” despontará. Foucault elenca algumas características que sustentariam tal definição:

[...] 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. [...] <sup>249</sup>

Acessível apenas a alguns, o eu, como um valor que atingira uma certa universalidade na época, exigia certas condutas como condição de sua obtenção, associando-se, nesta busca, a certas técnicas e práticas constitutivas de um modo de saber, de um domínio teórico definido. Desta forma, para Foucault, poder-se-ia falar, sim, em “cultura de si” neste período.

Uma história da subjetividade, ou das relações entre o sujeito e a verdade, poderia ser inscrita “no quadro desta cultura de si que conhecerá em seguida, no cristianismo - o cristianismo primitivo e depois medieval - e mais tarde no Renascimento e no século XVII, uma série de mutações e transformações”<sup>250</sup>.

A salvação, tema filosófico importante na antiguidade, que em Platão vinculava de modo estrito a salvação de si à salvação do outro, dos cidadãos sujeitados às leis forjadas por políticos (daí a necessidade pedagógica de bem preparar o indivíduo que busca ascender ao domínio político), nos séculos I e II, será “nada mais do que a completude mesma da relação consigo [...] uma recompensa suplementar à operação e à atividade de salvação que obstinadamente exercemos sobre nós mesmos”<sup>251</sup>. Salvar-se será uma atividade permanente do sujeito sobre si mesmo, cuja recompensa será uma certa relação consigo na

<sup>249</sup> FOUCAULT, A *hermenêutica do sujeito*, p. 221.

<sup>250</sup> *Idem*.

<sup>251</sup> *Ibidem*, pp. 236-237.

qual se adquire a *ataraxia* (capacidade de não se deixar perturbar por nada) e a *autarcia* (autosuficiência). Não é algum outro, algo externo a si que será salvo.

Como na amizade epicurista, que nada mais é que uma das formas que se dá ao cuidado de si, que permanece no interior deste cuidado de si e inclui, como garantia da *ataraxia* e da felicidade, a necessária reciprocidade das amizades. Ou como na concepção estoíca do homem como ser comunitário, que, em cuidado de si, terá como consequência a plena capacidade de cuidar dos outros, de interrogar-se sobre o que ele é e o que são as coisas que não são ele, sobre o que depende dele e sobre o que não depende, enfim, o sobre o que convém fazer ou não fazer:

[...] Conseqüentemente, aquele que tiver se ocupado consigo como convém - isto é, aquele que tiver efetivamente analisado quais são as coisas que dele dependem e quais as que não dependem - ao ter cuidados consigo de tal maneira que, se alguma coisa vier à sua representação, saberá o que deve e o que não deve fazer, este saberá, ao mesmo tempo, cumprir os seus deveres enquanto parte da comunidade humana. Saberá cumprir seus deveres de pai, de filho, de esposo, de cidadão, etc., precisamente porque terá se ocupado consigo. [...] <sup>252</sup>

Neste superdimensionamento do cuidado de si, mesmo os indivíduos com responsabilidades muito específicas e de grande importância devem visar a si mesmos em suas ações, em suas intenções. “Os fundamentos de sua ação é que constituem seu objetivo. E o que é seu objetivo? É ele próprio”. Quando um imperador deve cuidar dos seus, pelo que ele deve primar? “no cuidado de si, na relação de si para consigo enquanto relação de esforço em direção a si mesmo, que o imperador fará, não somente seu próprio bem, mas o bem dos outros. É cuidando de si que, necessariamente, cuidará [dos outros]” <sup>253</sup>.

Nesta cultura de si, cultura do eu enquanto fim, a prática de si deixa de ser um simples complemento à pedagogia daqueles que pretendem entrar na vida adulta e na política. O outro, os objetivos externos ao eu, deixam de ser objetivos de fato. O eu deixa de ser etapa, parte de um processo com um fim distinto. O eu passa a ser o objetivo em si. Passa a ser uma injunção para toda a existência do indivíduo, passa a identificar-se com a própria arte de viver (*tékhnē tou bíou*) <sup>254</sup>. No limite, equivalem-se as perguntas, ou melhor, as respostas para as seguintes perguntas: como fazer para viver como se deve? como fazer para que o eu se torne e permaneça aquilo que ele deve ser? <sup>255</sup> Resposta: a prática de si. Viver será cuidar de si. A técnica da via boa será a prática para o cuidado consigo.

<sup>252</sup> FOUCAULT, A *hermenêutica do sujeito*, p. 242.

<sup>253</sup> *Ibidem*, p. 248.

<sup>254</sup> *Ibidem*, p. 253.

<sup>255</sup> *Ibidem*, pp. 218-219.

#### 4.4 A conversão a si

Uma mudança de si, em si, é tema apropriado por toda a filosofia antiga. Esta é a ideia de que o acesso à verdade, como prometido pela filosofia, só poderá dar-se através da mudança de nosso modo de ser.

Da aproximação entre arte de viver e cuidado de si nos séculos I e II da era cristã, deflagrou-se uma verdadeira cultura de si. A partir disso, perguntar pela melhor forma de viver passa a ser, no limite, idêntico à pergunta pela melhor forma de buscar a si próprio, de buscar o eu. “Cada vez mais a *tékhne toa bíou* (a arte de viver) vai agora girar em torno da pergunta: como devo transformar meu próprio eu para ser capaz de aceder à verdade?”<sup>256</sup>

Foucault acata a percepção de Pierre Hadot de que a conversão tem dois grandes modelos na cultura ocidental: o da *epistrophé* platônica e o da *metanoia* cristã. Estes dois modelos são apresentados como uma “polaridade permanente no pensamento, na espiritualidade e na filosofia ocidentais”. A questão, para Foucault, é que dentro destes modelos não se consegue abarcar o que se passou nos séculos I e II: “parece-me muito difícil fazer valer estes dois modelos, estes dois esquemas como crivo de explicação e de análise capaz de fazer compreender o que se passou no período que, de modo geral, vai de Platão ao cristianismo”<sup>257</sup>.

Entre Platão e o cristianismo, foi concebido o “movimento pelo qual o sujeito é chamado a converter-se a si, a dirigir-se a si mesmo ou a retornar a si”<sup>258</sup>. Entre *epistrophé* e *metanoia* haveria uma ponte que teria propiciado a mudança de um a outro. A ponte, aquilo que se encontra no meio, o que foi apagado do processo, o passo cujas pegadas foram ocultadas, esta é a conversão, nos séculos I e II, nos pensamentos epicurista, cínico e estóico.

A *epistrophé*, o modelo da conversão platônica, seria uma maneira de desviar-se das aparências, fazendo um retorno a si, através das reminiscências, e constatando sua própria ignorância para, daí, decidir-se pelo cuidado de si. A conversão seria dada, neste caso, pela rememoração, pela reminiscência, movimento fundamentado nas concepções de realidade dividida entre este e outro mundo, de divisão do ser do homem entre corpo e alma, com a decorrente liberação da alma em relação ao corpo-prisão, e pelo privilégio do conhecimento como motor de acesso à verdade.

<sup>256</sup> FOUCAULT, A hermenêutica do sujeito, p. 219.

<sup>257</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>258</sup> *Ibidem*, p. 219.

Na cultura de si helenística e romana, não são essas separações que dimensionam, que ditam a noção de conversão do indivíduo. Não se busca um mundo anterior, ao mesmo tempo em que ulterior, em relação ao mundo material para que a arte de vida seja alcançada. Almeja-se, isso sim, alcançar aquilo que, de fato, dependa de nós. A liberação é de si em relação ao mundo das necessidades. O corpo, neste caso, não é denegrido. Estabelece-se “uma relação completa, consumada, adequada de si para consigo”, não havendo cisão com o corpo, mas “adequação de si para consigo”. Quanto ao conhecimento, “será o exercício, a prática, o treinamento, a *áskeis*, que constituirá o elemento essencial”<sup>259</sup>.

A metanoia cristã implica uma súbita mutação, um acontecimento que, de uma só vez, transforma o modo de ser do sujeito, ocasionando uma passagem entre duas realidades contrárias, “da morte à vida, da mortalidade à imortalidade, da obscuridade à luz”. Estas características levam à percepção de uma última condição para a conversão cristã, a ruptura no interior do próprio sujeito, pois o eu que se converte é um eu que renuncia a si mesmo, ou seja, que renasce em outro após morrer para si mesmo e que “nada tem a ver, nem no seu ser, nem no seu modo de ser, nem nos seus hábitos, nem no seu *éthos*, com aquele que o precedeu, é isto que constitui um dos elementos fundamentais da conversão cristã”<sup>260</sup>.

No helenismo, na época romana, não há ruptura, pois o eu é o fim. A ruptura ocorre naquilo que cerca o eu, “para que ele não seja mais escravo, dependente e cerceado”, de modo que ele, o eu, retire-se diante do inimigo, fuja daquilo que possa vir a escravizá-lo. Na metanoia cristã ocorreria como que um processo de trans-subjetivação, uma mutação no interior do próprio eu. Nos séculos I e II, uma auto-subjetivação.

No estudo desta conversão que se encontra depois de Platão e antes do cristianismo, Foucault, tenta caracterizá-la, inicialmente, através do problema do “volver o olhar para si mesmo”. Volver o olhar para si é o mesmo que desviar o olhar do outro. Que é o outro? É a agitação cotidiana, é o mundo chamando para que se dê atenção a ele. E porque se há de buscar o mundo? Por curiosidade que é a qualidade de dar mais atenção aos outros do que a si mesmo. Também é, segundo Plutarco<sup>261</sup>, a capacidade de imiscuir-se no que não lhe diz respeito, capacidade esta que poderia ser redirecionada, através de exercícios, para coisas “mais agradáveis do que os males ou os infortúnios do outro”: exercitar a memória, praticar caminhadas sem olhar para os lados e recusar-se a satisfazer o apelo ocasional da curiosidade, são os conselhos de Plutarco, exercícios de não-curiosidade para “ser como um cão preso à coleira, ter o olhar bem reto, pensar somente em um objetivo e uma meta”. E para quê? Para

<sup>259</sup> FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, p. 259.

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 260.

<sup>261</sup> *Ibidem*, p. 269.

concentrar-se em si mesmo, desviando-se dos outros e escutando unicamente o “guia interior”.

De acordo com Foucault, nada disso tem a intenção de tornar o sujeito um objeto de conhecimento, 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”<sup>262</sup>.

Mas desviar o olhar do mundo em direção a si quer dizer que o mundo e o si mesmo são duas realidades distintas e, portanto, para que haja a conversão do olhar, faz-se necessário buscar as “coisas da natureza humana” a partir de um conhecimento que seja de fato útil ao homem? Foucault dirá que não e que “a distinção está 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*”<sup>263</sup>. Neste caso, o que há a conhecer são as relações do sujeito com tudo o que o cerca, como se fossem prescrições de conduta para o indivíduo. Para o cínico Demétrius, uma vez que se possua tais conhecimentos, o modo de ser do sujeito se achará transformado. O saber útil, portanto, será o saber “etopoético”, aquele que transforma o *êthos* do sujeito. “O conhecimento útil, o conhecimento 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”<sup>264</sup>.

Nos epicuristas, tem-se a *physiología*, modalidade do saber da natureza enquanto filosoficamente pertinente para a prática de si, distinguindo-se da noção de *paidéia*. Esta noção, para Epicuro, é aquele de um saber da cultura cuja finalidade é a glória, a ostentação que constrói a reputação das pessoas, uma espécie de saber de jactância, formadora de “artistas do verbo”. A *physiología*, pelo contrário, prepara, equipa, arma o sujeito contra todas as circunstâncias possíveis da vida, na medida em que o dota da coragem necessária para abolir o temor, da *autárkeia* suficiente para depender somente de si mesmo e do orgulho para com os produtos de sua própria ação e não daquilo alferido de modo circunstancial. Afinal, a *physiología* 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

<sup>262</sup> FOUCAULT, A *hermenêutica do sujeito*, p. 272.

<sup>263</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>264</sup> *Idem*.

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 tranquilo. [...] <sup>265</sup>

#### 4.5 Conhecimento de si

Foucault se pergunta quais as relações que foram estabelecidas nos séculos I e II entre o princípio da conversão a si e o princípio do conhecimento de si, pois “converter-se a si não implicaria, fundamentalmente, constituir a si mesmo como objeto e domínio de conhecimento?” <sup>266</sup>.

No modelo platônico, são três os pontos fundamentais nos quais se estabelece a relação entre cuidado de si e conhecimento de si: primeiro, é preciso cuidar de si porque se é ignorante, isto suscita o imperativo do cuidado de si; segundo, toda a superfície do cuidado de si é ocupada pelo imperativo do conhecimento de si na forma da apreensão pela alma de seu ser próprio; terceiro, a reminiscência está no ponto de junção entre cuidar e conhecer a si mesmo, pois é lembrando-se do que viu que a alma descobre o que ela é.

No modelo cristão, ou ascético-monástico, existe uma certa circularidade entre cuidar e conhecer a si, pois, para sermos salvos, devemos acolher a verdade que nos é dada no Texto e manifestada na Revelação, mas, para isso, já devemos ter uma relação fundamental com a verdade deste Texto e nesta Revelação, já devemos estar purificando nosso coração com esta verdade. Depois, precisamos fazer a exegese de si pela decifração dos processos e movimentos secretos que se desenrolam na alma. Finalmente, renúncia a si como objetivo final do retorno a si, já que o reencontro com a verdade tem a função de dissipar o eu.

Entre estes dois modelos, o platônico e o exegético cristão, há um terceiro esquema posto em prática no decurso dos últimos séculos da era antiga e dos primeiros séculos da nossa era.

[...] Diferentemente do modelo platônico, ele não identifica cuidado de si e conhecimento de si nem absorve o cuidado de si no conhecimento de si. Ao contrário, tende a acentuar e privilegiar o cuidado de si, a preservar-lhe pelo menos a autonomia em relação ao conhecimento de si, cujo lugar, como veremos, é afinal limitado e restrito. Em segundo lugar, diferentemente do modelo cristão, o modelo helenístico não tende, absolutamente, à exegese de si nem à renúncia a si, mas ao contrário a constituir o eu como objetivo a alcançar. [...] <sup>267</sup>

<sup>265</sup> FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 295.

<sup>266</sup> *Ibidem*, p. 307.

<sup>267</sup> *Ibidem*, p. 313.

Tanto os cínicos, quanto os epicuristas e os estóicos ordenavam os saberes à *tékhnē tou biou* (arte de viver). Os estóicos, porém, lidaram com a questão da direção do olhar para si ao mesmo tempo em que se percorre a grande ordem do mundo. Sêneca, elaborando o saber enciclopédico do mundo no livro sobre as questões naturais<sup>268</sup>, descreve seu objetivo como percorrer o grande círculo do mundo e buscar suas causas e segredos.

Para Sêneca, é preciso atravessar a própria vida com a maior presteza a fim de alcançar o ponto da velhice ideal. No movimento que nos leva para o ponto final de nossa vida, devemos volver nosso olhar e nos tomarmos a nós mesmos como objeto de contemplação, descuidando do resto. Que é este resto? Não é a natureza, mas a história, a narrativa das paixões alheias a si, pois é preferível superar e vencer nossas próprias paixões. O exemplo histórico só é bom na medida em que nos dá bons exemplos individuais de domínio de si.

Mas, então, a que nos devemos prender afinal? Qual a grandeza a ser buscada para si? Elevar a alma acima das ameaças e das promessas da fortuna. Grande é a firmeza da alma que fica serena na adversidade. É perseguir a *bona mens*, “o objetivo, a felicidade e o bem último em si mesmo, no próprio espírito, na qualidade da própria alma”<sup>269</sup>.

Em Sêneca, encontramos uma “teoria geral e abstrata do estudo da natureza como operador da liberação de si”<sup>270</sup>. Isto se inicia pela distinção entre duas partes próprias à filosofia, partes que se distinguem em importância e dignidade. Uma parte se ocupa com os homens, indicando-nos o que fazer, a outra, com os Deuses, indicando-nos o que aí se passa. A distinção entre uma e outra se dá na ordem de importância que a segunda tem em relação à primeira. Quando ocupada com os deuses, esta filosofia “nos conduz, arrancando-nos das trevas, à fonte da luz”. Na primeira parte, a luz lançada por esta filosofia à terra nos permite discernir as vias ambíguas da vida. Na segunda parte, não se trata do conhecimento das regras de comportamento, mas “de um movimento real da alma que assim se eleva acima do mundo e é arrancada das trevas, trevas que são este mundo aqui de baixo”<sup>271</sup>.

Este movimento constitui uma fuga, um arrancar-se de si mesmo, não simplesmente dos vícios e dos defeitos, mas do próprio tempo, para que a luz da razão no homem seja da mesma natureza que a razão divina, que esteja, afinal, *in consortium Dei*, em co-naturalidade em relação a Deus. Devemos elevar-nos para o ponto mais alto acima do mundo e das coisas em cujo nível nos encontramos nesse mundo.

<sup>268</sup> Cf. aula de 17 de fevereiro de 1982.

<sup>269</sup> FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, p. 322.

<sup>270</sup> *Ibidem*, p. 334.

<sup>271</sup> *Ibidem*, p. 335.

Percebe-se a notória diferença entre o movimento platônico e o estóico. No primeiro, afasta-se deste mundo, no último, trata-se de um recuo em relação ao ponto em que estamos, sem que jamais tiremos os olhos de nós mesmos e deste mundo ao qual pertencemos. Apreenderemos, desta forma, a pequenez e o caráter fictício e artificial de tudo que nos pareceu ser o bem. “Riquezas, prazeres, glória: todos esses acontecimentos passageiros vão retomar sua verdadeira dimensão a partir do momento em que, graças a esse movimento de recuo, tivermos chegado ao ponto mais alto de onde os segredos do conjunto do mundo nos serão descerrados”<sup>272</sup>.

[...] Do alto, diz Sêneca, o que são para nós os exércitos, se os vemos após termos percorrido o grande ciclo do mundo? Todos os exércitos nada mais são que formigas. Como as formigas, com efeito, eles se agitam muito, mas em um espaço bem pequeno. “É num ponto”, diz ele, e nada além de um ponto, “que navegais”. Acreditais ter percorrido imensos espaços, ficastes porém num ponto. É em um ponto que fizestes a guerra, é em um ponto e um ponto somente que expandis os impérios. Vemos que este grande percurso da natureza servirá, não para nos arrancar do mundo, mas para nos permitir apreender a nós mesmos lá onde estamos. [...] Ser para nós mesmos, aos nossos próprios olhos, aquilo que somos, a saber, um ponto, pontualizarmo-nos no sistema geral do universo: é esta liberação que efetua realmente o olhar que podemos lançar sobre o sistema inteiro das coisas da natureza. [...]<sup>273</sup>

Conhecimento de si e conhecimento da natureza não estão, portanto, em posição de alternativa, mas absolutamente ligados, visto que, em Sêneca, conhecer a natureza diz respeito a nos apreendermos a nós mesmos no ponto em que estamos, recolocando-nos no interior de um mundo inteiramente racional e seguro que é o da Providência divina. Mesmo o conhecimento de si não trata de algo como uma “interioridade”, não se aproximando daquilo que mais tarde será a exegese do sujeito por ele mesmo.

O conhecimento da natureza teria um efeito liberador na medida em que cria uma tensão máxima entre o eu que busca assemelhar sua razão à razão universal divina e o eu como elemento individual, restrito e delimitado, enquanto ponto. Esta tensão leva a que o eu contemple a si mesmo do alto. Uma verdadeira *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”<sup>274</sup>. Esta seria a “alma virtuosa” que, em comunicação com todo o universo, inseri-se no mundo sem ser arrancado dele, explora seu segredos sem buscar qualquer segredo em si mesmo, já que não há segredo algum a ser desvelado na alma.

<sup>272</sup> FOUCAULT, A **hermenêutica do sujeito**, p. 337.

<sup>273</sup> *Ibidem*, pp. 338-339.

<sup>274</sup> *Ibidem*, p. 341.

Diante disto tudo, reforça-se a distinção entre platonismo e estoicismo. Mesmo este “movimento da alma”, que traria uma aproximação entre ambos, distingue-se pelo elemento da reminiscência, apenas presente em Platão e ausente em Sêneca, visto que não trata da redescoberta da essência da alma, do reencontro da alma com suas lembranças das formas puras, mas de um percurso do mundo, de alvancar-se para além do tempo do ponto em que se encontra, obtendo um panorama da realidade através de uma co-naturalidade da razão humana com a razão divina, sem passagem de um mundo a outro, apenas recuando de modo a alargar-se o horizonte do mundo no qual estamos inseridos.

[...] Em outras palavras, antes que um movimento espiritual dirigido para o alto pelo movimento do *éros* e da memória, trata-se, por um esforço de um tipo bem diferente, que é o do próprio conhecimento do mundo, de colocar-se tão alto que se possa ver a partir desse ponto, e abaixo de si, o mundo em sua ordem geral, o pequeno lugar que se ocupa nele, o pouco tempo que nele se vai ficar. Trata-se de uma visão do alto sobre si, e não de um olhar ascendente para algo diferente do mundo em que estamos. Visão do alto de si sobre si que engloba o mundo de que se faz parte e que assegura assim a liberdade do sujeito nesse próprio mundo.<sup>275</sup>

O sujeito é sempre deslocado do ponto em que está, sendo esta a condição de possibilidade de todo o saber. Um certo valor das coisas se depreende deste deslocamento na medida em que se apreende a posição destas coisas dentro da realidade que as circunda e que se passa a ver “do alto”. O sujeito aí implicado é capaz de ver a si mesmo nesta realidade ampliada, o que lhe dotará de um saber distinto.

Afinal, nesta relação entre sujeito e conhecimento, entre conhecimento de si e cuidado de si, o que fica evidente é a questão da objetificação do sujeito.

#### **4.6 A ascese enquanto exercício de si sobre si**

Uma outra questão posta por Foucault será: “qual a prática operatória que, fora do conhecimento, é implicada pela conversão a si”? Isto será a ascese, uma maneira de ligar o sujeito à verdade sem submetê-lo à lei.

A ascese, para nós, os modernos, significa a renúncia a si, atingida gradualmente através de pequenas renúncias. Entre os antigos, não se tratava de uma renúncia de si, mas da formação de uma certa relação de si para consigo que fosse “plena,

<sup>275</sup> FOUCAULT, A hermenêutica do sujeito, p. 344.

acabada, completa, auto-suficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si que consiste na felicidade que se tem consigo mesmo”.

Na ascese antiga é, antes, necessário dotar-se de algo que não se tem: “a ascese antiga não reduz: ela equipa, ela dota”. Do que se dota? De uma tática, de um instrumento que é a paraskeuê, esta, a “preparação ao mesmo tempo aberta e finalizada do indivíduo para os acontecimentos da vida. [...] [ser] capaz de ajustar-se ao que possa se produzir, e a isto somente, no momento exato em que se produzir, caso venha a produzir-se”<sup>276</sup>.

Na filosofia cínica, aquele que quer chegar à sabedoria é comparado com o atleta, o bom atleta, aquele que se exercita, que treina alguns movimentos elementares, mas suficientemente gerais e eficazes, que podem ser adaptados a todas as circunstâncias, de modo que possamos deles dispor sempre que necessário. A paraskeuê será esse conjunto de movimentos necessários e suficientes para “permitir-nos ser mais fortes do que tudo que possa acontecer ao longo de nossa existência”<sup>277</sup>.

Que práticas serão estas com as quais a paraskeuê nos irá equipar? Os lógoi (discursos). Estes são lições do mestre, frases que se ouviu e que se disse a si mesmo. É neste sentido que é constituída a armadura necessária àquele que deve ser o bom atleta do acontecimento e da fortuna.

As frases efetivamente ouvidas ou lidas, por ele efetivamente rememoradas, repronunciadas, escritas e reescritas serão sua armadura. Enfim, estes discursos são proposições fundadas na razão e materialmente existentes, pois sua racionalidade “ao mesmo tempo diz o verdadeiro e prescreve o que é preciso fazer”<sup>278</sup>.

Para Foucault, na antiguidade a paraskeuê era o objetivo primeiro e imediato da áskesis. Como a forma que os discursos verdadeiros devem tomar para constituírem-se na matriz dos comportamentos razoáveis, a paraskeuê é a estrutura de transformação permanente dos discursos verdadeiros em princípios de comportamento moralmente aceitáveis, elemento de transformação do lógos em éthos. A áskesis é o que permite que o dizer-verdadeiro, a si mesmo ou ao outro, constitua-se como uma maneira de ser do sujeito.

Como práticas ou técnicas desta ascese pagã, o que se teve? A escuta, a leitura, a escrita e o ato de falar.

Escutar é o primeiro passo na ascese, visto que o escutar, “em uma cultura que sabemos bem ter sido fundamentalmente oral, é o que permitirá recolher o lógos, recolher o

<sup>276</sup> FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, p. 387.

<sup>277</sup> *Ibidem*, p. 388.

<sup>278</sup> *Ibidem*, p. 390.

que se diz de verdadeiro”<sup>279</sup>. O único acesso da alma ao *lógos* é o ouvido, portanto, sendo a virtude indissociável desse *lógos*, que é linguagem racional, o único sentido pelo qual se pode aprender a virtude é o da audição. Uma certa técnica ou maneira de escutar se faz necessária para bem dirigir a atenção para o bom objeto.

Segundo Foucault<sup>280</sup>, Epicteto introduz uma importante noção para o tema da ascese da escuta: escutar é quase tão difícil quanto falar, mas, para falarmos, precisamos de uma *téknhe*, de uma arte. No caso da escuta, é preciso *empeiría*, competência, experiência, habilidade adquirida, e também *tribé*, aplicação, prática assídua, pois na escuta estamos começando a ter contato com a verdade, portanto, encontramos-nos no primeiro estágio da ascese. A *téknhe* exige, por seu turno, um conhecimento consolidado a partir do qual se agirá.

Os gregos reconheciam uma natureza profundamente ambígua da audição. Plutarco dizia que a audição é ao mesmo tempo o mais *pathetikós*, passivo, e o mais *logikós* de todos os sentidos. Passivo no sentido de estar exposto aos acontecimentos do mundo, mais do que qualquer outro sentido, já que não se pode escolher o que chega ao próprio ouvido. Será *logikós* pois, dentre todos os sentidos, é aquele mais propenso a receber o *lógos*. Com os outros sentidos se tem acesso aos prazeres, aos vícios. Com a audição, pelo contrário, aprende-se a virtude que a linguagem racional doa ao ouvinte.

A questão que resta é: como livrar-se da parte de *pathetikós*, a parte passiva e nociva da audição e favorecer a apreensão do *logikós*, do *lógos*?

Há três meios. Primeiro, a aprendizagem do silêncio, aprendendo a não reverter o que se ouve imediatamente em discurso. Segundo, uma certa atitude ativa diante da escuta. Por um lado, física mesmo, pois “a alma deve estar completamente pura e sem perturbação para escutar a palavra que lhe é endereçada, [...] que também o corpo permaneça absolutamente calmo”. Por outro, um compromisso manifestamente assumido para com esta escuta, para com a atenção ao discurso do mestre. Terceiro, dirigir sua atenção como convém e de duas formas: pela eliminação dos pontos de vista que não são pertinentes, focando-se na proposição verdadeira enquanto esta puder transformar-se em preceito de ação. “A atenção filosófica é portanto aquela que se dirige para um *prâgma*, *prâgma* que é um referente, uma *Bedeutung*, *Bedeutung* que abrange a própria idéia e ao mesmo tempo aquilo que, na idéia, pode e deve se tornar preceito”<sup>281</sup>. Segundo, a memorização a ser aplicada logo após ter ouvido o *prâgma*, a coisa sob seu aspecto ao mesmo tempo de verdade dita e de prescrição dada. Por um lado, um olhar sobre o *prâgma*, “para uma significação propriamente filosófica

<sup>279</sup> FOUCAULT, A *hermenêutica do sujeito*, p. 402.

<sup>280</sup> *Ibidem*, p. 407.

<sup>281</sup> *Ibidem*, p. 421.

em que a asserção vale como prescrição”, por outro, um olhar sobre si mesmo em que, “memorizando o que se acabou de ouvir, vê-se-o incrustar-se e aos poucos fazer-se tema no interior da alma que acabou de escutar”. Vigiando a si mesma, a alma que escuta presta atenção como deve ao *prâgma*, mas também 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 sustenta”. Este será, segundo Foucault, o primeiro ponto de subjetivação do discurso verdadeiro enquanto objetivo final e constante da ascese filosófica.<sup>282</sup>

A leitura, na filosofia antiga, não tem por função ter conhecimento da obra de um autor, aprofundando sua doutrina, mas, essencialmente, propiciar uma ocasião de meditação. A questão não reside na exegese do texto, mas na *meditatio*, na apropriação de um pensamento de forma que a verdade seja “gravada no espírito”, que nos lembremos dela quando a necessidade se fizer presente e a tê-la sempre à mão. Afinal, que esta verdade se torne um princípio de ação de modo 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. [...] na *meditatio* trata-se não tanto de pensar na própria coisa, mas de exercitar-se na coisa em que se pensa”<sup>283</sup>.

Pelo pensamento, o sujeito se põe em uma determinada situação, mesmo na situação de alguém que está morrendo. Só desta forma ele pode meditar sobre a morte.

O efeito esperado da leitura é este: “não a compreensão do que o autor queria dizer, mas a constituição para si de um equipamento de proposições verdadeiras, que seja efetivamente seu. [...] Não se trata de constituir para si um mosaico de proposições de diferentes origens, mas de constituir uma trama sólida de proposições que valham por prescrições, de discursos verdadeiros que sejam ao mesmo tempo princípios de comportamento. [...]”<sup>284</sup>

Quanto à escrita, ela passa a afirmar-se cada vez mais como um exercício pessoal e individual, como um exercício de si, pois “a leitura se prolonga, reforça-se, reativa-se pela escrita, escrita que, também ela, é um exercício, um elemento da meditação”<sup>285</sup>.

Como um elemento de exercício, a escrita, através de anotações sobre as leituras, ou sobre as conversas que tivemos, ou mesmo aulas a que assistimos, suportes de lembrança que em grego são chamados de *hyponmémata*, estas anotações trazem a vantagem de ter dois usos possíveis e simultâneos. Primeiro, um uso para nós mesmos: após a leitura, “podemos reler, reler para nós mesmos e assim incorporarmos o discurso verdadeiro que

<sup>282</sup> FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, p. 422.

<sup>283</sup> *Ibidem*, p. 429.

<sup>284</sup> *Ibidem*, p. 431.

<sup>285</sup> *Ibidem*, , p. 431.

ouvimos da boca de um outro ou que lemos sob o nome de um outro”<sup>286</sup>. Segundo, um uso para os outros, quando os *hyponmémata* são transmitidos, através de correspondências, de sujeito a sujeito, permitindo àquele que estiver mais avançado na virtude que dê conselhos ao outro, mas também a si mesmo, autodirigindo-se.

Quanto à palavra, ao ato de falar, Foucault analisa dois lados desta questão: o lado do discípulo e o lado do mestre. No lado do dirigido, a escuta dos discursos verdadeiros que lhe são propostos é o início de um processo de subjetivação no qual ele deverá, ao cabo, tornar-se sujeito de verdade podendo dizer o verdadeiro, não de si mesmo, como se se tratasse de uma “confissão” nos moldes cristãos, mas para si mesmo, o que é bem diferente.

[...] Estas obrigações de dizer-verdadeiro, de falar francamente ao amigo, de confiar-se ao diretor, de pelo menos dizer-lhe [em] que ponto [ele] está, são obrigações de certo modo instrumentais. [...] Creio, pois, que realmente não há problema do lado do discurso de quem é dirigido, já que afinal ele não tem que falar, ou então o que é levado a dizer não passa de uma maneira para o discurso do mestre apoiar-se e desenvolver-se. Não existe autonomia do seu próprio discurso, não há função própria ao discurso do dirigido. Fundamentalmente, seu papel é de silêncio. E a palavra que se lhe arranca; que se lhe extorque, que se lhe extrai, a palavra que nele se suscita, pelo diálogo ou a diatribe, são maneiras, no fundo, de mostrar que é no discurso do mestre, e nele somente, que a verdade está por inteiro.<sup>287</sup>

No lado do diretor, este deve manter um discurso que obedeça ao princípio da *parresía*. O objetivo é que seu dizer-verdadeiro torne-se, ao termo de sua ação e direção, o discurso verdadeiro subjetivado do discípulo.

#### 4.7 A conduta *parresiástica*

A *parresía*, o fato de tudo dizer com franqueza, a abertura de coração, de palavra, de linguagem, que faz com que se diga o que se tem a dizer, o que se tem vontade de dizer e o que se pensa dever dizer porque é necessário, útil, verdadeiro, é essencialmente uma qualidade moral que se requer de todo sujeito que fala. “Posto que falar implica dizer o verdadeiro, como não impor, à maneira de uma espécie de pacto fundamental, a todo sujeito que toma a palavra, que diga o verdadeiro porque o crê verdadeiro?”<sup>288</sup>.

A *parresía* serve ao filósofo como regramento dos elementos verbais de que ele disporá para agir sobre a “alma” do outro. O que a *tékhne* é para a retórica, a *parrehsia*

<sup>286</sup> FOUCAULT, A *hermenêutica do sujeito*, p. 433.

<sup>287</sup> *Ibidem*, pp. 438-439.

<sup>288</sup> *Ibidem*, p. 440.

será para a filosofia. Será uma técnica, mas também uma ética, será uma arte, mas também uma moral.

[...] Para que o silêncio do discípulo seja um silêncio fecundo, para que, no fundo deste silêncio, se depositem como convém as palavras de verdade que são as do mestre, e para que o discípulo possa fazer destas palavras algo de seu, que o habilitará no futuro a tornar-se ele próprio sujeito de veridicção, é preciso que, do lado do mestre, o discurso apresentado não seja um discurso artificial, fingido, um discurso que obedeça às leis da retórica e que vise na alma do discípulo somente efeitos patéticos. É preciso que não seja um discurso de sedução. É preciso que seja um discurso tal que a subjetividade do discípulo possa dele apropriar-se e que, apropriando-se dele, o discípulo possa alcançar o objetivo que é o seu, a saber, ele próprio. Ora, para isto é preciso que, do lado do mestre, haja um certo número de regras, regras que, uma vez mais, incidam não sobre a verdade do discurso, mas sobre a maneira pela qual o discurso de verdade será formulado. E estas regras da formulação do discurso de verdade constituem a *parresía* [...] <sup>289</sup>

O discípulo, para efetivamente receber o discurso verdadeiro da forma que convém, precisa recebê-lo na forma geral da *parresía*, esquivando-se de dois inconvenientes, de duas adversidades para os fins almejados pela técnica/ética *parresiástica*: uma, a adversidade moral da lisonja; outra, a adversidade técnica da retórica.

A lisonja impede que se conheça a si mesmo como se é. O lisonjeador é aquele que impede seu superior de ocupar-se consigo mesmo da forma que convém, uma vez que, como diretor, estará exposto a uma falsa imagem de si mesmo, colocando-se em um condição de inferioridade em relação ao lisonjeador. A lisonja torna impotente e cego aquele a quem se dirige.

Na *parresía* o discurso verdadeiro transmitido será interiorizado pelo receptor na forma da apropriação daquele discurso, de modo que este último não mais necessitará da figura do transmissor da mensagem. Esta lógica *parresiástica* consistirá na própria antilisonja, pois seu resultado final será a dispensa da relação com o outro: “a verdade que na *parresía* passa de um ao outro sela, assegura, garante a autonomia do outro, daquele que recebeu a palavra relativamente a quem a pronunciou” <sup>290</sup>.

Já a retórica é a arte da persuadir sobre a verdade de uma não-verdade, e vice-versa. O objetivo é convencer o ouvinte de que uma coisa é outra coisa que não ela mesma. A arte de vencer uma disputa verbal. Como na *parresía* só pode haver verdade, como ela consiste na transmissão nua da verdade, percebe-se a clara incompatibilidade de propósitos e de usos. Por outro lado, ela, a *parresía*, não é organizada de forma a poder ser ensinada ou transmitida enquanto arte consolidada para a verdade, pois trata do conteúdo do discurso, e não da forma deste discurso. As regras da *parresía* são definidas por *kairós*, a ocasião,

<sup>289</sup> FOUCAULT, A *hermenêutica do sujeito*, pp. 442-443.

<sup>290</sup> *Ibidem*, p. 458.

ocasião que é exatamente a situação dos indivíduos em relação uns aos outros e o momento escolhido para dizer a verdade.

Em ambas as formas, trata-se de agir sobre os outros, contudo, na *parresía* não se trata de convencê-los a fazer algo que interesse ao mestre, àquele que fala, “para dirigi-los ou incliná-los a fazer uma ou outra coisa”, mas “de conseguir que cheguem a constituir por si mesmos e consigo mesmos uma relação de soberania característica do sujeito sábio, do sujeito virtuoso, do sujeito que atingiu toda a felicidade que é possível atingir neste mundo”<sup>291</sup>.

A oposição, portanto, é clara. Diferença técnica da lisonja, diferença moral da retórica.

A *parresía* parte do princípio de que nunca se pode curar sem saber do que se deve curar, o que leva à necessidade de recorrer a um outro para curar as próprias paixões e erros. Portanto, o outro consiste em uma necessidade estrutural. A única condição é que este outro não tenha em relação a nós nenhum sentimento de indulgência ou de hostilidade, sendo, portanto, um desconhecido, mas a cujas qualidades morais, como franqueza e ser um homem de bem, o dirigido possa estar sujeito.

Na *parresía* nunca se tratará de impressionar por grandes arroubos. A verdadeira relação ou elo entre quem dirige e quem é dirigido se dá na medida do acordo entre linguagem e conduta daquele que se utiliza de linguagem, daquele que discursa. Portanto, edificação de uma oposição entre eloquência popular e franco-falar, entre um discurso violento e enfático e conselhos que devemos dar uns aos outros, lançando “na alma pequenas sementes que quase não são visíveis, mas poderão germinar ou ajudar a [fazer] germinar, as sementes de sabedoria que a natureza depositou em nós (as sementes, os germes de razão)”<sup>292</sup>.

#### 4.8 Parresía e transmissão da verdade

Em Sêneca, o essencial na *parresía* é a função exercida pelas palavras que se emprega de modo que a verdade dita seja selada pela conduta observada e pela maneira efetivamente vivida<sup>293</sup>. Desta forma, pode-se perceber que a palavra do diretor será uma

<sup>291</sup> FOUCAULT, A *hermenêutica do sujeito*, p. 465.

<sup>292</sup> *Ibidem*, p. 486. Na carta 75, de Sêneca, ele diz, segundo o relato de Foucault: “Eis o ponto essencial de nossa retórica [...] dizer o que se pensa, pensar o que se diz; fazer com que a linguagem esteja de acordo com a conduta. Cumpriu com seus comprometerimentos aquele que, quer o vejamos, quer o escutemos, permanece o mesmo.” Cf. *Ibidem*, p. 487.

[...] palavra livre, desvencilhada de regras, liberada de procedimentos retóricos na medida em que, de um lado, deve certamente adaptar-se à situação, à ocasião, às particularidades do ouvinte; mas, sobretudo e fundamentalmente, é uma palavra que, do lado de quem a pronuncia, vale como comprometimento, vale como elo, constitui um certo pacto entre o sujeito da enunciação e o sujeito da conduta. [...] <sup>294</sup>

Foucault denominará de 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”. A relação que dota o sujeito de uma série de aptidões previamente definidas é denominada de relação pedagógica, como aquela impetrada por Platão no *Alcíbiades*.

A respeito desta transmissão da verdade, Foucault busca expor mais especificamente os exercícios de si relativos à prática dos discursos verdadeiros, não simplesmente na memória ou pensamento dos dirigidos, mas na sua própria atividade, de modo que a verdade deste discurso torne-se verdade em *êthos* e que o sujeito torne-se sujeito ativo do discurso verdadeiro. Este seria o que Foucault chama de “objetivo espiritual” da ascese, ou ascética, termo que tenta fazer referência a um conjunto de exercícios de si e não a algum exercício em particular cujo fim seja a obtenção de uma experiência espiritual qualquer. A ascética teria por objetivo uma transmutação espiritual onde o sujeito se torna sujeito de ação e de conhecimentos verdadeiros.

Inicialmente pode-se tentar entender que este conjunto de exercícios não se obtém graças a uma *tékhnē*, portanto não obedece a uma regra de formação. Antes, obedece a uma forma, a um estilo de vida.

Foucault <sup>295</sup> apresenta dois termos que fazem referência ao conjunto dos exercícios para a transmissão da verdade, sob dois aspectos: *gymnázēin* e *meletân*. *Gymnázēin* é o trabalho sobre si em situação real à qual o sujeito se depare na vida ou venha a se colocar forçosamente, como provação. A expressão *meletân*, por seu turno, designa um trabalho que o pensamento exerce sobre si mesmo, com o fim de preparar o indivíduo para aquilo que ele em breve deverá realizar.

Na questão da *gymnázēin*, há dois pontos que Foucault aborda: primeiro, o regime das abstinências e, em segundo lugar, a prática das provas.

Quanto ao regime das abstinências, Foucault se reporta a Musonius para descrever o que a maior parte dos cínicos e dos estóicos traz em seus textos. Para Musonius, os tipos de exercícios aos quais podemos nos dedicar são aqueles relativos à alma, ou então à

<sup>293</sup> *Ibidem*, p. 491. “Eis o ponto essencial [não de nossa retórica, mas do que eu quero dizer; M.F.]: dizer o que se pensa, pensar o que se diz; fazer com que a linguagem esteja de acordo com a conduta.” Cf. *Idem*.

<sup>294</sup> FOUCAULT, A *hermenêutica do sujeito*, p. 492.

<sup>295</sup> *Ibidem*, p. 514.

alma e ao corpo conjugados. Tais exercícios devem ter o objetivo de formar e reforçar a coragem, a resistência aos acontecimentos exteriores, a capacidade de suportá-los sem sofrer. Também a capacidade de moderar a si mesmo, a *sophrosýne*. Estes exercícios são as abstinências, um regime de resistência em relação à fome, ao frio, ao calor, ao sono.

[...] Há que habituar-se a dormir em leito duro. Há que habituar-se a roupas rudes e insuficientes, etc. Assim, para Musonius, o que está em questão nestes exercícios - e creio que a diferença aqui é muito importante - não é o corpo atlético, desafio ou ponto de aplicação da ascese física ou psicomoral, mas um corpo de paciência, um corpo de resistência, um corpo de abstinências. Ora, é isto o que de fato se encontra em Musonius. E é o que igualmente encontraremos na maior parte dos textos estoicos e cínicos.<sup>296</sup>

Já em Sêneca os exercícios de abstinência devem formar um estilo de vida e não simplesmente regras para a própria vida mediante interdições e proibições precisas. A questão para ele não seria a regularidade do exercício, mas justamente o desenvolvimento de uma capacidade de desprendimento a fim de suportar o infortúnio quando de seu acontecimento.

Portanto, não se trata de uma conversão à abstinência, mas de fazer da abstinência um exercício recorrente, retomado de tempos em tempos, qualificando o indivíduo a ter, face a si mesmo e às vicissitudes da vida, a atitude que convém: “suficientemente desprendida para suportar o infortúnio quando ele ocorre; mas tão suficientemente desprendida que considere as riquezas e os bens que nos cercam apenas com a indiferença e com a justa e sábia desenvoltura que é necessária”<sup>297</sup>.

A prática da prova se distinguiria da abstinência, primeiramente, pelo fato de haver na prova um conhecimento, da parte do sujeito, do ponto de progresso em que ele se encontra naquele exercício, já que em uma prova pode-se ganhar ou perder, sendo possível demarcar a si mesmo, medindo o ponto de progresso em que se está para, afinal, “saber no fundo o que se é”<sup>298</sup>. Em segundo lugar, diferentemente da privação voluntária que é a abstinência, a prova se dá na condição “de que o sujeito assuma, relativamente àquilo que faz e a ele mesmo enquanto o faz, uma certa atitude esclarecida e consciente”<sup>299</sup>, isto por conta da necessidade de elaborar-se uma atitude interior, mais do que uma regra de ação, confrontando-se com o real. Daí, poder-se-á operar um controle do pensamento através da “neutralização do pensamento, do desejo e da imaginação”<sup>300</sup>. Por último, a prova deve tornar-se uma atitude geral em face da vida até que esta, por inteiro, torne-se provação.

<sup>296</sup> FOUCAULT, A *hermenêutica do sujeito*, p. 518.

<sup>297</sup> *Ibidem*, p. 520.

<sup>298</sup> *Ibidem*, p. 521.

<sup>299</sup> *Ibidem*, pp. 521-522.

<sup>300</sup> *Ibidem*, p. 523.

Neste último caso, a generalização da prova como vida, a consagração da vida à formação de si mesmo, articula-se sobre uma dicotomia entre pessoas boas e más, de forma que a vida como prova seja reservada para as pessoas de bem, já que as más ou não vencem a prova, ou não reconhecem a vida como prova. Abandonadas aos prazeres, não são dignas de prova alguma. E é exatamente no tocante ao entendimento e ao tratamento daquilo que se apresenta na vida como um mal, como um infortúnio, que se dará a diferenciação entre os bons e os maus.

Epicteto<sup>301</sup>, no livro I dos *Diálogos*, fala em “exploradores da tristeza, do infortúnio, do sofrimento” como aqueles que foram enviados por Deus para enfrentar estes perigos, como virtuosos que são por natureza, tendo bem mostrado a sua força. Em vez de ficarem misturados aos outros, foram assim enviados para vencer tais provações e, daí, ensinar aos demais como vencer.

Portanto, não se pode mais considerar estas provações como males, mas como bens dos quais devemos tirar proveito para a formação do indivíduo.<sup>302</sup> De acordo com uma tese tradicional dos estóicos,

[...] é preciso reconhecer que, do único ponto de vista que nos cabe, a saber [o] do ser racional, devemos considerar que o que acreditamos ser um mal na realidade não é um mal. É só a nossa opinião que nos separa, nos distancia do ponto de vista da racionalidade, do ser racional. É somente esta opinião que nos faz crer que se trata de um mal o que de fato não o é. [...] <sup>303</sup>

A questão da prova, da vida como prova, vem coroar a discussão em torno da cultura de si desenvolvida nos séculos I e II. Se anteriormente o cuidado consigo se inscrevia numa *tékhne tou bíou*, numa articulação racional e prescritiva que é a da *tékhne* para galgar-se um fim objetivo, como Alcibiades que precisava cuidar de si mesmo para vir a ser um bom governante, na época helenística e do Alto Império romano, entre técnica de vida e cuidado consigo as coisas se invertem. Agora,

[...] A *tékhne tou bíou*, a maneira de assumir os acontecimentos da vida devem inscrever-se em um cuidado de si que se tornou agora geral e absoluto. Não nos ocupamos conosco para viver melhor, para viver mais racionalmente, para governar os outros como convém; era esta, com efeito, a questão de Alcibiades. Deve-se viver de modo que se tenha consigo a melhor relação possível. Diria, finalmente, numa palavra: vive-se “para si”. [...] <sup>304</sup>

<sup>301</sup> Cf. FOUCAULT, **A hermenêutica do sujeito**, p. 531.

<sup>302</sup> “faz-se meu treinador: exercita minha paciência, exercita minha calma, minha doçura. Meu vizinho é mau? Para ele próprio. Mas, para mim, ele é bom, exercita minha doçura e minha indulgência. Venham a doença, a morte, [a indigência], a injúria e a condenação ao último suplício, tudo isto, sob o caduceu de Hermes, adquirirá utilidade”. Cf. FOUCAULT, p. 536.

<sup>303</sup> *Ibidem*, p. 537.

<sup>304</sup> *Ibidem*, p. 544.

Quanto à outra classe de exercícios para a transmissão da verdade, tem-se o que se pode agrupar em torno do termo *meletân*: “meditação, pois, entendida no sentido muito geral de exercício do pensamento sobre o pensamento”<sup>305</sup>.

A meditação, no estoicismo, enquanto exercício reflexivo, enquanto olhar sobre si, será a prova constitutiva de si como sujeito de verdade, sujeito que pensa, que age como quem conhece estas coisas verdadeiras, sujeito ético da verdade que conhece.

Destes exercícios de meditação, os mais importantes são a *praemeditatio malarum*, a premeditação do mal, e o exame de consciência.

Na prática de si, não se deixar preocupar com o porvir é um tema fundamental. O porvir é aquilo que nos preocupa e absorve a atenção antecipadamente. No pensamento grego, e em particular na prática de si, o porvir é negativo em relação à memória, o pensamento sobre o passado, que é positiva. Portanto, “relação antinômica entre a memória e o pensamento sobre o porvir” e, neste caso, quem se volta para o porvir é censurado, já os que se voltam para a memória são valorizadas.

O porvir também nos condena à imaginação e à impotência, pois ele trata do futuro que ainda não existe ou que, se determinado, não nos cabe qualquer domínio sobre. Das duas formas ele nos condena ou à imaginação ou à impotência. “Ora, estas são as duas coisas contra as quais é construída toda a arte de si mesmo, toda a arte do cuidado de si”<sup>306</sup>.

[...] o homem do porvir, e nisto consiste seu caráter negativo, porque voltado para o porvir, não dá conta do presente. [...] o homem do porvir é aquele que, não pensando no passado, não pode pensar no presente e encontra-se, assim, voltado para um porvir que só é nada e inexistência. [...] <sup>307</sup>

O exercício da *praemeditatio malorum* (premeditação dos infortúnios ou dos males) surge no contexto geral de valorização da memória e da relação com o passado. Ele é a prova do pior. O exercício pelo pensamento da possibilidade de todos os males, o percurso exaustivo dos males até que uma única certeza reste ao sujeito: isto te ocorrerá e sem demora, para além de todo cálculo de probabilidade.

[...] surpreendido por um acontecimento corre o risco de encontrar-se em estado de fragilidade, tamanha a surpresa e o despreparo para este acontecimento. Este homem não tem à sua disposição o discurso-socorro, o discurso-recurso que lhe permitiria reagir como convém, não se deixar perturbar, permanecer mestre de si. E, na falta deste equipamento, ele será de certo modo permeável ao acontecimento. Este acontecimento vai entrar em sua alma, perturbá-la, afetá-la, etc. Ele se encontrará então em estado de passividade em relação a este acontecimento. É preciso, pois, preparar-se para os acontecimentos que ocorrem, preparar-se para os males. [...] <sup>308</sup>

<sup>305</sup> FOUCAULT, A *hermenêutica do sujeito*, p. 552.

<sup>306</sup> *Ibidem*, p. 564.

<sup>307</sup> *Ibidem*, p. 565.

<sup>308</sup> *Ibidem*, p. 569.

A aparente contradição entre pensamento do porvir e a premeditação dos infortúnios não existiria. Antes, na *praemeditatio malorum*, trata-se de, pelo pensamento, anular o porvir, pois considera-se que o infortúnio irá ocorrer necessariamente e agora, no tempo presente, para além da sucessão temporal. Não é uma incerteza, é algo que demanda uma atenção imediata.

Afinal de contas, a *praemeditatio malorum* será uma preparação, será uma *paraskeuê*. Anulando o porvir e reduzindo o imaginário à simples realidade, “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”<sup>309</sup>.

Particularmente, a meditação sobre a morte será um exemplo singular deste exercício. Em sua forma geral, “a morte não é apenas um acontecimento possível, é um acontecimento necessário”<sup>310</sup>. Os estóicos consideram que a morte já está dada, já está aí, e que estamos vivendo nosso último dia. Isto permite ao indivíduo que perceba a si mesmo em meio ao presente, operando um corte no fluxo de suas atividades para enxergar-se nesta realidade maior e atual. “De certo modo, nós o imobilizamos [, o presente,] em um instante, imaginando que o momento ou o dia que se está vivendo é o último”<sup>311</sup>.

Por outro lado, a morte permite um olhar retrospectivo sobre o conjunto da vida, sobre o conjunto do que foi nossa própria vida, de modo a permitir-nos apreender o valor do presente sopesando toda a nossa vida a partir de nossa memória adquirida.

Já o exame de consciência seria um exercício de memória em relação ao que se passou durante o dia e em relação às regras que devemos sempre ter no espírito. Mas também seria uma prova na medida em que podemos vislumbrar o ponto em que estamos, de acordo com a recordação dos atos praticados no dia que agora termina.

[...] É nestes exercícios, é pelo jogo destes exercícios que se poderá ao longo de toda a vida, viver a existência como uma prova. [...] Creio que devemos compreender a ascese filosófica como uma certa maneira de constituir o sujeito de conhecimento verdadeiro como sujeito de ação reta. E, constituindo-nos ao mesmo tempo como sujeito de conhecimento verdadeiro e como sujeito de ação reta, situamo-nos em um mundo ou nos oferecemos como correlato de nós mesmos um mundo que é percebido, reconhecido e praticado como prova. [...] <sup>312</sup>

No próximo capítulo, adentraremos mais especificamente na discussão em torno da *parresía* como feito, por Foucault, em 1983, no curso “Governo de si e dos outros”.

<sup>309</sup> FOUCAULT, A *hermenêutica do sujeito*, p. 574.

<sup>310</sup> *Ibidem*, p. 579.

<sup>311</sup> *Ibidem*, p. 581.

<sup>312</sup> *Ibidem*, p. 589.

## 5 PARRESIA FILOSÓFICA: DA ÉTICA À POLÍTICA

O estudo da parresia, no curso “Governo de si e dos outros”<sup>313</sup>, de 1983, teve o objetivo de mostrar como o indivíduo se constitui como sujeito na relação consigo e na relação com os outros a partir do dizer-a-verdade nos procedimentos de governo<sup>314</sup>. A noção de parresia se encontraria entre a obrigação de dizer a verdade, os procedimentos de governamentalidade e a constituição da relação consigo.

Transposto ao campo do político, o dizer-a-verdade teria uma “pluralidade de significações interessantes e que evoluirão consideravelmente desde a democracia ateniense até o Império romano”. Com isso, a questão da direção individual transforma-se na questão da direção da alma do príncipe. E, então, nosso autor pergunta: “Qual é portanto o tipo de discurso tal que faça o Príncipe poder se encarregar de si mesmo, cuidar de si mesmo e se encarregar também daqueles a quem governa? Como governar o Príncipe de maneira que ele possa governar a si mesmo e aos outros?”<sup>315</sup>

[...] Parece-me que esse estudo permitiria ver, condensar um pouco, por um lado, o problema das relações entre governo de si e governo dos outros, ou até mesmo a gênese, a genealogia, se não do discurso político em geral, o qual tem essencialmente como objeto o governo pelo Príncipe, pelo menos de uma certa forma de discurso político [que teria como] objeto o governo do Príncipe, o governo da alma do Príncipe pelo conselheiro, pelo filósofo, pelo pedagogo, que é encarregado de formar sua alma. Discurso verdadeiro, discurso de verdade endereçado ao Príncipe e à alma do Príncipe [...]<sup>316</sup>

A partir disto, Foucault pretendeu fazer a genealogia do que ele chamou de *dramática geral do discurso verdadeiro*. Tal estudo, em conjunto com a questão da relação entre a obrigação e o exercício da verdade, poderia levar ao estudo maior do discurso político em si, portanto, a “uma história do discurso da governamentalidade que tomaria como fio condutor essa dramática do discurso verdadeiro”<sup>317</sup>.

Mas, o que seria esta dramática geral do discurso verdadeiro? Seria a análise de fatos do discurso que mostra como o próprio acontecimento da enunciação pode afetar o ser do enunciador. Esta dramática seria a inversão de sentido dos efeitos da relação entre enunciação e enunciador como se tem na pragmática do discurso. Nesta última, a situação real

<sup>313</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, 2010.

<sup>314</sup> *Ibidem*, p. 42.

<sup>315</sup> *Ibidem*, p. 46.

<sup>316</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>317</sup> *Ibidem*, p. 67.

de quem fala afeta e modifica o sentido e o valor do enunciado<sup>318</sup> de forma que o discurso muda de sentido em função da situação. A enunciação, neste caso, é dita performativa.

Em termos básicos, o enunciado é dito performativo quando a enunciação efetua, aciona, executa a coisa enunciada<sup>319</sup>. Após a pronúncia do enunciado, segue-se um efeito conhecido de antemão. “Está aberta a sessão”, é um enunciado que se enquadra nesta definição, pois do ato de enunciar a frase decorre o fato descrito. O fato acontece na concomitância do enunciado. Só existe o fato a partir do dito. O dito diz ao mesmo tempo em que realiza o fato.

Na parresia, pelo contrário, a situação que decorre do ato discursivo está aberta a vários efeitos possíveis. Possíveis e não conhecidos, não determinados. Um risco é aberto ali, um perigo.

[...] Quando nos encontramos numa situação como essa, o risco é de certo modo exatamente aberto, pois o caráter, a forma ilimitada do poder tirânico [...] pode levar aos piores efeitos, no caso efetivamente à vontade de mandar matar quem diz a verdade. [...] No desenrolar de uma demonstração que se faz em condições neutras não há parresia, muito embora haja enunciado da verdade, porque quem enuncia assim a verdade não assume nenhum risco. [...]<sup>320</sup>

Também não interessará para a execução do enunciado performativo que haja uma relação de certo modo pessoal entre o enunciado e quem o enuncia. No caso da parresia, a formulação da verdade se dá em dois níveis: no nível do enunciado da própria verdade e no nível da afirmação de que essa verdade que nomeamos nós a estimamos e consideramos como autenticamente verdadeira. “Eu digo a verdade e penso verdadeiramente que é verdade, e penso verdadeiramente que digo a verdade no momento em que a digo”<sup>321</sup>.

Por último, se na enunciação performativa é definido um jogo no qual o estatuto e a situação de quem fala determinam “exatamente o que ele pode e o que ele deve dizer”, no enunciado parresiástico o parresista faz valer sua liberdade como indivíduo que fala e que se liga ao enunciado e à enunciação da verdade. “E, nessa medida, não encontramos no cerne da parresia o estatuto social, institucional do sujeito, encontramos sua coragem”<sup>322</sup>.

[...] Enfim, a parresia é uma maneira de se vincular a si mesmo no enunciado da verdade, de vincular livremente a si mesmo e na forma de um ato corajoso. A parresia é a livre coragem pela qual você se vincula a si mesmo no ato de dizer a verdade. Ou ainda, a parresia é a ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre. Nessa medida, para essa palavra parresia, que era, em seu uso restrito à direção de consciência, traduzida por “fala franca”, poderemos, creio eu, se [dela] dermos

<sup>318</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, p. 65.

<sup>319</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>320</sup> *Ibidem*, pp. 60-61.

<sup>321</sup> *Ibidem*, p. 62.

<sup>322</sup> *Ibidem*, p. 63.

essa definição um tanto ampla e geral, propor [como tradução] o termo de “veridicidade”. O parresiasta, aquele que utiliza a parresía, é o homem verídico, isto é, aquele que tem a coragem de arriscar o dizer-a-verdade e que arrisca esse dizer-a-verdade num pacto consigo mesmo, precisamente na medida em que é o enunciador da verdade. Ele é o verídico. [...]”<sup>323</sup>

Assim, podemos definir parresía como “aquilo por que o sujeito se liga ao enunciado, [à] enunciação e às consequências desse enunciado e dessa enunciação”<sup>324</sup>.

## 5.1 Conceção clássica de parresía

Na época clássica, a palavra parresía não comporta essencialmente uma dimensão da coragem pessoal. Ela faz referência a duas coisas: uma estrutura característica da cidade e um estatuto social e político de certos indivíduos no interior dessa cidade. Como estrutura política, a parresía é a liberdade dos cidadãos de tomar a palavra na assembléia reunida, mesmo que, como cidadão, não exerça qualquer cargo político em si. Liberdade para “se levantar, falar, dizer a verdade, ou pretender dizer a verdade e afirmar que a diz”<sup>325</sup>. Como estatuto social, terão direito à parresía somente os cidadãos daquelas cidades onde a *politéia* (a constituição, a estrutura política da cidade) continuou sendo o que devia ser, “parresía como direito à palavra, direito à palavra herdado em linha materna”<sup>326</sup>.

Foucault buscará mostrar um desenvolvimento da noção de parresía para além destas duas concepções clássicas através da peça de Eurípides chamada *Íon*. Esta peça seria a representação dramática do fundamento do dizer-a-verdade político no campo da constituição ateniense e do exercício do poder em Atenas<sup>327</sup>. Com ela se poderá ver o processo por meio do qual o dizer-a-verdade vai instaurar a possibilidade de uma estrutura política no interior da qual será possível dizer a verdade com parresía.

## 5.2 A parresía política

<sup>323</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, p. 64.

<sup>324</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>325</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>326</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>327</sup> *Ibidem*, p. 78.

Neste texto, Eurípides tentou construir um mito no qual fosse explicado como um estrangeiro poderia refundar Atenas, visto que os atenienses se gabavam do fato de serem “puros” cidadãos. Para isso, o texto faz Íon ser gerado da união da esposa de um descendente direto de Zeus, Xuto, com o deus Apolo.

Eis então o que Eurípides explica pela boca de Hermes. Ele diz o seguinte: Erecteu - ateniense de pura cepa, claro, nascido no solo de Atenas, por conseguinte avalista dessa autoctonia que os atenienses tanto prezam - teve uma filha, chamada Creusa, que é portanto ateniense de pura cepa, ligada diretamente por seu pai a esse solo de Atenas em que ele nasceu. A jovem Creusa é seduzida por Apolo. É seduzida por Apolo e possuída por ele nas próprias grutas da Acrópole, por conseguinte o mais perto do templo e do lugar sagrado reservado ao culto de Atena. Ela é seduzida, possuída por Apolo nas entranhas da Acrópole, e concebe um filho que, por vergonha e para ocultar sua desonra, vai enjeitar, abandonando-o. Esse filho desaparece sem deixar vestígios. Na verdade, Hermes raptou o filho nascido dos amores de seu irmão Apolo e de Creusa. Hermes o rapta por ordem do próprio Apolo, transporta a criança em seu berço para Delfos, onde é deixado, sempre por Hermes, no templo. A sacerdotisa de Apolo, a Pítia, vendo aquela criança mas não sabendo, por mais Pítia que fosse, que se trata do filho de Apolo, acha que se trata de uma criança abandonada, recolhe-a e faz dela um servidor do templo. O filho de Apolo e de Creusa torna-se portanto um humilde servidor, que vai varrer a entrada do templo. Esse filho, claro, é Íon. Enquanto isso, Creusa, que ninguém à sua volta sabe que foi seduzida por Apolo e teve um filho dele, é dada por seu pai como esposa a Xuto. Ora, Xuto é um estrangeiro. Não nasceu em Atenas. Ele vem da Acaia, isto é, de uma parte do Peloponeso, mas foi casado com Creusa por Erecteu. Porque durante uma guerra de conquista da Eubeia, Xuto ajudou o exército ateniense, ajudou Erecteu. E, em recompensa por essa ajuda, Xuto recebe Creusa e seu dote. Essa é a situação que Eurípides apresenta ou faz Hermes apresentar no início da peça.<sup>328</sup>

Na peça, Xuto irá consultar o oráculo de Delfos sobre se virá a ter ou não um descendente. Recebe como resposta a meia-verdade de que encontrará seu filho logo que sair do templo. É Íon que está a varrer a entrada do templo. Xuto quererá levá-lo, como seu mais novo filho, para Atenas, para exercer um poder tirânico, que é como Xuto, um estrangeiro, pode exercer o poder em Atenas. Mas Íon quer o direito de falar livremente, de utilizar-se de uma “palavra mais alta” que é diferente do puro exercício deste poder tirânico. Ele quer ser aceito nas “primeiras fileiras”, ou seja, nas posições principais da cidade, que só poderiam ser ocupadas por um cidadão puro. O drama se faz em torno desta questão: como ser aceito no campo político ateniense enquanto filho de um estrangeiro? Neste momento

[...] vemos o personagem principal, Íon, explicar que, por não conhecer a mãe, tem grande necessidade de saber quem é ela. Não só tem necessidade de saber quem é ela, mas gostaria que ela fosse ateniense, para herdar do lado da mãe (*metróthen*) o direito de falar livremente, para herdar dela a *parresía*. [...] <sup>329</sup>

É nisso que vai consistir a peça, na descoberta dessa verdade de nascimento de Íon.

<sup>328</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, pp. 75-76.

<sup>329</sup> *Ibidem*, p. 72.

Vê-se o que é a parresía aqui. Primeiro, ela não se confunde com o exercício do poder. Xuto possui esse poder, possui riquezas e está disposto a transmiti-lo a Íon. Mas Íon quer “falar livremente”. Segundo, não se confunde somente com o estatuto de cidadão, pois, para ocupar-se as “primeiras fileiras”, é necessário ter parresía. Não é todo cidadão que tem parresía, apenas aqueles que irão possuir uma posição privilegiada, distinta, dentre os cidadãos. “Essa parresía é portanto algo além do puro e simples estatuto de cidadão, não é tampouco uma coisa dada pelo poder tirânico”<sup>330</sup>.

Para Foucault, a parresía é essa palavra mais alta que exerce o poder na cidade em “condições não tirânicas”, ou seja, “declarando a liberdade das outras palavras, a liberdade dos que também querem ocupar a primeira fileira nessa espécie de jogo agonístico característico da vida política, na Grécia e sobretudo em Atenas”<sup>331</sup>.

[...] É esse risco político da palavra, que dá liberdade a outras palavras e se atribui como tarefa, não dobrar os outros à sua vontade, mas persuadi-los, é isso que constitui o campo próprio da parresía. [...] Fazer o logos agir na pólis – logos no sentido de palavra verdadeira, palavra sensata, palavra que persuade, palavra que pode se confrontar com as outras palavras e que só vencerá graças ao peso da sua verdade e da eficiência da sua persuasão –, fazer agir essa palavra verdadeira, sensata, agonística, essa palavra de discussão no campo da pólis, é nisso que consiste a parresía. E essa parresía, mais uma vez, nem o exercício efetivo de um poder tirânico nem o simples estatuto de cidadão podem proporcionar.<sup>332</sup>

Mas, então, surge a pergunta: “Quem pode proporcionar essa parresia?” Segundo a análise de Foucault, o que se apreende do texto de Eurípides é que, simplesmente, a parresía não pode ser herdada como um poder violento e tirânico. Muito menos está implicada pelo puro estatuto do cidadão, ou seja, não pode ser obtida “sem mais nem menos”.

A peça responderia a um “problema político preciso”, o “drama grego sobre a história política do dizer-a-verdade, sobre a fundação, lendária e verdadeira ao mesmo tempo, do dizer-a-verdade na ordem da política”<sup>333</sup>.

Foucault explica que, na peça de Eurípides, há dois discursos de verdade por meio dos quais o drama irá resolver-se. São duas confissões de Creusa, duas maneiras de confessar a mesma verdade: a primeira, a confissão-imprecação, onde a mãe de Íon, Creusa, lança um discurso contra o deus Apolo, aquele que lhe seduziu e, depois, roubou-lhe o resultado dessa sedução, o filho Íon. O deus é recriminado por ela neste discurso. Recriminado pela injustiça que cometeu, pela união forçada, pelo filho dado e tirado, pelo sofrimento causado.

<sup>330</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, p. 97.

<sup>331</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>332</sup> *Ibidem*, p. 98.

<sup>333</sup> *Ibidem*, p. 99.

“Ó tu, que fazes cantar a voz da lira de sete cordas, tu, que fazes vibrar nos cornos sem vida dos animais rústicos os hinos sonoros das Musas, ó filho de Leto, eu te acuso diante deste dia que me ilumina! Vieste a mim, no fulgor da tua cabeleira dourada, enquanto nas dobras do meu vestido eu recolhia flores de açafraão, flores com reflexos dourados para trançar guirlandas. Apertando meus pulsos brancos enquanto eu gritava 'Mãe!', para teu leito, no fundo de um antro, deus sedutor, tu me arrastaste e fizeste sem pudor o que Cipris queria! E eu te dou, ó infeliz que sou, um filho que, com medo de minha mãe, abandonei em teu leito, no lugar em que possuíste - ó miserável abraço - a miserável que sou! Ai de mim! Ele se perdeu, foi presa das aves, teu filho e meu, infeliz que sou! E tu não fazes mais que tocar tua lira e cantar teus cantos! Olá! É a ti que chamo, filho de Leto, que em teu trono de ouro te sentas no centro da terra e proferes os oráculos. Que este grito que dou chegue ao teu ouvido! Vai, pois, covarde corruptor, tu que, sem nada dever a meu esposo, tu instalas um filho em seu lar, enquanto meu filho, meu e teu, pai indigno, desapareceu, raptado pelas aves de rapina, para bem longe dos cueiros maternos ... Delos te odeia, e te odeia o loureiro que, vizinho da palmeira de cabelos delicados, abriga o berço em que, por obra de Zeus, Augusto parto, Leto te deu à luz.”<sup>334</sup>

Para Foucault, esse ato de palavra, pelo qual uma pessoa fraca, abandonada, injustiçada, proclama a injustiça diante de um poderoso que a cometeu, esse ato, esse discurso, na Grécia antiga, chama-se *parresía*.

[...] Portanto a *parresía* consiste no seguinte: há um poderoso que cometeu uma falta; essa falta constitui uma injustiça para alguém que é fraco, que não tem nenhum poder, que não tem nenhum meio de retorção, que não pode realmente combater, que não pode se vingar, que está numa situação profundamente desigualitária. Então que [lhe] resta fazer? Uma [só] coisa: tomar a palavra e, por sua conta e risco, erguer-se diante daquele que cometeu a injustiça e falar. Nesse momento, sua palavra é o que se chama *parresía*. Outros retóricos, teóricos da retórica, dão uma definição bem parecida.<sup>335</sup>

Na peça, para que Íon possa atingir o seu objetivo, que é o de governar pela “palavra mais alta”, será necessária uma *aleturgia*<sup>336</sup>, uma série de processos e procedimentos para desnudar-se a verdade. Será necessário que o mais fraco fale ao mais forte, desafiando-o com seu discurso de verdade, que a impotente vítima de injustiça volte-se para o poderoso e faça um discurso de verdade.

[...] No fundo, quando se colocar, na época imperial, o problema do governo, não somente da cidade mas de todo o império, quando esse governo estiver nas mãos de um soberano cuja sabedoria for um elemento absolutamente fundamental da ação política, ele precisará, ele, que é todo poderoso, ter à sua disposição um *logos*, uma razão, uma maneira de dizer e de pensar as coisas, que seja sensato. Mas, para sustentar e fundar seu discurso, ele precisará, como guia e como avalista, do discurso de outro, outro que será necessariamente mais fraco, em todo caso mais fraco que ele, e que deverá assumir o risco de se voltar para ele e lhe dizer, se necessário, que injustiça ele cometeu. O discurso do fraco dizendo a injustiça do forte é uma condição indispensável para que o forte possa governar os homens de acordo com o discurso da razão humana. [...] <sup>337</sup>

<sup>334</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, p. 112.

<sup>335</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>336</sup> Cf. seção 3.2 acima, página 63 deste trabalho.

<sup>337</sup> FOUCAULT, *op. cit.*, pp. 127-128.

A segunda confissão de Creusa advirá de seu não contentamento com a recriminação ao deus.

“Creusa: Tenho vergonha, ancião, mas falarei [ela acaba de falar; mas nova confissão, que também recomeça como a confissão precedente, como a confissão recriminatória ao deus, sob a forma do “tenho vergonha”]; essa fala tem portanto de vencer a barreira da vergonha; M.F.]. - O ancião: Fala, para meus amigos, tenho lágrimas generosas. Creusa: Escuta. Conheces ao norte da colina de Cérope as cavernas chamadas Rochas Altas? - O ancião: Eu sei. Per- to do santuário e dos altares de Pão - Creusa: Ali travei outrora um terrí- vel combate. - O ancião: Fala, minhas lágrimas já se antecipam às tuas palavras. - Creusa: A Febo, contra a minha vontade, ó infeliz, unida ... - O ancião: Minha filha, será o que eu havia entendido? - Creusa: Não sei, não negarei se disseres a verdade. - O ancião: Quando de um mal secreto gemias baixinho ... - Creusa: Sim, era a desgraça que agora te confesso. - O ancião: Como escondeste os amores de Apolo? - Creusa: Eu pari. Força-te, ancião, a me ouvir. - O ancião: Mas onde? Quem te assistiu? Sozinha, em tuas dores ... ? - Creusa: Sim, só, naquele antro em que o deus me possuía ... - O ancião: Onde está a criança? Que pelo menos não já sejas estéril! - Creusa: Ó ancião, ele morreu; foi presa das aves!”<sup>338</sup>

Neste momento, não se trata da injustiça do deus, mas das próprias faltas de Creusa que toma sobre os próprios ombros sua falta e a desgraça decorrente desta falta, confessando-a não àquele que é mais poderoso, mas àquele que a guia.

Nesta peça, é a paixão dos humanos que engendra a resolução do drama. As confissões de Creusa fazem surgir uma meia verdade que será completada por uma outra manifestação de verdade humana, especificamente de sua cólera: “é a paixão dos humanos que será o princípio, o motor, a força que vai vencer essa dificuldade de dizer a verdade, vencer a vergonha dos humanos de dizer a verdade e a reticência do deus a pronunciar um oráculo claro”<sup>339</sup>.

O guia, o pedagogo de Creusa, irá tentar convencê-la a tomar uma ação vingativa contra quem lhe pôs nesta situação. Primeiro contra o deus, pondo fogo em seu templo. Ela não aceita. Depois, contra seu marido, assassinando-o, mas ela lhe tem apreço e, portanto, também não admite prejudicar. Finalmente, assassinar Íon, quem ela pensa ser apenas um bastardo trazido por Xuto. Ela acata a ideia.

O pedagogo envenena a taça de vinho de Íon que, ao presenciar um gesto de mau agouro vindo de um escravo, faz o que é de costume fazer nestes casos, verter todo o vinho das taças. Quando uma das pombas do templo de Apolo vem embriagar-se no vinho derramado, ela morre, denunciando o pedagogo e, por sua vez, Creusa.

<sup>338</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, pp. 128-129.

<sup>339</sup> *Ibidem*, p. 131.

Íon, em cólera, busca-a com sua espada. A Pítia do templo ingressa no recinto com uma cesta que é imediatamente reconhecida por Creusa e por Íon como a cesta em que este último fora deixado após o nascimento.

Uma terceira situação ocorre quando, das dúvidas de Íon quanto à paternidade declarada por Creusa, ele tenta recorrer ao oráculo mais uma vez. Neste momento, uma última manifestação da verdade aflora pela boca da própria Atena que surge em meio à situação, dizendo a verdade não dita por Apolo, comprovando a paternidade deste em relação a Íon. Solução final de toda a questão.

O cerne da peça trata da necessidade que Íon tem da parresía política para poder voltar para Atenas e fundar a democracia. A partir desta peça, seguindo a análise de Foucault, podemos entender que há uma certa circularidade entre democracia e parresía, pois ela é necessária para que haja a democracia, mas, por outro lado, temos a definição de democracia dada por Políbio onde ele a define como formada por dois conceitos, o de isegoria, ou “o direito de tomar a palavra, de dar sua opinião durante uma discussão, um debate”<sup>340</sup>, e o de parresía, ou o direito, “a liberdade de tomar a palavra e, na palavra, de exercer a fala franca”<sup>341</sup>. Portanto, circularidade entre parresía e democracia.

A parresía buscada por Íon só será alcançada através de uma série de manifestações da verdade, pouco a pouco transferindo-o “de seu exílio anônimo, em Delfos, à sua pátria falante, de certo modo, Atenas”. De fato, são quatro formas de veridicção: do deus oracular, de Creusa como imprecação violenta contra o deus, depois como confissão ao pedagogo e, por último, de Atena em desfavor de Apolo e de suas meias-verdades.

No texto, nenhuma destas veridicções é chamada de parresía. Apenas o direito político de Íon de exercer a fala franca em sua cidade é que vai ser chamada de parresía.

Foucault identifica, então, três práticas do dizer-a-verdade neste texto. O que ele chamará de parresía política será o “célebre privilégio estatutário, ligado ao nascimento, que é um certo modo de exercer o poder pelo dizer, e pelo dizer-a-verdade”<sup>342</sup>. Depois, a parresía judiciária, o grito do impotente contra aquele que abusa da própria força, prática que será mais tarde chamada propriamente de parresía. E, enfim, uma terceira maneira de dizer a verdade que também não está designada como parresía no texto, que é a parresía moral, consistindo na confissão, a quem pode nos ajudar, da falta que pesa na consciência ou do sentimento que temos da nossa própria falta.

<sup>340</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, p. 140.

<sup>341</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>342</sup> *Ibidem*, p. 143.

Para Foucault, a parresía política apresentada no texto diz respeito à vontade de Íon de estar na primeira fileira entre os cidadãos, ou seja, no pequeno grupo de pessoas que constituem esta primeira fileira. Também estaria ligada a uma classificação dos cidadãos em função da sua força, do seu poder exercido. Neste caso, a categorização seria entre a gente do povo que não exerce o poder, os ricos que não se ocupam com as questões da cidade e, finalmente, os poderosos que se ocupam da cidade.

[...] É claro que a parresía concerne a essa terceira categoria, pois, por um lado, os que são incapazes, impotentes, não têm por que tomar a palavra; quanto aos que não se ocupam dos negócios da cidade, o texto diz claramente que se calam. E, se eles se calam, pois bem, por consequência não utilizam a parresía. A parresía diz respeito portanto aos que se ocupam da cidade.<sup>343</sup>

Enfim, a parresía caracterizaria certa posição elevada de indivíduos na cidade, posição que não é, em absoluto, idêntica à de um tirano. Estaria mais relacionada com uma superioridade que se compartilha com outros dentro de um jogo, de uma estrutura agonística de rivalidade de palavra própria à democracia.

[...] podemos resumir isso tudo dizendo que a parresía é algo que vai caracterizar muito menos um estatuto, uma posição estática, um caráter classificatório de certos indivíduos na cidade, do que uma dinâmica, um movimento que, para além do pertencimento puro e simples ao corpo dos cidadãos, coloca o indivíduo numa posição de superioridade, posição de superioridade em que ele vai poder se ocupar da cidade na forma e pelo exercício do discurso verdadeiro. Falar a verdade para dirigir a cidade, numa posição de superioridade em que se está em liça perpétua com os outros, é isso, a meu ver, que está associado ao jogo da parresía.<sup>344</sup>

Diferentemente da isegoria, a parresía não é simplesmente o direito constitucional de tomar a palavra, mas “um elemento que, no interior desse âmbito necessário da politeia democrática que dá a todos o direito de falar, permite que os indivíduos adquiram certa ascendência uns sobre os outros”<sup>345</sup>. A isegoria seria o marco constitucional e institucional para a atuação da parresía na sua forma livre e corajosa: “corajosa atividade de alguns que se adiantam, tomam a palavra, tentam persuadir, dirigem os outros, com todos os riscos que isso comporta”<sup>346</sup>.

Foucault distingue dois conjuntos de problemas concernentes à parresía: os problemas de *politeia*, “da constituição, do marco que define o estatuto dos cidadãos, seus direitos, a maneira como eles tomam suas decisões, a maneira como escolhem seu chefe, etc”, e os problemas da *dynasteia*, palavra grega que designa o poder e seu exercício numa democracia. Os problemas da politeia são os problemas da constituição, já os da dynasteia são

<sup>343</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, p. 145.

<sup>344</sup> *Ibidem*, p. 146.

<sup>345</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>346</sup> *Idem*.

os problemas do jogo político, “da formação, do exercício, da limitação, da garantia também dada à ascendência exercida por certos cidadãos sobre alguns outros”, mas também dos procedimentos e técnicas pelos quais o poder é exercido. Afinal, o problema da *dynasteia* seria o problema do político:

[...] o problema da *dynasteia* é o problema do que é, em si, em seu personagem próprio, em suas qualidades, em sua relação consigo mesmo e com os outros, no que ele é moralmente, em seu *éthos*, o político. A *dynasteia* é o problema do jogo político, das suas regras, dos seus instrumentos, do indivíduo que o exerce. É o problema da política - eu ia dizer como experiência, isto é, da política entendida como certa prática, tendo de obedecer certas regras, indexadas de uma certa maneira à verdade, e que implica, de parte de quem joga esse jogo, certa forma de relação consigo mesmo e com os outros.<sup>347</sup>

O problema político, “da sua racionalidade, da sua relação com a verdade, do personagem que a pratica”, surge em torno da parresía. Entre politeia e dynasteia, entre o problema da lei e o do jogo político está a parresía. A problemática do governo efetivo sobre a sociedade gira em torno disto, desta parresía, e para além do seu sistema jurídico-institucional.

[...] Os problemas da governamentalidade, nós vemos aparecer, nós vemos serem formulados – pela primeira vez em sua especificidade, em sua relação complexa, mas também em sua independência em relação à politeia – em tomo dessa noção de parresía e do exercício do poder pelo discurso verdadeiro.<sup>348</sup>

### 5.3 A boa e a má parresía

Em um outro momento, Foucault definirá a parresía a partir de quatro condições: uma formal, que é a democracia; uma de fato, a ascendência e a superioridade de alguns; uma da verdade, a necessidade de um logos sensato; e, uma moral, a coragem na luta. “É esse retângulo, com um vértice constitucional, o vértice do jogo político, o vértice da verdade, o vértice da coragem, creio, que constitui a parresía”<sup>349</sup>.

Ele tenta, então, compreender a questão da aparente contradição entre parresía e democracia na sua relação de mútua implicação, pois, quando uma noção depende da outra para poder atuar, surge um problema relativo ao bom desenvolvimento de ambas as práticas.

<sup>347</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, p. 148.

<sup>348</sup> *Ibidem*, p. 149.

<sup>349</sup> *Ibidem*, p. 160.

Foucault<sup>350</sup> se valerá de Tucídides, em seus textos consagrados a Péricles e à democracia pericliana, para responder à pergunta: “como a democracia pode suportar a verdade?” Nos três grandes discursos que Tucídides põe na boca de Péricles, nos livros I e II da Guerra do Peloponeso, tem-se um desenvolvimento do bom ajuste que pode haver entre as duas práticas.

No “discurso da guerra”, que trata da assembléia reunida em Atenas para debater o ultimato espartano sobre a Grécia para que esta renuncie a algumas de suas conquistas imperiais, Tucídides emite sua opinião em meio ao debate. A condição formal para o jogo da *parresía* está dada pela *politeía* e sua *isegoria*.

Péricles avança até a tribuna, utilizando-se, para tal, da sua condição para o ato parresiástico, sua ascendência como filho de Xantipo e como o homem mais influente de Atenas, hábil na palavra e na ação. Ele aconselha que não se ceda ao ultimato espartano, acrescentando que “as opiniões humanas variam conforme as circunstâncias”, mas “os conselhos que devo lhes dar são, eu vejo, sempre os mesmos, sempre idênticos”<sup>351</sup>. Este é a condição de verdade do *logos sensato*.

Quanto ao risco, a condição moral, ela se encontra quando Péricles irá dizer que da mesma forma que os cidadãos se atribuem a glória da vitória, deverão atribuir-se o insucesso, a derrota, quando os acontecimentos não se desenrolam da forma esperada. “às vezes os negócios públicos, assim como as resoluções individuais, frustram as previsões. Assim, se nossos cálculos se mostram falhos, costumamos atribuir a culpa disso ao destino”.

Vê-se surgir nesta passagem o problema do risco pertencente ao pacto parresiástico, pois ele diz a verdade aos cidadãos que a aceitam se quiserem, mas, se aceitarem, devem considerar que serão solidários nas consequências, quaisquer que sejam.

Esse é o bom ajuste da democracia e do dizer-a-verdade, a boa *parresía*.

No discurso dos mortos, Péricles diz: “no que concerne aos diferentes particulares, a igualdade a todos é garantida pelas leis; mas, no que concerne à participação na vida pública, cada um obtém a consideração em função de seu mérito, e a classe a que pertence importa menos que seu valor pessoal”<sup>352</sup>. A *isegoria* assegura que o direito de falar não seja função do nascimento ou da fortuna. Mas apenas o mérito pessoal garantirá a distinção, a ascendência em meio aos outros.

Segundo Foucault, a democracia, no fundo, é isso: um jogo onde se define um estatuto igual para todos. Sua articulação com a *parresía* se dará em um circuito formado pela

<sup>350</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, p. 160.

<sup>351</sup> *Ibidem*, p. 162.

<sup>352</sup> *Ibidem*, p. 163.

ascendência, pelo discurso verdadeiro, pela coragem e, daí, pela formulação e aceitação de um interesse geral.

No discurso dramático da peste, os atenienses se voltam contra Péricles após os reveses militares e a peste em Atenas. O pacto parresiástico pela verdade é rompido e é necessário que Péricles convoque uma assembléia para fazer ver aos atenienses o que é uma boa democracia. Ele dá quatro características para o exercício da boa parresía: saber distinguir o interesse público; apontá-lo nitidamente a seus concidadãos; ser dedicado ao interesse do Estado; não ser corrupto.

O que seria a má parresía, neste caso? A má parresía seria a “supressão da diferença do dizer-a-verdade no jogo da democracia”, caracterizando-se no fato de que qualquer um pode falar, a partir de isegoria, e onde o mérito não conta mais como forma de ascendência sobre aqueles que não possuem qualidades ou nascimento. Caracteriza-se, também, pelo dizer a opinião mais corrente, conformidade com o que qualquer um pode dizer e pensar. Em vista disso, buscam-se os resultados dessa prática que são o sucesso e a segurança de adular a opinião da maioria.

A questão que resta é que a possibilidade de dizer-a-verdade “não se reparte e não pode se repartir igualmente na democracia, de acordo com a forma da isegoria”, ou seja, “não é porque todo o mundo pode falar que todo o mundo pode dizer a verdade”<sup>353</sup>. Para Foucault o discurso verdadeiro estaria na própria raiz do processo de governamentalidade.

[...] São esses, a meu ver, os dois grandes paradoxos que estão no centro das relações entre a democracia e o discurso verdadeiro, no centro das relações entre a parresía e a politeia: uma *dynasteia* indexada ao discurso verdadeiro e uma *politeia* indexada à exata e igual divisão do poder. Pois bem, numa época, a nossa, em que se gosta tanto de colocar os problemas da democracia em termos de distribuição do poder, de autonomia de cada um no exercício do poder, em termos de transparência e de opacidade, de relação entre sociedade civil e Estado, creio que talvez seja bom recordar essa velha questão, contemporânea do próprio funcionamento da democracia ateniense e das suas crises, a saber, a questão do discurso verdadeiro e da cesura necessária, indispensável e frágil que o discurso verdadeiro não pode deixar de introduzir numa democracia, uma democracia que ao mesmo tempo torna possível esse discurso verdadeiro e o ameaça sem cessar. [...] <sup>354</sup>

Para ele, dois paradoxos marcam a relação entre parresía e democracia. A mútua implicação entre ambos os conceitos, sua mútua dependência, onde um serve como condição de existência ao mesmo tempo para o outro, e sua mútua contradição que decorre da sua própria relação onde a efetivação de um vai contra a efetivação do outro.

<sup>353</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, p. 169.

<sup>354</sup> *Ibidem*, p. 170.

Foucault aponta também um certo desdobramento da *parresía* que, de política, passará a ser psicagógica, ou seja, tratará da condução da alma dos indivíduos. Neste caso, ver-se-á a figura do filósofo como aquele que diz a verdade na cena política a fim de guiar a política da cidade, de forma indireta até, pela direção da alma daquele que dirige a cidade.

Estudando Platão, Foucault buscará dessembrar um sentido político-filosófico para a palavra *parresía*. É o que veremos a seguir.

#### 5.4 A *parresía* político-filosófica

No livro VIII da República, de Platão<sup>355</sup>, a democracia é definida como a divisão por igual da politeia e das *árkhon* (das magistraturas). Decorre daí a *eleuthería*, a liberdade, tanto de falar quanto de fazer o que se quer. A *parresía*, neste caso, será, não o elemento de constituição de uma opinião comum, mas “a garantia de que cada um será para si sua própria autonomia, sua própria identidade, sua própria singularidade políticas”<sup>356</sup>. Isto levaria a uma “estrutura de indiferenciação” onde “cada um é para si mesmo sua identidade e cada um pode arrastar a multidão aonde quiser”.

Para Platão, a gênese da má cidade democrática é semelhante àquela da alma do homem na democracia. Esta alma está sujeita ao jogo dos desejos, onde os desejos supérfluos são infinitamente mais numerosos que os desejos necessários, de modo que esta alma sempre quererá satisfazer seus desejos mais numerosos. É pela ausência de um discurso da verdade (*lógos alethés*) que os desejos supérfluos dominam a alma do homem democrático.

Na democracia, haveria uma situação análoga. Sem a *parresía* devida, a cidade vivencia a pura anarquia dos desejos. “Nela, a *parresía* nada mais é que a liberdade de dizer qualquer coisa, em vez de ser aquilo por meio de que vai se realizar a cesura do discurso verdadeiro e aquilo através de que vai se efetuar a ascendência dos homens sensatos sobre os outros”<sup>357</sup>.

Já nas *Leis*, em seu livro III, encontramos a descrição da constituição do reino de Ciro, que representaria, segundo Platão, o “justo meio” entre a servidão e a liberdade. Aqui Ciro, obtendo as grandes vitórias que o puseram à frente do seu império, evitou deixar os

<sup>355</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, p. 181.

<sup>356</sup> *Ibidem*, p. 183.

<sup>357</sup> *Ibidem*, p. 184.

vencedores exercerem seu poder sem limites sobre os vencidos. Em vez disso, utilizou-se dos chefes naturais, preexistentes nas populações vencidas, de modo que estes vieram a se tornar seus amigos e delegados diante destas populações vencidas, mostrando-se corajosos diante do perigo sob suas ordens e tendo inteira liberdade de palavra. Assim, “tudo prosperava entre os persas graças à liberdade (eleuthería), graças à amizade (phília) e graças à comunidade de pontos de vista, à colaboração (a koinonía: a comunidade)”<sup>358</sup>.

Foucault vê aí um novo contexto político, o contexto do poder autocrático. Nele, diferentemente da parresía democrática onde todos tinham o direito à fala, apenas os conselheiros o terão e, dentre estes, o Príncipe terá a função de distinguir o mais apto, sagaz, inteligente. Quanto ao risco do falar a verdade, se na democracia o parresiasta colocava sua própria vida em perigo caso desagradasse a assembleia, sob o poder autocrático, assegurar o conselheiro de que sua parresía não será objeto de revanchismo de sua parte, é também sua tarefa como Príncipe.

Outra característica seria o fato de, sob a democracia, a parresía constituir-se em um princípio de diferenciação entre os cidadãos. Mas, com o Príncipe, sob o poder autocrático, ela será a manifestação do bom funcionamento do império pela atenuação das diferenças hierárquicas através de relações de amizade criadas entre o soberano e os outros. A parresía será a “forma concreta da liberdade” nesta autocracia exercida pelo Príncipe. “Ela é aquilo em que se fundam a amizade, a amizade entre os diferentes níveis hierárquicos do Estado, e a colaboração, a *koinonía* que assegura a unidade de todo o império”<sup>359</sup>.

Ainda nas *Leis*, no livro VIII, Platão<sup>360</sup> fala que, para que a cidade constitua uma organização coerente, faz-se necessário diversos elementos, tais como festas religiosas, canto coral, exercícios militares e a vida sexual. Mas, para tudo isso, é preciso uma autoridade a quem os cidadãos possam obedecer. A parresía surge também como necessária para esta circunstância, pois se precisará de um homem que, “falando sozinho em nome da razão, vai se dirigir aos indivíduos e com toda a franqueza lhes dizer a verdade, uma verdade que deve persuadi-los, e persuadi-los a se conduzir como devem”<sup>361</sup>. É esse guia moral da cidade, esse parresiasta suplementar, que surge deste texto.

[...] Essa parresía cívica, política, ligada à democracia e ao problema da ascendência de alguns sobre outros, pois bem, esse problema da parresía adquire através dos textos de Platão novos aspectos. É, de um lado, o problema da parresía num contexto diferente do contexto democrático; é o problema da parresía como ação a

<sup>358</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, p. 186.

<sup>359</sup> *Ibidem*, p. 187.

<sup>360</sup> *Ibidem*, p. 188.

<sup>361</sup> *Idem*.

exercer, não apenas sobre o corpo da cidade inteira, mas sobre a alma dos indivíduos, seja a alma do Príncipe, seja a alma dos cidadãos; e, enfim, vê-se o problema da *parresía* aparecer como o problema da ação filosófica propriamente dita.<sup>362</sup>

Passando à Carta VII de Platão, Foucault<sup>363</sup> aponta um “outro lado do pensamento político”. Nesta carta, Platão relata que já não é possível realizar uma ação política, visto que a cidade está muito mal governada, faltando-lhe os laços de amizade necessários para constituir-se uma comunidade de indivíduos livres, além da falta da ocasião (*kairós*) para boas mudanças. Portanto, para ele, é chegada a hora dos filósofos se aproximarem do poder. “Somente a adequação do exercício e da prática da filosofia ao exercício e à prática do poder vai tornar possível doravante o que, no funcionamento tanto da oligarquia como da democracia, havia sido tornado impossível”<sup>364</sup>.

Para Platão, o dizer-a-verdade já não teria mais lugar no campo político, de modo que a cidadania ou a ascendência moral já não mais promoveriam uma *parresía* política. Agora, esta *parresía* só poderá dar-se na ordem política a partir da filosofia.

[...] Se é verdade que a filosofia não é simplesmente aprendizado de um conhecimento, mas deve ser também um modo de vida, uma maneira de ser, certa relação prática consigo mesmo pela qual você se elabora a si mesmo e trabalha sobre si mesmo, se é verdade que a filosofia deve portanto ser *áskesis* (ascese), assim também o filósofo, quando tem de abordar não somente o problema de si mesmo mas também o da cidade, não pode se contentar com ser simplesmente *logos*, com ser simplesmente aquele que diz a verdade, mas deve ser aquele que participa, que põe mãos ao *érgon*. [...] <sup>365</sup>

Pôr mãos ao *érgon* quer dizer pôr-se em ação, pois o filósofo não pode ser simplesmente *logos* em relação à política. Sua tarefa será a de um conselheiro político que elabora, através da alma do Príncipe, a racionalidade da conduta real da cidade. Essa é a ação esperada por Platão numa sociedade onde a atuação política já não é mais possível, onde também a relação entre o conselheiro e o aconselhado passa por *eros*. Agora, o que valerá será a obrigação com *érgon*, com a ação.

Desponta, então, a questão do real da filosofia. Que é esse seu real? É uma referência, é a verdade do verdadeiro? O real do discurso filosófico será “o fato de que ela se dirige, que ela pode se dirigir, que ela tem a coragem de se dirigir a quem exerce o poder”, não dizendo “a verdade sobre a política”, ou o “dever ser” do governo das cidades, mas “formas que podem ser totalmente diversas: elaborar leis, dar conselhos a um Príncipe,

<sup>362</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, p. 189.

<sup>363</sup> *Ibidem*, p. 197.

<sup>364</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>365</sup> *Ibidem*, pp. 200-201.

persuadir uma multidão, etc”.<sup>366</sup> Nada como sua eficácia política, mas a habilidade, a capacidade e a certeza de poder-se “falar a verdade, em praticar a veridicção perante o poder”. Veridicção exercida no jogo político.

Como se darão tais conselhos? Qual a verdade que a filosofia tem a dizer no campo político? Algumas condições são importantes para tanto. Primeiro, a filosofia tem de se dirigir, não a todo o mundo e a qualquer um, mas somente aos que querem escutar, pois se devem dar conselhos aos que aceitam segui-los, tanto a governantes quanto a governados, como aqueles médicos livres que se dirigem a pessoas livres que concordam previamente em seguir suas prescrições. Esta será a primeira prova de realidade do discurso político, a escuta, e é isto que diferencia a filosofia da retórica, pois, esta última, tentando captar a vontade do ouvinte, “faz desta o que bem entender”.

Segundo, para reconhecer os que vão lhe escutar, a filosofia deve mostrar o que é filosofar, o que é, enfim, esse real que a filosofia quer atingir. Deve mostrar que o real da filosofia são as práticas da filosofia. O que são suas práticas? São como um caminho a percorrer, um caminho que não se deve abandonar, que se deve apressar o passo com o fim de alcançar o destino. São, ainda, uma correlação da filosofia com a vida cotidiana.

[...] você é eumathés, isto é, pode aprender facilmente; você é mnémon, isto é, tem uma boa memória e guarda no espírito permanentemente e de maneira viva, presente, ativa, tudo o que aprendeu, porque você era eumathés. Portanto, você é eumathés, você é mnémon (guarda na memória o que aprendeu) e, enfim, é logísthai dunatos (é capaz de raciocinar, isto é, numa situação e numa conjectura dadas, sabe utilizar o raciocínio e aplicá-lo para tomar uma boa decisão). [...] <sup>367</sup>

Assim, o real da filosofia será o trabalho de si sobre si. Trabalho que não pode ser ensinado via manuais de procedimento, ou seja, não pode ser ordenado e ter sua lógica de formação descrita a partir de fórmulas. Não pode ser um conhecimento codificável. Na filosofia não há fórmula, mas coexistência, “alimentação perpétua da filosofia pelo óleo secreto da alma”.

Por conseguinte, a relação entre a filosofia e a política, a prova de realidade da filosofia em relação à política, essa prova não vai se dar sob a forma de um discurso imperativo no qual à cidade e aos homens serão dadas formas impositivas a que eles devem se submeter para que a cidade sobreviva. Mas, uma vez jogado esse jogo da cidade ideal, há que se recordar que a seriedade da filosofia está em outra parte. A seriedade da filosofia não consiste em dar leis aos homens e lhes dizer qual é a cidade ideal na qual devem viver, mas lembrar-lhes sem cessar (pelo menos àqueles que querem escutar, já que a filosofia extrai seu real unicamente da sua escuta) que o próprio real da filosofia está nessas práticas, essas práticas que são as práticas exercidas de si sobre si e que são ao mesmo tempo essas práticas de conhecimento pelas quais todos os modos de conhecimento, ao longo dos quais você sobe e desce e

<sup>366</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, p. 208.

<sup>367</sup> *Ibidem*, p. 219.

fricciona uns nos outros, finalmente nos põem em presença da realidade do próprio Ser.<sup>368</sup>

Os conselhos que o filósofo irá oferecer ao Príncipe serão como os de um médico, diagnosticando o mal que acomete a cidade, depois persuadindo para que seja feito um trabalho sobre si mesmo com o fim de remediar aquele mal. Serão conselhos dados a partir do que ele acredita, de sua opinião, conselhos que não serão de caráter totalmente particular, mas também não serão princípios gerais e constantes. Serão também dirigidos a todo mundo, tentando obter destes um certo comportamento ou conduta, sem imposição de prescrições e leis a uma cidade, mas tão somente um discurso de persuasão onde o conselheiro, o parresiasta, atuará como um árbitro entre as diferentes partes ou forças na cidade. Finalmente, essa parresia tem de enfrentar a realidade para que esta mostre se os conselhos são verdadeiros ou não.

Dos textos de Platão se depreende que o traço fundamental e recorrente das relações entre filosofia e política é que a filosofia não deve dizer a verdade sobre as melhores maneiras de exercer o poder. À política cabe saber e definir quais suas melhores maneiras de exercer o poder. À filosofia, o papel de dizer a verdade não sobre o poder, mas em relação ao poder, numa espécie de interseção com ele.

[...] para que uma filosofia faça prova da sua realidade - hoje em dia como no tempo de Platão -, é indispensável que ela seja capaz de dizer a verdade em relação à ação [política], que ela diga a verdade seja em nome de uma análise crítica, seja em nome de uma filosofia, de uma concepção dos direitos, seja em nome de uma concepção de soberania, etc. É essencial para toda filosofia poder dizer a verdade em relação à política, é importante para toda prática política manter uma relação permanente com esse dizer-a-verdade, mas estando entendido que o dizer-a-verdade da filosofia não coincide com o que pode e deve ser uma racionalidade política. O dizer-a-verdade filosófico não é a racionalidade política, mas é essencial para uma racionalidade política manter certa relação, a ser determinada, com o dizer-a-verdade filosófico, assim como é importante para um dizer-a-verdade filosófico fazer prova da sua realidade em relação a uma prática política.<sup>369</sup>

De outra parte, a prova de realidade do discurso filosófico na política não será a coincidência entre os dois discursos, o da política e o da filosofia, mas uma intersecção de ambos. A relação filosofia/política deve se dar na alma do Príncipe, mas de forma alguma o saber filosófico desenvolvido será a “lei da sua ação e das suas decisões políticas”. O sujeito do poder político será o sujeito de uma atividade filosófica. A questão reside nos modos de ser: o modo de ser do sujeito filosófico deve constituir o modo de ser do sujeito que exerce o poder político.

<sup>368</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, p. 232.

<sup>369</sup> *Ibidem*, p. 262.

[...] não há coincidência dos conteúdos, isomorfismo das racionalidades, identidade do discurso filosófico com o discurso político, mas identidade do sujeito filosofante com o sujeito governante, o que deixa aberto o leque, a ortogonia, se vocês preferirem, entre o eixo sobre o qual se vai filosofar e o eixo sobre o qual se vai praticar a [política]. Em suma, isso equivale a dizer que é preciso que a alma do Príncipe possa se governar verdadeiramente segundo a filosofia verdadeira, para poder governar os outros de acordo com uma política justa.<sup>370</sup>

Afinal, Foucault chega a uma definição do que vem a ser a política: “aquilo através do que, a partir do que e em relação a que o dizer-a-verdade filosófico deve encontrar sua realidade”<sup>371</sup>.

## 5.5 Parresía filosófica

Pode-se perceber certas modificações da noção de parresía. Se a parresía antes se ligava exclusivamente à democracia, como seu elemento fundamental, ao lado da isegoria, agora tem de “abrir lugar” em diferentes regimes, sejam democráticos, autocráticos, oligárquicos, monárquicos, servindo tanto a soberanos quanto ao povo em sua necessidade de escutar bons conselhos daquilo que dela se utilizam.

Esta noção também poderá ser mal utilizada, ser uma má parresía, uma parresía que não guia para a boa conclusão e alcance dos objetivos, mas para a anarquia da cidade. Isto decorrente do problema da técnica retórica e da categoria discursiva da lisonja que prometem a verdade a seus interlocutores, mas lhes entrega a mentira e a conveniência da bajulação feita passar por aconselhamento político.

A parresía, de “conselho dado à cidade para que ela se governe convenientemente, aparece agora como uma atividade que consiste em se dirigir à alma dos que devem governar, de maneira que se governem convenientemente e que, assim, a cidade também seja governada convenientemente”<sup>372</sup>. Portanto, vai “do governo a que ela se dirigiria diretamente a esse governo de si para governar os outros”.

Afinal, com todo esse momento platônico da parresía, já não é a própria cena política que vai ser palco para a prática parresiástica, mas a filosofia. Filosofia “entendida como livre coragem de dizer a verdade e, dizendo assim corajosamente a verdade, de adquirir ascendência sobre os outros para conduzi-los convenientemente”<sup>373</sup>. Para Foucault, foi assim

<sup>370</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, p. 268.

<sup>371</sup> *Idem*.

<sup>372</sup> *Ibidem*, p. 275.

<sup>373</sup> *Ibidem*, p. 310.

que a prática filosófica se afirmou ao longo de toda a Antiguidade, visto ainda o fato de que a filosofia antiga foi uma forma de vida, ou uma

[...] certa opção de existência que comporta a renúncia a um certo número de coisas. [...] Pelo tipo de existência que se leva, pelo conjunto de opções que se faz, pelas coisas a que você renuncia, pelas que aceita, pela maneira como você se veste, pela maneira como fala, etc., a vida filosófica deve ser, de ponta a ponta, a manifestação dessa verdade.<sup>374</sup>

A filosofia teria sido, ao longo da antiguidade, a livre interpretação da conduta dos homens por um dizer-a-verdade que aceita correr o risco do seu próprio perigo<sup>375</sup>

Surgida na prática política, a parresía será deslocada para a prática filosófica, pelo movimento que já descrevemos. Porém, ainda segundo Foucault, ela sofrerá um segundo deslocamento, da filosofia para a pastoral cristã, a partir de uma

[...] longa e lenta evolução multissecular que levou a uma concepção da parresía política como direito, privilégio [de] falar aos outros para guiá-los (parresía pericliana) até essa outra parresía, eu ia dizendo pós-antiga, a de depois da filosofia antiga, que vamos encontrar no cristianismo e em que ela se tornará uma obrigação de falar de si mesmo, uma obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo, obrigação de dizer tudo sobre si mesmo, e isso para se curar. Essa espécie de grande mutação, da parresía “privilégio da livre palavra para guiar os outros” à parresía “obrigação para quem cometeu uma falta de dizer tudo por si mesmo para se salvar”, essa grande mutação é um dos aspectos certamente mais importantes da história da prática parresiástica. [...] <sup>376</sup>

<sup>374</sup> FOUCAULT, **O governo de si e dos outros**, p. 311.

<sup>375</sup> *Ibidem*, p. 314.

<sup>376</sup> *Ibidem*, p. 325.

## 6 CONCLUSÃO

Este trabalho pretendeu expor o percurso do pensamento de Michel Foucault no tocante ao tema governamentalidade. Este é o conceito que tenta abarcar uma certa racionalidade inerente ao governo dos homens, tema de estudos auto-proclamados por Foucault como de sua “terceira fase” de pensamento e que surgem na “ressaca”, digamos assim, da questão poder/saber, sociedade disciplinar, resistência às formas de poder. A falta de positividade, a falta de respostas às questões em torno de poder e resistência fizeram a relação belicista “indivíduo sujeitado versus poder sujeitador” ser substituída pela contrariedade entre sujeito ético de si mesmo, que se governa a si mesmo, e sujeito político alheio a si mesmo.

Iniciamos este projeto com a definição de governamentalidade dada no curso “Segurança, território e população”, como racionalidade da ação política. Esta noção se manteve ao longo dos capítulos. Ao final, vislumbramos uma nova noção, a de parresía. As razões da política para o governo dos outros tem um fundo que consiste em uma razão ética para o governo de si mesmo. A passagem entre um e outro é feita a partir da caducidade da própria ética estética, da forma de vida filosófica, em favor das confissões do sujeito que se assujeita enquanto declara a si mesmo para aquele que deve, não guiá-lo, mas governá-lo.

O movimento dissertativo foi contrário ao cronológico/causal. Seguindo estritamente o discurso foucaultiano, iniciamos no momento imediatamente posterior ao da explicação foucaultiana das razões das disciplinas e controle dos corpos dos indivíduos na modernidade. A biopolítica vinha explicar o porquê de os corpos serem dominados na sociedade disciplinar ocidental. A biopolítica ampliava a visão do poder, ampliava o próprio poder, de tal modo que este poder restou muito curto para entender-se do que se tratava de fato naquela sociedade.

Restou uma conclusão: não havia tanto poder para dominar a sociedade e, se houvesse, não havia tão pouca dimensão ética possível, como se fazia crer, para os sujeitos agirem. O poder não deixava espaço para a ética. Restou perquerir a racionalidade da ação que engendrava as formas de poder.

O poder nunca teve um nome próprio, muito menos um sobrenome. Nunca foi o Poder. Para isso foi subentendido/precedido por formas de estratégia ou tática para, deste modo, não receber substância alguma. Deu tão certo que ao sujeito restou apenas a condição de sujeitado, inerte e adoentado diante deste poder. O sujeito era o objeto, o alvo das estratégias e das táticas. Mas quem ou o que engendrava estas estratégias e táticas? Se não

havia sujeito agente, só paciente, quem alimentava esta ação? Era natural? Sim. Biopolítica, então!

De fato, a biopolítica, o biopoder, arregimentaram esta naturalidade salvificadora da argumentação belicosa de luta perpétua entre dominador e dominado. A natureza, portanto, resguardou a luta do poder contra os indivíduos. Confirmou-se, ainda mais, a anulação do sujeito diante da realidade com a monstruosa cooperação da natureza contra estes sujeitos. Portanto, renovação do problema.

Mais uma vez, o que engendra a ação deste poderes? Mais uma vez, amplia-se o horizonte de entendimento e, desta vez, a natureza fica pequena diante de algo mais, desta vez, diante da história. Poder, natureza, história. A história oferece a razão. A razão oferece a filosofia. A filosofia oferece a ética. Ética, finalmente!

A governamentalidade, a razão da ação política que engendra o cálculo econômico sobre os corpos e a previsibilidade numérica da sua reação de conjunto, é dedutível de alguma filosofia que a move. Esta, por sua vez, é dedutível em alguma ética que se move nela. Portanto, a ação tem uma razão fundada numa filosofia que se sustenta na realidade por uma ética.

As razões da governamentalidade ocidental se encontravam no pastorado cristão, como modelo, como “matriz de procedimentos” para a condução da conduta dos indivíduos. O modelo era simples: ensinar a obediência estrita, completa e aniquilante da vontade individual. O indivíduo obedece por que deve obedecer. A recompensa é a salvação. Sob o governo nos Estados Nacionais, o cidadão, por ser cidadão, deve obedecer pois encontra-se no mito fundador da sociedade civil, o “contrato social”, quando ele cedeu sua autonomia ao soberano, portanto, ele deve obedecer por que deve obedecer. A recompensa? A sua vida, a sua liberdade, o seu corpo. Deus e o Estado soberano, dois tirânicos salvadores.

Para obedecer, o indivíduo deve aceitar a obediência como sua condição de existência. Essa aceitação traspassa a simples submissão, tratando-se de uma formação completa do indivíduo, de assujeitamento. Neste caso, o indivíduo deve “fazer operações da ordem da verdade”. Ele deve, além de aceitar a obediência, dizer que a aceita e, além de dizer que a aceita, dizer quem ele é, ele que aceita, o que ele quer, ele que quer, e o que ele faz, ele que faz. Isso é manifestar uma verdade, manifestação que produz o sujeito na medida em que ele (se auto-) declara (como aquele) que diz, que quer, que faz.

Neste ato performativo da verdade, o sujeito é produzido enquanto o si mesmo é desconstruído. Na raiz dos procedimentos de governamentalidade, estaria o si mesmo grego

clássico. Estaria uma ética filosófica pautada no governo de si mesmo e nas relações de fortalecimento de si.

O entendimento deve dar-se da seguinte forma: de uma cultura onde a forma de vida exaltava a constituição de si mesmo, o auto-domínio das próprias pulsões, decorrem desenvolvimentos que transformaram, que transmutaram esta vontade de auto-constituição, este governo de si, em desejo de servir ao outro, sob o governo de um outro.

A ética de si, com suas práticas de si por si, tinham no outro um instrumento, um aliado em seu próprio favor. Esta era uma relação de amizade entre diretor e dirigido. Contudo, com o cristianismo, toma-se um rumo diferente, o rumo do esvaziamento de si mesmo, adotando a perspectiva monástica de negação do eu. Se na antiguidade o eu constituía a verdade de si mesmo, no cristianismo, deve-se operar a manifestação de si mesmo com o intuito de promoção para a verdade já dada, já prescrita e declarada.

A parresía seria um conceito chave para entender-se esta passagem de uma ética de si para uma moral da salvação pelo outro para só então instituir-se a própria subjetividade. Esta, por definição, encontra-se atrelada à verdade. O sujeito é aquele que se faz possuidor de uma certa verdade. Esta verdade consubstancia-o. O sujeito só existe enquanto fato falante de uma verdade. O sujeito é o que detém alguma verdade, mas uma verdade que não, que não partiu, que se originou ou motivou por conta do eu.

A verdade manifestada pelo indivíduo ético, em uma sociedade cuja forma de vida exaltava a auto-constituição de si mesmo, era uma verdade que se baseava no eu. O eu prevalecia diante da verdade, o eu era a verdade. A parresía era a forma, era a conduta esperada pelo indivíduo que se permitia falar baseando-se nessa verdade de si mesmo, mesmo que esta fosse guiada por outro, mas sempre dentro de um objetivo maior que era o engrandecimento de si mesmo para si mesmo.

A passagem de uma perspectiva ética para uma perspectiva moral dá-se quando a conduta do indivíduo ético entra no jogo político, quando a palavra de verdade, por uma verdade de si mesmo, precisa influir, precisa pesar no campo das ações de condução do outro com o objetivo, não de engrandecimento desse outro, mas do exercício da soberania de um sobre os outros. Ou seja, quando a parresía dá lugar à lisonja e o discurso verdadeiro, à retórica.

A raiz de uma governamentalidade surge quando o parresiasta se torna um conselheiro para o soberano, para o Príncipe, cedendo-lhe as razões que devem guiar a sua conduta enquanto soberano para a cidade e para o povo.

Uma genealogia da governamentalidade nos leva a entender que o governo dos homens surge nas fundações da democracia quando a palavra franca que diz a verdade contra aquele que age dando as costas ao lógos racional e ao éthos possível de ser construído, quando esta ética da palavra é deslocada ou corrompida. Neste momento, é-se governado, manifesta-se um sujeito que se afasta de si mesmo.

Para Foucault, o desejo de ser governado é o ganho subjetivo do homem ocidental. O desejo de ser guiado, de manter-se em uma menoridade em relação a si mesmo, sempre, é o atributo maior da humanidade. Para Foucault, o ímpeto da filosofia é a possibilidade de lutar-se contra isto. Em alguns momentos isto fica mais latente. Para Foucault, o ímpeto filosófico é o arrebatamento parresiástico de viver e falar pela verdade de si mesmo, pela verdade pela qual vale a pena morrer. O campo político deixa de ser produtivo e prazeroso quando deixa de ser o palco da verdade da ação e passa a ser picadeiro da retórica e da bajulação cujo fim não é a cidade e o cidadão.

A análise empreendida aqui foi simples. O ganho teórico é a ética de si, é a verdade filosófica que não é referida pelas ciências ou pela metafísica, mas pela ética de si.

## 7 REFERÊNCIAS

CANDIOTTO, César. *Foucault e a crítica da verdade*. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010. (Coleção Estudos Foucaultianos, 5/Coordenador Alfredo Veiga-Neto)

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução de Ingrid Müller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

COSTA, Jurandir Freire. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral. *Revista Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, Nº 7, V. 1-2, São Paulo, Outubro de 1995, p. 121-138.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo, SP: Brasiliense, 1988.

DREYFUS, Hubert L; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, Michel. *Resume des cours: 1970-1982*. Paris : Julliard, 1989.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits: 1980-1988*. Paris: Gallimard, 1994a, Vol. IV.

\_\_\_\_\_. *Dits et écrits III*. Paris: Galimard, 1994b.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia do saber*. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 5ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997a.

\_\_\_\_\_. *Resumo dos Cursos do Collège de France: 1970-1982*. Tradução Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997b.

\_\_\_\_\_. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção tópicos)

\_\_\_\_\_. *A verdade e as formas jurídicas*. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU editora, 2002

\_\_\_\_\_. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Tradução de Raquel Ramallete. 15ª edição. Petrópolis: Vozes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Microfísica do poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 21ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005a.

\_\_\_\_\_. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005b. (Coleção Tópicos)

\_\_\_\_\_. *Estratégia, poder-saber*. 2.ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2006a, (Dits et écrits; IV)

\_\_\_\_\_. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Tópicos)

\_\_\_\_\_. *Historia da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

\_\_\_\_\_. *Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a. (Coleção Tópicos)

\_\_\_\_\_. *Nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. (Coleção Tópicos)

\_\_\_\_\_. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982/1983)*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. (Obras de Michel Foucault)

\_\_\_\_\_. *Le Foucault électronique (version 2001)*. Paris: Gallimard. CD-ROM

\_\_\_\_\_. *Do governo dos vivos*. São Paulo: Editora Wmf Martins Fontes, 2014.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. Tradução Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. 1ª ed. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 215.

MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981, p. 12.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. Coleção Os Pensadores: seleção de textos de Gérard Lebrun. Tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999

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