

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO
MESTRADO EM FILOSOFIA

A CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE:
DA NORMA AO CUIDADO A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT

ADELAIDE BERSCH BOFF

Orientador: Professor Doutor Castor M. M. Bartolomé Ruiz

São Leopoldo
2009

ADELAIDE BERSCH BOFF

A CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE:
DA NORMA AO CUIDADO A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT

Dissertação

Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Orientador: Professor Doutor Castor M. M. Bartolomé Ruiz

São Leopoldo

2009

ADELAIDE BERSCH BOFF

A CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE:
DA NORMA AO CUIDADO A PARTIR DE MICHEL FOUCAULT

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS como requisito parcial para a obtenção do título de mestre.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz

Prof. Dr. Celso Cândido de Azambuja

Prof. Dr. César Candiotta

B673c Boff, Adelaide Bersch
A constituição da subjetividade: entre a norma e o cuidado a partir de Michel Foucault / por Adelaide Bersch Boff. – 2009.

100 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2009.

“Orientação: Prof. Dr. Castor M. M. Bartolomé Ruiz, Ciências Humanas”.

1.Michel Foucault – Filosofia. 2.Subjetividade. 3.Cuidado – Ética. 4.Cuidado – Estética. 5.Sanção normalizadora. 6.Poder – Filosofia. I.Título.

CDU 1FOUCAULT

165.81

17

Catálogo na publicação:
Bibliotecária Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

Àquele que acalenta minha existência.

AGRADECIMENTOS

Ao Professor Castor Ruiz nem preciso mencionar – já mencionando – meu obrigada por todo acompanhamento desde muito tempo e pela livre orientação... Mas principalmente agradeço sua sábia práxis e coerência de vida que nos dá ânimo de seguir adiante. “*O maior dever – e também o melhor sintoma – da sabedoria é a concordância entre as palavras e os actos, o sábio será em todas as circunstâncias plenamente igual a si próprio*”. – Sêneca.

Ao querido Professor Celso Cândido de Azambuja também agradeço pela amizade constante, refletida nas caronas, indicações, dicas, trabalhos, estudos, etc.

Aos familiares – Olino, Nelly, Vilmar, Lúcia – que também nem precisaria agradecer formalmente, pois sabem de minha gratidão.

Oxalá todos tivessem a mesma oportunidade que tive – e estou tendo – de dedicar-me aos estudos, pois a educação, o exercício e a *práxis* do pensar são o *locus* da abertura a possibilidades.

Raros são os homens que conseguem ordenar reflectidamente a sua vida. Os outros, à maneira de destroços arrastados por um rio, em vez de caminharem deixam-se levar à deriva. Se a corrente é fraca ficam parados na água quase estagnada, se é forte, são arrastados com violência; a uns, deixa-os a corrente em seco ao abrandar junto à margem, a outros, um fluxo impetuoso acaba por lançá-los no mar. Por isso mesmo é que nós devemos fixar de uma vez por todas o que queremos e manter-nos firmes nesse propósito.

Sêneca

Não há nada mais vil do que um filósofo em busca de aplausos! Será que algum doente dá palmas ao cirurgião que o opera?

Sêneca

RESUMO

Em suas primeiras obras, Michel Foucault afirma que vivemos uma sociedade de controle, onde a subjetividade é moldada e produzida pelo sistema vigente. Por meio da relação entre discurso, verdade e poder percebe-se que a subjetividade na sociedade contemporânea é produzida por discursos enunciadores de verdades que nem sempre são as nossas, isto é, há uma constante produção de modos de ser que nem sempre é desejado, mas sim, induzido. Será estudado, portanto, em um primeiro momento, que o tipo de *ethos* que a sociedade contemporânea construiu está preso a uma norma de existência e, num segundo momento, como se pode resgatar o poder do sujeito enquanto criador de si, analisando a noção de ética e estética da existência. A hipótese levantada é pensar a formação da subjetividade a partir de uma constituição criativa/criadora que se dá por meio de uma práxis, da realização das virtudes. Para tanto, Foucault realiza uma volta aos gregos, buscando conceitos como *epimeloû heautoû* (cuidado de si), e resgatando a prática das virtudes como *enkrateia* (autodomínio), a *phronesis* (discernimento) e a *sophrosune* (prudência). Todas essas virtudes pressupõem uma constante luta, uma constante tensão para consigo mesmo, um exercício a fim de construir uma existência que seja prazerosa e feliz. Somente através dessas práticas de autodomínio que o indivíduo é capaz de discernir aquilo que é seu desejo daquilo que lhe é induzido e formatado como desejo.

Palavras-chave: Foucault, cuidado de si, subjetividade, ética.

ABSTRACT

In his first works, Michel Foucault claims we live in a society of control, where subjectivity is shaped and produced by the current system. The relation between discourse, truth and power allows us to realize that the subjectivity in modern society is produced by discourses which enunciate truths that are not always everyone's truths, that is to say there is a constant production of ways of thinking that are not always wished for, but rather induced. In a first moment the present work studies that the kind of *ethos* that modern society has built is attached to a model of existence, and in a second moment how we can recuperate the subject's power while creator, analyzing the notions of ethics and aesthetics of existence. The hypothesis proposes to think the formation of subjectivity from a creative/creating constitution that takes place through certain praxis, namely the realization of virtues. In order to achieve that, Foucault goes back to the Greeks, searching for concepts such as *epimeloû heautoû* (the care for oneself), also reclaiming the practice of virtues like *enkrateia* (mastery over oneself), *phronesis* (practical wisdom), and *sophrosune* (moderation). All of those virtues assume there is constant struggle, constant tension with oneself, which is an exercise towards a happy and pleasurable existence. It is only through the afore mentioned practices of self-control that a person is able to differentiate what is one's desire from what is induced and shaped as one's desire.

Key words: Foucault, the care for oneself, subjectivity, ethics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
PARTE I – A NORMA: SUBJETIVIDADE SUJEITADA.....	13
CAPÍTULO I - ORIGENS ANTI-MAQUIAVÉLICAS.....	17
1.1 A dissimulação do cuidado.....	19
1.2 Fusões e confusões modernas.....	21
CAPÍTULO II - A ORTOPEDIA DA CRIATIVIDADE.....	23
2.1 Diferenças à parte.....	27
2.2 Desejo: o instrumento da norma.....	29
PARTE II – O CUIDADO: ÉTICA E ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA.....	34
CAPÍTULO I – EPIMÉLEIA HEAUTOÛ (CUIDADO DE SI).....	37
1.1 Alcibíades e a finalidade política.....	38
1.2 Cuidado helenístico.....	45
1.3 As técnicas e práticas de si.....	47
1.4 A arte da existência.....	57
CAPÍTULO II – DECIFRA-ME OU TE DEVORO.....	62
2.1 O peso da tradição.....	62
2.2 Deciframento e confissão.....	65
2.3 Poder pastoral.....	69
2.4 O Governo de si.....	74
2.5 Comando X Repressão dos desejos.....	76
CAPÍTULO III – ÉTICA.....	80
3.1 A prática das virtudes.....	80
3.2 Liberdade.....	85
3.2.1 Liberdade para os modernos: o que nos foi legado.....	85
3.2.2 Liberdade no período helenístico.....	88
CONSIDERAÇÕES FINAIS: ÉTICA, ESTÉTICA E PRÁXIS DA EXISTÊNCIA.....	91
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	97

INTRODUÇÃO

Partindo de uma crítica à modernidade, afirmamos a problemática do sujeito como histórica, ou melhor, afirmamos o sujeito como sendo histórico, construído e construtor da história. Para subsidiar nossa afirmação, encontramos respaldo no pensamento de Michel Foucault, que, ao longo de sua vida e obras, pensou o sujeito e a subjetividade como uma condição histórica e não mais como uma instância natural, dada e acabada. Partimos, portanto, contra a idéia de uma natureza humana predeterminada, calcada na existência de uma essência transcendental, fixa e pronta para afirmarmos o sujeito como um processo e não uma substância passiva de essências; uma construção histórica e social em que ele mesmo cria sua própria subjetividade. Não estamos pensando, na presente dissertação, na noção de sujeito enquanto pessoa ou identidade fixa. Pensamos, a partir de Foucault, em termos de subjetivação, em termos de processo, de criação (histórica) de subjetividade.

Foucault não emprega a palavra sujeito como pessoa ou forma de identidade, mas os termos 'subjetivação', no sentido de processo, e 'Si', no sentido de relação (relação a si). E do que se trata? Trata-se de uma relação de força consigo (ao passo que o poder era a relação da força com outras forças), trata-se de uma 'dobra' da força. Segundo a maneira de dobrar a linha da força, trata-se da constituição de modos de existência, ou da invenção de possibilidades de vida que também dizem respeito à morte; não a existência como sujeito, mas como obra de arte. Trata-se de inventar modos de existência, segundo regras facultativas, capazes de resistir ao poder bem como se furtar ao saber, mesmo se o saber tenta penetrá-los e o poder tenta apropriar-se deles. Mas os modos de existência ou possibilidades de vida não cessam de se recriar, e surgem novos.¹

¹ DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992. p. 116.

Num primeiro momento de sua obra, por meio do método arqueológico, Foucault entenderá o sujeito como uma produção provinda da relação entre discurso, verdade e poder. Nesse sentido, o sujeito seria uma construção histórica, criado por discursos enunciadores de verdades e imbuídos de relações de poder. Discursos e verdades, estas, nem sempre desejadas, mas sim, induzidas. Ou seja: conforme a crítica elaborada a tal pensador, desembocamos na morte do sujeito. Afirmção contundente e pré-conceitual, uma vez que o sujeito não é entendido como uma pessoa ou identidade, e sim, como processo. Há sujeito; no entanto, ele é um processo de subjetivação, um processo de construção provindo dessa relação entre discurso, verdade e poder. Em entrevista a Gilles Barbedette de Andréa Scala, ao ser perguntado se o sujeito é a condição de possibilidade de uma experiência, Foucault respondeu:

De modo algum. É a experiência que é a racionalização de um processo, ele próprio provisório, que culmina em um sujeito ou, antes, em sujeitos. Chamarei subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais exatamente, de uma subjetividade que, evidentemente, é apenas uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si.²

Entendemos que as práticas discursivas são criadoras de verdades, e tais verdades (através de um efeito de poder) geram um determinado saber, isto é, uma determinada perspectiva sob a qual olhamos para identificar nosso conhecimento, nossas verdades e, conseqüentemente, nós mesmos enquanto sujeitos. Cada época é formada por um saber específico que vai moldando a subjetividade através das práticas discursivas que são perpassadas por relações de poder a fim de criar verdades. Tais verdades atingem o sujeito de maneira a criar nele modos de ser que respondam positivamente ao saber vigente (ao sistema vigente). Foucault afirma, portanto, que o indivíduo moderno é construído e moldado por essas verdades construídas historicamente.

No entanto, em um segundo momento de sua vida e produção filosófica, perante um Foucault quase estruturalista que pensa o sujeito como um processo de subjetivação sujeitada e determinada pelos discursos e verdades vigentes, de modo paradoxal, Foucault passa a pensar o sujeito enquanto um processo autocriativo. Diante de tantas verdades embutidas em

² FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits IV* – 1980-1988. Paris: Gallimard, 1994, p. 706. Cf. também ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999. p. 15/16 nota de rodapé.

nosso pensamento e diante da conseqüente formatação de subjetividades que respondam positivamente ao sistema vigente, Foucault começa a se questionar qual a verdade do sujeito. A pergunta não é mais aquela que questiona a partir de qual *a priori* histórico foi possível formar as identidades presentes, mas sim, o que é o sujeito? Qual o seu *ethos*? Como o constrói? Qual sua verdade enquanto sujeito? É, então, que Foucault realiza uma volta aos gregos em busca da autocriação do sujeito como uma obra de arte, que também será tematizado com maior destreza ao longo dessa dissertação.

O que vale ressaltar no momento é que, junto com Foucault, problematizamos a questão da subjetividade formatada por verdades que não nos dizem respeito, isto é, estamos questionando o *ethos* do sujeito produzido por verdades forjadas ao longo de toda história. Propomo-nos, portanto, pesquisar na obra de Michel Foucault, uma ética e estética da existência, onde o *ethos*, a verdade do sujeito é constituída através de uma práxis criativa e autônoma. Sempre a partir de uma perspectiva paradoxal em que se é construtor e, ao mesmo tempo, construído pela história. Contra a determinação moral e a padronização do *ethos*, dos comportamentos, isto é, contra a sujeição do indivíduo a verdades que não lhe dizem respeito, afirmamos a práxis criativa, o cuidado que cada indivíduo tem para consigo. Lembrando que não existe uma criação absolutamente autônoma e independente. Há, sim, uma criação ou construção localizada, ou seja, dentro de um campo histórico e social, que influencia e também sofre influências.

Arriscamos afirmar que Foucault, em suas primeiras obras, prescreve uma visão negativa no que diz respeito ao sujeito. Em suas análises sobre poder, tal pensador nos apresenta o sujeito como algo moldável, flexibilizado (no sentido de manipulado) pelos discursos proferidos pelo sistema vigente, apresentando-nos uma subjetividade flexibilizada e sujeitada, ou seja, o sujeito, enquanto uma criação histórica é moldado e padronizado; seu *ethos* é padronizado como uma criação mecânica em série por discursos que nem sempre se referem a ele, por verdades que não lhes dizem respeito.

Tal constatação leva Foucault a uma quebra em seu pensamento e em sua vida, uma vez que a filosofia está intimamente ligada à *práxis* da vida. É a partir dessa quebra que prolongaremos a discussão desse pensador, caminhado na direção de encontrar a possibilidade de construir uma verdade com autonomia, de saber qual o nosso modo de viver, qual a nossa prática criativa. Foucault passa a problematizar o sujeito não mais como passível de moldagens e padronizações, mas aposta em seu poder de autoconstituição estética, isto é, no poder de criar-se a si mesmo. Passa-se a pensar partindo de uma perspectiva ética e não mais unicamente dentro de uma perspectiva de poder.

Por meio do questionamento das verdades instituídas e introjetadas nos indivíduos, passa-se a pensar o sujeito como uma construção criativa, uma criação estética. É necessário lembrar e ressaltar que tal criação não figura em termos românticos uma vez que ela pressupõe uma *práxis*, uma conquista da autonomia, da liberdade, que se dá por meio da prática. Não nos colocamos aqui com a noção de uma criação demiúrgica ou fabulosa. Falamos na dimensão própria do ser humano, que é a ação de inventar e re-inventar diferentes modos de ser, bem como a ação de respeitar tais diferenças existentes.

Novamente perguntamos qual o nosso *ethos*, qual é a nossa criação, o nosso sentido, a nossa invenção enquanto seres humanos. Para encontrarmos a resposta, é preciso ultrapassar a mera repetição, adaptação e mecanização comportamental e criar um novo *ethos*, uma nova ação, uma nova *práxis* que não seja mecanizada, e sim criativa, tornando-se a nossa obra de arte. Para tanto, partimos de uma noção de sujeito que foge do assujeitamento, isto é, uma noção de sujeito que se define por sua própria capacidade criativa. Portanto, um sujeito não passível de substância, que não se padronize pelo discurso de verdade instituído e introjetado, com pretensões hegemônicas e universalistas, quebrando com toda diversificação de comportamentos.

O sujeito e a subjetividade são o tema central de Foucault. Como já foi mencionado, por um lado, Foucault pensa a construção do sujeito por meio de práticas discursivas e objetivadoras que formatam um modo de ser padronizado. Por outro lado, num segundo momento, pensa a construção do sujeito por meio de práticas subjetivadoras, em que o sujeito pode pensar-se enquanto sujeito.

Iniciaremos apresentando nesta primeira parte da dissertação a forma(ta)ção do sujeito por meio das práticas discursivas, constatando como nossa sociedade está estabelecida hoje, em termos de fabricação de uma moral padronizada, de um *ethos* cujas origens são externas e não internas ao próprio sujeito. Num segundo momento da dissertação, apresentaremos a ética e a estética da existência estudada por Foucault, a partir de um retorno³ aos gregos antigos, trabalhando e problematizando uma outra maneira de pensar nosso *ethos* e nossos processos de subjetivação, tendo como base a prática das virtudes.

³ Ressaltamos que esse retorno aos gregos de forma alguma diz respeito a uma nostalgia ou necessidade de voltar as suas formas de subjetivação. Tal retorno serve como ponto de partida para a criação de novas relações, de novas formas de subjetivação e de constituição de nosso *ethos*.

PARTE I – SUBJETIVIDADE SUJEITADA

Iniciamos esta dissertação fazendo uma análise de alguns aspectos da sociedade contemporânea através dos olhos de Michel Foucault. Assim, é necessário, para contextualização, falar um pouco sobre o que este pensador chamou de biopoder a fim de que nossa reflexão alcance seu clímax na elaboração e problematização da ética em sua significação grega original – *ethos*. Ou seja, para que fiquem evidentes as formas de subjetivação ética que montamos e vivemos em nossa sociedade – que afirmamos ser um adestramento ou ortopedia da subjetividade e, como tal, de nosso *ethos* –, precisamos resgatar as análises de Foucault sobre a sociedade de controle e, mais precisamente, sobre o biopoder, esse controle sobre a vida humana, desde seus comportamentos mais habituais até suas construções simbólicas de valores e verdades.

Em seus trabalhos, Foucault afirma que o retrato do indivíduo moderno é de um indivíduo sujeitado, ordenado, organizado e normatizado pela disciplina do corpo, do espaço, do tempo, da força de trabalho, etc. Indivíduo classificado e documentado, na qual sua verdade é enunciada e imposta. Indivíduo normatizado por técnicas disciplinares eficazes por serem sutis e atuantes dentro das instituições.

O discurso do adestramento do corpo iniciado nos séculos XVII e XVIII impôs algumas verdades fixas que produziram e produzem efeitos de poder. Verdades que induzem modos de existência cooperativos, dóceis e utilizáveis. Modos de existência manipulados pela binariedade bem/mal, louco/são, delinqüente/inofensivo, certo/errado, etc. Verdades que moldam e induzem a criação de valores com base nessa binariedade.

Essas verdades formatadas e induzidas sobre os indivíduos fabricam modos de ser, subjetividades para que respondam positivamente ao sistema vigente. Certamente o grande efeito do poder disciplinar está na objetivação do sujeito, na objetivação e determinação de sua verdade.

Não estamos mais na era do poder de mando, do poder soberano, de força em que possamos identificar com clareza o dominado e o dominador, quem manda e quem é mandado. Não há mais uma intervenção violenta e periódica, de tempos em tempos, sob a forma de guerra ou punição. Vivemos sob a égide de um poder virtual de ordenamento e de normalização na qual o sujeito é enquadrado e engessado em uma ordem social específica, com um *ethos* determinado, com uma subjetividade sujeitada e padronizada, com um modo de existência pré-definido. Trata-se de um poder que não está centralizado em alguém, mas sim, é exercido por inúmeras técnicas e mecanismos de subjetivação, sendo um poder que não coíbe, mas induz vontades, desejos e modos de ser, agindo e atuando na dimensão da criação, da criatividade dos seres humanos. Poder este que tem como função a formação de subjetividades flexíveis, para que se possa moldar e dirigir os indivíduos. É um poder cujo principal ponto está na fabricação de subjetividades dóceis e moldáveis⁴. Sabe-se, junto com Sêneca, que “*a indignidade não está em ‘irmos’, mas em ‘sermos levados’, em perguntarmos de súbito, surpreendidos, no meio de um turbilhão de acontecimentos: ‘Mas como é que eu vim parar aqui?’*”.⁵

Se na época clássica⁶ o mote do poder disciplinar, com suas técnicas de vigilância, sanção normalizadora e exame era adestrar, docilizar e normatizar os corpos dos indivíduos para uma maior economia⁷, agilidade e produção em termos institucionais, tal poder expandiu-se para a sociedade como um todo, atuando não somente sobre os corpos dos indivíduos, mas sobre sua subjetividade, sobre a dimensão da criatividade, dos desejos, das vontades e, principalmente, da ação, da práxis⁸.

O poder disciplinar, nas sociedades contemporâneas, perde sua força enquanto mecanismo de disciplina e controle explícito para dar lugar ao controle e governo dos sujeitos através do governo dos desejos e das vontades. Não há mais um mecanismo disciplinante, mas um mecanismo de produção de desejo, isto é, a sujeição do indivíduo se dá pela fabricação de seu desejo. De forma sutil, trabalham-se as necessidades do indivíduo através de um amplo jogo de estímulos, imagens, símbolos que induzem desejos. Tais estímulos provocam a sensação de autonomia no indivíduo, fazendo-o crer que suas escolhas são suas⁹.

⁴ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Os labirintos do poder*. Porto Alegre: Escritos, 2004.

⁵ SÊNeca, Lúcio Aneo. *Cartas a Lucílio*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. p. 113.

⁶ Período que para Foucault corresponde aos séculos XVII-XVIII.

⁷ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1991.

⁸ Adiante abordaremos com maior destreza esse ponto.

⁹ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Os dispositivos de poder da sociedade de controle e seus modos de subjetivação. In: *Revista de Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, v. 5, n. 9, p. 61-98, jul./dez. 2004.

Os ideais modernos de liberdade e igualdade são os meios pelos quais esse poder anônimo de controle e fabricação das subjetividades mais facilmente atua. Comumente associa-se a liberdade à realização dos desejos. O sujeito percebe-se livre na medida em que realiza seus desejos. Quanto mais desejos realizados, mais livre o sujeito se sente. No entanto, não questiona a origem de tais desejos, se são o produto de sua reflexão, de seu autodomínio, de sua escolha ou se são apenas uma produção social, uma indução consumista e mecânica.

A sociedade de controle tem como função o governo das práticas dos indivíduos, a manipulação da ação, da dimensão da práxis própria do ser humano, proporcionando a massificação dos indivíduos, a padronização e a produção em série de sujeitos que correspondam positivamente ao exigido pelas instâncias de poder vigentes. A sociedade de controle passa a objetivar e instrumentalizar o sujeito, tornando-o mero meio para se alcançar os fins e os interesses institucionais.

Seu objetivo é a sujeição dos indivíduos, visando à fabricação de subjetividades flexibilizadas que se adaptem aos objetivos estratégicos do sistema, regulando comportamentos conforme o requerido pelas estruturas sociais. O indivíduo moderno, então, reflete uma subjetividade sujeitada, sendo um produto previsto nos modos de subjetivação das sociedades modernas e contemporâneas. O que caracteriza a sociedade de controle, portanto, é a sujeição dos indivíduos, ou seja, o ato de modelar e padronizar a subjetividade do indivíduo de forma que os objetivos pessoais coincidam com os objetivos do sistema. O indivíduo sujeitado não é capaz de controlar, nem identificar seus desejos, sendo facilmente governado pelos códigos institucionais, isto é, não possui um *ethos* estilizado (estetizado), criado por si mesmo, mas sim, um *ethos* governado por códigos impostos e predeterminados socialmente.

O que caracteriza uma (e a nossa) sociedade de controle é seu investimento maciço em dispositivos de poder que têm como modelo de subjetivação a sujeição dos indivíduos ao sistema. A sujeição tem como objetivo prioritário modelar a subjetividade do indivíduo de tal maneira que seus objetivos pessoais de vida coincidam, na maior amplitude possível, com os objetivos estruturais do sistema. A sujeição se implementa na medida em que o indivíduo ajusta seu referencial simbólico de existência ao universo de valores requeridos pelos modelos institucionais nos quais se encontra inserido.¹⁰

Há um ajustamento entre os modos de existência dos indivíduos e os valores requeridos pelos modelos institucionais vigentes. Assim se dá a sujeição e a modelagem da

¹⁰ Ibidem, p. 65.

subjetividade, a produção de sujeito, a fabricação mecânica e em série, coibindo a ação autônoma e criativa de ser sujeito.

Os mecanismos de comando e de poder se tornam mais democráticos e imanentes ao campo social onde os comportamentos normalizados – e também os anormalizados –, são cada vez mais interiorizados nos próprios indivíduos.

O poder agora é exercido mediante máquinas que organizam diretamente o cérebro (em sistemas de comunicação, redes de informação etc.) e os corpos (em sistemas de bem-estar, atividades monitoradas etc.) no objetivo de um estado de alienação independente do sentido da vida e do desejo de criatividade.¹¹

¹¹ HARDT, Michel; NEGRI, Antônio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2002. p. 42.

CAPÍTULO I – ORIGENS ANTI-MAQUIAVÉLICAS

Toda influência é imoral uma vez que ela não permite o desdobramento de nossa própria identidade, de nossos próprios desejos, de nosso auto-governo.

Oscar Wilde

De modo geral, se com Maquiavel a arte de governar dizia respeito à conquista de territórios e ao governo sobre o principado (conjunto de território e súditos que o príncipe conquista), caracterizando-o como um poder de soberania, a partir do século XVII e principalmente XVIII, a governabilidade modificou seu mote. Foucault analisa¹² que já no período de Maquiavel surgiram literaturas ditas anti-Maquiavel que defendiam ser a arte de governar uma pluralidade, ou seja, governa-se não apenas sobre o território, mas sobre a população em suas relações com riquezas, territórios, clima, costumes, hábitos, modos de ser, acidentes, fome, pestes, morte, etc. Nesse sentido, a arte de governar tem uma finalidade oposta à soberania, pressupondo um governo não pela força, mas pela sabedoria e diligência. Nitidamente se percebe uma ruptura: a soberania tem como finalidade ela mesma e tem como instrumento principal a lei, ao passo que a finalidade do governo, da arte de governar está nas coisas que ele dirige, tendo como instrumento não a lei, mas o controle da população por meio de técnicas eficientes.

A ruptura da soberania para uma arte de governar ocorre em função de alguns avanços econômicos, sociais e culturais. Com o avanço do mercantilismo, há exigência de estratégias mais firmes sobre o Estado bem como táticas de governo do mesmo. A expansão demográfica ligada ao mercantilismo com sua abundância monetária e conseqüente aumento da produção agrícola exige táticas governamentais mais eficientes que controlem tais eventualidades. Grosso modo, o desbloqueio da arte de governar está intimamente ligado ao problema da população. Nasce uma ciência do governo que tem por base a estatística e como objetivo a

¹² FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

população, uma vez que esta produz efeitos econômicos específicos¹³, isto é, a população com suas variáveis de mortalidade, natalidade, endemias, produtividade, trabalho, etc. é o que faz o Estado se mover. É então que se passa a ter uma maior atenção e controle da população para melhor governar o Estado.

Basicamente encontramos duas grandes modificações da passagem da soberania para o governo da população que se interligam: em primeiro lugar, o deslocamento do modelo familiar, ou seja, a família não aparece mais como modelo de governo, mas como instrumento privilegiado para o governo da população e instrumento de controle moral. Em segundo lugar, a população aparece como objetivo final do governo. Governar bem é melhorar a vida da população, cuidando de sua saúde, das riquezas, epidemias, taxas de natalidade e mortalidade, etc.

E o instrumento que o governo vai se dar para obter esses fins, que, de certo modo, são imanescentes ao campo da população, será essencialmente a população agindo diretamente sobre ela por meio de campanhas ou também, indiretamente, por meio de técnicas que vão permitir, por exemplo, estimular, sem que as pessoas percebam muito, a taxa de natalidade ou dirigindo nesta ou naquela região, para determinada atividade, os fluxos de população.¹⁴

Ou seja, tem-se o controle sutil da população. E o modelo familiar é o meio mais eficaz de atingir a população, isto é, o fator a ser moldado que sirva de modelo para os cidadãos.

A partir daqui mesclam-se as técnicas de disciplinamento do corpo dos indivíduos com o controle da população, ou seja, nasce aquilo que Foucault denominou de biopoder: o poder sobre a população enquanto espécie, controle da população. Não mais apenas do indivíduo enquanto corpo.

A população deixa de ser um conjunto de súditos que devem ser regulamentados e adestrados conforme a vontade do soberano por intermédio de leis e regulamentos e passa a ser considerada um conjunto de processos que é preciso administrar em sua naturalidade. Ou seja, a população não é apenas um conjunto de indivíduos agrupados dependentes do soberano e deles mesmos. A população depende de uma série de variáveis: clima, intensidade do comércio e circulação de riquezas, leis, hábitos, valores morais ou religiosos, meios de

¹³ Ibidem, p. 138/139.

¹⁴ Ibidem, p. 140.

subsistência, etc. Toda uma série de fatores que não podem ser controlados apenas pela vontade de um soberano ou governante. Dessa forma, trata-se de atuar sobre a população e sobre esses processos e acontecimentos que se podem controlar e prever por cálculos, estatísticas, análises, etc.¹⁵.

Biopoder, segundo Foucault, é o poder sobre a população, o seu controle: desde seus hábitos e costumes, até anseios e desejos. Poder que atua tanto sobre a subjetividade dos sujeitos quanto sobre suas ações e desejos. Atua sobre cada indivíduo e sobre a população como um todo. Atua tanto no desejo da população, quanto nas ações aleatórias relacionadas ao clima, doenças, mortalidades, etc. Enfim, é um poder que atua diretamente sobre a vida humana como um todo, com dever de administrá-la. O que está em jogo no biopoder são a produção e a reprodução da própria vida¹⁶.

1.1 A DISSIMULAÇÃO DO CUIDADO

Quando o poder do amor se sobrepuser ao amor pelo poder, então o mundo conhecerá a paz.

Jimi Hendrix

O biopoder é caracterizado pelo “aproveitamento” da potência da vida humana como elemento de poder pelo Estado e pelas instituições. A lógica do biopoder é cuidar da vida humana, mas com a finalidade de que ela seja produtiva. Exercer um cuidado, neste caso, está implicitamente relacionado com uma instrumentalização: a vida humana que é cuidada tem como ponto de partida a produção de desejos e, conseqüentemente como fim, como ponto de chegada, a formação de comportamentos e ações que correspondam positivamente ao exigido pelo sistema vigente. Há um cuidado sobre a população, mas um cuidado dissimulado, aparente. Cuidado cujo interesse está na produtividade de modos de ser, na produtividade de *ethos* que afirmem e sustentem o sistema e as construções simbólicas de valor e de verdade vigentes. Cuidado dissimulado cujo efeito é a produção de ações normalizadas por meio da indução de desejos padronizados. No momento em que se percebe que a vida humana, desde seus instintos naturais de sobrevivência e reprodução até suas construções culturais de valores e verdades, afeta diretamente as relações de poder, o cuidado passa a ganhar um *locus*

¹⁵ Ibidem, p.92.

¹⁶ HARDT, Michel; NEGRI, Antônio. Op. cit., p. 43.

especial. Por isso Foucault utiliza a expressão biopoder: um poder, um controle, um cuidado sobre a vida humana.

Dessa forma, o que caracteriza o biopoder é o modo como o âmbito da política, do direito e da economia chegam a depender do bem-estar qualitativo e do incremento quantitativo da população considerada em seu aspecto biológico. A vida (humana) torna-se assunto de governo.¹⁷ O poder assume agora a função de gerar a vida, mas não pelo surgimento de sentimentos humanitários¹⁸, mas em função dessa produtividade.

Esse controle sobre a vida começa a desenvolver-se a partir do século XVII de duas maneiras: inicialmente por meio do poder disciplinar. Não se encontra mais o vigor da força como lógica de poder – como acontecia na relação dual soberano/súdito –, mas sim um poder sutil, disciplinar que tem como objetivo docilizar e utilizar os corpos dos indivíduos ao máximo, porém não de forma brutal, violenta e escravagista, mas em forma de ordenamento. Não se tem mais um poder violento fisicamente exercido sobre o súdito, mas um poder disciplinar que atua pela vigilância dos indivíduos. Esse poder disciplinar, sem força física, é exercido através do disciplinamento do corpo, do tempo e do espaço para a obtenção de uma maior economia de poder e de força de trabalho. Ocorre uma apropriação exaustiva do corpo, de gestos, do tempo, dos comportamentos dos indivíduos, com um controle contínuo por meio da vigilância ininterrupta, assegurada pela escrita, pela documentação.

Num segundo momento, a partir da segunda metade do século XVIII, essas técnicas disciplinares se desenvolvem naquilo que veio a ser o biopoder. Sendo assim, o biopoder, como menciona Foucault, é a “continuação” da chamada sociedade disciplinar, um estando imbricado e interligado ao outro, apesar da descontinuidade histórica. O biopoder integra, engloba, utiliza e modifica as técnicas disciplinares¹⁹.

Essa nova técnica de poder amplia a sua área de abrangência e sutileza, atingindo não apenas o corpo do indivíduo, mas a vida dos homens, a vida da espécie, o bem-estar da população; atingindo não por um disciplinamento rígido, mas por uma indução sutil de comportamento. As disciplinas fixaram os indivíduos dentro de instituições, não alcançando a consciência e o corpo dos mesmos, controlando na totalidade de suas atividades²⁰. Enquanto o poder disciplinar tem como centro o corpo do indivíduo, sendo uma tecnologia individualizante, utilizando o corpo como força de trabalho e docilizando-o a fim de que sua

¹⁷ ESPOSITO, Roberto. *Immunitas*. Protección y negación de la vida. Madri: Amorrurtu, 2005.

¹⁸ FOUCAULT, Michel. *A vontade de saber*. História da sexualidade. V. 1. Rio de Janeiro: Graal, 1997, p. 130.

¹⁹ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade civil*. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2000. p. 289.

²⁰ HARDT, Michel; NEGRI, Antônio. Op. cit., p. 43.

produção seja continuada, o biopoder tem como centro a vida da espécie humana. Ele se centra no corpo-espécie, e não mais no corpo-indivíduo, sendo um poder massificante e não mais individualizante. É um controle intervencional nos processos biológicos como nascimento, mortalidade, saúde, duração da vida, etc. Estes são os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle da biopolítica. O espaço que até então era privado passa a ser objeto de preocupação pública. A vida humana passa a sofrer intervenções e a ser pensada como objeto de poder a fim de se obter dela o máximo de cooperação.

1.2 FUSÕES E CONFUSÕES MODERNAS

“Seria adequado para o mundo em que vivemos definir o homem como um ser capaz da ação”

Hannah Arendt

Como um pequeno parêntese, é importante mencionar os estudos de Giorgio Agamben sobre o biopoder. Na introdução da obra *Homo Sacer. O poder soberano e a vida nua*²¹, Agamben apresenta o conceito de *vida* que para os gregos antigos era composto por dois termos: *zoé* e *bíos*. O termo *biopolítica* ou *biopoder*, com o prefixo *bio*, faz alusão ao termo grego *bíos* que veremos a seguir, distanciando de possíveis interpretações da própria biologia. Não se trata, no biopoder, de um poder sobre a vida em termos gerais, muito menos de um poder que a bios, a vida como um todo, teria. Não estamos tentando colocar um caráter moral na *biologia*.

Quanto à distinção grega antiga, *zoé* indicava a mera vida natural, a vida biológica, por assim dizer. Designava o simples fato de viver, comum a todo ser vivo. É a vida natural, regida pelas leis instintivas, as leis naturais da espécie. Termo que designa a pura necessidade – sobrevivência e reprodução. “A simples vida natural é, porém, excluída, no mundo clássico, da pólis propriamente dita e resta firmemente confinada, como mera vida reprodutiva, ao âmbito do ôikos”.²²

Bíos, por sua vez, indicava a forma ou maneira de viver própria de um indivíduo ou grupo. É a constituição do sujeito no âmbito social e político, é a vida em sua dimensão de práxis ativa do sujeito que constitui a si mesmo e a história como um todo. *Bíos* indica a

²¹ AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

²² *Ibidem*, p. 10.

existência humana não como um simples processo temporal, mas a práxis humana como uma unidade plástica cheia de sentido, com criação de valores, verdades, etc., transcendendo as determinações naturais, ultrapassando as meras necessidades evolutivas – sobrevivência e reprodução. É a vida em sua construção cultural.

O importante dessa distinção é perceber que, conforme afirma Agamben, o pensamento político-filosófico moderno diluiu essa distinção, ingressando a *zoé* na esfera da *pólis* (da *bíos*), isto é, a mescla entre o público e o privado. A vida natural sai da esfera privada e é colocada no centro da vida política – pública –, fazendo dela um elemento de intervenção estratégica. Eis o biopoder: a intervenção política nos elementos naturais; o nascimento de técnicas políticas que controlam a vida natural dos indivíduos. A *zoé* passa a configurar um elemento importante de controle político. Saúde, velhice, morte, nascimento, alimentação, higiene, etc. passam a ser objeto de controle e preocupação pública, pois são elementos que influenciam na produtividade econômica, social e política; são elementos que só interessam se tiverem utilidade política²³.

Percebe-se, portanto, o nascimento das grandes estatísticas que medem as taxas de natalidade e mortalidade, classificação de doenças, etc., a fim de se obter um maior controle sobre a população, bem como a intervenção sobre ela com o intuito de protegê-la e cuidá-la, uma vez que esses fatores afetam diretamente o trabalho, a produção e o rendimento, isto é, afetam a instância econômica e política. É sobre a natalidade, a mortalidade, as incapacidades biológicas diversas que a biopolítica vai se centrar e interferir, extraindo seu saber e calcando seu poder. Ela vai se dirigir aos acontecimentos aleatórios que ocorrem na população, procurando intervir nesses acontecimentos.

Certamente há algumas distinções entre Michel Foucault e Giorgio Agamben no que diz respeito ao acontecimento do biopoder. Diferenças que não serão abordadas no momento em função de que nosso objetivo é reforçar a tese de que o biopoder produz essa fusão e confusão entre os conceitos gregos *zoé* e *bíos*. Agamben ressalta que o biopoder é um poder absoluto sobre a vida humana que reduz a *bíos* à *zoé*. Ou seja, tal parêntese não tem como objetivo aprofundar-se na tese de Agamben, mas sim utilizar a fusão dita anteriormente para explicitar a relação entre biopoder e ética, entre o poder sobre a vida e os modos de subjetivação.

²³ ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Op. cit., p. 162.

CAPÍTULO II – A ORTOPEDIA DA CRIATIVIDADE

O biopoder passa a ocupar-se com o problema da população controlando a aleatoriedade, trabalhando com previsões, estimativas estatísticas, sendo um poder que pretende estabelecer mecanismos reguladores que possam manter o equilíbrio dentro das modificações da população.

(...) uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos. É uma tecnologia que visa portanto não o treinamento individual, mas, pelo equilíbrio global, algo como uma homeóstase: segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos.²⁴

A biopolítica, portanto, nasce para salvaguardar a população de ameaças internas. Tal proteção ocorre por meio do processo de normalização a fim de atingir o equilíbrio, a *homeóstase*, o padrão. A partir desse evento, seguramente é mais fácil controlá-la. O poder de normalização se dá sobre a população, sobre a vida dos homens, sobre o homem ser vivo, não mais só sobre o corpo dos indivíduos, nem mesmo sobre o homem-corpo.

No período moderno – séculos XVII e XVIII – vemos a disseminação da norma, a implementação da normalidade a partir da enunciação da binariedade do permitido/proibido, normal/anormal, delinqüente/inofensivo, louco/são, etc. As técnicas disciplinares impõem um modelo ideal construído em função de um determinado resultado e a partir desse modelo surge a norma, os comportamentos, pensamentos, ações, práticas, *ethos* normais. A função

²⁴ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade civil*. Op. cit., p. 297.

da disciplina é tornar os indivíduos conforme este modelo. Trata-se, portanto, mais de uma normação do que normalização²⁵.

A sanção normalizadora²⁶ – uma das tecnologias do poder disciplinar – diz respeito às micropenalidades do tempo, da atividade, dos comportamentos, da maneira de ser, dos discursos, do corpo, da sexualidade, etc. Como bem seu nome indica, sanção diz respeito à penalidade, e normalizadora diz respeito à penalidade que normaliza, que esquadrinha, que engessa, fixa e molda por meio da norma. A penalidade pune tudo o que está inadequado à regra, pune o que se afasta da regra, pune os desvios, tendo a função de reduzir tais desvios.

Por ter uma característica corretiva, a sanção age pela binariedade entre comportamentos bons e maus, um pólo positivo, outro negativo. Todo e qualquer comportamento cai na dualidade bem e mal, ou seja, não é um mecanismo que atua pela proibição, mas pela indicação, pela indução do que é bom e do que é mal, ocorrendo, portanto, a qualificação dos comportamentos e a diferenciação entre os indivíduos bons e os maus, entre aqueles que possuem a verdade e aqueles que não a possuem.

Este é um típico mecanismo do poder disciplinar: tem-se uma regra, uma norma a ser seguida, um modelo de comportamento. Todos devem seguir tal modelo. Quem não segue é penalizado por uma sanção normalizadora que o enquadrará novamente. Uma sanção que inclui o conhecimento dos indivíduos, indicando qual a verdade dos próprios indivíduos, qual o modo que se deve comportar para entrar novamente no enquadramento adequado. Pode-se afirmar que se trata de uma ortopedia comportamental, isto é, o engessamento dos indivíduos a uma norma. Ocorre *“uma pressão constante, para que se submetam todos ao mesmo modelo, para que sejam obrigados todos juntos ‘à subordinação, à docilidade, à atenção nos estudos e nos exercícios, e à exata prática dos deveres e de todas as partes da disciplina’. Para que, todos, se pareçam.”*²⁷ Técnica esta que é abarcada e abrangida pelo biopoder: mais do que uma sanção por meio da norma, ele induz comportamentos coletivos por meio da fabricação de modos de ser e ações, ou seja, o biopoder ultrapassa as técnicas disciplinares uma vez que não age pela coação, mas pela indução, possibilitando um certo tipo de escolha do indivíduo, porém dentro de uma norma geral.

Novamente se percebe que o poder e a força empregados nos dispositivos disciplinares não são de força física, de violência física, mas um poder que atua de forma indireta por meio da indução de ações, da correção de comportamentos tidos como indevidos. Todo um controle

²⁵ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Op. cit., p. 75.

²⁶ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Op. cit.

²⁷ *Ibidem*, p. 163.

de comportamentos tendo como base a norma. A nova lei da sociedade moderna passa a ser a norma, a sanção que normaliza²⁸.

É por meio da sanção normalizadora que, nas instituições, passa a haver uma distribuição e segregação entre os indivíduos (os bons alunos na frente, os bons funcionários com melhores salários, os bons soldados com mais medalhas, etc.) e a conseqüente pressão para que todos se submetam ao mesmo modelo sugerido, e ao mesmo tempo, um controle total sobre os indivíduos que se tornam dóceis, obedientes, organizados e cumpridores de seus deveres. A norma que tem o poder de homogeneizar as multidões, medindo os desvios, hierarquizando indivíduos, normalizando e engessando comportamentos. Enfim, todo um processo de normalização que atua sob a égide da comparação e diferenciação, da hierarquização e homogeneização que acarreta conseqüentemente o eterno processo de exclusão do diferente, do anormal.

A norma não se define como uma lei natural, mas pelo papel de exigência e de coerção que ela é capaz de exercer em relação aos domínios a que se aplica. Por conseguinte, a norma é portadora de uma pretensão ao poder²⁹. A partir de agora, a idéia de um poder que age de modo a coibir e a proibir por meio da força deixa de existir. Torna-se um poder muito mais sutil, que age por meio da norma, da normalização dos comportamentos que é introjetada pelos próprios indivíduos sem que se faça perceber. Não há mais um poder repressivo, mas sim, produtivo. *“A repressão só figura a título de efeito colateral e secundário, em relação ao mecanismo que, por sua vez, são centrais relativamente a esse poder, mecanismos que fabricam, mecanismo que criam, mecanismos que produzem.”*³⁰ Um poder produtivo, isto é, eficaz sem consumir, produtor de forças sem forçar, inventivo e formador de um saber.

É a partir do poder disciplinar que aparece a figura do delinqüente, do débil mental, do doente mental, etc. O aparecimento dos anormais, daqueles que fogem à norma, ao padrão, ao modelo proposto, ao enquadramento induzido. A disciplina vai justamente tentar resgatar e recuperar tais indivíduos³¹. Há um duplo papel do poder disciplinar por meio da norma: tem o poder de ser anomizante – de diferenciar, de excluir o diferente, o anormal, o despadrãozido,

²⁸ Ibidem, p. 164

²⁹ FOUCAULT, Michel. *Os anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 62.

³⁰ Ibidem, p. 64.

³¹ Daí o nascimento daquilo que Foucault chama de ciências de radical “psi” (psiquiatria, psicologia, etc.) que nascem a partir desse mecanismo de normalização, com o intuito de recuperar aqueles que fogem à norma.

ressaltando a anomia –, e ao mesmo tempo poder de ser normalizador – de sempre recuperar e restabelecer a regra³².

Com o biopoder, não se encontra explicitamente a binariedade do proibido/permitido, mas a média, a linha de normalidade, a linha do aceitável. Surge a curva da normalidade e a técnica de controle consiste em reduzir as normalidades mais desfavoráveis, mais desviantes. Trata-se, agora sim, de normalizar o maior número de indivíduos, de trazer os desvios para dentro da curva, do enquadramento da normalidade³³, trabalhar as anormalidades, moldá-las a fim de que sejam incluídas dentro da norma.

O corpo individual que é adestrado e docilizado para um maior rendimento de utilização não é mais o foco de interesse, mas sim, um controle sobre o homem-espécie, dirigindo-se à multiplicidade dos homens na medida em que ela forma uma massa global, controlando processos que são próprios à vida. Não se trata mais de uma anátomo-política do corpo humano, mas de uma biopolítica da espécie humana³⁴. Não se atinge apenas o corpo, a anatomia dos comportamentos, mas a vida humana com suas fluências e confluências, o *bíos* grego.

Tem-se, portanto, um controle da população em nome do “bem-estar social”, que procura uma fixação de equilíbrio. Trata-se de estabelecer mecanismos reguladores na população como controle de natalidade, de mortalidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio de onde a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder a fim de estabelecer e fixar esse equilíbrio. Não se trata mais de considerar o indivíduo do detalhe, mas, ao contrário, de agir de modo que se obtenham estados globais de equilíbrio, de regularidade, levando em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles uma regulamentação, não mais uma disciplina.

Não se trata mais do corpo, do organismo, da disciplina, das instituições; trata-se da população, dos processos biológicos, de mecanismos regulamentadores do Estado. Isto é, conforme Foucault, não se tem mais um conjunto orgânico institucional que seja a organo-disciplina da instituição, mas um conjunto biológico e estatal que é a bio-regulamentação pelo Estado³⁵. De um lado, temos uma tecnologia de poder que é a disciplinar, centrada no corpo, que produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças tornando-o útil e

³² FOUCAULT, Michel. *O poder psiquiátrico*. Curso dado no Collège de France (1973-1974). São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 68.

³³ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Op. cit., p. 82/83.

³⁴ FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade civil*. Op.cit., p. 289.

³⁵ *Ibidem*, p. 298.

dócil ao mesmo tempo. De outro lado, temos uma tecnologia de poder que é biopolítica, centrada na vida humana e que visa o equilíbrio global.

2.1 DIFERENÇAS À PARTE

Sendo um poder que controla a vida e a morte da população, controlando toda sorte de acontecimentos, aleatoriedades, doenças, taxas de natalidade e mortalidade, intervindo no biológico e criando um dispositivo de higiene pública, é no biopoder que o racismo toma sua forma mais intensa. É aqui que o político intervém no biológico e este no social.

O racismo torna-se o meio de introduzir na sociedade, de modo aparentemente transparente, correto e em nome do bem-estar da humanidade, o corte entre o que deve viver e o que deve morrer³⁶. Como o racismo aparece com essa força? Por ser uma maneira de subdividir a população – sempre para melhor controlá-la – em grupos diferentes, em raças, qualificando umas como boas e outras como inferiores. O racismo é uma maneira, então, de eliminar o perigo biológico e de fortalecer a própria raça ou espécie. É preciso eliminar aquilo que foge da curva da normalidade.

Quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar. A morte do outro não é simplesmente a minha vida, na medida em que seria minha segurança pessoal; a morte do outro, a morte da raça ruim, da raça inferior (ou do degenerado, ou do anormal), é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura.³⁷

Ou seja, com o biopoder o biológico, o político e o social se entrecruzam, nesse caso do racismo, da pior maneira possível: daqui nasce aquilo que de modo infeliz foi denominado de darwinismo social, com seus erros históricos e de interpretação. Aplicou-se à biologia o estudo da natureza e dos seres vivos na sociedade. Novamente o ser humano com seu antropocentrismo exacerbado aplicou uma lei que vale para a *bios* – para a vida em geral como um todo – para a sua vida (do humano) e, principalmente, para a sociedade. A

³⁶ Ibidem, p. 304.

³⁷ Ibidem, p. 305.

sobrevivência do mais forte na sociedade foi justificada (indevidamente) pela seleção natural. Porém, Darwin falava em sobrevivência do organismo mais apto e não mais forte. Lei que, se aplicada ao social tem conseqüências terríveis, como sabemos ao olhar para a história da humanidade.

Percebem-se os efeitos de poder de um discurso aceito como verdade, o vínculo entre a teoria biológica do século XIX e do discurso do poder. Uma verdade enunciada – não apenas na forma de discurso proferido por palavras (a teoria do evolucionismo), mas um pacote de noções, interpretações e atitudes – que gera efeitos de poder. Um discurso que se tornou

[...] não simplesmente uma maneira de transcrever em termos biológicos o discurso político, não simplesmente uma maneira de ocultar um discurso político sob uma vestimenta científica, mas realmente uma maneira de pensar as relações de colonização, a necessidade das guerras, a criminalidade, os fenômenos da loucura e da doença mental, a história das sociedades com suas diferentes classes, etc. Em outras palavras, cada vez que houve enfrentamento, condenação à morte, luta, risco de morte, foi na forma do evolucionismo que se foi forçado, literalmente, a pensá-los.³⁸

É assim que o racismo, entendendo-o não apenas como negação de uma raça, mas de tudo aquilo que é tido como anormal, é justificado pela biopolítica: esta tecnologia, enquanto protetora do bem-estar social, enquanto protetora da população, tem como dever eliminar o perigo da vida, separando e eliminando aquilo que é anormal. O biopoder surge de modo que se tente instalar mecanismos de previdência em torno da aleatoriedade, otimizando um estado de vida para gerar o equilíbrio fixo. É um poder que intervém no biológico para aumentar a própria vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades e suas deficiências. Poder que objetiva a vida humana, tornando-a objeto de estudo e de intervenção, padronizando comportamentos, rebaixando o sujeito a mero meio para se atingir um fim. Nesse sentido, todas as dimensões humanas são objetivadas e normalizadas a serviço do sistema vigente, desde o corpo, a saúde, o nível de vida, a longevidade... passando pelo tempo, espaço, descanso... até as motivações, os desejos, os comportamentos morais, as crenças, o universo de valores e as verdades, etc.

Em nome do equilíbrio, da *homeóstase*, da prevenção da aleatoriedade, mata-se o outro, o diferente. Não apenas por motivo de segurança individual, mas em nome da vida

³⁸ Ibidem, p. 307.

sadia, da vida pura, da verdadeira moral. Essa lógica da moral e dos bons costumes, de um modo correto de se viver, coíbe toda e qualquer criação de si, isto é, castra violentamente toda dimensão criativa própria e (talvez) exclusiva do ser humano. Tal ato, além de ser uma violência contra a criatividade e expressão humana, cria um apequenamento do ser humano e do mundo, delimitando-o a um só padrão, sem explorar a criatividade estética do ser humano. De uma estética da existência, de uma ética da estética, nos resumimos e delimitamos a uma existência normatizada, a uma ética da discriminação em nome de um bem-estar que nem sempre é o nosso³⁹.

2.2 DESEJO: O INSTRUMENTO DA NORMA

O biopoder passa a trabalhar mais do que o corpo dos indivíduos, sua subjetividade. Atingindo-a por meio da produção de desejo: produzem-se desejos de existência, desejos de ser de tal ou qual modo, de agir de determinada maneira, de assumir um *ethos* específico. O problema é que este desejo produzido é um desejo formatado e codificado. É um desejo que segue as regras e normas ditadas e enunciadas pelo sistema.

O desejo é uma das dimensões de intervenção do biopoder que atua sobre a indução e criação de vontades, tendências comportamentais, estilos a serem seguidos, etc. Ou seja, um dos meios que o biopoder utiliza para o governo da população é a intervenção sobre o desejo humano que, além de induzir vontades individuais, cria tendências populacionais ao demarcar estilos de comportamentos. Assim sendo, ao mesmo tempo em que o biopoder age através de técnicas de controle de tempo, espaço, corpo e de produção, age também através de técnicas de subjetivação, normatizando o modo de ser do sujeito, seus desejos, suas vontades, construindo um modelo de subjetividade flexibilizada e sujeitada às demandas.

As grandes potências industriais e financeiras produzem, desse modo, não apenas mercadorias mas também subjetividades. Produzem subjetividades agenciais dentro do contexto biopolítico: produzem necessidades, relações sociais, corpos e mentes – ou seja, produzem produtores.⁴⁰

³⁹ Sobre isso, ver Parte II – Ética e estética da existência.

⁴⁰ HARDT, Michel; NEGRI, Antônio. Op. cit., p. 51.

O biopoder busca disciplinar o comportamento do corpo controlando tempo, espaço, produção, além de atos higiênicos, hábitos mais saudáveis, comportamentos mais corretos, posturas de bem, escolhas corretas e benéficas, etc. Como já foi mencionado anteriormente, o biopoder tem como função normatizar e controlar a saúde, a taxa de natalidade, mortalidade, longevidade, etc., eliminando tudo o que for biologicamente anormal. Tal controle se estende para o campo da subjetividade. Na medida em que o biopoder preocupa-se com a segurança pública, com o bem-estar social e com o restabelecimento da ordem, ele estabelece uma norma, ou melhor, um modo de ser, um *ethos* social que responda positivamente. Em nome da segurança pública, para uma maior produtividade, instituem-se modos de ser padronizados e normatizados. Tudo o que foge desse padrão, desse *ethos* sujeitado e formatado, é considerado fora da norma e, como tal, deve ser eliminado ou, de modo mais sutil, modificado e incluído dentro da norma.

Tem-se a sutileza de adestrar uma das dimensões – senão a dimensão – mais poderosas do ser humano: a criatividade, a dimensão estética da existência. Coíbe-se a invenção de outros modos de existência, que não os padronizados e induzidos. Coíbe-se o nascimento de desejos de ser de outro modo, a ação de desejar coisas e modos de existência diferentes, criativos e autônomos. Certamente a grande maquinaria utilizada pelo biopoder é esse suposto estímulo à criatividade. Suposto, pois se estimula uma criatividade que está atrelada aos grandes interesses do sistema. O desejo passa a ser regulamentado, não mais disciplinado, mas passível de uma regra, de uma norma. Eis a indução de desejo. Eis a produção do elemento que motiva uma ação: produção de desejo. Sendo este o *locus* próprio da subjetividade onde se elabora toda a rede de simbolismos, vontades, crenças, valores, etc., o desejo passa a ser o ponto de fabricação, padronização e normalização. Produzindo-o, automaticamente produz-se a ação do ser humano, seu *ethos*. A base de justificação das escolhas, das ações, da construção dos sujeitos – do *ethos* – está em um elemento preferencial de desejo, de paixão, de afeto, e não em um elemento normativo, de princípios morais a serem seguidos rigorosamente. Aquilo que afeta e atrai é a mola propulsora que faz com que o sujeito tome decisões que formarão seu ser, seu *ethos*, instituindo o desejo como aquilo que motiva a ação. Não mais um dever-ser, mas uma estética da existência.

Ao produzir uma ação, atinge-se a vida do ser humano. Padronizando a vida, o ser humano fica violentado, sem saída, preso a uma norma de vida, preso a um comportamento normal delimitado, onde a criatividade, a estética da existência é castrada. O ser humano fica sem ação, e a vida morre. Ainda vive-se como máquinas reprodutoras de um *ethos* imposto e

não estilizado (estetizado). Sendo o desejo aquilo que motiva uma ação, isto é, aquilo que produz um *ethos*, um comportamento, é o desejo que passa a ser trabalhado pelas instâncias de controle. Tal controle obtém êxito justamente pelo fato de que, ao realizar um desejo, o ser humano tem a impressão de autonomia e liberdade. Um desejo institucionalmente fabricado conduz o indivíduo a sentir-se livre quando realiza tal desejo. Por meio de um jogo de imagens, símbolos, crenças, modas, etc., criam-se desejos e, por consequência, comportamentos. Por meio de um jogo de linguagem, pela enunciação de discursos que são aceitos como verdadeiros, molda-se os desejos dos indivíduos. O grande problema é que não se tem muitos jogos a serem feitos, a se jogar. As regras não são discutidas, são impostas.

Foucault afirma que criamos uma sociedade de indivíduos sujeitados. Os discursos enunciados giram em torno de verdades codificadas, ou seja, a subjetividade é modelada e conduzida por códigos duros e imutáveis que enunciam a verdade sobre o sujeito. Esta dimensão – sujeito – tornou-se uma existência mecânica e formatada, produzida em série. Tal formatação foi se desenvolvendo gradualmente, desde um controle mais específico e direto sobre o corpo dos indivíduos a fim de se obter maior produtividade dentro das instituições, passando pelo controle mais amplo da população, até chegarmos ao absurdo da objetivação do ser humano.

O objetivo do presente trabalho é analisar e estudar como se chegou a uma codificação comportamental, a uma codificação de modos de ser; pensar que o *ethos*, hoje, está reduzido à mera reprodução em série, provindo de crenças que foram induzidas e impostas por enunciados de verdades tomadas como absolutas. Analisar como foi possível obter uma subjetividade sujeitada, um padrão comportamental, um *ethos* padronizado, ou melhor, como é possível codificar e padronizar ações, práxis, e, o que é pior, a dimensão de criação – de criatividade – do ser humano.

O disciplinamento, outrora aplicado sobre o corpo por meio de dispositivos de vigilância, normas e exames, hoje ocorre sobre a subjetividade humana, ferindo a dimensão da criatividade, a dimensão do desejo. O ser humano é sempre movido pelo desejo de ser de uma maneira ou de outra, isto é, os desejos de ser um professor, um grande empresário, um pai de família, uma dona de casa, o proprietário de uma grande casa, de comprar coisas, etc. Todos esses desejos dizem do sujeito, ou seja, todos esses desejos fazem parte da existência do sujeito, fazem parte de sua vida, condicionando sua ação, sua práxis no mundo. É justamente nessa dimensão que as instâncias de controle passam a codificar, a padronizar e a normatizar: o desejo passa a ser uma criação externa, uma motivação externa e não própria do

indivíduo; passa a ser mais uma produção em série que tem o intuito de sujeitar o indivíduo e não mais uma produção de criatividade própria do ser humano.

A principal vitória dos dispositivos de controle estaria em fazer crer que a realização compulsiva de desejos é correlativa ao exercício da liberdade. Porque, neste caso, o sujeito se submete à ditadura de seus próprios impulsos e desejos com a convicção (ingênua) de que está sendo livre.⁴¹

O indivíduo persegue seu desejo como uma forma de liberdade.⁴² A liberdade que nos é legada da modernidade é a de fazer o que se quer, de realizar todos os desejos. E, desse modo, quanto mais livre se é, mais sujeitado se torna, ou seja, quanto mais desejos são realizados, mais livre o sujeito se torna; porém, sem dar-se conta de que tais desejos realizados são formatados e induzidos, e não resultantes de uma criatividade autônoma. Novamente vemos a verdade do sujeito ser montada e formatada pelas instâncias de poder. A verdade sobre o seu desejo, o seu querer. A verdade sobre o seu universo de valores, crenças e vontades. Todo um campo de verdades que é induzido e enunciado por mecanismos de poder que intervêm na produção da subjetividade por meio de estímulos desejanter e não por coação e repressão.

Perguntamos, então, como é possível normatizar e padronizar essa dimensão do desejo e da criação humana? Como é possível normatizar modos de ser diante de tanta diversidade que a vida nos oferece? Como é possível determinar uma atitude, um *ethos*, como verdadeiro, digno e honrado perante uma diversidade de vidas e modos de ser que podem existir?

Consideremos, por fim, que ingenuidade é ainda afirmar em geral: “O homem *deveria* ser assim e assado!” A realidade mostra-nos uma riqueza encantadora de tipos, a exuberância de um pródigo jogo e mudança de formas; e qualquer miserável moralista vadio se atreve a dizer: “não, o homem *deveria* ser *de outro modo*?”. Sabe muito bem *como* *deveria* ser esse biltre e hipócrita; pinta-se a si na parede e diz: “*ecce homo!*”... Mas mesmo quando o moralista se dirige apenas ao indivíduo e lhe diz: *tu* *deves* ser assim e assado! Não deixa de se tornar ridículo. O singular é um bocado de *fantum* por diante e por trás, uma lei mais, uma necessidade mais para tudo o que acontece e será. Dizer-lhe ‘modifica-te’ significa exigir que tudo mude, inclusive para trás...⁴³

⁴¹ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. La ética como alternativa política a los dispositivos de control. In: *Revista de Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, v. 6, n. 2, 161-173, maio/ago. 2005. p. 166. Tradução nossa.

⁴² RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Os dispositivos de poder da sociedade de controle e seus modos de subjetivação*. Op. cit., p. 77/78.

⁴³ NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Lisboa: Edições 70, 2002. p. 42.

O sujeito é, de certa forma, prisioneiro de uma relação de si para si sujeita à normalização. E a pergunta que fica é se seria possível construir uma subjetividade e uma ética fora das injunções de um “conhece-te a ti mesmo ou te excluo”?⁴⁴ Se o sujeito é construído pela história e construtor da mesma dentro da triangulação verdade/saber/poder, precisamos criar uma outra forma de relacionar tal triangulação a fim de libertar o sujeito de suas normalidades impostas, buscando a verdade que lhe diga respeito, a verdade que ele mesmo enuncie para si.

É justamente isso que buscaremos apresentar na seguinte parte desta dissertação: propor, a partir dos estudos e análises de Foucault, um modo de construir-se a si mesmo que se liberte das imposições fixas de códigos morais engessados cujo mote principal está no enquadramento dos modos de existência, transformando-se em uma ortopedia moral. Trata-se de buscar a construção de si mesmo como sujeito ético e moral sem a “*pressão da extorsão da verdade, da classificação, da patologização dos ‘desvios’, da normalização; mais ligada a uma vida prazerosa, sem que o desejo [seja] submetido a algum tipo de escuta sábia.*”⁴⁵ Ou seja, ir em busca de uma verdade enunciada por si e para si, fugindo de uma verdade universalista, fugindo da pretensão a uma moral, a um modo de existência universal e absoluto, percorrendo os caminhos e teias de uma ética e estética da existência a fim de que nossa autobiografia não se torne tão destituída de interesse quanto nossa autópsia.⁴⁶

⁴⁴ ARAÚJO, Inês Lacerda. Op. cit., p. 166.

⁴⁵ Ibidem, p. 167.

⁴⁶ NABOKOV, Vladimir. *Lolita*. São Paulo: Círculo do livro, s/d. p. 87.

PARTE II – ÉTICA E ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

“*Não me diga para permanecer o mesmo.*” É com essa frase que se inicia essa nova etapa da dissertação, apresentando um novo momento no pensamento e na vida de Michel Foucault e em nossas análises. Um novo enfoque que se refere ao sujeito com suas relações com a verdade e o poder. Em tal frase, fica enunciada a tensão no pensamento e vida deste pensador aqui trabalhado, evidenciando que para ele a filosofia está diretamente relacionada à *práxis* da vida. De uma maneira não contraditória, mas apontando um paradoxo e uma constante tensão que a vida e o pensamento são, apresentamos neste capítulo uma noção de sujeito que não é mais aquela regida e guiada por efeitos de poder, verdades instituídas e discursos externos, produtores de modos de ser. Adentramos agora na questão do sujeito enquanto uma figura ética, criado pela força da criatividade, da estética própria do ser humano. Com isso queremos mostrar, em primeiro lugar, a virada que Foucault deu em sua postura: num primeiro momento – que alguns afirmam como fase da vida e obra de Foucault – vemos suas análises sobre a sociedade de controle, com a fabricação de subjetividades flexíveis e moldáveis conforme o sistema vigente, onde há uma produção em série de *ethos*, de comportamentos, calcada e enunciada pelos discursos morais codificados pelos bons costumes⁴⁷. Num segundo momento, suas análises tendem para o lado da ética, onde vemos seus estudos sobre a autonomia do sujeito que se dá a partir de uma construção criativa autônoma, uma criação estética de si mesmo como uma obra de arte. Tal perspectiva, como veremos adiante, é realizada a partir de um estudo arqueológico do pensamento greco-romano.

O fio de novelo que se segue neste capítulo (e que é o fio que percorre toda esta dissertação) está no estudo de que se vivemos uma sociedade de controle, onde a subjetividade é flexível e moldável, onde o *ethos* é produzido em série, padronizado e

⁴⁷ Cujas análises foram realizadas na primeira parte do presente trabalho.

normatizado por códigos morais binários onde o sujeito é uma produção de um discurso enunciador de verdades fixas e eternas que geram efeitos de poder de subjetivação, procuramos, a partir de Foucault, uma “alternativa” a todo esse controle e a toda essa normatização e subjetivação padronizada. Procuramos a possibilidade de construir uma verdade com autonomia e não imposta por códigos de comportamento. Ou ainda, qual e que tipo de relação possuímos com esses códigos, isto é, se é uma relação de obediência cega e sujeição a eles, ou de reflexão e construção criativa a partir deles. Para tanto, estudaremos os últimos escritos de Foucault que partem de uma perspectiva ética por meio de um “retorno” ao pensamento grego. Nesse momento, Foucault pensa o sujeito como uma construção criativa, uma criação estética, problematizando a ética e estética da existência e afirmando a subjetividade como uma criação artística. Como? Pelo questionamento das verdades instituídas e impostas, questionamento da verdade do sujeito, da verdade do *ethos* do sujeito. Dessa forma, devemos analisar as últimas obras de Foucault, tendo em vista seus estudos sobre a autonomia do sujeito a partir da ética das sociedades greco-romanas, para hoje nos perguntar: a exemplo do *ethos* greco-romano, qual nosso *ethos* hoje? Sob que tipo de liberdade se alicerça nossa existência, nosso *ethos* para criarmos uma existência calcada pela ética e estética e não pela repetição em série de condutas codificadas?

Certamente a volta ao período da Grécia antiga e ao período da Roma Imperial é de fundamental importância nas análises sobre o sujeito e sua constituição autônoma e não induzida em função do fato de que a ética e a moral neste período eram identificadas, ou seja, de modo geral, correspondiam a uma maneira de agir, a uma ação sobre si mesmo. O mais importante não era o ato de obedecer a códigos severos, mas sim, o ato sobre si mesmo, a constante análise sobre seus atos perante tais códigos. Como veremos detalhadamente ao longo deste capítulo, a ênfase desse período greco-romano não está no seguimento à risca de códigos impostos que enunciam como se deve viver, agir e ser. A ênfase está em como o sujeito se constitui moralmente, isto é, nas formas de relação que o sujeito tem para consigo mesmo; a ênfase está nos exercícios que o sujeito realiza para se conhecer e tornar-se sujeito e objeto de seu próprio ser comandando suas próprias vontades e suas ações para que se constitua como um sujeito ético, moral e livre.

É então que, para estudar as relações do sujeito consigo mesmo em sua constituição ética e criativa (estética), teremos como ponto de partida as aulas ministradas por Michel Foucault no *Collège de France* nos anos 1981 e 1982, intitulada *Hermenêutica do Sujeito*⁴⁸. É

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

justamente nestas aulas que Foucault realiza um estudo arqueológico em busca dos discursos menores e quase que esquecidos pelo mundo Ocidental. Nestas buscas, tal pensador debruça-se sobre o preceito e acontecimento grego *epiméleia heautoû*, traduzido por *cuidado de si*, que, de certa forma, foi aos poucos esquecido ou secundarizado, dando primazia ao acontecimento *gnôthi seautóni* (conhece-te a ti mesmo). Falamos em acontecimento por tal preceito ter desenvolvido uma cultura, gerando ações, comportamentos e modos de ser, ou seja, sabemos que o método da arqueologia do saber utilizado por Foucault busca analisar não apenas as datações históricas, os blocos seculares em sua linearidade, mas sim, os acontecimentos da história passada que formaram o momento presente. Sendo assim, o conceito de *cuidado de si* nos remete a um acontecimento mais do que um mero conceito, isto é, nos remete a uma série de ações e modos de ser vivenciados pelos gregos antigos (passando pelos helenos e romanos) que geraram uma verdadeira cultura de si com efeitos presenciados até hoje em nossa cultura ocidental. Mais do que o período greco-romano e o significado literal do conceito *epiméleia heautoû*, estudaremos, como Foucault estudou, o acontecimento da cultura de si.

CAPÍTULO I – EPIMÉLEIA HEAUTOÛ (CUIDADO DE SI)

Iniciemos por, de modo geral, uma definição do que seja esse acontecimento do cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Em primeiro lugar, o cuidado de si é uma atitude para consigo, para com os outros e para com o mundo, sendo um modo de estar no mundo, praticando ações para consigo e para com tudo o que o cerca. Cuidado de si também se refere a uma forma de olhar, a uma atenção para consigo e para com as ações, sendo um exercício de conversão do olhar para si. Em terceiro lugar, além de ser uma atenção e uma conversão do olhar, refere-se a ações para consigo mesmo, ações que modificam, purificam e transformam o sujeito por meio de exercícios como meditação, memorização, exame de consciência, etc.

Enfim, num primeiro momento e de modo introdutório e geral, vemos que o princípio do cuidado de si não se refere apenas a um simples conceito teórico, mas abranje um modo de ser, uma maneira de se colocar no mundo, uma atitude para consigo e para com os outros⁴⁹, uma atitude, uma ação de modificação e transformação do sujeito perante aquilo que o rodeia. Como tal, é importante ressaltar que tal acontecimento não é estritamente filosófico, uma atitude intelectual nascida com a filosofia, mas sim, há muito já fazia parte da cultura grega como um todo.

Em seus estudos, Foucault nos coloca diante de três momentos (ou modelos) em que a *epiméleia heautoû* aparece: o momento socrático/platônico, o momento helenístico e o momento do ascetismo cristão. Passaremos a estudar esses três momentos, dando ênfase maior ao segundo, que é designado como a idade de ouro da cultura de si.

⁴⁹ Veremos adiante que esse cuidado para com os outros não se destaca na cultura de si, isto é, a preocupação central, na cultura greco-romana, não se refere à alteridade.

1.1 ALCIBÍADES E A FINALIDADE POLÍTICA

As cidades, para serem felizes, não precisam de muralhas, navios, arsenais, tropas, nem grandeza. Se queres partilhar dos negócios da república, tens de dar virtude aos cidadãos.
Sócrates

O *cuidado de si* teve seu primeiro aparecimento (em termos mais teóricos e de forma problematizadora) nos diálogos platônicos, especialmente no diálogo *Alcibiades*⁵⁰. Seu contexto de aparecimento, em primeiro lugar, está no vínculo entre a necessidade de cuidar de si e o exercício do poder, isto é, na necessidade de ocupar-se consigo mesmo para governar os outros. Aparece num contexto social e político, onde a paisagem é de jovens aristocratas destinados a exercer o poder sobre a cidade e sobre os cidadãos. Jovens que por seu *status* desde cedo estão destinados a exercer uma política ativa, autoritária e triunfante.⁵¹ No texto *Alcibiades* está bem claro a intenção desse jovem rapaz ao questionar Sócrates: seu principal objetivo é aprender a governar bem a cidade. Sócrates, como bom mestre, afirma não ser possível ocupar-se com os outros sem antes ocupar-se de si mesmo. O bom governante sempre é aquele que sabe governar a si mesmo antes de tudo. Eis um primeiro e principal significado do *cuidado de si* mesmo: a necessidade de ocupar-se consigo mesmo na medida em que se há de governar os outros.

Sócrates – Quem não conhecer as coisas próprias não conhecerá as dos outros.

Alcibiades – É evidente.

Sócrates – Não conhecendo as dos outros, não conhecerá as da cidade.

Alcibiades – A consequência é rigorosa.

Sócrates – Não poderá, portanto, ser bom homem de Estado; nem sequer bom ecônomo para uma casa; nem governar-se a si mesmo, porque não sabe o que faz e, por isso, é impossível que não cometa erros.⁵²

Em segundo lugar, o *cuidado de si* está diretamente relacionado a uma crítica ao modelo pedagógico de Alcibiades e, conseqüentemente, à pedagogia ateniense que era insuficiente. Vemos uma dupla falha pedagógica que diz respeito a uma falha escolar e amorosa de ocupar-se consigo mesmo. A questão desloca-se do ato de saber governar os outros para o ato de ser governado, uma vez que neste período a educação dos jovens rapazes

⁵⁰ PLATÃO. *Alcebíadis I e II*. Lisboa: Inquérito, s/d.

⁵¹ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Op. cit., p. 55.

⁵² PLATÃO. Op. cit., p. 100.

estava intimamente ligada ao amor entre mestre e discípulo. De jovem, Alcibíades fora muito cobiçado pelos mestres em função de sua beleza. No entanto, não teve uma boa educação que o levasse a cuidar de si mesmo, fato que ocasionou chegar à vida adulta sem a devida sabedoria para consigo e para com o governo da cidade. Ele chega à idade adulta e percebe-se, com auxílio de Sócrates, ignorante do que é a justiça, a virtude, o bem, etc. Durante muito tempo esteve preocupado com *status* e as riquezas terrenas e não se concentrou em sua alma, em si mesmo. Primeiramente uma crítica à educação ateniense que não era tão rigorosa quanto à educação de Esparta. Tal crítica também se realiza tendo como comparação a sabedoria persa que concedia aos jovens quatro grandes mestres que ensinavam as quatro grandes virtudes, a saber, *sophia* – sabedoria –, *dikaíosýne* – justiça –, *sophrosýne* – temperança – e *andréia* – coragem. Faltava aos jovens atenienses o ensinamento desse cuidado para consigo mesmo. Num segundo momento, crítica ao amor pelos rapazes, isto é, o fato de que os mestres adultos cobiçavam muito os jovens enquanto estavam no esplendor da juventude, no entanto, abandonavam no instante em que entravam para a idade adulta. Momento importante de passagem da infância para a idade adulta, em que o adulto se direciona para o exercício da política. Nesse momento mais importante da vida, necessita-se de um mestre, de um guia que ensine ao jovem como ocupar-se consigo mesmo. Crítica, portanto, ao abandono dos mestres nesse momento de passagem do jovem ateniense.⁵³

Ligado a esta falha pedagógica e amor pelos rapazes, está o terceiro contexto de aparecimento, que diz respeito à necessidade de ocupar-se consigo mesmo e cuidar de si enquanto se é jovem, visto que Alcibíades estava na idade crítica, entre a saída das mãos dos pedagogos e entrada na vida política, entre o fim do relacionamento entre mestre e discípulo e o início da vida política do ex-discípulo, agora se tornando mestre. O cuidado de si nesse momento socrático/platônico é um preceito para a juventude. É importante cuidar de si mesmo enquanto há tempo, enquanto se é jovem. No texto *Alcibíades*, aparece claramente que o cuidado de si mesmo deve ser uma atividade desenvolvida enquanto se é jovem, para que se possa governar a cidade com sabedoria quando se chega à idade adulta. Nota-se que é um preceito estritamente político, um preceito que clama ao jovem para instruir-se e ter cuidados para com sua alma a fim de vislumbrar o que é a justiça, a verdade, o bem, para que possa bem governar a cidade.

Em quarto lugar, o cuidado de si está intimamente relacionado à questão da ignorância, ou seja, nasce a urgente necessidade de ocupar-se consigo mesmo quando o

⁵³ Ibidem, p. 56.

próprio Alcibíades ignora as coisas que deveria saber e também ignora a própria ignorância. É impossível, conforme o diálogo, governar uma cidade sem saber o que é justo e injusto, útil e inútil, bem e mal. É justamente isto que Alcibíades percebe ao longo do método maiêutico socrático de perguntas dirigidas e respostas. É então que Sócrates afirma ser necessário cultivar-se a si mesmo para aprender tais questões a fim de bem governar com justiça e sabedoria.

São quatro elementos relacionados entre si. A ignorância, a educação, a política, a juventude. O preceito do cuidado de si aparece como necessidade de se ter uma boa educação quando se é jovem, necessidade de se ter bons mestres os quais ensinarão e conduzirão o jovem rapaz a cuidar de sua alma e a prestar atenção a si mesmo a fim de que possa governar a cidade. Necessidade de sair da ignorância e governar-se a si mesmo para que se possa governar aos outros. Esse é o contexto de aparecimento desse preceito da *epiméleia heautoû* que, como veremos adiante, sofrerá algumas modificações ao longo do período helenístico.

No entanto, no texto *Apologia de Sócrates*, este deixa bem claro que sua função – dada pelos deuses – é a de interpelar todos os cidadãos a prestar atenção a si mesmo.

Pois isto me mandam os deuses, sabes bem, e eu creio que certamente não lhes há surgido maior bem na cidade que meus serviços. Em efeito, vou por todas as partes sem fazer outra coisa que tentar persuadi-los, a jovens e velhos, a não ocupar-se tanto dos corpos nem dos bens antes que da alma a fim de que esta seja o melhor possível, dizendo-lhes: “Não provém das riquezas a virtude para os homens, mas sim da virtude as riquezas e todos os demais bens, tanto os privados como os públicos.”⁵⁴

Na tentativa de convencer os juízes de que não corrompera os jovens, Sócrates afirma que sua função que fora dada pelos deuses é justamente a de alertar a todos que tomem cuidado consigo mesmo, que prestem atenção a sua alma. Esse é o melhor bem para a cidade: que ela tenha cidadãos virtuosos que bem a governem.

Enfim, percebemos que o princípio do cuidado de si nasce como uma questão de educação para o bem governar, e, posteriormente, passa a ser uma prática de vida, da existência. A premissa fundamental de Sócrates é a de que toda educação, toda *paidéia* deve ser política. Educa-se o homem para governar ou ser governado⁵⁵. Com Sócrates e Platão, a

⁵⁴ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2005. p. 210. Tradução nossa.

⁵⁵ JAEGER, Werner. *Paidéia. A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 546.

epiméleia heautoû adquire toda uma fundamentação teórica que gira em torno da questão pedagógica e do bem governar as cidades. Como já foi ressaltado anteriormente, todas as técnicas relacionadas ao acontecimento do cuidado de si são mais antigas que os textos platônicos. Porém, sabemos que é a partir dele (e mais especificamente do texto *Alcibíades*) que ocorre uma maior difusão, deslocamento e reativação⁵⁶ dessas técnicas até se firmar uma verdadeira cultura de si, cujo auge deteve-se nos primeiros séculos de nossa era (séculos I e II d.C.), denominado período helenístico ou greco-romano.

É neste contexto de aparecimento da *epiméleia heautoû* que surgem duas grandes questões apresentadas no texto *Alcibíades* e questionadas por Sócrates: o que é este si mesmo (*autò tò auto*) a que se deve cuidar, quem é este eu que se deve ocupar? E a outra questão é como se deve cuidar e ocupar-se de si mesmo, em que consiste esta ocupação? Ou seja,

(...) o que é este si mesmo (*autò tò auto*), pois que é contigo mesmo que deves ocupar-te? Questão que, conseqüentemente, não incide sobre a natureza do homem, mas sobre o que nós hoje – pois a palavra não está no texto grego – chamaríamos de questão do sujeito. O que é este sujeito, que ponto é este em cuja direção deve orientar-se a atividade reflexiva, a atividade refletida, esta atividade que retorna do indivíduo para ele mesmo? O que é este eu? (...) Segunda questão a ser também resolvida: de que modo o cuidado de si, quando o desenvolvemos como convém, quando o levamos a sério, pode nos conduzir, e conduzir Alcibíades ao que ele quer, isto é, a conhecer a *tékhne* de que precisa para governar os outros, a arte que lhe permitirá bem governar?⁵⁷

A resposta a estas duas questões se mostra bem clara ao longo do texto de Platão e também ao longo da análise de Foucault: deve-se ocupar-se consigo mesmo enquanto se é sujeito de ações, atitudes e comportamentos. Deve-se cuidar de sua própria alma como sujeito de ação e não enquanto natureza humana ou sujeito universal. E como cuidar? Conhecendo-se a si mesmo.

A relação designada pelo pronome reflexivo grego *heautón* não se refere à questão da natureza do sujeito, da espécie de animal que somos, mas à alma enquanto sujeito de uma ação, a alma que se serve do corpo. Aqui Foucault inscreve um novo conceito grego: *khráomai*⁵⁸, que significa tanto servir-se quanto também pode designar uma forma de comportamento, uma atitude. Temos, portanto, que o eu a que se deve cuidar não é a alma-

⁵⁶ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Op. cit., p. 63.

⁵⁷ Ibidem, p. 50.

⁵⁸ Ibidem, p. 70/71.

substância, mas a alma-ação⁵⁹, a posição do sujeito em relação ao que o rodeia e em relação a si mesmo. Ocupa-se consigo mesmo enquanto se é sujeito de uma ação, sujeito de comportamentos, de escolhas, de relações consigo e com os outros. A salvação da alma no sentido socrático consiste em saber escolher o bem⁶⁰. Vemos, pois, dois conceitos que se interligam: *heautón* e *khráomai*: para ocupar-se de si mesmo é necessário saber servir-se de si mesmo, no sentido de cuidar, observar e analisar suas próprias ações e comportamentos enquanto se é sujeito de escolhas e decisões, e servir-se do que o rodeia.

É importante ressaltar que o objeto ao qual se deve ter cuidado é o eu, o si mesmo. Porém, neste momento socrático-platônico, a finalidade desse cuidado não é o si mesmo, e sim a cidade. O cuidado de si tem uma finalidade, um objetivo bem específico, uma justificação; tal objetivo é o de exercer o poder sobre a cidade de modo sensato e virtuoso. Ocupa-se consigo a fim de poder exercer o poder de modo virtuoso. O eu, portanto, está presente a título apenas de elemento⁶¹.

Em que consiste esse cuidado consigo mesmo? Para Platão tal cuidado consiste em conhecer-se a si mesmo. Aqui percebemos a imbricação, o entrelaçamento e, mais precisamente, a subordinação da *epiméleia* *heautoû* (cuidado de si) ao *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo). O que caracteriza o cuidado de si é o conhecimento de si mesmo. É somente por meio desse preceito delfico que é possível aceder à verdade. Para conhecer-se é preciso voltar o olhar para si mesmo. Como se olha a si mesmo? Olhando para um elemento que seja igual a si. Pois este elemento é, para Platão, o divino, que é o próprio princípio do saber e do conhecimento. Sendo assim, para conhecer-se e reconhecer-se é preciso olhar-se no elemento divino. É apenas a partir da contemplação do divino que a alma atinge a sabedoria, distinguindo o bem e o mal, o verdadeiro e o falso. Só assim a alma poderá guiar-se a si, cuidar de si para que possa governar a cidade.

Esse conhecimento de si está, como sabemos na teoria do conhecimento de Platão, relacionado com a reminiscência, ou seja, de modo geral (pois não interessa no presente trabalho detalhar tal teoria) “*é lembrando-se do que viu que a alma descobre o que ela é. E é lembrando-se do que ela é que tem acesso ao que viu*”⁶². É nesse movimento de conhecimento e re-conhecimento de si que a alma consegue apreender o que ela é e o que é a verdade, o bem, o justo. Como sabemos, é na contemplação das idéias que a alma acede à

⁵⁹ Lembremos que o conceito de sujeito surge na modernidade. Até então, para os gregos antigos, a problematização girava em torno da alma.

⁶⁰ JAEGER, Werner. Op. cit., p. 531.

⁶¹ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*. Op. cit., p. 103.

⁶² *Ibidem*, p. 310.

verdade. Acedendo à verdade, a alma consegue identificar o bom, o belo e o justo para que possa bem governar a si e aos outros. O conhecer-se a si mesmo indica que a alma conheça sua própria natureza, e tal conhecimento é a apreensão de sua essência que dá abertura à verdade. Verdade já conhecida, mas agora rememorada. Dessa forma, o conhecimento de si é a chave de uma memória essencial, e a relação entre a reflexividade de si e o conhecimento da verdade se estabelece na forma de memória. Conhece-se para reconhecer aquilo que já havia conhecido. A verdade apreendida por essa reminiscência, por esse retorno àquilo que já se conhecia, é a verdade que se faz essencial e necessária apreender para poder bem governar a cidade. Não é, como no caso dos estóicos, de experimentar essa verdade no sentido de saber se o sujeito é capaz de ser um sujeito ético da verdade – como veremos adiante.

Percebemos, portanto, que no modelo platônico o eu a quem se deve cuidar e conhecer é um meio para se atingir o fim: a cidade. O imperativo cuida-te de ti mesmo tem como finalidade a política. Ocupa-se consigo mesmo para ocupar-se com os outros (com a cidade). Pratica-se em si o cuidado para tornar-se sujeito político que tenha a capacidade de governar. Eis a imbricação (própria dos gregos antigos) entre *pólis* e *ethos*, entre o cuidado de si – o cultivo de uma escolha de um modo de ser – e a vida política, a vida de ações e decisões, de governo e debate comunitário.

A *polis* é uma forma de regulação ou ordenação da vida em comunidade, sendo uma prática exercida por todos e não meramente representativa em sua origem. Era na *ágora* – espécie de praça pública onde os cidadãos, homens livres, se encontravam para discutir e escolher o que era melhor a se fazer para a cidade – que se realizavam os debates sobre temas públicos, onde cada cidadão expunha seus posicionamentos por meio de argumentações. A política grega antiga, portanto, é um termo que designa um espaço de discussão argumentativa, de debate entre os cidadãos para regular ou ordenar a vida humana social e/ou individual. Tais debates são sempre conduzidos por temas que interessam o cidadão inserido na vida pública. Deste modo, o cidadão tem o dever de se posicionar contra ou a favor ao tema a ser debatido, utilizando-se de argumentações para a defesa ou a acusação de tal tema.

Todo cidadão, ao se posicionar contra ou a favor de um tema por meio de argumentações, conseqüentemente expõe um modo de ser, um estilo de vida. Há, neste caso, uma junção entre o social e o individual. Aquilo que nos tornamos, aquilo que somos, refletirá na vida em comunidade. É nesse ponto que encontramos a ligação com o *ethos*: quando se debatia dentro do espaço público, debatia-se sobre o sentido, o fundamento, as justificações, as razões de uma determinada conduta desempenhada no cotidiano. Os hábitos e costumes praticados (*ethos*), como uma forma de conduzir a vida, davam sentido às suas condutas e aos

seus atos. Portanto, o *ethos* é a atribuição do sentido de uma conduta, de um costume, de um hábito, de uma forma de conduzir a vida. O *ethos* é a atribuição de sentido à conduta que é desenvolvida e cultivada pelo sujeito, ou seja, é a atribuição de sentido que se dá às ações. O *ethos* enquanto modo de ser, escolha de comportamentos e ações está diretamente ligado à *polis* justamente pela ação: a partir de uma cultura do cuidado de si, isto é, a partir de escolhas de modos de vida embasadas no cultivo de si mesmo age-se de tal ou qual modo.

A palavra política ou político para os gregos antigos exprime algo bastante diferente do conceito moderno e técnico da política e do Estado. Diferentemente do conceito moderno de Estado – *status* – com seu sentido abstrato, a palavra grega *polis*, de sentido concreto, “*exprime plasticamente o conjunto pletórico de vida da existência humana coletiva, assim como a estrutura orgânica da existência individual situada dentro daquela*”⁶³.

Nesse modelo de cuidado de si socrático-platônico há um vínculo de finalidade entre ocupar-se consigo mesmo e com os outros, onde se pratica em si mesmo a arte da catártica – *kátharsis* – para poder tornar-se um sujeito político e conseqüentemente governar. Ou seja, relação de finalidade, onde se aprende a cuidar de si para bem governar os outros. Há também um segundo vínculo que é o da reciprocidade, isto é, no momento em que se ocupa de si mesmo com a finalidade de bem governar, assegurando a salvação, a prosperidade e a vitória da cidade, conseqüentemente, em troca, esta salvação retorna a si mesmo na medida em que se faz parte da cidade que se governa. E ainda um terceiro vínculo que é o de implicação essencial, ou seja, ocupando-se de si mesma a alma descobre aquilo que é e que sabe na contemplação da memória, ascendendo, assim, à contemplação das verdades que permitem fundar novamente, com toda justiça, a ordem da cidade⁶⁴. A educação para a virtude política que Sócrates indica e pretende instaurar pressupõe a restauração da *polis* no seu sentido moral interior. Só se pode erguer um Estado forte iniciando pelo cuidado com sua alma⁶⁵.

Enfim, seguramente o cuidado de si platônico segue um modelo de finalidade, ou seja, o cuidado consigo mesmo é um meio cuja finalidade é a cidade, o bem governar. A *epiméleia heautoû*, subordinada ao *gnôthi seautóni*, tem como objetivo não o eu em si mesmo, mas o governo da cidade. O cuidado de si torna-se uma passagem necessária (e não por isso secundária) para saber governar. É um preceito de formação e educação pessoal para o governo. Cuida-se da alma enquanto sujeito de ação política. Deve-se ocupar-se consigo mesmo para saber, para conhecer como convém a *tékhne* política que permitirá ocupar-se com

⁶³ JAEGER, Werner. Op. cit., p. 560

⁶⁴ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*. Op. cit., p. 216-217

⁶⁵ JAEGER, Werner. Op. cit., p. 573

os outros. No entanto, é importante ressaltar que Sócrates é o criador de uma atitude humana definida como uma longa e trabalhosa trajetória de libertação moral do homem em si próprio. É Sócrates que proclama a autarquia da personalidade moral, o domínio do homem sobre si próprio que ganhará dimensões maiores e mais interiorizadas no período helenístico⁶⁶.

1.2 CUIDADO HELENÍSTICO

O modelo helenístico é mais detalhado e estudado por Foucault, uma vez que é o período onde efetivamente desabrocha uma cultura de si. Para tanto, tal sub-capítulo será analisado e refletido com mais destreza e atenção neste trabalho em função de que pensamos ser possível a partir dessa cultura de si uma alternativa ao modelo de subjetivação imposto pela sociedade contemporânea. Pensamos que a partir desse modelo helenístico de cultivo de si mesmo e de uma constante criação e re-criação de si mesmo em termos estéticos, é possível resgatar essa dimensão de criatividade própria do ser humano que desemboca na formação de uma subjetividade autônoma e não sujeitada aos discursos e verdades impostas, isto é, criatividade que forma um *ethos* próprio, uma maneira de ser que não é imposta nem formatada, e sim, uma formação criativa de si mesmo.

Ressaltamos que Foucault afirma não se tratar de um retorno aos gregos, mas sim a partir deles pensar quais são nossos modos de existência hoje, quais são nossos processos de subjetivação que não seja calcada na fixidez ou num padrão formatado. Como nos constituímos como si mesmo, qual o nosso cuidado sobre nós mesmos? Enfim, qual o nosso modo de ser estético e criativo? A proposta é pensar qual o nosso cuidado de si hoje, como agimos ou podemos agir para cultivar nosso eu de modo ético e estético.

É, portanto, para seguir a hipótese de que é possível uma formação de subjetividade a partir de uma constituição criativa, sendo o sujeito um sujeito da ação, um sujeito que cria a si mesmo como uma obra de arte, por meio da práxis das virtudes com ênfase na noção de uma subjetividade criativa e composta por uma confluência de fatores e não mais uma entidade una, identificável e determinada a qual levantamos e estudamos o conceito (ou acontecimento) *epiméleia heautoû* tão importante para o período greco-romano (e distorcido

⁶⁶ Ibidem, p. 509.

posteriormente pelo cristianismo medieval), e que deve ser resgatado no mundo contemporâneo.

Primeiramente destacamos três principais deslocamentos e diferenças que o cuidado de si adquiriu ao longo do tempo (especificamente na passagem do modelo platônico para o helenístico): em primeiro lugar, o preceito cuida de ti mesmo adquiriu uma maior abrangência, sendo um princípio geral e não mais específico para o governo da cidade. Atrelado a isso, a finalidade de tal preceito deixa de ser a cidade para ser o eu, isto é, cuida-se de si para si mesmo e não para melhor governar a cidade. O eu se torna o fim último e primeiro do cuidado, sendo a meta definitiva. Em terceiro lugar, enquanto no modelo platônico o cuidado de si estava atrelado ao conhecimento de si, agora, no período helenístico tal preceito atenuou, ou seja, está imbricado a uma série de outras técnicas, exercícios e noções referentes ao cuidado de si.

Como Foucault nos apresenta, o acontecimento *epiméleia heautoû*, que em uma tradução simples significa cuidar de si, ocupar-se consigo mesmo, preocupar-se consigo, está sempre atrelado a outros conceitos como *meletân*, *meléte*, *melétai*, etc. Todos eles comumente associados ao verbo *gymnázein* que significa exercitar-se e treinar⁶⁷. Percebemos que cuidar de si tem um sentido amplo, superando uma simples atividade de conhecimento, designando uma série de atitudes, práticas, atenções e ações para consigo. Um conjunto de práticas, formas de atividades, exercícios práticos de conversão do olhar, de exame, de atenção a si mesmo, comumente relacionado a um vocabulário médico de curar-se, jurídico de reivindicar-se a si mesmo, religioso por ser um culto a si mesmo, além de designar um tipo de relação de domínio e soberania consigo mesmo. Pode-se afirmar que todas essas atitudes e práticas para consigo – e aqui está o grande ato que o período helenístico desenvolveu – tornam-se co-extensivas à vida, isto é, para viver, e viver bem, é preciso desenvolver uma técnica, uma arte da existência, uma arte da vida (*tékhne toû bíou*). Eis o clímax do pensamento greco-romano. O atrelamento, a imbricação e co-ligação entre o cuidado de si e a arte da existência. Dois conceitos (*epiméleia heautoû* e *tékhne toû bíou*) que deram origem a cultura de si, e que agora tentamos resgatar a fim de que possamos desenvolver uma arte da existência própria nossa, em contraponto a uma produção mecânica da existência.

⁶⁷ FOUCAULT, M. *Hermenêutica do sujeito*. Op. cit., p. 104/105.

1.3 AS TÉCNICAS E PRÁTICAS DE SI

Não garanto, nem sequer espero, que nada já reste em mim sem necessitar de mudança!

Sêneca

O cuidado de si a partir do período greco-romano não é mais um imperativo pedagógico como descrito no diálogo entre Alcibíades e Sócrates. Não é mais uma técnica aplicada aos jovens rapazes que almejam a vida política. O cuidado de si expande-se como um preceito e um acontecimento permanente, que deve ser praticado ao longo da existência, ainda mais por ser um conjunto de práticas relacionado a uma arte de viver. É ao longo de toda a vida que se deve cuidar de si, tendo como objetivo o si mesmo, isto é, o eu como principal e absoluto objeto (e sujeito) a ser cultivado, sem nenhuma finalidade fora de si mesmo. Cuida-se de si mesmo desde a juventude até a velhice para alcançar a cada momento e em todos os momentos a felicidade, sendo uma ocupação de toda uma vida, uma preparação (*paraskheué*⁶⁸) realizada por toda a existência.

Portanto, o cuidado de si aparece daqui para frente como um princípio universal imposto a todos, tornando-se uma cultura própria deste período. Obviamente que devemos entender esse “princípio universal” com certas restrições: conhecendo um pouco de história devemos ter em mente que o universal restringia-se a um grupo de pessoas (elite), com possibilidade de escolhas de modos de vida e com possibilidade de uma vida calcada no ócio (ócio criativo). Tais práticas de si normalmente eram praticadas por pequenos grupos fechados como os cínicos, estóicos, etc. No entanto, o desenvolvimento de uma “autofinalização de si” foi amplamente divulgado, tendo efeitos amplos, atingindo várias formas de vida, modos de experiência dos indivíduos sobre si mesmos, dando início a uma cultura de si⁶⁹.

Muitos pensadores afirmam que o maior desenvolvimento da cultura de si e a mudança de um viés político para um viés de interioridade no período helenístico ocorreu em função da dominação dos gregos pelos romanos, que foram submetidos às formas políticas dos romanos. Como tal, a *polis* grega tendeu a desaparecer, bem como sua participação ativa na política. Portanto, “restava” aos gregos a dimensão de domínio de si mesmo, de interioridade. O cuidado de si desloca-se de um *lócus* de exterioridade política para um *lócus* de interioridade e espiritualidade. No entanto, Foucault destaca que seria inadequado buscar aí

⁶⁸ Ibidem, p. 115.

⁶⁹ Ibidem, p. 220.

o princípio de tais mudanças que provocaram um deslocamento na reflexão moral e na prática de si.

Da passagem das cidades-Estado para um imperialismo centralizado⁷⁰, houve uma série de modificações. Deve-se pensar, como afirma Foucault, em um espaço de poder mais vasto, mais descontínuo, menos fechado, mas flexível do que as cidades-Estado. Por essa maior complexidade, torna-se mais complicada a relação governo de si e governo dos outros.

Enquanto a ética antiga implicava uma articulação bem estrita entre o poder sobre si e o poder sobre os outros e, portanto, devia referir-se a uma estética da vida em conformidade com o *status*, as novas regras do jogo político tornam mais difícil a definição das relações entre o que se é, o que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar; a constituição de si mesmo enquanto sujeito ético de suas próprias ações se torna mais problemática.⁷¹

Por todo esse jogo complexo de relações políticas, a atenção para consigo, o cuidado de si, a formação ética de si mesmo sai de uma instância instrumental em que o objetivo seria o governo da cidade e passa a uma instância mais íntima e pessoal, menos instrumental, em que se procura definir para si mesmo ações e modos de ser virtuosos não mais enquanto expressão ou efeito da harmonia do conjunto – da cidade –, mas em função de que, “*na difícil arte de governar, no meio de tantas cidades, o governante terá que se guiar por sua razão pessoal: é sabendo se conduzir bem que ele saberá conduzir, como convém, os outros*”.⁷²

Há uma nova relação de si para consigo. Todavia, tal relação não é resultado de um afastamento político em função da dominação romana sobre os gregos e do aniquilamento das cidades-Estado. Também não diz respeito a um individualismo em contraponto ao afastamento da participação política. Diante de um quadro político mais complexo e amplo que foi o Império Romano, fez-se necessário o retorno a si mesmo para constituir-se como um sujeito ético, tendo em vista não o governo da cidade, como se de uma profissão se tratasse, mas sim tendo em vista a si mesmo, ao eu que deve ser elaborado e construído de modo virtuoso. Como Foucault bem demonstra, há que distinguir três modos de individualismo: o primeiro caracterizado pelo valor absoluto que se atribui ao indivíduo e pelo grau de independência deste em relação ao grupo ao qual pertence; o segundo que diz respeito à valorização da vida privada – relações familiares, domésticas, etc. –; e por último a

⁷⁰ FOUCAULT, Michel. *O cuidado de si*. História da Sexualidade. V. 3. Rio de Janeiro: Graal, 1985. p. 89.

⁷¹ Ibidem, p. 91.

⁷² Ibidem, p. 95.

intensidade das relações consigo mesmo nas quais se é chamado a realizar uma ação para consigo a fim de que ocorra uma transformação de seu modo de ser e agir⁷³. Certamente este último modo de individualismo corresponde às sociedades helenísticas.

Sendo um elemento de prática permanente, o cuidado de si define-se como uma constante preparação (*paraskheué*) para a vida e não apenas para o governo da cidade. Aqui, percebemos que a prática de si realizada pelo cuidado de si tem um elemento formador e educativo (como já aparecia em Platão) e também um elemento corretivo. Há a formação do indivíduo relacionada à preparação do mesmo para a vida a fim de que ele saiba como lidar com os infortúnios e com as escolhas que lhe aparecem, e também um elemento corretivo (associado ao formador). Faz parte da arte da existência a correção de si mesmo, a constante crítica a si. Como aparece em uma das cartas de Sêneca a Lucílio é preciso endireitar o espírito humano, já que ele é flexível, a fim de que “*tornamo-nos o que nunca fomos*”⁷⁴.

Eis aqui um grande elemento das práticas de si: a correção de si, que está intimamente ligada a uma preparação. Para tornar-nos o que nunca fomos, para criarmos algo diferente em nós é preciso uma constante prática sobre si; prática de formação, de preparação e correção. Como? Uma das dicas dadas por Sêneca está na noção muito interessante de desaprendizagem. Para se ter uma formação, uma preparação para a vida, precisa-se constantemente reformar-se a si mesmo, corrigir-se a si mesmo. Esta é uma grande crítica feita à educação da primeira infância e ao meio familiar com seus efeitos educativos e o conjunto de valores transmitido e imposto por tal meio. Para criar-se a si mesmo, para realizar uma constante arte da existência para consigo, para constituir-se como sujeito autônomo a partir das práticas de si, é necessário ter em mente a noção de desaprendizagem, ou seja, é preciso rever os valores que são impostos, rever as verdades que foram enunciadas como únicas e desaprendê-las para que novas possam surgir e se formar ou serem formadas. É preciso rever toda nossa constituição enquanto sujeitos, analisando todas as imposições de verdades e de modos de ser para que se possa escolher qual modo de existência se quer cultivar. Vemos, então, que “*cada vez mais a tékhne toû díou (a arte de viver) vai agora girar em torno da pergunta: como devo transformar meu próprio eu para ser capaz de aceder à verdade?*”⁷⁵

⁷³ Ibidem, p. 48.

⁷⁴ FOUUCALT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Op. cit., p. 116.

⁷⁵ Ibidem, p. 219.

Tal desaprendizagem deve ser realizada para que se saia do estado de *stultitia*⁷⁶. O *stultus* é aquele indivíduo que não tem cuidados para consigo mesmo, estando aberto a qualquer influência externa e deixando-o guiar por tais influências. É o indivíduo que não reflete sobre si mesmo, que não reflete sobre suas escolhas, não problematiza seu modo de ser, nem procura inventar, criar e construir um modo de existência que lhe seja próprio.

Stultus é o indivíduo que não tem cuidados consigo, sendo a *stultitia* o oposto das práticas de si⁷⁷.

O *stultus* é, antes do mais, aquele que está à mercê de todos os ventos, aberto ao mundo exterior, ou seja, aquele que deixa entrar no seu espírito todas as representações que o mundo exterior lhe pode oferecer. Ele aceita estas representações sem as examinar, sem saber analisar o que as representam. O *stultus* está aberto ao mundo exterior na medida em que deixa estas representações de certo modo misturar-se no interior de seu próprio espírito – com suas paixões, seus desejos, sua ambição, seus hábitos de pensamento, suas ilusões, etc. – de maneira que o *stultus* é aquele que está assim à mercê de todos os ventos das representações exteriores e que, depois que elas entraram em seu espírito, não é capaz de fazer a separação, a *discriminatio* entre o conteúdo destas representações e os elementos que chamaríamos, por assim dizer, subjetivos, que acabam por misturar-se com ele⁷⁸.

Diríamos hoje que o *stultus* “vive por viver”, isto é, não faz de sua existência uma arte, uma obra. Não se preocupa em construir a si mesmo a cada dia que vive, não se preocupa em fazer escolhas ao longo de sua existência, aceitando tudo o que lhe é imposto como se não houvesse opções de modos de ser, de comportamentos, de *ethos*. Vive como se tudo já estivesse dado, pronto e imutável, sem perceber que é ele que faz a si mesmo, é ele que constrói a si mesmo e a história que vive. Sem perceber que suas ações e não-ações (sua passividade) têm influência direta e definitiva no curso da história de sua vida e da história da humanidade. O *stultus* é aquele que, como Sêneca bem afirmou, não tem luz própria.

A luz distingue-se do reflexo por ter a sua origem em si mesma, enquanto o reflexo brilha com luz alheia; a mesma diferença separa os dois tipos de vida: a vida mundana tira o seu brilho de circunstâncias exteriores, e o múnio obstáculo imediatamente a torna sombria; a vida do sábio, essa brilha com a sua própria luminosidade!⁷⁹

⁷⁶ Ibidem, p. 161-165.

⁷⁷ Ibidem, p. 162.

⁷⁸ Ibidem, p. 162.

⁷⁹ SÊNECA, Lúcio Aneo. *Cartas a Lucílio*. Op. cit., p. 74.

Stultus, portanto, é aquele que está sempre determinado e conduzido por uma vontade, por um querer que não é dele, mas que lhe é imposto, ou seja, seu querer, sua vontade é sempre imposta por algo externo, suas escolhas de vida são sempre induzidas. Isso ocorre em função de que o *stultus* nunca tem em mente aquilo que, segundo Foucault⁸⁰, é o único objeto pelo qual se pode querer livremente: o eu. O eu não aparece para o *stultus* como uma finalidade livre e absoluta.

Qual é o objeto que a vontade poderá, em quaisquer circunstâncias, querer sempre, sem ter que modificar-se ao capricho das ocasiões e do tempo? O objeto que se pode querer livremente, sem ter que levar em conta as determinações exteriores, é evidentemente um só: o eu. (...) Portanto, qual é o fato, de fato, a definição do *stultus* que – sem extrapolar demasiado, creio – podemos extrair destas descrições feitas por Sêneca? Essencialmente, o *stultus* é aquele que não quer, não quer a si mesmo, não quer o eu, aquele cuja vontade não está dirigida para o único objeto que se pode querer livremente, absolutamente e sempre, o próprio eu. Entre a vontade e o eu há uma desconexão, uma não conexão, um não pertencimento que é característico da *stultitia*, ao mesmo tempo seu efeito mais manifesto e sua raiz mais profunda. Sair da *stultitia* será justamente fazer com que se possa querer o eu, querer a si mesmo, tender para isso como o único objeto que se pode querer livremente, absolutamente, sempre.⁸¹

Vemos mais claramente por meio dessa definição que a *stultitia* é o oposto das práticas de si, uma vez que o *stultus* é aquele que não quer a si mesmo, no sentido de que não se sabe (ou não se quer) como criador de seu próprio destino, de sua própria existência, de suas ações, de sua história e da história da sociedade.

Chegamos, então, numa outra noção importante para a compreensão da cultura de si desenvolvida no período helenístico: para sair desse estado de *stultitia* é necessária a presença do outro, de um mestre que lhe estenda a mão. Tal relação entre mestre e discípulo, como já foi dito anteriormente, não é a mesma relação que encontramos no modelo platônico, onde o mestre tem como função educar, instruir e formar o discípulo que de nada sabe. A relação, agora, é mais tênue, ou seja, o outro necessário ao eu auxilia na condução do eu para o si mesmo. Tornando a frase mais compreensível e menos hermética e hegeliana, não se trata de uma transmissão de saber, de conhecimento; trata-se de uma série de ações que se incidem sobre o sujeito para que ele desenvolva e crie um modo de ser que lhe seja próprio. Não se

⁸⁰ Foucault retira a definição de *stultitia* nos escritos de Sêneca, tanto nas *Cartas a Lucílio* quanto no *De tranquillitate*.

⁸¹ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Op. cit., p. 164.

trata de uma transmissão de saber que substituiria o lugar de uma ignorância, mas de uma formação, de uma ação do sujeito sobre ele mesmo, auxiliada por uma segunda pessoa. 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*”.⁸² O mestre, portanto, não é mais aquele mestre da memória, aquele que transmite aquilo que sabe àquele que não sabe. Doravante ele auxilia na passagem do não-sujeito para o sujeito que se define pela relação de si para consigo.

Outra noção importante a ser ressaltada é a noção de salvação, encontrada nos textos do período, relacionada às práticas da existência, ao cuidado de si. Certamente estamos longe daquilo que pensamos ser hoje a salvação – noção que está carregada por práticas religiosas. A salvação mencionada pelos gregos não se inscreve entre a vida e a morte, entre a mortalidade e a imortalidade, ou entre um mundo e o outro (mundo das impurezas e o mundo da pureza). Ela não é um operador de passagem, uma prática de passar de um mundo ao outro; não se salva a si mesmo de uma impureza para se alcançar um mundo mais puro, justo e bom. Ao mesmo tempo em que esse termo não nos remete a uma prática religiosa, também não diz respeito à salvação de si mesmo para salvar a cidade, como encontramos em Platão. No período helenístico, o termo salvação (como a maioria dos conceitos gregos) nos remete a uma série de práticas e acontecimentos relacionados com a prática filosófica.

*Sotería*⁸³ (salvação) pode designar: livrar-se de um perigo ou ameaça; guardar, proteger ou conservar (tanto uma honra, um pudor como uma lembrança); limpar, salvar alguém de uma acusação (sentido jurídico); subsistir e fazer o bem, assegurar o bem-estar, garantir o bom estado de alguma coisa, ou de alguém. Eis um conjunto de significações que se podem encontrar em torno da noção de salvação. Uma noção que, para os gregos, está longe de um sentido negativo de escapar de um perigo, de uma prisão do corpo ou assegurar a limpeza da alma. Noção também positiva, que nos remete ao fato de que quem se salva é quem está atento a si mesmo. A salvação propicia um estado de alerta, de resistência, de domínio e soberania sobre si, permitindo repelir todos malefícios externos que podem atingir a si mesmo. Aquele que quer e procura se salvar está em constante reflexão sobre suas escolhas e seus atos, guardando-se e conservando-se daquilo que lhe é exterior, escapando de uma dominação externa.

⁸² Ibidem, p. 160.

⁸³ Ibidem, p. 223-227.

Salvar-se a si mesmo quererá igualmente dizer: escapar a uma dominação ou a uma escravidão; escapar a uma coerção pela qual se está ameaçado, e ser restabelecido nos seus direitos, recobrar a liberdade, recobrar a independência. (...) “Salvar-se” significará: assegurar-se a própria felicidade, a tranqüilidade, a serenidade, etc.⁸⁴

A noção de salvação de modo algum está relacionada a algo como a morte ou imortalidade da alma. A salvação é uma ação constante, que deve ser praticada ao longo da existência tendo como objetivo o próprio sujeito. Ela tem como principal função, por assim dizer, afastar de si mesmo os infortúnios da vida, promovendo a *ataraxia* e a *autarcia*, isto é, a ausência de perturbações da alma, o domínio de si que impede que algo perturbe, e a auto-suficiência que faz com que nada mais se necessite a não ser a si mesmo. A salvação é, portanto, uma prática sobre si mesmo que proporciona uma satisfação consigo mesmo ao tornar o sujeito inacessível às perturbações exteriores e suficientes a si mesmo. Nesta prática, o eu – o sujeito – é o agente, o objeto, o instrumento e a finalidade.

A descrição de tantas noções ligadas às práticas de si do período helenístico pode parecer um tanto quanto exaustiva. No entanto, ressaltamos a importância de tais práticas já descritas como preparação, formação, correção, desaprendizagem, *stultitia*, salvação, etc. na formação do sujeito. Tais práticas de si integram-se a uma arte da existência, ou seja, integram-se a uma arte, a um procedimento refletido da existência, a uma técnica da vida⁸⁵, sendo uma criação autônoma de si como se de uma obra de arte se tratasse. São práticas importantes na formação do sujeito enquanto um sujeito da ação, enquanto um sujeito ético. Tal formação está intimamente ligada à atenção para consigo mesmo. Para criar-se a si mesmo, para formar-se e transformar-se como sujeito é necessário ter atenção para consigo, é necessário desviar os olhos para si mesmo. Eis uma outra noção que complementa a arte da existência com suas práticas de cuidado de si: conversão, encontrada principalmente nos escritos de Epicteto, Marco Aurélio, Plotino e Sêneca.

Trata-se de uma volta a si mesmo, de uma virada em direção a si mesmo. Não mais aquela noção platônica da *epistrophé*⁸⁶, que se refere primeiramente ao desvio das aparências, desviar-se de algo que o impeça de realizar-se; num segundo momento, refere-se ao retorno de si mesmo constatando sua própria ignorância e cuidado de si mesmo para sanar tal ignorar; e, num terceiro momento, refere-se à reminiscência provocada pelo retorno a si mesmo, que o conduzirá à própria pátria, a das essências, a da verdade e do Ser. Enfim, a noção de

⁸⁴ Ibidem, p. 226.

⁸⁵ Ibidem, p. 219.

⁸⁶ Ibidem, p. 258.

epistrophé remete-nos a uma oposição entre dois mundos – o da verdade, da pátria do Ser e o da aparência –, ao tema da libertação da alma que está presa no cárcere do corpo e ao preceito délfico do conhece-te a ti mesmo. Tudo isso em uma dimensão circular na qual o conhecer-se propicia o conhecimento da verdade. E conhecer a verdade é libertar-se. “*E é no ato de reminiscência, como forma fundamental do conhecimento, que estes diferentes elementos se enlaçam.*”⁸⁷

Do mesmo modo, também não se trata de uma conversão cristã (*metanóia*)⁸⁸ que significa a penitência e a mudança súbita e radical do espírito que transforma o modo de ser do sujeito, caracterizada pela passagem da morte à vida, ou da impureza à pureza. Nesse sentido cristão, a conversão está relacionada a uma renúncia de si, isto é, sendo a conversão uma ruptura, uma mudança súbita do sujeito, ocorre uma renúncia de si no sentido de que o sujeito torna-se uma coisa diferente do que era; ele morre para si e renasce outro, em uma nova forma, com um novo *ethos*⁸⁹.

A conversão praticada pela cultura de si (modelo helenístico) diz respeito ao desvio das coisas que cercam o sujeito e que não fazem parte de seu eu. Trata-se de desviar das coisas exteriores para concentrar-se no si mesmo para que o eu seja cuidado com a devida atenção. É um deslocamento do olhar para si mesmo, afastando-se do que é exterior a si, afastando o olhar das agitações cotidianas da vida e das curiosidades banais⁹⁰. Como exemplo para entendermos a noção de conversão, Foucault utiliza-se do exemplo do pião: o pião gira sobre si mesmo com o impulso de algo exterior. O sujeito, ao contrário do pião, deve realizar tal giro sem o impulso de uma força exterior. Como um pião,

[...] será preciso buscar no centro de nós mesmos o ponto no qual nos fixaremos e em relação ao qual permaneceremos imóveis. É na direção de si mesmo ou do centro de si, é no centro de si mesmo que devemos fixar nossa meta. O movimento a ser feito há de ser então o de retornar a este centro de si para nele imobilizar-se, e imobilizar-se definitivamente.⁹¹

Trata-se de libertar-se de tudo o que cerca o sujeito para que ele possa concentrar-se em si mesmo e estabelecer uma relação completa consigo mesmo e não se tornar escravo e

⁸⁷ Ibidem, p. 258.

⁸⁸ Ibidem, p. 259.

⁸⁹ Sobre isso se tratará com maior destreza mais adiante.

⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *O cuidado de si*. Op. cit., p. 69.

⁹¹ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Op. cit., p. 255.

dependente do que o cerca. Converter-se a si mesmo para construir-se como objeto e domínio de conhecimento. Não se trata de uma renúncia de si, mas sim de um exercício sobre si mesmo, uma *áskesis*⁹². Um exercício de libertação que é realizado por meio da volta a si mesmo, da conversão a si, do ato de ir em direção a si mesmo como uma meta a ser alcançada. Tal exercício deve ser constantemente realizado em direção a uma auto-subjetivação, isto é, a uma auto-análise e volta a si mesmo para que se possa constituir-se como sujeito ético e autônomo, para que se experimente prazer e gozo em si mesmo⁹³. Ressaltamos novamente que não se trata de ter a si mesmo como objeto de conhecimento ou de deciframento; trata-se de ter a si mesmo como meta, como objetivo a ser alcançado.

Todas essas noções apresentadas até agora e que constituem algumas das práticas realizadas sobre si mesmo são as virtudes que os gregos e romanos praticavam a fim de constituírem-se como sujeitos ativos e éticos. Como veremos mais adiante, a prática da virtude é condição necessária e indispensável para a autonomia do sujeito bem como para a conquista de sua liberdade. O que no momento queremos ressaltar é que, para atingir a virtuosidade, para se ter um cuidado de si e ser um sujeito virtuoso, é preciso não só adquirir um saber teórico (*epistème theoretiké*), um conhecimento de si e das coisas que rodeiam o sujeito (*máthesis*), mas também é necessário um saber prático (*epistème praktiké*), isto é, uma série de exercícios sobre si mesmo (*áskesis*)⁹⁴.

Áskesis, portanto, refere-se a uma série de exercícios que se pratica para operar uma transformação do eu⁹⁵, para transformar-se a si mesmo em um sujeito da ação e da verdade. A ascese busca responder à pergunta que gregos e romanos se colocavam sobre “*de que modo pode o sujeito agir como convém, ser como deve, na medida em que não apenas conhece a verdade, mas na medida em que ele a diz, pratica e exerce?*”⁹⁶ A ascese é a prática e o exercício da verdade que o sujeito deve realizar para constituir-se a si mesmo, para chegar a uma relação plena e auto-suficiente para consigo mesmo.

Devemos lembrar que os gregos tinham uma estrita relação entre prática de vida e verdade, entre o *ethos* e a *alétheia*. Para eles, a verdade não é uma simples enunciação discursiva e teórica deslocada da práxis da vida. Muito menos é um elemento discursivo que nos é imposto, provindo de uma instância revelada, preestabelecida, dada e pronta. A verdade é antes de tudo uma *práxis*, uma vivência, um modo de viver. É um enunciado daquilo que se

⁹² Tal conceito será abordado mais adiante.

⁹³ Ibidem, p. 263.

⁹⁴ Ibidem, p. 381-382.

⁹⁵ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999. p. 259.

⁹⁶ Ibidem, p. 385

é, se vive e se pratica. Partindo dessa relação íntima, a *áskesis* é a maneira de realizar a verdade de cada um, o exercício que o sujeito realiza para “*agir como convém, ser como deve, na medida em que não apenas conhece a verdade, mas na medida em que ele a diz, pratica e exerce*”. Nesse sentido,

[...] *áskesis* é o que permite que o dizer-verdadeiro – dizer-verdadeiro endereçado ao sujeito, dizer-verdadeiro que o sujeito endereça também a si mesmo – constitua-se como maneira de ser do sujeito. A *áskesis* faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito.⁹⁷

A *áskesis* transforma a *alétheia* em *ethos*, a verdade em modo de ser. Ela diz respeito à prática dos discursos verdadeiros, à ação da verdade que o sujeito escolheu e enunciou para seu modo de ser. Isto significa transformar a verdade (*alétheia*) em prática, em modo de ser (*ethos*). Como Foucault analisa, trata-se de uma subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício sobre si. Trata-se de construir seus discursos verdadeiros, sua verdade, transformando-se em sujeito de enunciação e não objeto de um discurso verdadeiro. Trata-se de não deixar que o *ethos* se transforme por uma verdade que não é a sua, que não foi refletida nem analisada nem convergida para si. Sendo assim, é um exercício que permite encontrar-se a si mesmo como fim e objeto de uma arte de viver. O dizer-verdadeiro endereçado ao sujeito provém justamente dessa arte da existência, do cuidado de si, isto é, um dizer-verdadeiro que nasce do sujeito, por meio das técnicas do cuidado de si, das práticas de si até aqui analisadas. Dizer-verdadeiro que o próprio sujeito criou e enunciou para si, por meio de uma escolha. Não um dizer-verdadeiro que lhe foi induzido e enunciado por alguma instância detentora da verdade (como vimos nos primeiros capítulos) ou por uma revelação dada (como acontece na ascese cristã, que veremos adiante). O mais importante não é saber qual a sua verdade, mas exercê-la, praticá-la de modo a alcançar prazer consigo mesmo.

Enfim, ascética é um

conjunto mais ou menos coordenado de exercícios disponíveis, recomendados, até mesmo obrigatórios, ou pelo menos utilizáveis pelos indivíduos em um sistema moral, filosófico e religioso, a fim de atingirem um objetivo espiritual definido. Entendo por ‘objetivo espiritual’ uma certa mutação, uma certa transfiguração deles

⁹⁷ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Op. cit., p. 395.

mesmos enquanto sujeitos, enquanto sujeitos de ação e enquanto sujeitos de conhecimentos verdadeiros.⁹⁸

Ascese como constante transformação de si mesmo, aspirando um estilo de existência que nunca se alcança, que nunca se atinge, que nunca acaba. Caso contrário, a tarefa sobre si mesmo também se encerraria. Trata-se de uma forma de existência inalcançável que, pode-se afirmar, corresponde ao *Übermensch* de Nietzsche, isto é, uma forma de existência não concreta, cuja tarefa é a constante auto-superação, transformação e metamorfose do sujeito.⁹⁹

A constituição de si não se completa sem uma relação direta com a verdade. O que não significa afirmar que o sujeito deve ter uma relação de deciframento de sua verdade, nem de uma hermenêutica de seus desejos. Não é uma obrigação do sujeito de dizer qual a sua verdade. A relação com a verdade é constitutiva do modo de ser do sujeito, em um nível ontológico e não epistemológico. Estamos no campo da formação do sujeito enquanto sujeito ético e não enquanto sujeito do conhecimento que tem a obrigação de reconhecer sua singularidade de sujeito desejante para que possa purificar-se do desejo enunciado.¹⁰⁰ O exercício do *logos*, o exercício da verdade é fundamental para o sujeito eleger dialeticamente o modo de vida que deseja ter para sentir prazer consigo mesmo. É o que dá aptidão ao sujeito a comandar, a discutir, a decidir o que é melhor para a constituição de si mesmo.

Apresenta-nos Foucault que o período greco-romano está longe de um dispositivo de subjetividade – que é o de nossa sociedade contemporânea – comandado pelo conhecimento de si mesmo e pela obediência a uma lei. Tratava-se, antes, de uma espiritualidade do saber, uma prática e exercício da verdade, de uma transformação lenta do sujeito, de uma constituição do sujeito como fim em si mesmo.¹⁰¹

1.4 A ARTE DA EXISTÊNCIA

O conhecimento seria fatal. É a incerteza que nos encanta. A névoa torna as coisas maravilhosas.

Oscar Wilde

⁹⁸ Ibidem, p. 505.

⁹⁹ ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Op. cit., p. 63.

¹⁰⁰ FOUCAULT, Michel. *O uso dos prazeres*. História da Sexualidade. V. 2. Rio de Janeiro: Graal, 1994. p. 82.

¹⁰¹ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Op. cit., p. 385.

Chegamos ao clímax da presente dissertação. O que os gregos inventaram e o que queremos resgatar por meio das análises de Foucault é a arte da existência, a invenção de modos de ser. Isso por meio de técnicas da existência, por meio de práticas de cuidado de si. O cuidado de si não diz respeito a um conhecimento objetivável de si mesmo. Não se trata de conhecer as coisas do mundo e a si mesmo como mais um objeto pertencente ao mundo. Trata-se de um conhecimento e um saber cujo efeito é a modificação do ser do sujeito, a modificação do modo de ser, do *ethos* do sujeito. Não há uma transformação do sujeito em um objeto de um discurso verdadeiro, mas sim uma modificação do sujeito pela verdade. Nos cínicos, principalmente, encontramos uma distinção entre conhecimento útil e inútil que não se refere à distinção entre conhecimento dos homens e de curiosidades externas – ornamentos da cultura¹⁰² – respectivamente. É considerado conhecimento útil e válido todo conhecimento que produz alguma modificação no ser do sujeito. A fronteira entre um e outro conhecimento, portanto, não está entre as coisas do mundo e as coisas da natureza humana, mas sim “*no modo de 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 ethos*”.¹⁰³ Aqui encontramos uma série de termos referentes a essa transformação: *ethopoiên*, *ethopoiía*, *ethopoiós*¹⁰⁴. Todos eles se referem ao ato de fazer o *ethos*, produzir o *ethos*, modificar, transformar o *ethos*, a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo.

Os epicuristas tinham uma noção muito parecida com a de transformar e realizar o *ethos*. Utilizavam a expressão *physiología*, referindo-se a técnicas de transformar o sujeito em homens altivos e independentes. Impedir que se transformassem em sujeitos fazedores de palavras¹⁰⁵, cujo objetivo é apenas obter *status* diante dos outros. A *physiología* tem como objetivo preparar – *paraskeué* – o sujeito para que ele esteja sempre pronto a enfrentar os males, a resistir os movimentos exteriores e atingir a meta que é a serenidade da alma, o prazer consigo mesmo. Tal técnica dota o homem de uma ousadia, de uma coragem que lhe permite afrontar as exterioridades e os perigos da vida, afastando-se de toda e qualquer submissão que não seja a ele mesmo. É uma técnica que torna os homens dependentes deles mesmos – *autarkeia*. Enfim, *physiología* como uma espécie de conhecimento útil que

¹⁰² Ibidem, p. 289.

¹⁰³ Ibidem, p. 289-290.

¹⁰⁴ Ibidem, p. 290.

¹⁰⁵ Foucault faz uma referência à expressão *paidéia* que tinha uma conotação negativa para Epicuro. Conotação de cultura geral, de cultura de fanfarrões, elaborada meramente por fabricantes de verbo, cuja única meta é fazer-se admirar pelas massas.

transforma o sujeito em “*sujeito livre que encontra nele mesmo a possibilidade e o recurso de seu deleite inalterável e perfeitamente tranqüilo*”.¹⁰⁶

Por serem modificações do sujeito, ao contrário de Foucault que chamou de tecnologias do eu (ou técnicas de si), Pierre Hadot chama de exercícios espirituais, por aspirarem à transformação da visão do mundo e a metamorfose do ser, atingindo não apenas um valor moral, mas também existencial, comprometendo a totalidade do espírito. Exercícios espirituais que transcendem uma natureza “meramente” ética, referindo-se ou abrangendo uma natureza ontológica. “*Os exercícios espirituais correspondem quase sempre ao movimento pelo qual o eu se concentra em si mesmo, descobrindo que não é o que acreditava ser, que não se confunde com os objetos aos quais se prendia.*”¹⁰⁷

É justamente este o ponto que queremos problematizar: como e porque hoje sustentamos um discurso verdadeiro sobre o sujeito que não somos? Como foi possível determinar uma verdade padronizada, fixa e induzida do sujeito? Com tanta diversidade de modos de ser, como podemos enunciar um como verdadeiro e digno?

Foucault busca resgatar dos gregos antigos essa dimensão de cuidado de si justamente para formular uma crítica ao sujeito contemporâneo, auxiliando-o a criar práticas pelas quais constitua seu modo de vida da forma mais livre possível. Busca no estudo dos gregos aquela dimensão, que foi perdida, da criatividade de si, da criação de si. Aquela dimensão moral que não segue uma codificação, que não segue códigos de comportamentos, mas que segue a realização das virtudes e práticas autoconstituidoras de si. Ou seja, ressalta uma moral de subjetivação de si, de dobra por si mesmo, de uma força aplicada sobre si mesmo e não sujeição a uma força externa; uma moral cuja importância está mais do que em seguir códigos de comportamentos fixos e impostos, está na forma de como o sujeito problematiza e aceita ou não tais códigos; está na forma de relação consigo mesmo.

Foucault menciona a arte da existência e a formação estética da ética no sentido de uma constante formação criativa do *ethos*. Assim como um artista ao criar sua obra de arte necessita, além das técnicas de pintura, de artesanato, de escultura, etc. necessita também de uma mente criativa para que não repita algo já existente, para que inove sua arte de forma a criar algo diferente e cada vez mais belo. Assim também o modo de ser e estar no mundo, a existência do sujeito deve ser criada e transformada a todo o momento, com técnicas e criatividade. Técnicas que possibilitam o aperfeiçoamento e o constante exercício de superação de si, e a criatividade que possibilita a pluralidade, a diversidade e a beleza das

¹⁰⁶ Ibidem, p. 294.

¹⁰⁷ HADOT. Pierre. *O que é a filosofia antiga*. Op. cit., p. 274.

práticas da virtude. Nesse sentido, a beleza da existência significa a prática das virtudes que possibilitam e proporcionam a liberdade do sujeito. Ética e estética estão intimamente ligadas pelas práticas da virtude.

É, pois, o que veremos no próximo capítulo: o confronto entre uma moral calcada na arte da existência, e uma moral calcada na codificação da existência. Pretende-se mostrar a correlação existente entre as formas de controle e a ética como uma prática de liberdade que pode auxiliar os sujeitos a se confrontarem com as técnicas de sujeição.

Michel Foucault¹⁰⁸ nos apresenta alguns modos diferentes de subjetivação, isto é, diferentes maneiras de o sujeito agir e se conduzir moralmente. Tais diferenças podem dizer respeito à:¹⁰⁹

- 1) Substância ética, que pertence ao domínio da ontologia, cuja questão moral consiste em saber de que modo o indivíduo constitui uma determinada parte dele mesmo como objeto de sua conduta moral. Para os gregos, a substância ética relacionava-se com o fato de saber como o indivíduo pode obter prazer pelo uso dos *aphrodisia* (atos, gestos, contatos que proporcionam prazer); no caso do cristianismo medieval, como veremos, a substância ética estava relacionada com a intenção do desejo.
- 2) Modo de sujeição, que pertence ao domínio dos deveres (deontologia), cuja questão moral diz respeito à maneira pela qual o indivíduo se relaciona com as regras e códigos, definindo como o sujeito se insere na aceitação ou rejeição da norma moral. Para os gregos, tal questão está no uso dos prazeres, isto é, na própria constituição estética da existência não como forma de obediência a uma lei ou código, mas como arte de usar os prazeres de forma comedida.
- 3) Técnicas de si ou trabalho ético, que pertence ao domínio da ascética, dizendo respeito aos exercícios para tornar o comportamento adequado às regras ou transformar-se a si mesmo em sujeito moral de sua conduta. Neste caso, um trabalho de comando de si mesmo e do uso dos prazeres, implicando uma relação agonística com os prazeres e desejos.
- 4) Teleologia do sujeito moral, que pertence ao domínio da finalidade, ou seja, dizendo respeito à finalidade que o indivíduo persegue ao constituir-se moralmente. No caso grego, à prática das virtudes e à conquista da liberdade.

Conforme o tipo de substância, modo de sujeição, trabalho e teleologia ética que se pratica, tem-se um tipo de subjetividade formada. Percebemos, dessa forma, que as técnicas

¹⁰⁸ FOUCAULT, Michel. *O uso dos prazeres*. Op. cit., p. 9/31. Cf. também: FOUCAULT, Michel. O uso dos prazeres e as técnicas de si In: *Ética, sexualidade e política*. Op. cit., p. 192/217.

¹⁰⁹ PAIVA, Antonio Crístian Saraiva. *Sujeito e laço social*. A produção de subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000. p. 137/141.

de si propriamente ditas não modificam muito; o que realmente mostra a diferença dos tipos de sujeito formado são os modos de subjetivação, a forma como o sujeito se forma.

CAPÍTULO II – DECIFRA-ME OU TE DEVORO

2.1 O PESO DA TRADIÇÃO

Ó senhor cidadão, eu quero saber com quantos quilos de medo se faz uma tradição?

Tom Zé

Iniciamos ressaltando que não pretendemos realizar uma crítica infundada à(s) religião(ões) cristã(s), muito menos legar a ela(s) os males do mundo ou desgraçá-la(s) como vilã(s). Nosso objetivo é, a partir dos estudos da arqueologia do saber de Michel Foucault, analisar a história da formação do sujeito e da subjetividade, questionando porque hoje vivemos num regime de codificação binária de comportamentos (os bons X os maus, os corretos X os errados, os morais X os imorais, etc.) e como podemos resgatar a dimensão (própria do ser humano) da ética e estética da existência. Como podemos resgatar a autonomia do sujeito, bem como sua capacidade de ação e criação, hoje tão castrada e anulada em detrimento da padronização de modos de ser, imposta por instâncias de poder cujo interesse define-se por um arrebanhamento em prol de um continuísmo das verdades vigentes. A constatação-crítica realizada aqui se refere mais do que à religião, à moral vigente. Até porque, conforme Foucault, “*o cristianismo, como toda boa religião, não é uma moral.*”¹¹⁰

Feitos os devidos esclarecimentos, colocamos que o modelo helenístico de cuidado de si, que fundou uma verdadeira cultura de si, foi muito utilizado pelos primeiros cristãos (séculos I a III d.C.). Estes eram profundamente influenciados pela filosofia helênica – principalmente pelos epicuristas e estóicos –, no que diz respeito à ligação entre filosofia e os exercícios espirituais, ou seja, a filosofia antiga, mais do que um compêndio de teorias e tratados, era uma prática de vida, a constituição de um modo de ser que comprometesse toda a vida. Da mesma forma configuram os primeiros pensamentos cristãos. O discurso filosófico

¹¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Op. cit., p. 313.

aparecia para justificar, dar embasamento, motivar e influenciar o modo de vida filosófico desejado e praticado. Os epicuristas, portanto, foram a ponte de transição entre a filosofia grega e a religião cristã.

O cristianismo, era a princípio um movimento minoritário, e propunha, da mesma forma que o epicurismo um afastamento ou alheamento da vida social e política. Com o passar do tempo, devido a mesma evolução de todo movimento, o afan de proselitismo ou a ânsia de supervivência fez com que se aproximasse da política e buscasse os meios para sobreviver.¹¹¹

Nesse sentido, o cristianismo nasceu como um modo de ser, como um estilo de existência influenciado pelas escolas epicuristas, estoicas, etc. *“Um século após a morte de Cristo, alguns cristãos apresentariam o cristianismo não somente como uma filosofia, isto é, um fenômeno da cultura grega, mas mesmo como a filosofia, a filosofia eterna.”*¹¹² Há, portanto, um desvinculamento entre o modo de vida e o discurso filosófico. Subsistiram apenas alguns discursos filosóficos platônicos e aristotélicos, porém separados do modo de vida filosófico, sendo reduzidos ao plano teórico e conceitual, utilizado a serviço de problematizações teológicas. *“A filosofia, posta a serviço da teologia, é doravante apenas um discurso teórico, e quando a filosofia moderna conquista sua autonomia, no século XVII, e sobretudo no século XVIII, terá sempre tendências a limitar-se a esse ponto de vista.”*¹¹³

As escolas filosóficas vão perdendo espaço, e o cristianismo passa a resgatar o pensamento de Platão e Aristóteles – por meio de Agostinho e Tomás de Aquino. A cultura de si foi obtendo traços mais austeros, sofrendo transformações e distorções em direção a uma codificação de comportamentos. As técnicas e práticas de si adquiriram uma finalidade diferente, cujo interesse, mais do que o cuidado de si, era o controle dos indivíduos¹¹⁴.

É importante ressaltar que ao afirmar uma crítica à moral de códigos, normas e regras Foucault não está incentivando nem fazendo apologia a nenhum tipo de anarquismo radical. Não se trata de uma crítica infundada às regras, mas sim, de uma crítica à fixidez das regras, à imposição de leis que são (e devem ser) acatadas sem discussão. A organização é essencial à

¹¹¹ Inet., p. 330. Tradução nossa.

¹¹² HADOT, Pierre. Op. cit., p.333.

¹¹³ Ibidem, p. 356.

¹¹⁴ Ressaltamos que nosso interesse no momento não é o de realizar um estudo histórico e/ou teológico em torno das influências da filosofia platônica e/ou helenística no pensamento cristão. Nosso interesse recai sobre os dois tipos de cultura de si: helenístico e cristão.

vida em comunidade. A crítica é dada à fixidez, à imposição de ordens, normas e regras que não nos dizem respeito.

Vimos anteriormente dois modelos de práticas de si: o modelo platônico enfatizando o conhecimento de si por meio de um processo de reminiscência e o modelo helenístico que gira em torno da autofinalização de si. Agora, passamos a analisar o modelo cristão que, conforme Foucault, gira em torno da exegese e da renúncia de si. Lembrando que Foucault certamente refere-se ao modelo cristão que imperou na Idade Média, cujas influências diretas, mais do que vindas da filosofia helenística, foram legadas pelo dualismo platônico por meio de Santo Agostinho. Foucault refere-se ao cristianismo como um todo; no entanto, ressaltamos que o modelo cristão de cuidado de si que desemboca no deciframento de si refere-se à moral imposta pelo cristianismo da Idade Média.

Neste modelo, o conhecimento de si, outrora ligado ao cuidado de si e a uma *áskesis* que transforma a verdade em modos de ser, está conectado ao conhecimento da verdade. A verdade para os cristãos a partir do século IV é algo dado por Revelação, pela Palavra. Para alcançar tal verdade, é necessário práticas de purificação do coração para compreender o que nos foi revelado, ou seja, a verdade cristã não é algo construído pelo sujeito ao longo de sua existência por meio das práticas de si; a verdade cristã já está pronta, dada e é uma só, sendo revelada (mais do que revelada, enunciada) para aquele que é puro de coração. Aqui está a ligação com o cuidado de si: deve-se conhecer-se a si mesmo, cuidar de si mesmo para que se esteja sempre pronto a receber a verdade.

Há, portanto, uma relação circular entre conhecimento de si, conhecimento da verdade e cuidado de si. O objetivo de cuidar-se de si deixa de ser o eu e passa a ser o conhecimento da verdade. O método para conhecer e alcançar a verdade é o conhecimento de si.

Se quisermos promover nossa própria salvação, devemos acolher a verdade: a que nos é dada no Texto e a que se manifesta na Revelação. Mas não podemos conhecer esta verdade se não nos ocuparmos com nós mesmos na forma do conhecimento purificador do coração.¹¹⁵

Em segundo lugar, o conhecimento de si foi substituído pela técnica de deciframento de si, uma exegese de si. Como? Por meio da confissão. Qual a consequência? A renúncia de si mesmo.

¹¹⁵ FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Op. cit., p. 310/311.

2.2 DECIFRAMENTO E CONFISSÃO

Há em cada cidade uma tocha – o professor; e um extintor – o padre.

Victor Hugo

A confissão é o momento em que o sujeito objetiva-se em um discurso verdadeiro, em um discurso que o salvará. Nessa técnica de si, que outrora (modelo helenístico) era utilizada como meio de enunciar e clarear a si mesmo a sua verdade para que se possa praticá-la, agora passa a obrigar o sujeito da confissão de sua verdade. Tal prática utilizada pelas escolas gregas para aconselhamento do aluno pelo mestre, migrou para o cristianismo e posteriormente para a psicologia e para o direito, mantendo-se como uma técnica ativa para aferir as verdades do sujeito. A confissão é o momento em que o sujeito decifra a origem de sua verdade, a origem de seus sentimentos, desejos, vontades e anseios. Cada pessoa tem o dever de saber o que se passa no interior de seu coração, de seu eu, admitindo os erros, reconhecendo as tentações, localizando os desejos que devem ser revelados.¹¹⁶ É o momento de deciframento de si e não de criação de si.

A moral do cuidado de si – ao contrário da moral do deciframento de si – diz respeito a técnicas sobre si mesmo que proporcionam mais do que o conhecimento de si (*máthesis*), os exercícios sobre si (*áskesis*) a fim de que se obtenha um autocontrole sobre seus desejos, de modo que se possa dominá-los na direção da temperança. Não se trata de obedecer a leis e códigos de conduta, mas sim, de criar novos modos de ser de forma artística e criativa por meio de exercícios de autogoverno. A moral do deciframento de si “privilegia” o conhecimento exaustivo sobre si mesmo, de modo que o sujeito identifique em seu íntimo seus desejos a fim de que eles sejam moldados e até mesmo reprimidos conforme o código moral vigente, conforme o modelo proferido. A oposição entre os dois tipos de moral e de subjetivação não está propriamente na oposição entre tolerância e austeridade, mas sim, na forma da austeridade. Enquanto no período helenístico a austeridade estava ligada a uma estética da existência, no período medieval dizia respeito à renúncia e ao deciframento de si.

O deciframento de si conecta-se a um modo de sujeição do indivíduo onde ele é induzido à obediência a códigos determinados, isto é, onde o indivíduo é levado a obedecer a instâncias de autoridade – como o mestre ou o pastor –, que enunciam qual a melhor maneira

¹¹⁶ FOUCAULT, Michel. *Tecnologias del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1990, p. 81.

de se viver, qual o modo de ser que melhor corresponde a cada indivíduo, qual o dever-ser de cada um. “*Nessas condições, a subjetivação se realiza, basicamente, de uma forma quase jurídica, na qual o sujeito moral se refere a uma lei ou a um conjunto de leis, à qual ele deve se submeter, sob pena de cometer faltas que o expõem a um castigo*”.¹¹⁷

A moral do cuidado de si, ao contrário, está ligada a um modo de sujeição não objetivável – onde o sujeito moral se refere a uma lei. O sujeito não se restringe à obediência de um código, mas a uma relação consigo mesmo em que ele se conduz e se constitui a si mesmo como um sujeito moral. Neste caso, como já foi exposto, a ênfase não está na obediência a um código, mas “*nas formas de relação consigo próprio, nos procedimentos e técnicas por meio das quais ele as elabora, nos exercícios pelos quais ele se propõe a si mesmo como objeto a conhecer, e nas práticas que permitem transformar seu próprio modo de ser*”.¹¹⁸

Na moral do deciframento de si, trata-se de uma autodecifração, de processos de purificação e de luta contra os desejos. Trata-se de decifrar aquilo que se passa consigo, no seu íntimo, e, pela confissão, enunciar sua verdade que deverá ser modificada, endireitada pela verdade revelada, pelo modelo a ser seguido. A verdade do sujeito deve ter sua correspondência na verdade revelada. Podemos dizer que há não uma criação de si, uma criação de verdades próprias, mas uma ortopedia de si, ou seja, uma conformidade entre sujeito e a verdade que lhe é moldada, um endireitamento do sujeito conforme o modelo que lhe é sugerido. Aquilo que está quebrado deve ser engessado e endireitado; deve ser colocado em estado normal, colocando de volta dentro da curva da normalidade.

Endireitamento, ajustamento, repressão dos desejos. Ao passo que na cultura greco-romana os desejos faziam parte da natureza, devendo apenas ser controlados a fim de que se tivesse domínio sobre eles com base no uso e na realização temperada dos mesmos, na cultura cristã medieval que nos foi legada, os desejos passam a serem vistos como suspeitos. Como veremos adiante de forma mais detalhada, o desejo deixa de ser parte constitutiva da subjetividade, passando a ter lugar de suspeito, de tentação que deve ser evitada.

A hermenêutica do desejo como origem dos vícios levou durante os longos séculos da idade média, e desde uma perspectiva quase maniqueísta, a considerá-lo o *locus* onde se podia identificar a tentação e o tentador. O desejo foi ligado à

¹¹⁷ FOUCAULT, Michel. O uso dos prazeres e as técnicas de si. In: *Ética, sexualidade, política*. Coleção Ditos e Escritos V. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 215. Cf. também FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade. O uso dos prazeres*. V. 2. Rio de Janeiro: Graal, 1994, p. 29.

¹¹⁸ Ibidem, p. 215 e p. 30.

gênese dos vícios, os quais teriam sua origem nos desejos provocados pela natureza humana corrompida, enquanto as virtudes surgiriam da adesão dócil da vontade ao código moral revelado ou das verdades naturais descobertas pela razão.¹¹⁹

Nessa moral do deciframento de si, o desejo traz ocultado em si uma intenção natural que pode levar o sujeito à salvação ou à condenação: nele, pode estar alojada a vontade de Deus ou a vontade do tentador – do demônio – que deve ser reprimida e sufocada. Para tanto, a técnica da *áskesis*, da confissão e da penitência era de fundamental importância na identificação e na repressão de tais desejos.

O desejo passa a ganhar uma dimensão negativa – e não mais criativa. Os desejos passam a ser perigosos e imorais, sendo preciso eliminá-los para purificar a alma. Faz parte da obrigação do sujeito realizar o constante retorno a si mesmo, de forma a obter-se um conhecimento objetivo de si mesmo e de seus desejos. É preciso julgar, perscrutar, examinar e decifrar os desejos para atingir a purificação e o verdadeiro conhecimento de si. É, então, que a prática da confissão torna-se fundamental para a constituição de um sujeito obediente e moral, uma vez que é necessário examinar e enunciar os desejos para saber o que significa. E elucidando-os, pode-se libertar-se deles.

A confissão tem como objetivo mais do que o conhecer-se a si mesmo, o decifrar-se a si mesmo, buscando os pensamentos ocultos, implicando que haja algo escondido em si mesmo que deve ser revelado. Essa confissão exaustiva – que na cultura greco-romana era exercida com o intuito de clarear a verdade – produz (e não cria) uma verdade que será moldada conforme os códigos e os modos de ser enunciados. A confissão passa a ser um instrumento de saber/poder usado para individualizar, distinguir, marcar alguém pela enunciação de sua verdade. No instante em que se confessa sua verdade, seus desejos e vontades para que eles possam ser moldados conforme o modelo da verdade revelada, o sujeito acaba por realizar uma renúncia de si mesmo. “*Se trata de uma analítica e contínua verbalização dos pensamentos levada a cabo na relação da mais completa obediência ao outro. Esta relação está configurada pela renúncia ao próprio desejo de cada um e a seu próprio eu*”.¹²⁰ Renunciam-se desejos, vontades e modos de ser que sejam diferentes do modelo revelado e dado.

A técnica da confissão permanece de uma moral para outra, mas seu objetivo modifica: no cuidado de si, a confissão tem o intuito de ajudar o aluno ou discípulo a dialogar

¹¹⁹ RUIZ, Castor M. M Bartolomé. *Os labirintos do poder*. Op. cit., p. 151.

¹²⁰ FOUCAULT, Michel. *Tecnologias del yo*. Op. cit., p. 93. Tradução nossa.

com o mestre, ou seja, a confissão vinha em auxílio ao aluno para direcioná-lo, aconselhando-o para a melhor ação. No deciframento de si, a confissão tem como objetivo o endireitamento do aluno ou discípulo, isto é, o mestre conhece a origem e o sentido de todos os desejos do homem e indica para o discípulo quais os desejos bons e os maus, qual o melhor caminho a ser seguido. Há, portanto, uma relação de obediência e de submissão. Dessa forma, a problematização de tal técnica não está na técnica em si, mas na forma como o sujeito se sujeita a ela. Foucault afirma que tais técnicas não são boas ou más em si mesmas. Elas dependem do modo de sua utilização.

A confissão não cessou até hoje e vem lado a lado com outras técnicas, como a prova, o testemunho, a autoridade da tradição, a justiça, a família, a medicina, as relações amorosas, presentes no cotidiano mais simples e nos ritos mais solenes. Somos, diz Foucault, o animal da confissão. Não a percebemos como ‘efeito de um poder que nos constrange’, de tal forma fomos a ela habituados. Quanto mais recôndita a verdade de si, tanto maior a necessidade de perscrutá-la para poder confessá-la.¹²¹

Exomologesis é o termo utilizado para designar simultaneamente uma ação que manifesta a verdade e a adesão do sujeito a essa verdade. Para os cristãos, tal termo que designa a confissão, diz respeito a um ato de fé, na qual a verdade é revelada e *deve* ser aceita. Por meio do ato da confissão, o indivíduo obriga-se a um constante exame de si mesmo com o intuito de decifrar, de expor seus desejos e, conseqüentemente, sua verdade. *Exomologesis* como reconhecimento do ato, como confissão do pecado e também reconhecimento público da verdade de sua fé, isto é, como uma expressão dramática e ritualística da situação do penitente como pecador.

Exagoreusis é outra forma de deciframento de si, tratando-se de uma analítica e contínua verbalização dos pensamentos ao mestre, resultando numa relação de total obediência a ele, que culminará na renúncia do próprio desejo e de si mesmo.¹²²

Essa é a mudança que Foucault percebe entre os séculos IV e V: “o estabelecimento do homem do desejo como forma privilegiada da subjetividade/interioridade cristã, a qual aponta para a anulação de si”.¹²³

¹²¹ ARAÚJO, Inês Lacerda. Op. cit., p. 149.

¹²² FOUCAULT, Michel. *Tecnologias del yo*. Op. cit., p. 82, 84, 93.

¹²³ ORTEGA, Francisco. Op. cit., p.90.

Mudança que indica a submissão do homem ao constante auto-exame e a uma hermenêutica do desejo, formando uma nova forma de subjetividade que se concretizará na Idade Média por meio de uma moral austera e de um poder pastoral que tem como objetivo central governar os indivíduos por meio de sua veracidade.

Vemos que a moral cristã, ou desenvolvida no modelo cristão do deciframento de si, é uma moral de códigos, de codificação mais do que uma moral de criação de si. A ênfase, neste caso, não está na formação ética e estética de um sujeito que cria a si mesmo, não está na forma como o sujeito lida com seus desejos, vontades e anseios; a ênfase está na conformidade a um código, na obediência a uma lei moral, na obediência a uma regra, a uma norma de comportamento e de modos de existência.

2.3 PODER PASTORAL

Conforme já foi analisado nos capítulos precedentes, essas técnicas de si provindas dos gregos e romanos e absorvidas pelos cristãos a partir do século IV – conhecimento de si, confissão, exegese e renúncia de si –, são técnicas que prevaleceram na história do Ocidente. Foram acontecimentos que obtiveram certa relevância que, posteriormente, nos séculos XVIII e XIX, tiveram uma amplitude, transformando-se na sociedade disciplinar e mais tarde no biopoder que foi estudado anteriormente.

A relação entre sujeito, verdade e poder – tanto trabalhada por Michel Foucault ao longo de seus escritos e sua vida filosófica – neste caso, entoa uma sonoridade negativa: o sujeito como resultado de uma verdade imposta – ou poderíamos dizer produzida em laboratório e em série – por uma relação de poder unilateral, isto é, relação de dominados e dominadores.

Ao contrário das técnicas de si gregas, em que a relação entre sujeito, verdade e poder dizia respeito ao poder, à potencialidade do sujeito de criar-se a si mesmo como uma obra de arte, desenvolvendo e criando a sua verdade própria, o cristianismo medieval desenvolveu técnicas de si que produziram certo tipo de poder sobre o indivíduo; poder de controle e de formação de subjetividade. É aquilo que Foucault chamou de poder pastoral. O poder pastoral, de origem oriental, principalmente hebraica¹²⁴, é um poder que não se exerce sobre

¹²⁴ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Op. cit., p. 168.

um território, mas sobre um rebanho que, em sua origem, está em movimento, em deslocamento de um ponto a outro, sendo exercido sobre uma multiplicidade em movimento. É o pastor que tem o poder de cuidado perante seu rebanho, alimentando-o e zelando pela sua saúde e bem-estar. Mais do que um poder de mando, de força, é um poder de zelo, de cuidado. Pastor é aquele que zela, que vigia suas ovelhas para que nada de nefasto aconteça, estando ele a serviço de suas ovelhas. Pode-se afirmar que esta é a origem do poder pastoral que, como já foi dito, estenderá suas falanges pelas instituições e posteriormente pela população como um todo.

O poder pastoral nasce da institucionalização da religião cristã em Igreja¹²⁵ cristã. É um dispositivo de poder que não cessou de se desenvolver e aperfeiçoar durante quinze séculos – desde os séculos II e III até XVIII – e que hoje ainda permanece, obviamente, de modo diferenciado¹²⁶.

O poder pastoral tem como objetivo a condução e direção dos indivíduos ao longo de sua vida, controlando detalhadamente cada indivíduo desde seu nascimento até sua morte (e se possível até depois de sua morte, uma vez que existe a crença de outra vida não terrena após a morte), impondo comportamentos e modos de existência para garantir sua salvação. Seu objetivo final, portanto, é assegurar a salvação individual no outro mundo.¹²⁷

Como a palavra já enuncia, o poder pastoral refere-se ao exercício do pastor em guiar seu rebanho. Seu objetivo é o de salvar os indivíduos, assegurando sua unidade por meio do controle de suas vidas, ou seja, seu papel é zelar pela vida de todos e de cada um individualmente. Nesse sentido, têm-se algumas conseqüências e deveres: a relação de total dependência da ovelha com relação ao pastor bem como a total obediência e, principalmente, o constante controle dos indivíduos pelo chefe, pelo pastor não apenas para obrigar uma maneira de ser e agir, mas também com o intuito de um conhecimento e desvendamento do sujeito pelo pastor, fazendo aparecer sua subjetividade a fim de encaminhá-la. Técnicas de exame de consciência, direção das almas e confissão são muito difundidas e utilizadas, tendo justamente o objetivo de controlar e formar a verdade do sujeito. É uma forma de poder que não pode ser exercida sem o conhecimento da mente das pessoas, sem explorar suas almas,

¹²⁵ “[...] 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 na apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou de um Estado, mas de toda a humanidade.” FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Op. cit., p. 196.

¹²⁶ FOUCAULT, Michel. Op. cit., p. 197.

¹²⁷ FOUCAULT, Michel. Sexualidade e poder. In: *Ética, sexualidade, política*. Op. cit., p. 56/76.

sem fazer-lhes revelar todos seus segredos mais íntimos, implicando um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la¹²⁸. É uma forma de poder, portanto, ligada à produção de verdade.

A noção de rebanho diz respeito a um poder que individualiza ao mesmo tempo em que arrebanha, isto é, um poder que possui dois pólos: analítico, concernente ao indivíduo, trabalhando cada indivíduo particularmente, suas vontades, seus desejos, seu íntimo, suas escolhas, sua ação. O outro pólo globalizador e quantitativo, concernente à população, atuando de forma a padronizar tais escolhas, vontades e desejos, arrebanhando e tarando a multiplicidade como uma unidade.

A noção de exame de consciência e confissão, desenvolvidas também a partir do poder pastoral, configurou e configura como a grande estratégia de controle individual: o sujeito deve confessar e enunciar qual é a sua verdade, para que ela possa ser moldada e controlada. Tal confissão liga o confessado ao confessor, liga o indivíduo ao pastor de forma que se crie um elo de dependência e obediência, no qual o indivíduo encontra-se a mercê do pastor. A consciência deve ser constante e permanentemente dirigida e examinada a fim de que o diretor, mestre ou pastor saiba o que o indivíduo é, faz, sente, etc. para melhor marcar, para ancorar melhor a relação de dependência. Estamos longe das técnicas da antiguidade grega em que o exame de consciência era apenas circunstancial e aplicado para que o sujeito obtivesse o controle de si mesmo sendo senhor de si mesmo.

É interessante perceber que o desenvolvimento de sujeitos e subjetividades que se arrebanham jamais é encontrado nas sociedades antigas gregas e romanas. Muito pelo contrário, a ênfase dessas sociedades antigas está justamente no poder do indivíduo, na força que o sujeito tem para constituir-se autonomamente. As técnicas de si da antiguidade são práticas individuais e privadas, nunca públicas. O que era privado torna-se, com o cristianismo, público.

A tarefa do monge não era, como a do filósofo, atingir o domínio de si pelo triunfo definitivo da vontade. Ela visava a controlar incessantemente seus pensamentos, sondá-los com a finalidade de verificar se eles eram puros, verificar se eles não dissimulavam ou ocultavam algo perigoso; e verificar também se eles não revelavam outros, com os quais inicialmente se pareciam, se não tinham uma forma de ilusão ou de sedução.¹²⁹

¹²⁸ FOUCAULT, Michel. *O sujeito e o poder*. Op. cit., p.237.

¹²⁹ FOUCAULT, Michel. *Sexualidade e solidão*. In: *Ética, sexualidade, poder*. Op. cit., p. 102.

Podemos afirmar que a partir do cristianismo medieval se expandiu uma determinada moral de códigos que se tornou hegemônica na cultura ocidental. Uma moral de códigos, de obediência a regras e normas. O sujeito moral restringe-se, assim, a uma lei ou conjunto de leis às quais ele deve se submeter. Restringe-se à obediência cuja finalidade é mortificar a vontade, renunciar a si mesmo.

Para os gregos antigos, a obediência dizia respeito à *apátheia*, isto é, à ausência de *páthe*, ausência de paixões que significa afastar de si todos os movimentos e forças externas das quais não se é senhor e que expõem o sujeito à escravidão. Ou seja, a *apátheia* grega garante o controle de si, garante ser senhor de si mesmo e não ser escravos das paixões e desejos. Renuncia aquilo que o torna escravo. Na passagem para o cristianismo, a *apátheia* adquire uma forma diferente: a ausência de paixões diz respeito à renúncia do egoísmo que é a vontade singular, própria. Recrimina-se, nos prazeres de todas as formas, a atividade deles desenvolvida que é uma atividade individual, pessoal, egoísta.¹³⁰ A *apátheia* cristã, portanto, é a total ausência ou repressão de paixões e não o controle das mesmas. Há a renúncia à vontade própria e a obediência absoluta às ordens superiores. O monge prepara-se para a erradicação total das paixões que ligam a alma ao corpo, alcançando, assim, a separação entre corpo e alma.¹³¹ Diferentemente do cuidado de si que procura o autocontrole e o governo de si para obter a liberdade, o deciframento de si incita a repressão para conseguir a obediência como meio para a submissão à vontade divina.

Neste caso, o sujeito sofre uma sujeição a um sistema de códigos e normas que lhe foi imposto e que ele deve acatar como verdade. Tal concepção de moral resulta em um controle do sujeito pelo sistema moral vigente, sendo seus comportamentos, modos de ser e de agir padronizados e engessados conforme um modelo a ser seguido.

A sociedade de hoje vive muitos desses dilemas que a moral da obediência impôs durante muitos séculos. Moral que não circunscreve apenas algo como “em nome de Deus”, mas que muito similarmente responde “em nome do Estado ou do mercado”. Enfim, uma sociedade de controle, uma sociedade de subjetividades sujeitadas a uma norma, que responde positivamente a um padrão social. Uma sociedade onde o *ethos* é uma máquina reprodutiva e não inventiva, onde ele é composto por uma dimensão binária e não múltipla.

De um lado temos uma moral que se apresenta como “*um conjunto de regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar ações e intenções referindo-as a*

¹³⁰ FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. Op. cit., p. 235/236.

¹³¹ HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* Op. cit., p. 347 e 349.

*valores transcendentos (é certo, é errado...)*¹³². Por outro lado, temos uma moral ou, neste caso, ética (como Foucault preferia mencionar) que diz respeito a

um conjunto de regras facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica. Dizemos isto, fazemos aquilo: que modo de existência isso implica? Há coisas que só se pode fazer ou dizer levado por baixeza de alma, uma vida rancorosa ou por vingança contra a vida, sempre implicados, que nos constituem de um jeito ou de outro.¹³³

Vemos a partir do estudo do pensamento e vida de Foucault, uma invenção de nossa subjetividade, de nosso *ethos*. A criação de novos estilos de vida para além de bem e de mal, ou seja, para além do apequenamento dos modos de ser induzidos e formatados pelas técnicas e dispositivos de poder que tanto nos controlam.

Por isso mesmo, na moral em sua concepção greco-romana, mais do que a obediência a códigos e normas, o importante era a forma, a maneira como a ação do sujeito era conduzida. A ênfase está no modo como é preciso conduzir-se, no modo como se deve constituir-se a si mesmo como sujeito moral. A ênfase está no modo como o sujeito deve e vai transformar-se a si mesmo a fim de que sua verdade coincida com seu *ethos*. É por esta razão que se tornam tão importantes todas as técnicas de si apresentadas anteriormente: para transformar-se constantemente em um sujeito ético.

A ênfase de uma moral da forma, do estilo está numa arte da vida, numa técnica da existência (*tékhnē tou bíou*), a fim de fazer da própria vida uma obra bela. Fazer da própria vida objeto de uma *tékhnē*, de uma obra de arte. Para realizar uma bela obra de arte, implica criatividade, e não a obediência e o seguimento de normas e regras fixas. Ao mesmo tempo, é necessário a técnica, a prática e o exercício constante para que se realize uma obra bela. Todo artista necessita de criatividade, técnica e exercício para construir algo belo. Da mesma forma, para constituir-se a si mesmo é imprescindível a criatividade, a liberdade de escolha de modos de ser e de técnicas de formação de si, bem como o constante exercício sobre si mesmo. O principal na formação do *ethos* e do sujeito não é seguir uma regra, mas uma forma, um estilo. Trata-se, portanto, de uma ética e estética da existência.

¹³² DELEUZE. *Conversações*. Op. cit., p. 125/126. Grifo nosso.

¹³³ *Ibidem*, p. 125/126.

2.4 O GOVERNO DE SI

Como já foi visto, a moralidade no período greco-romano antigo estava muito mais voltada às práticas de si e à questão da *áskesis* do que para a codificação de condutas e para a binariedade do permitido e proibido. A moral neste período dizia respeito ao fato de conduzir seus atos, vontades e desejos mais do que em proibi-los, controlá-los ou moldá-los. A ênfase está em como conduzir sua vida, isto é, na forma de condução da vida para que se atinja o pleno gozo de si mesmo, para que se experimente prazer consigo mesmo ao alcançar o domínio de si mesmo. A moral para os gregos dizia respeito ao fato de alcançar o autodomínio e a felicidade para consigo mesmo. Isso não por meio de códigos e regras, mas por um constante exercício sobre si, pela prática das virtudes e pela estilização ou estetização de si mesmo.

No livro *O uso dos prazeres*¹³⁴, Michel Foucault, realizando um estudo sobre a sexualidade, mostra com destreza essa relação greco-romana com a moral. Certamente o estudo em torno da questão da sexualidade não se restringe a uma história do sexo. O interesse de Foucault, neste caso e ao longo de sua vida, está na genealogia do sujeito, em descobrir e analisar como nos tornamos aquilo que somos; por meio de que jogos de verdade o sujeito se afirma de tal ou qual maneira. Por meio da história da sexualidade, Foucault percebeu a passagem de uma moral de domínio de si para uma moral de codificações. É justamente este ponto que nos interessa.

Diferentemente da moral cristã, a moral greco-romana não diz respeito a uma série de códigos, normas, leis de comportamento, nem ao modo de sujeição do indivíduo aos códigos impostos. A moral diz respeito ao modo como o indivíduo conduz sua vida, seus costumes e comportamentos em relação aos elementos prescritivos. Não se trata de uma moral de preceitos coercitivos e universais, atingindo a todos igualmente. Não é uma moral da negação e da repressão. Muito pelo contrário, os preceitos erguidos para o bem conviver não tinham um alcance unificado e repressivo; eram mais propostas e conselhos do que imposições. Tratava-se de uma moral de estilização de si no sentido de exercícios de autocontrole e gestão do que é bom e prazeroso para cada indivíduo. Cabe ressaltar que bom – ou bem – nesse período grego antigo – e principalmente a partir de Sócrates – indica aquilo que é

¹³⁴ FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*. Op. cit.

verdadeiramente útil, de boa qualidade, salutar e que se realiza por causa de si próprio para alcançar o prazer e a felicidade que levará o sujeito à realização de seu ser¹³⁵.

Tal moral diz respeito àquilo que se pode (no sentido de potencialidade) fazer para sentir prazer consigo mesmo e tornar-se um sujeito moral. A ética praticada como uma estética, como uma vivência prazerosa para consigo mesmo, para com seu estilo de vida. Percebemos que estamos longe das definições de bem e mal, certo e errado. Mais do que uma moral binária de bem e mal, vemos a formação de um *ethos* por meio da reflexão. Mais do que uma relação de si com o código, trata-se de uma relação de si para consigo mesmo na qual o sujeito se constitui como sujeito moral definindo sua posição em relação ao código e ao preceito que ele acata, acabando por determinar para si certo modo de ser “*que valerá como cumprimento moral dele mesmo e, para realizar-se, age sobre ele mesmo, levando-o a se conhecer, a se controlar, a pôr-se à prova, a se aperfeiçoar e a se transformar*”¹³⁶. A questão pautada não é quais os comportamentos adequados e corretos para o sujeito tornar-se um sujeito moral, mas sim como o sujeito se relaciona com suas escolhas e com que força ele permite que um código lhe conduza a vida. Numa moral de formação de si, em primeiro lugar está o sujeito e não o código; a ênfase está na formação do sujeito enquanto ator e artista de suas escolhas e comportamentos e não na formação do sujeito enquanto espectador da vida e sujeitado por normas.

No exemplo da sexualidade utilizado por Foucault, a questão para os gregos não estava no que é permitido ou proibido realizar para sentir prazer, mas na maneira como se utiliza sua sexualidade, isto é, o problema moral para os gregos não estava no ato sexual, nos prazeres ou desejos em si mesmos, mas sim em como utilizá-los, em como conduzi-los. O importante não é a forma das relações, o que é proibido ou permitido dentre os desejos, mas o controle do excesso, a prudência do uso.

O fato é que

Estamos bem longe de uma forma de austeridade que tenda a sujeitar todos os indivíduos da mesma forma, os mais orgulhosos como os mais humildes, sob uma lei universal, da qual apenas a aplicação poderia ser modulada pela instauração de uma casuística. Ao contrário, tudo aqui é questão de ajustamento, de circunstância, de posição pessoal. As poucas grandes leis comuns – da cidade, da religião ou da natureza – permanecem presentes, mas como se elas desenhasssem ao longe um círculo bem largo no interior do qual o pensamento prático deve definir o que convém fazer. E para isso ela não tem

¹³⁵ JAEGER, Werner. Op. cit., p. 535.

¹³⁶ FOUCAULT, M. *O uso dos prazeres*. Op. cit., p. 28. Cf. também: O uso dos prazeres e as técnicas de si. In: *Ética, sexualidade e política*. Op. cit., p. 214.

necessidade de algo como um texto que faça a lei, mas de uma *téchné* ou de uma “prática”, de um *savoir-faire* que, levando em conta os princípios gerais, guie a ação no seu próprio momento, de acordo com o contexto e em função de seus próprios fins.¹³⁷

A reflexão moral grega, que é a que procuramos resgatar com essa reflexão, gira em torno da questão do exercício sobre si mesmo, isto é, da escolha e da prática de comportamentos que dizem algo de nós mesmos, que enunciam aquilo que realmente somos e não apenas uma obediência cega a normas comportamentais impostas que não nos dizem respeito.

A questão ética para os gregos antigos estava diretamente relacionada mais do que à obediência aos códigos e às normas, aos modos de sujeição e às técnicas utilizadas para se obter prazer e para realizar os desejos de modo comedido, a fim de que se alcance a virtuosidade.

2.5 COMANDO X REPRESSÃO DOS DESEJOS

Se a ênfase está no código e não na criação, certamente tudo aquilo que é criação e que possibilita e provoca a criatividade será ou codificado e padronizado ou castrado. É a partir daí que o desejo ganha um espaço especial de discussão e controle. Sendo o desejo aquilo que possibilita a criação e a invenção de novas maneiras de ser, aquilo que possibilita e dá ensejo à criatividade é o *locus* da subjetividade¹³⁸, isto é, o lugar de constituição do modo de ser do sujeito. O desejo, enquanto pulsão e instinto, enquanto máquina de constante produção de modos de ser, por muito tempo foi visto como negatividade. Isso não é difícil de entender: numa sociedade na qual o que impera é a obediência aos códigos de comportamento e o seguimento de um modelo único que contém a verdade, certamente o elemento que traz e possibilita a diversidade de modos de ser calcada na criatividade será visto como um elemento portador do mal. Como tal, deve ser reprimido, confessado e castrado desde sua origem. É necessário confessar seus desejos para decifrar quem se é. Decifrando seu desejo é necessário adequá-lo aos códigos morais.

¹³⁷ FOUCAULT, Michel. *O uso dos prazeres*. Op. cit., p. 58/59.

¹³⁸ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Os labirintos do poder*. Op. cit., p. 149.

Certamente essa prática de confissão e conseqüentemente a castração dos desejos foi (e é) uma prática que a psicanálise se apropriou. Sabemos que, de modo geral, o mote da psicanálise, a partir de Freud, é a redução do desejo a uma dimensão de falta, de pecado, de histeria e de descontrole. O desejo, então, é associado ao vício, ao mal que deve ser controlado. Ele se torna a dimensão que deve ser decifrada, confessada e codificada dentro da binariedade do proibido e do permitido. No entanto, o que queremos ressaltar é que é por meio de nossos desejos que se instauram novas formas de existência e de criação. É o desejo que possibilita novas formas de vida criativas.

Na discussão sobre o desejo, Gilles Deleuze e Félix Guattari trazem uma grande contribuição ao pensamento de Michel Foucault. Este último pensador trabalha mais com a questão do prazer do que com o desejo propriamente dito, analisando nos gregos sua relação com o prazer. No entanto, na presente dissertação fazemos uma inserção de Deleuze e Guattari para firmar a relação grega de autodomínio e de controle sobre si mesmo de suas ações. Tais pensadores entendem o desejo como um delírio do mundo¹³⁹, saindo do reducionismo (que Deleuze menciona como “papai-mamãe”) da psicanálise. A criatividade é o que de mais sagrado e esplêndido o ser humano possui. Como tal, é imprescindível expandi-la. O desejo como delírio do mundo é justamente isto: ele não é um mal que deve ser eliminado ou controlado; é a dimensão criativa do ser humano, é o delírio criativo do ser humano que o permite construir novos modos de ser, novas formas de criar-se a si mesmo, novas maneiras de cuidar de si mesmo e de expandir sua existência. É o que permite inventar uma subjetividade que não seja sujeitada, mas sim autônoma, com poder e direito de decisão e de ação. Delirar o mundo significa dizer que quando se deseja algo, não se deseja sozinho, separado. Deseja-se um conjunto de coisas. Não se deseja, por exemplo, ser homossexual apenas como uma forma de afronta ou por mero prazer sexual. Deseja-se um estilo de vida, uma nova forma de inventar a sexualidade que não se restrinja aos códigos impostos. Desejam-se novas modalidades de relações, novos tipos de valores que os códigos e normas morais castram e coíbem. É fundamental

[...] compreendermos que através de nossos desejos se instauram novas formas de relações amorosas e de criação. Nesses termos o sexo não é uma fatalidade, mas uma possibilidade de aceder a uma vida criativa, não apenas no domínio

¹³⁹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O anti-édipo*. Madrid: Assírio & Alvim, 1996.

individual, mas também no campo da cultura. E, para isso, o que importa é muito mais o devir criativo do que a constituição de uma identidade sexual.¹⁴⁰

Conforme Deleuze e Guattari, o desejo se move e se produz sempre por rizoma¹⁴¹, isto é, como um conjunto de ramificações não pivotentes, sem uma raiz principal de onde tudo se originaria. Ou seja: como uma crítica à psicanálise, o desejo não é algo que provém de uma interioridade primeira, de uma origem única, de uma relação paterna ou materna, mas sim, algo que se origina de uma confluência de fatores; é um agenciamento de fatores, uma conexão de diversas instâncias sem estarem ligadas a uma raiz primeira – una. O desejo faz parte de uma estrutura de ramificação, de ligação, de conexão de diversas instâncias, de relações.

Um sistema rizomático pressupõe a multiplicidade (processo) e não mais o dualismo – sujeito/objeto, falso/verdadeiro, bem/mal, certo/errado. Assim sendo, o sujeito, através da prática da autonomia e do cuidado de si, tem o poder, a potencialidade de mapear-se a si mesmo, isto é, de realizar uma *cartografia do desejo*¹⁴², de enxergar toda a construção que ele compõe; não apenas a fotografia estanque que o prende a uma origem primeira – seja essa origem provinda da psicanálise, que embasa suas afirmações na relação edipiana, seja essa origem provinda das verdades sociais instituídas por discursos que geram efeitos de poder –, mas todo seu mapa, seu rizoma, suas relações e delírios do mundo.

Tais delírios e expansão dos desejos são algo que os códigos morais sempre procuram amenizar e castrar em função de um arrebanhamento. Com isso queremos ressaltar que, ao contrário do modelo greco-romano de subjetivação, de cultivo de si mesmo e de constituição da subjetividade, o modelo cristão é um modelo de sujeição do indivíduo a códigos e regras impostas. Ao contrário do modelo helenístico em que há possibilidade de criação de si, de enunciação dos desejos e prática dos mesmos em direção a uma subjetivação calcada na autonomia, o modelo cristão castra a criatividade no instante em que realiza uma hermenêutica do sujeito com o intuito muito sutil de controlar ações e pensamentos, formatando subjetividades conforme o interesse momentâneo. A ênfase do modelo cristão está na repressão dos desejos, por ser uma dimensão e o *locus* da tentação e do mal, e a

¹⁴⁰ JÚNIOR, Carlos Augusto Peixoto. Uma genealogia do presente: Sexualidade e modos de vida. In: *Mente, Cérebro e Filosofia*. São Paulo: Duetto, n. 6. p. 50-57.

¹⁴¹ DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia. V. 1. São Paulo: Editora 34, 1995.

¹⁴² DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia. Op. cit.

conseqüente imposição de códigos morais que demandam aceitação e submissão¹⁴³ universal, isto é, códigos que valem para todos igualmente e que todos devem submeter-se igualmente, esta é a prática do arrebanhamento.

Enquanto o modelo helenístico vê o desejo como uma potencialidade humana, como constitutivo e *locus* da subjetividade, o modelo cristão o vê como *locus* da tentação e do mal. Como tal, podemos identificar o primeiro modelo como o do autodomínio, uma vez que sua ênfase está no comando e no autogoverno dos desejos; ao passo que o segundo modelo pode ser identificado como repressivo, por estar calcado na repressão e anulação dos desejos.

O autodomínio reclama autonomia para definir seu universo moral, a repressão impõe um código moral socialmente definido; o autodomínio precisa de **liberdade** para estruturar suas práticas, a repressão demanda aceitação e submissão aos códigos de verdades já pré-definidos como boas; o autodomínio procura **comandar** o desejo para uma prática de liberdade, a repressão pretende anular o desejo por imperativos de purificação. O autodomínio projeta uma forma autônoma e autogestionária de inserção social, enquanto a repressão desenha um modelo de sujeição do indivíduo através de sua normalização.¹⁴⁴

No período greco-romano, encontramos o desejo não como algo que deve ser codificado, castrado ou reprimido, mas sim como uma dimensão que deve ser controlada, ou melhor, autocontrolada. A questão ética, repetindo, não está em saber e se perguntar quais os desejos, quais os prazeres que se é permitido sentir. A questão está na força com que se é levado pelos desejos e prazeres¹⁴⁵. Aqui destacamos a importância das virtudes no domínio de seus desejos e na constituição de si.

¹⁴³ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Os labirintos do poder*. Op. cit., p. 151.

¹⁴⁴ Ibidem, p. 151/152. Grifo nosso.

¹⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *Uso dos prazeres*. Op. cit., p. 42.

CAPÍTULO III – ÉTICA

3.1 A PRÁTICA DAS VIRTUDES

Existe somente um bem, causa e fundamento da felicidade: a autoconfiança.

Sêneca

A problematização das virtudes era de fundamental importância para os gregos antigos e estava intimamente ligada à ética. Para constituir-se como um sujeito ético é necessário ser virtuoso. No entanto, quando falamos em virtude deve-se ter em mente não a obediência a definições já estabelecidas sobre o bem, o certo e o belo. Virtude para os gregos antigos é a prática de vida, a constituição de um modo de ser, de um estilo de vida. Tal estilo de vida é o que constrói a subjetividade, sendo assim, a virtude é uma prática de constituição da subjetividade. Como tal, ela é uma prática que visa à perfeição do sujeito, sendo um esforço de auto-superação constante por meio de exercícios e práticas constantes.

Para os gregos antigos, a virtude não diz respeito a uma habilidade natural do sujeito, ou a uma ação fundamentada em um dever-ser (dever de amar, de fazer o bem...). A virtude diz respeito a uma ação, a uma prática para consigo mesmo. Uma prática de constituição de si mesmo visando à constante superação de si. Não é concebida como um estado de integridade, mas como uma relação de dominação para consigo mesmo, dominação dos desejos e prazeres, exercendo sobre eles uma força de discernimento a fim de comandá-los, e não erradicá-los. Somente o indivíduo que é capaz de comandar seus desejos, não se tornando escravo deles é que se torna um sujeito virtuoso e livre.

Dessa forma, a virtude pressupõe uma relação agonística, de batalha para com os desejos e prazeres que nos aparecem. Para ser um sujeito virtuoso é necessário colocar-se frente aos desejos como adversários e travar uma batalha contra eles a fim de que não nos tornemos escravos dos mesmos. Este estilo agonístico de existência, esse estilo de constante luta também deve ser travado para consigo mesmo de modo que sempre se ultrapasse os

limites da existência, assim como um atleta que luta consigo mesmo a fim de alcançar recordes e ultrapassar os limites de sua força e coragem.

A prática das virtudes para os gregos antigos (*areté*) e para os romanos (*virtu*) era de fundamental importância para a constituição de uma subjetividade criativa e calcada na ética e estética da existência. Neste período a virtude estava intimamente ligada ao exercício e à prática da *enkrateia*. Essa virtude diz respeito a uma forma ativa de prática de domínio de si mesmo, de comando de si mesmo, comando de seus desejos - não se tornando escravo dos mesmos. É a base de todas as virtudes, *‘pois equivale a emancipar a razão da tirania da natureza animal do homem e a estabilizar o império legal do espírito sobre os instintos’*¹⁴⁶. Apenas aquele indivíduo que tem o domínio de si mesmo se torna um sujeito ético e moral. A *enkrateia* tem como oposto a *akrasia* – a incontinência -, e diz respeito a uma luta, a uma resistência, ao combate, sendo comedimento, tensão e continência. É uma virtude necessária para obter-se o domínio de si mesmo, vencendo os desejos e prazeres, não se tornando escravo dos mesmos. É necessário ressaltar que o comando dos desejos e prazeres é distinto da erradicação dos mesmos – técnica do modelo cristão de cuidado de si e de virtude. Virtuoso, para os gregos, não é aquele monge que consegue erradicar todo tipo de desejo e prazer carnal, alimentando apenas a alma. Virtuoso é aquele sujeito comedido, temperante e senhor de si mesmo.

Foucault nos mostra que em muitos escritos greco-romanos a *enkrateia* está intimamente relacionada à *sophrosune* (temperança). Esta é mais uma virtude central para o pensamento greco-romano. Virtuoso é aquele que sabe discernir, aquele que sabe escolher com prudência o estilo de existência que deseja ter e praticá-lo por meio do comando e domínio de seus próprios desejos, tornando-se um sujeito temperante e aplicando a temperança em sua vida. A *sophrosune* é um princípio mais geral que garante uma conduta harmoniosa e justa. É a escolha de princípios de ação conformes a razão, princípios vividos e aplicados à vida. Princípios que nos levam a viver de forma a sempre praticar a justa medida entre a insensibilidade e os excessos¹⁴⁷.

Para dominar-se a si mesmo, para exercer a *enkrateia*, é necessário exercer uma luta agonística para consigo mesmo. Luta que requer o constante exercício para não tornar-se escravo de seus desejos. Não é luta contra algo externo, como ocorre no pensamento e modelo cristão. É luta de si para consigo mesmo. Os adversários a serem combatidos são parte do próprio sujeito. Não são uma realidade ontologicamente distinta de si mesmo. É necessário,

¹⁴⁶ JAEGER, Werner. Op. cit., p. 549.

¹⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *Uso dos prazeres*. Op. cit., p. 61

na prática da *enkrateia* colocar-se numa relação de batalha para com seus desejos e prazeres, para poder medir-se consigo mesmo¹⁴⁸. Para constituir-se como sujeito virtuoso, deve-se instaurar uma relação consigo mesmo do tipo “dominação-obediência, comando-submissão, domínio-docilidade”. Uma relação heautocrática, ou seja, uma relação de autarquia para consigo mesmo, de domínio, comando de si mesmo¹⁴⁹.

A *askesis*, portanto, aparece como condição da *enkrateia*, isto é, o constante exercício e luta sobre si mesmo para constituir-se como um sujeito autônomo, ator e não espectador de suas escolhas. A constante luta para tornar-se aquilo que se quer ser, sem ter de seguir códigos morais impostos que não lhe dizem respeito. A constante luta para tornar-se um sujeito autônomo, criativo e criador de sua própria subjetividade, executor de seus próprios desejos, com pleno domínio de sua vida sem que precise haver uma instância reguladora, ordenadora e normatizadora de modos de ser. Com pleno domínio de suas escolhas e práticas.

Trata-se de uma atitude polêmica a respeito de si, que busca uma situação sólida e estável de domínio de si. Busca um prazer estável, um prazer em repouso, como um estado de equilíbrio. Busca um estado apaziguado e sem sofrimento. Prazer entendido enquanto supressão do sofrimento, isto é, a busca do bem. E o método para alcançar esse prazer estável está na acesse dos desejos, na limitação dos desejos, suprimindo os que são desnecessários, renunciando os desejos supérfluos. Trata-se de uma ética do domínio a fim de que se possa pertencer a si mesmo, a fim de que nada limite nem ameace o poder que se exerce sobre si mesmo, para que se possa alcançar prazer consigo mesmo, ser objeto de prazer para si mesmo¹⁵⁰.

Prazer, enfim, de tomar consciência do que existe de maravilhoso na existência. Saber, antes de tudo, governar o próprio pensamento para representar-se as coisas agradáveis, ressuscitar a memória dos prazeres do passado e gozar os prazeres do presente, reconhecendo quanto esses prazeres são grandes e agraváveis, escolher deliberadamente a calma e a serenidade, viver em gratidão profunda para com a natureza e a vida que nos oferecem sem cessar, caso saibamos encontrá-los, o prazer e a alegria.¹⁵¹

¹⁴⁸ Ibidem, p. 64.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 66.

¹⁵⁰ FOUCAULT, Michel. *O cuidado de si*. Op. cit., p. 70.

¹⁵¹ HADOT, Pierre. Op. cit. p. 186.

No modelo cristão deve-se sempre lutar contra as tentações dos desejos que, como já foi analisado, são sempre maléficos. Desejos que são exteriores ao sujeito e que lhe vem atormentar. No caso da luta agonística grega, que tem como horizonte o domínio de si mesmo, trava-se uma batalha, um combate consigo mesmo a fim de se obter o domínio e o controle dos próprios desejos a fim de que se possa escolher e discernir quais os desejos que se ajustam ao estilo de existência, ao modo de ser que se quer ser. “*O homem valente, mas irrefletido, injusto ou desregrado, poderá ser um bom soldado no combate, mas nunca será valente para consigo próprio e para com o seu inimigo interior, que são os instintos desenfreados*”¹⁵².

A vivacidade dos desejos é mantida, e não reprimida. Quem é capaz de comandar seus próprios desejos não é aquele que não tem mais desejos, mas aquele que deseja com moderação, com temperança; e aquele que sabe discernir o que é seu desejo, sua escolha, daquilo que lhe é imposto. “*Assim mesmo: o prazer está à beira de um precipício, e transforma-se em dor se não for gozado segundo a justa medida*”¹⁵³.

A virtude diz respeito a um estilo de vida agônico que assuma a si mesmo como alguém que deve ser constantemente construído e criado como uma obra de arte. O sujeito virtuoso é aquele que está em constante construção e exercício de si mesmo, isto é, a virtude pressupõe a *áskesis*, o exercício que capacita o sujeito para a prática dos valores que ele escolheu como válidos para sua existência¹⁵⁴. A virtude requer *máthesis* e *áskesis*; requer um conhecimento e discernimento sobre que tipo de vida, que tipo de existência se deseja ter, e o constante exercício e prática para exercer tal modo de existência. A *máthesis* não seria suficiente se não se apoiasse na *áskesis*¹⁵⁵.

Se a virtude requer conhecimento e discernimento sobre que tipo de existência se deseja ter bem como a prática dessa existência, virtuoso é aquele que tem a potencialidade, o poder de comandar seus próprios desejos e sua existência, dirigindo sua prática conforme seu desejo.

A prática da virtude não é um mero ato externo do sujeito, ela tem uma incidência interna sobre a constituição da subjetividade. O sujeito, ao praticar um modo de justiça, ao viver um tipo de temperança, ao exercer um estilo de prudência, etc., está produzindo seu próprio modo de ser sujeito. A virtude não é um simples efeito da subjetividade, ela reverte dialeticamente sobre o próprio

¹⁵² JAEGER, Werner. Op. cit., p. 567

¹⁵³ SÊNECA, Lúcio Aneo. *Cartas a Lucílio*. Op. cit., p. 86.

¹⁵⁴ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *As encruzilhadas do humanismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006. p. 202.

¹⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *Uso dos prazeres*. Op. cit., p. 68

sujeito constituindo-o como sujeito. O sujeito não pode exercer uma prática de vida e ser outra coisa diferente daquilo que vive. A subjetividade é aquilo que vive e se constrói pelos atos concretos que realiza em seu modo de vida¹⁵⁶.

Virtude, portanto, está relacionada ao poder de comandar seus desejos e governar a si mesmo a fim de construir uma subjetividade e um modo de ser criativo, coerente e belo. Virtude enquanto prática de constituição de si mesmo, de sua subjetividade, de suas ações e reações. Aqui há uma grande demonstração daquilo que Pierre Hadot colocou em seus livros sobre a prática filosófica: a vida filosófica, o modo de vida filosófico é algo distinto do discurso filosófico, no entanto, um determina o outro, ou seja, “*a escolha de vida determina o discurso, e o discurso determina a escolha de vida justificando-a teoricamente*”¹⁵⁷. Para viver filosoficamente é necessário exercer um ação sobre si mesmo. No pensamento grego antigo não havia a distinção teoria-prática de modo tão destacado. *Mathesis* e *áskesis* necessariamente estão correlacionadas. É impossível ter um discurso virtuoso e não ser um sujeito virtuoso.

Para os gregos antigos, diferentemente do período moderno, o cuidado de si está relacionado à coerência e retidão entre ações e pensamentos. O sábio é aquele que torna legível em seus atos a retidão de sua filosofia. Para os modernos, ao contrário, a ênfase está no conhecimento. Sendo assim, os atos realizados pelo sujeito só tem valor enquanto o auxiliam a melhor se conhecer. Nesse sentido, o sujeito moderno, que é capaz de aceder à verdade por meio do conhecimento, não dependendo de um trabalho interior de ordem ética, é apenas acessoriamente um sujeito ético de ações retas, ou seja, pode ser imoral e conhecer a verdade¹⁵⁸.

Temos, então, três elementos conjugados na constituição de si mesmo como um sujeito ético: a prática das virtudes – *enkrateia e sophrosune* -, a dimensão agonística da vida – a constante tensão e prática da *áskesis* -, e a dimensão da liberdade. Todos os elementos intimamente ligados entre si que formam o sujeito ético, virtuoso e livre. Somente quem pratica a virtude, com todos os exercícios que lhe imputam, pode tornar-se um sujeito ético e livre. E como tal, construir livremente uma existência estética porque bela, coerente e virtuosa. Três elementos correlacionados que cultivam um cuidado de si que culmina no exercício e prática de uma vida virtuosa que também é o exercício e prática da vida do homem livre. O princípio de domínio de si traz implícito um novo conceito de liberdade:

¹⁵⁶ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. Op. cit., p. 202/203.

¹⁵⁷ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Op. cit., p. 253.

¹⁵⁸ GROS, Frédéric. apud FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Op. cit., p. 633/634

diferentemente dos modernos, para os gregos antigos a palavra liberdade se opõe à palavra escravo. Liberal – derivado de liberdade – designa a atitude própria do cidadão livre no que diz respeito ao modo como vive. Se o domínio sobre si mesmo se refere ao império da razão sobre os instintos, considera-se homem livre aquele que não vive escravo de seus próprios apetites. Livre é aquele que exerce uma autarquia, aquele que consegue limitar seus desejos e aspirações ao que está realmente ao alcance do seu poder. “*Só o sábio, que sabe dominar os monstros selvagens dos instintos, dentro de si próprio, é verdadeiramente autárquico*”¹⁵⁹.

3.2 LIBERDADE

Emancipem-se da escravidão mental. Ninguém além de nós mesmos pode libertar nossa mente.

Bob Marley

3.2.1 Liberdade para os modernos: o que nos foi legado

Talvez aqueles que afirmam que ainda não vivemos a pós-modernidade por não termos saído dela estejam, de certa forma, com a verdade. No que diz respeito ao conceito de liberdade, certamente nosso legado provém do pensamento moderno. Ao contrário do que pensavam os gregos antigos, para a modernidade – e este foi nosso legado – a liberdade não é uma conquista, é o exercício de nossa natureza, ou seja, a liberdade faz parte da natureza humana, o ser humano nasce com ela.

De modo geral, pois no presente trabalho focamos o conceito de liberdade da Grécia antiga, tal pensamento provém do fato de que para os modernos existe uma natureza humana já dada e pré-definida. Ao contrário do que propomos neste trabalho, os pensadores modernos afirmavam a existência de uma essência humana, de uma natureza humana já definida desde o nascimento. Dentre tais essências, a liberdade é uma. Todo ser humano nasce livre. A partir daí, diferentes pensadores encontram diferentes análises e teorias políticas, éticas e morais que não é nosso interesse desenvolver no momento. Apenas queremos ressaltar o conceito de liberdade que nos foi legado e o que propomos, a partir de Foucault.

A liberdade que nos foi legada desde a modernidade diz respeito ao ato de realizar ações sem obstáculos. Poder fazer o que se quer fazer, realizar os desejos, as vontades e

¹⁵⁹ JAEGER, Werner. *Op. Cit.*, p. 551-552

instintos sem obstáculos. Nesse sentido, a liberdade está diretamente relacionada à realização dos impulsos da natureza. Poderíamos dizer mais enfaticamente que é livre aquele que obedece aos instintos naturais. Eis o primeiro paradoxo: a liberdade está na obediência. Se a ênfase recai na obediência, no obedecer algo que nos é imposto, não há, dessa forma, espaço para a liberdade. A liberdade, assim, está na exterioridade de poder fazer algo¹⁶⁰ – e não na possibilidade de definir esse poder.

A partir da perspectiva moderna, o exercício da liberdade está no ato de, em primeiro lugar, conhecer as leis naturais que definem o modo correto de ser e, em segundo lugar, de obedecer a essas leis e códigos de conduta pré-determinados naturalmente. Ou seja, a liberdade neste caso nada mais é do que a obediência aos códigos, normas, e leis de conduta pré-determinados pela natureza humana. Sendo assim, existe um modo correto de ser – que nos é apresentado pela natureza – que deve ser seguido para sentir-se livre. A liberdade nada mais é do que um ajustamento, uma adaptação, uma ortopedia ao modo de ser, a um tipo de existência pré-determinada. Quem determina essa natureza humana, o modo correto de ser e essa existência pré-determinada é a pergunta que Nietzsche, em sua obra *Genealogia da moral*, se fez e a pergunta da qual Foucault também parte para realizar seus estudos sobre os modos de subjetivação do sujeito. Essa é a pergunta que não quer calar e da qual partem suas críticas, principalmente num primeiro momento de sua vida filosófica e de seus escritos. É a partir dessa pergunta sobre quem determina a verdade do sujeito, ou seja, qual a sua essência e o modo correto a se constituir para sentir-se um sujeito ético e livre que nasce toda a discussão de Foucault.

Como já havíamos ressaltado anteriormente ao problematizar a moral de obediência aos códigos impostos que nos foi legada pelo cristianismo medieval, o conceito de liberdade que nos foi legado se ajusta a essa moral de codificação; como consequência, o exercício da liberdade, ao contrário do que os gregos pensavam, não é uma construção, uma conquista que se adquire ao longo de nossa existência. É uma escolha que o indivíduo tem entre um e outro modo de existência. No entanto, se escolher o modo de existência que foge da normalidade socialmente instituída, o indivíduo já não é mais livre. A liberdade que nos foi legada, portanto, é uma liberdade aparente, uma vez que temos a ilusão de escolhermos um tipo de existência sem nos darmos conta de que esse tipo de existência já está determinado por códigos morais.

¹⁶⁰ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Os labirintos do poder*. Op. cit., p. 111.

O grande trunfo da modernidade – que permanece até hoje – foi o de ter vinculado a liberdade ao voluntarismo do desejo, foi a identificação entre liberdade e o ato de fazer o que se deseja fazer e ser. O desenvolvimento das sociedades de controle ocorreu em função dessa aparente liberdade de escolher o modo de ser que se deseja ter, isto é, a liberdade se exerce na medida em que o indivíduo escolhe um modo de ser que é tido como normal. Essa liberdade é aparente, pois nos é dado um leque delimitado de maneiras corretas e normais de agir e de ser; é-nos apresentado um leque delimitado de valores, crenças, normas, comportamentos entre os quais podemos escolher.

É deste modo que o indivíduo moderno se considera livre, porque pode escolher num leque delimitado de crenças, valores, normas, comportamentos, ao tempo que colabora eficientemente com os objetivos prescritivos do sistema. É a prática moral dessa rede de representações socialmente assumida que insere de modo flexível o indivíduo no mundo da normalidade, e este se sente livre na sociedade porque não está formalmente coagido por um poder autoritário a fazer algo fora de sua vontade, pelo contrário, ao exercer sua vontade, realiza o desejo do sistema. (...) O indivíduo é respeitado nas suas liberdades externas de fazer o que quer enquanto seu querer é produzido pela complexidade de mecanismos e tecnologias de um poder normalizador. (...) Somos livres porque não temos coações externas que nos obriguem a fazer algo ou nos impeçam de fazer o que queremos fazer, mas **não temos a liberdade de definir com autonomia crítica o que queremos**. Nosso querer é uma fabricação moral dos mecanismos de poder da sociedade e nossa liberdade um exercício correto do que queremos.¹⁶¹

A liberdade, neste caso, resume-se à superficialidade de agir conforme seus desejos e de fazer isso ou aquilo, e não ao ato de definir e autoconstruir seus próprios desejos que motivam tal ação, não sendo capaz de definir o seu querer fazer. Novamente percebemos a grande diferença para com os gregos antigos. A ênfase da liberdade moderna está no fazer e não no construir, ou seja, somos livres para escolher entre um ou outro modo de existência, mas não se percebe a liberdade como construção de novos modos de existir. Estamos, assim, presos não mais a uma natureza humana pré-determinada, mas a um código de comportamento imposto, a uma normalidade de tipos de existência, a um imperativo categórico que define um dever-ser correto e universal.

¹⁶¹ Ibidem, p. 115. Grifo nosso.

3.2.2 Liberdade no período helenístico

No período áureo da Grécia Antiga, a liberdade tinha uma dimensão pública e política, sendo vivenciada por meio da ação conjunta dos homens, como uma manifestação essencialmente pública. A liberdade e a política estavam intimamente ligadas, lembrando que política referia-se a *polis*, ao espaço público de discussão¹⁶². Posteriormente, com a conquista dos romanos sobre os gregos, por motivos de dominação política, a liberdade passa a ser tematizada pelos helênicos como liberdade interior. Perde seu domínio público e passa a ser trabalhado com outro viés.

No período helenístico, a liberdade está intimamente relacionada com a virtude, dizendo respeito ao domínio que os indivíduos são capazes de exercer sobre si mesmos, sendo uma atitude para consigo mesmo. A liberdade não diz respeito àquela máxima de fazer o que se quer fazer. Não se obtém a liberdade no instante em que se pode fazer o que se quer. A liberdade para os gregos é uma conquista e não uma posse. Ela só é conquistada por meio da prática das virtudes, ou seja, por meio do cuidado de si, por meio das inúmeras técnicas que se realiza sobre si mesmo.

A liberdade, portanto, é uma prática de autogoverno, de autoconstituição dos desejos, de criação de si mesmo, de comando de si mesmo. Enfim, a liberdade é conquistada por meio da prática das virtudes anteriormente estudadas. Nesse sentido, a liberdade é pensada na perspectiva de capacidade, de potencialidade que o sujeito tem para enunciar o modo de existência que ele deseja ter e agir, ou seja, enunciar e vivenciar o estilo de existência que ele mesmo constrói ao longo de sua vida.

Sendo assim, a liberdade não é algo que se herda naturalmente como um direito natural, mas se conquista na constante *práxis* de autogoverno dos desejos. O governo de si mesmo, como já viemos tematizando, diz respeito à capacidade, à potencialidade própria do ser humano de escolher e enunciar os valores e práticas que deseja vivenciar, criando um estilo de existência que lhe seja próprio e que lhe proporcione prazer e felicidade. É livre aquele sujeito que tem o poder de se autogovernar para sentir prazer consigo mesmo, sentir prazer com sua existência, com seu modo de ser e de agir. *“A liberdade é a nossa meta, é o prêmio das nossas canseiras. Sabes em que consiste a liberdade? Em não ser escravo de*

¹⁶² DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura*. Política e Filosofia em Hannah Arendt. São Paulo: Paz e Terra, 2000. p. 205.

nada, de nenhuma necessidade, de nenhum acaso; em lutar de igual para igual com a fortuna”.¹⁶³

Liberdade enquanto realização de poder sobre si mesmo; e poder no sentido de potencialidade, possibilidade de realizar o si mesmo, de agir sob o domínio de si mesmo. Potencialidade de exercer a verdade de si mesmo, de transformar a *alétheia* em *ethos*. Liberdade que diz respeito à prática sobre si, àquela prática de cuidado de si que foi vista anteriormente: o cuidado e o conhecimento de si mesmo na *práxis* de transformação da verdade do sujeito em modos de ser, em comportamento, em ação, em *ethos*. Essa relação com a verdade não assume a forma de uma decifração de si e de uma hermenêutica do desejo como é exigido pela espiritualidade cristã. Ela é constitutiva do modo de ser do sujeito.

Não equivale a uma obrigação para o sujeito de dizer a verdade sobre si próprio; (...) A relação com a verdade é uma condição estrutural instrumental e ontológica da instauração do indivíduo como sujeito temperante e levando uma vida de temperança; ela não é uma condição epistemológica para que o indivíduo se reconheça na sua singularidade de sujeito desejante, e para que possa purificar-se do desejo assim elucidado.¹⁶⁴

A efetivação da verdade do sujeito por ele mesmo torna-o um sujeito livre. E o modo de tornar a verdade do sujeito efetiva é por meio do pleno domínio de si mesmo a fim de que haja uma constituição de si embasada na autonomia do indivíduo e não na conformidade a códigos, abrindo, assim, espaço para uma estética da existência que diz respeito a uma

maneira de viver cujo valor moral não está em conformidade a um código de comportamento nem em um trabalho de purificação, mas depende de certas formas, ou melhor, de certos princípios formais gerais no uso dos prazeres, na distribuição que deles se faz, nos limites que se observa, na hierarquia que se respeita.¹⁶⁵

¹⁶³ SÊNECA, Lúcio Aneo. Op. cit., p. 174.

¹⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *Uso dos prazeres*. Op. cit., p. 82.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. 82.

Uma ética estilizada que não diz respeito à obediência e à submissão a códigos pré-definidos, mas que promova um modo de ser autônomo, belo e livre. Estética da ética por relacionar técnicas e exercícios de autocontrole e autodomínio por meio da prática de virtudes que promovam a coerência e a existência prazerosa consigo mesmo; por meio da constante modificação do ser, da transformação daquilo que o sujeito enuncia como verdade em existência, em *ethos*. O conceito de autodomínio torna-se a idéia central da cultura ética. Tal idéia concebe a conduta moral como algo que nasce no interior do próprio sujeito e não como a mera submissão exterior à lei. A ética neste período helenístico é a expressão do *ethos* humano que se forma na direção de um caminho pelo qual o sujeito pode chegar a uma venturosa harmonia consigo mesmo, a felicidade consigo mesmo – *eudaimonia*. E só se atinge essa harmonia por meio do domínio completo sobre si próprio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: ÉTICA, ESTÉTICA E PRÁXIS DA EXISTÊNCIA

Dentro de nós há algo que não tem nome, essa coisa é o que somos.

José Saramago

Aos poucos a trama que queremos desenvolver vai se estabelecendo: ressaltamos a importância de um retorno ao pensamento greco-romano com vistas ao resgate da relação de autodomínio que o sujeito tem consigo mesmo. Autodomínio e comando de seus desejos, vontades e anseios que desembocam na autocriação da subjetividade, calcada na criatividade e na elaboração e comando do modo de ser que se quer ser.

Como vimos ao longo da dissertação, constatamos, a partir das análises de Michel Foucault, que construímos e vivemos numa sociedade de controle em que mais do que um mero controle de produção – por meio do exame e contagem de currículos, documentos, horas trabalhadas, etc. – há um controle de subjetividade. O que nos foi legado historicamente foi a constituição de uma subjetividade dócil, flexível, ajustada, adaptada a um modelo, a um código. Construímos e vivemos em uma sociedade cujo mote principal está na fabricação de indivíduos cooperantes com o sistema, isto é, na fabricação maquínica de modos de existência que se limitam a um padrão de normalidade. Modos de ser e estilos de vida que corroborem com os valores, crenças, comportamentos e atos impostos, fixos e pré-determinados socialmente. Vivemos e somos uma sociedade que produz subjetividades sujeitadas aos códigos, normas e leis já estabelecidas.

Na primeira parte da dissertação tematizamos que o indivíduo moderno, fruto das técnicas disciplinares, sociedade de controle e biopoder desenvolveram uma subjetividade maleável, adaptável aos mecanismos estruturais de controle. Tal modelo de subjetivação tem como característica o ajustamento, a ortopedia de comportamentos, valores, modos de ser, etc. aos interesses institucionais vigentes. Vimos também que é uma ortopedia e ajustamento induzido e não imposto pela força física. Por meio da indução dos desejos e do forjamento ideológico, os indivíduos são formatados de modo a corroborarem com o sistema. São criados mecanismos de indução de modos de existência que corroboram com os modos de ser exemplares, induzindo a adesão dos indivíduos aos modos já dados e fixados. Neste caso, “o

indivíduo interioriza as verdades simbólicas das demandas estruturais como se de verdades existenciais se tratasse”.¹⁶⁶ Verdades, valores, crenças, desejos, comportamentos, modos de existência, etc. são induzidos e assumidos cooperativamente pelo indivíduo.

Adotamos um modo de subjetivação, uma maneira de formar nossa subjetividade calcada na absorção de valores e verdades já dadas, prontas, estabelecidas e fixas. Dessa forma, ocorre um processo de produção maquínica e em série cuja base é a mera adaptação e obediência a um código. Produção e objetivação de subjetividade. Qualquer modo de reflexão e criação de si mesmo é anulado.

O que propomos é justamente aprendermos outro modo de subjetivação que não sujeite o indivíduo à obediência a um dever-ser que não lhe pertence. Para tanto, estudamos o modo de subjetivação greco-romano para, a exemplo deles, construir nosso *ethos* hoje.

Como foi mencionado ao longo do trabalho, nosso modo de subjetivação se resume à obediência a códigos morais, isto é, se resume a uma ética de codificação. Acreditamos ser a ética um compêndio de princípios, valores e normas que os indivíduos devem obedecer para serem indivíduos éticos e, conseqüentemente, bons. Nesse sentido, existe uma norma, uma curva de normalidade, um modo correto de ser e de agir, ou seja, existe um modo de existência correto – em detrimento de um modo de existência incorreto – que deve ser seguido por todos. Temos, portanto, uma ética de dever-ser, uma ética universal, cujos princípios estabelecidos devem ser obedecidos. A ênfase, neste caso, está no cumprimento da regra, da lei, da norma e no seguimento dos valores prescritos. Não há questionamento nem reflexão, apenas obediência.

Esse foi, e continua sendo, o modo como nós, enquanto sujeitos inseridos em uma sociedade, formamos nossa subjetividade. É, pois, esse modo de formação da subjetividade que devemos modificar, para resgatar a dimensão tipicamente humana que é o poder de criação, o poder de criatividade, o poder estético de criação de uma subjetividade autônoma e não forjada, adaptada e fabricada.

Essa é a grande relevância de retomar o pensamento grego antigo: a exemplo de sua relação com a ética, vivenciarmos uma ética e estética da existência. Resgatar o conceito de ética a partir de sua origem grega – *ethos* – afirmando a ética não como um compêndio de normas, códigos e regras a serem obedecidas, mas como uma prática do indivíduo em relação a si mesmo. Ética como o modo de conduzir-se a partir de uma prática valorativa na qual o

¹⁶⁶ RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *As encruzilhadas do humanismo*. Op. cit., p. 95.

sujeito define o seu modo de existência, os valores, costumes, ações a serem exercidos, ou seja, sua subjetividade.

A ética é uma dimensão constitutiva do ser humano enquanto uma prática valorativa exercida por ele e produtora da subjetividade. Sendo uma prática criativa de construção de valores e de modos de existência, a prática ética não pode ser resumida a valores, verdades, costumes e modos de ser fixos, predeterminados e imposto. “A ética permanece aberta como produção constante, como obra de arte que se modela a cada opção de vida, como pintura que se desenha em cada decisão vivida, como edifício que se constrói a partir de cada afeição valorativa”.¹⁶⁷

Sendo assim, cada sujeito é artesão de sua própria vida, de seu *ethos* de suas escolhas de modos de ser, de sua subjetividade. Cada sujeito pinta e esculpi a si mesmo a fim de voltar o olhar a si mesmo e sentir prazer com sua existência. É o que Plotino afirmava:

Se tu não vês ainda tua própria beleza, faz como o escultor de uma estátua que deve ser bela: tira isto, raspa aquilo, deixa tal lugar liso, limpa tal outro, até fazer aparecer uma bela aparência na estátua. Da mesma maneira, tu também tira tudo o que é supérfluo, corrige o que é torto, purificando tudo o que é tenebroso para torná-lo mais brilhante, e não cesses de esculpir tua própria estátua até que brilhe em ti a luz divina da virtude.¹⁶⁸

O que Foucault tentou responder e apresentar é que fora da moral instituída dos valores eternos do Bem e do Mal, podemos instaurar uma nova ética. Ou seja, se existe uma maneira de construir-nos como sujeitos éticos para além das imposições de Bem e de Mal, para além das definições regradas de como agir e qual modo de se eleger, para além de uma ética deontológica do dever-ser. Enfim, encontrar uma ética, uma ordem imanente da própria vida que não seja sustentada por valores transcendentais ou condicionada do exterior por normas sociais.¹⁶⁹ “A idéia do bios como material para uma obra de arte estética é algo que me fascina – diz Foucault. Também a idéia de que a moral pode ser uma estrutura muito forte de existência sem estar ligada a um sistema autoritário, nem jurídico em si, nem a uma estrutura de disciplina”.¹⁷⁰

A grande questão para os gregos sem dúvida é: sou eu o sujeito ético da verdade que conheço? Sou eu o sujeito quem age conforme a verdade que conheço? Para responder tal

¹⁶⁷ Ibidem, p. 184/185.

¹⁶⁸ PLOTINO apud HADOT, Pierre. *O que é filosofia antiga?* Op. cit., p. 274.

¹⁶⁹ GROS, Frédéric apud FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Op. cit., p. 642-643.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 643.

pergunta, os exercícios espirituais foram muito importantes e relevantes. Mais uma vez fica evidente a relação entre *ethos*, *alétheia* e *áskesis*. Para o sujeito constituir-se no mundo como sujeito ético, deve realizar plenamente sua própria verdade. Verdade esta que se evidencia por meio dos constantes exercícios de cuidado de si que o sujeito deve realizar ao longo de sua vida, para constantemente alcançar prazer com sua própria existência. Prazer provindo do pleno domínio de seus desejos e, conseqüentemente, de sua ação. Obviamente devemos entender o *ethos* como uma maneira de se colocar no mundo, uma maneira de ser, de pensar e de agir. Já sabemos que no mundo grego antigo teoria e prática, *mátheis* e *áskesis* estavam interligadas. Do mesmo modo, ser e agir também. O discurso filosófico estava intimamente ligado à *práxis* filosófica. Como tal, a construção do *ethos* enquanto um modo de ser dizia respeito também a um modo de agir. Agir conforme sua verdade enunciada por si mesmo. Por isso a pergunta sobre se sou eu o sujeito ético da verdade. Se sou eu quem enuncio minha verdade e a prática.

Vemos, portanto, que a ética não diz respeito a um compêndio de normas e regras, mas à ação do sujeito, a sua *práxis*, ao seu colocar-se no mundo de modo verdadeiro e virtuoso. Foucault, seguindo o exemplo greco-romano, propõe a constituição do sujeito com ênfase nas formas de relação que ele exerce para consigo mesmo, com ênfase nas técnicas e exercícios em que o sujeito cria e transforma-se a si mesmo. Orientar a constituição do sujeito a partir de práticas de si que tenham uma ênfase maior na *áskesis* do que na codificação de condutas e na binariedade do permitido/proibido, certo/errado, bom/mau, normal/anormal, etc. Que a ênfase seja posta na relação consigo mesmo que exige as virtudes de autodomínio e autogoverno de seus desejos para que não nos tornemos escravos de decisões e ações impostas, para que não abandonemos nossas decisões, nossos desejos, nossas ações a terceiros que decidirão, escolherão e agirão em nosso lugar.

Precisamos resgatar a dimensão tipicamente humana que é o poder criador para que possamos criar e re-criar nossa existência para além da determinação natural ou herdada pela cultura. Nosso *ethos* não é e nem pode ser resumido e limitado à repetição mimética, à produção em série e mecânica. O ser humano possui a dimensão da criatividade que deve ser desenvolvida e creditada para superar as verdades, valores, crenças, modos de ser estabelecidos e fixos. O ser humano tem a potencialidade de desafiar os limites culturais impostos, construindo novos horizontes e modos de existência. Assim como um atleta desafia a si mesmo na tentativa de superar seus limites de força e criação, também o ser humano tem o poder de desafiar a si mesmo superando e inventando novos tipos de relação, novos tipos de existência, novas maneiras de ser, novas culturas. Foucault enfatiza essa noção de criar novas

possibilidades de relação, isto é, não normalizar, não inserir dentro da curva da normalidade os modos de ser excluídos, mas sim criar novas possibilidades de relações. Inventar e criar novos modos de ser, de se relacionar.

O ser humano se define por sua capacidade de criação e não pela obediência a códigos definidos. Ele é muito mais do que um ser adaptável, moldável e obediente. A sociedade que montamos e vivemos propicia poucas formas de vida, de modos de existência, todos extremamente esquematizados, enquadrados, engessados e pobres. O ser humano é um ser criativo, com poder inventivo. Repetimos mais uma vez que não existe uma subjetividade pré-definida, uma natureza humana pré-determinada¹⁷¹. Ela é o resultado da interação livre do sujeito com a realidade, sendo um produto do esforço próprio do sujeito, do esforço de comando de seus desejos e definição dos valores e verdades que assume para constituir seu estilo de vida.

Tentando escapar de uma determinação do sujeito por uma verdade imposta que gera efeitos de poder de uma sutil dominação e fabricação de subjetividades que correspondam afirmativamente às verdades pré-definidas, afirmamos o poder criativo do sujeito de cultivar esteticamente verdades que lhe correspondam, verdades enunciadas de maneira autônoma.

Trata-se de resgatar a antiga noção de *áskesis* e realizar os exercícios e técnicas de si a fim de que se enuncie um saber e uma verdade sobre si mesmo. Que se enuncie uma verdade autônoma e não forjada sobre o sujeito. Tal verdade só é enunciada por meio do poder que o sujeito tem para se autogovernar e comandar sua própria existência.

Trata-se de definir, a exemplo dos gregos antigos, uma *tékhne tou bíou*, uma arte de viver, uma técnica de existência que estruture o sujeito como um sujeito ético.

Por mais opressiva que seja a cidade, por mais importante que seja a idéia de *nómos*, por mais amplamente difundida que seja a religião no pensamento grego, nunca será a estrutura política, ou a forma da lei, ou o imperativo religioso que poderão, para um grego ou para um romano, mas sobretudo para um grego, dizer o que se deve concretamente fazer ao longo de toda sua vida. E, principalmente, não poderão dizer o que se deve fazer da própria vida. A *tékhne tou bíou* inscreve-se na cultura grega clássica, creio, no vazio deixado tanto pela cidade quanto pela lei e pela religião, no tocante à organização da vida. Para um grego, a liberdade humana encontra sua obrigação não tanto ou não apenas na cidade, não tanto ou não apenas na lei, tampouco na religião, mas na *tékhne* (esta arte de si mesmo) que nós mesmos praticamos.¹⁷²

¹⁷¹ Estamos nos referindo a uma natureza humana cultural e não biológica. Ressaltamos nossas limitações e pré-determinações físicas e biológicas. Tratamos aqui do poder criativo próprio do ser humano no que diz respeito a criação cultural e subjetiva.

¹⁷² FOUCAULT, Michel. *Hermenêutica do sujeito*. Op. cit., p. 543.

Ética, portanto, – e esta é a tese que Foucault nos legou – que diz respeito a uma forma de se colocar no mundo, a uma forma de se realizar, a uma técnica de existência que forme o eu por meio de uma relação consigo mesmo. Fazer da própria existência o lugar de construção de uma ordem que se mantém por sua coerência interna. Transformar sua própria existência de modo artesanal, constituindo-se como sujeito ético, como sujeito de ação; e ação não provinda de uma coação ou obrigação de seguir uma norma, mas sim provinda dos exercícios e práticas de domínio e de autogoverno de si mesmo.

Essa é a noção que deve ser resgatada, ressaltada e mantida: o ser humano tem o poder, a potencialidade criativa de comandar e criar sua existência por meio da dação de sentido às coisas que o cerca, isto é, o ser humano tem o poder de dar sentido à sua existência criando suas próprias verdades, seus próprios valores, crenças e comportamentos. Somente assim ele se torna livre. Somente no momento em que o ser humano assume esse seu poder criativo de dar sentido à sua existência é que ele pode discernir e definir suas ações. No momento em que o sujeito define seu estilo de vida com base na escolha de seus desejos, ele se torna um sujeito livre.

Apontamos, portanto, um modo de subjetivação calcado numa ética e estética da existência. O sujeito é o artista que cria a sua obra de arte, a sua subjetividade. Para criar uma obra de arte, todo artista necessita de conhecimentos, técnicas e habilidades providas do constante exercício que busca sempre a superação de si mesmo. Além disso, todo artista também necessita, para criar uma obra bela, de criatividade, ou seja, para ser reconhecido como um grande artista deve ter em mente a construção de algo inédito e não a repetição de obras anteriores. É assim que pensamos a formação do sujeito. Não existe um modo correto, universal e absoluto de construir a subjetividade. Não existe um modo correto, universal e absoluto de existência.

É importante exercer um cuidado para consigo mesmo, uma atenção e um conhecimento – um saber – sobre si mesmo para que exalemos esse poder de criação presente no ser humano. É importante exercermos nossa verdade para que não nos apequemos na fabricação de um *ethos* de repetição, num *ethos* castrado, mimético e imposto. É importante governar nossos desejos e cultivá-los esteticamente a fim de que conquistemos a liberdade de transformar a *alétheia* em *ethos*, a fim de criar nossa subjetividade de modo belo e prazeroso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Editora da UFPR, 2000.
- DELEUZE, Gilles. *Conversações*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- _____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- DELEUZE, Gilles. GUATTARI, Félix. *O Anti-Édipo*. Madrid: Assírio & Alvim, 1996.
- _____. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia. V. 1. Rio de Janeiro: editora 34, 2004.
- _____. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia. V. 2. Rio de Janeiro: editora 34, 2005.
- _____. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia. V. 3. Rio de Janeiro: editora 34, 2004.
- _____. *Mil platôs*. Capitalismo e esquizofrenia. V. 4. Rio de Janeiro: editora 34, 2005.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Uma trajetória para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- DUARTE, André. *O pensamento à sombra da ruptura. Política e Filosofia em Hannah Arendt*. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- EPICETETO. *Máximas*. São Paulo: Edições e publicações Brasil, 1960.
- EPICURO. *Antologia de textos*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Col. Os Pensadores.
- _____. *Carta sobre a felicidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1997.
- ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Madri: Amorrurtu, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *O sujeito e o poder*. In: RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *Ética, sexualidade, política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. Coleção Ditos e Escritos V.
- _____. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

- _____. *Em defesa da sociedade civil*. Curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- _____. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola, 2004
- _____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. *História da sexualidade*. A vontade de saber. V. I. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1997.
- _____. *História da sexualidade*. O uso dos prazeres. V. II. Rio de Janeiro: Graal, 1994.
- _____. *História da sexualidade*. O cuidado de si. V. III. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.
- _____. *Os anormais*. Curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Hermenêutica del sujeto*. Argentina: Altamira, 1996.
- _____. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Tecnologias del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A., 1990.
- _____. *O poder psiquiátrico*. Curso dado no Collège de France (1973-1974). São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- HARDT, Michel; NEGRI, Antônio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- JÚNIOR, Carlos Augusto Peixoto. Uma genealogia do presente: Sexualidade e modos de vida. In: *Mente, cérebro e filosofia*. São Paulo: Duetto, n. 6. p. 50-57.
- MACHADO, Roberto. *Ciência e saber*. A trajetória da arqueologia de Foucault. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.
- MARCO AURÉLIO. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Col. Os Pensadores.
- NABOKOV, Vladimir. *Lolita*. São Paulo: Círculo do livro, s/d.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- _____. *Crepúsculo dos ídolos*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- _____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das letras, 2005.
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- PAIVA, Antonio Crístian Saraiva. *Sujeito e laço social*. A produção de subjetividade na arqueogenealogia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

PLATÃO. *Alcebiádis I e II*. Lisboa: Inquérito, s/d.

_____. *Apologia de Sócrates*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2003.

RUIZ, Castor M. M. Bartolomé. *Os paradoxos do imaginário*. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2003.

_____. *Os labirintos do poder*. Porto Alegre: Escritos, 2004.

_____. *As encruzilhadas do humanismo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

_____. A ocultação do poder nos interstícios da verdade ética. In: *Revista de Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, v. 3, n. 5, p. 59-76, jul./dez. 2002.

_____. Os dispositivos de poder da sociedade de controle e seus modos de subjetivação. In: *Revista de Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, v. 5, n. 9, p. 61-98, jul./dez. 2004.

_____. La ética como alternativa política a los dispositivos de control. In: *Revista de Filosofia Unisinos*. São Leopoldo, v. 6, n. 2, p. 161-173, maio/ago. 2005.

RUSSELL. *História da filosofia antiga*. São Paulo: Companhia editora nacional, 1963.

SENECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. Tradução de J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

_____. *Sobre a brevidade da vida*. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.