

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia

Luiz de Camargo Pires Neto

**A vida como obra de arte:
Entrelaçamentos entre “ética” e “estética da existência” no
momento socrático-platônico segundo Michel Foucault**

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2013

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia

Luiz de Camargo Pires Neto

**A vida como obra de arte:
Entrelaçamentos entre “ética” e “estética da existência” no
momento socrático-platônico segundo Michel Foucault**

Dissertação apresentada como um dos
requisitos obrigatórios para a obtenção do
título de Mestre em Filosofia, sob orientação
do Prof. Dr. Márcio Alves da Fonseca.

SÃO PAULO
2013

Banca examinadora

Dedico este trabalho a todas as pessoas – meus pais, amigos, familiares, companheiro, professores, alunos - que contribuem para que eu possa buscar, através do cuidado de mim mesmo, fazer da minha vida uma obra de arte.

Dedico, também, a minha querida e eterna amiga Elisa Pires da Fonseca (in memoriam), parceira na filosofia e na arte.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a meus pais, José Luiz Matachana de Camargo Pires e Lenamara Russo Andrade de Camargo Pires, por serem meus grandes mestres que nunca cessaram de me incitar a cuidar de mim mesmo, pela grande inspiração e exemplo que são para mim, pelo amor incondicional, pelo fiel compromisso com a minha educação e pela confiança em mim depositada.

Ao meu companheiro, Vinícius Medeiros Leitun, por estar sempre ao meu lado, acompanhar o desenvolvimento deste trabalho, incentivar meus estudos, ajudar-me a digitar textos quando o cansaço me abatia, ter paciência comigo, ouvir-me quando preciso, escutar-me falar de Michel Foucault, lembrar-me dos meus potenciais e partilhar dos meus ideais.

À Maria Fernanda de Mello Lopes, irmã que me foi presenteada pela vida aos dois anos de idade, por compartilhar minha trajetória desde a infância em Ourinhos até minha experiência em São Paulo, pela amizade incondicional e pelas incríveis conversas sobre filosofia, arte e vida.

Às minhas três grandes amigas, companheiras nas artes de viver, Cássia Regina Suzuki, Jussara de Oliveira Amâncio e Maria Eudóxia Carvalho.

Ao meu grande mestre Prof. Dr. Márcio Alves da Fonseca, orientador deste trabalho, que me acompanha com carinho, dedicação e severidade em minha trajetória acadêmica desde os meus 17 anos, quando ingressei no curso de graduação em Filosofia da PUC-SP.

À Prof^a. Dr^a. Salma Tannus Muchail, através de quem – em suas aulas nos primeiros anos do curso de graduação em Filosofia e em seus textos – entrei em contato com o pensamento de Michel Foucault e por ele me encantei.

À Prof^a. Dr^a. Ana Maria Oliveira Yamin, pelo imenso carinho e por me ensinar – com muita paciência e dedicação no primeiro ano de graduação – a trabalhar com os textos dos filósofos antigos.

À Prof^a. Dr^a. Maria José Pacheco Franca Pinheiro Machado, professora do departamento de educação da PUC-SP, pela imensa amizade, grandes ensinamentos pedagógicos e por proporcionar-me o meu primeiro emprego como docente de Filosofia.

Aos professores Dr. Carlos Eduardo Ribeiro e Dr^a. Salma Tannus Muchail pelas inúmeras contribuições apresentadas no meu exame de qualificação para este trabalho.

Aos queridos amigos amigo Gustavo Miguel e Elenir Antonia Galli Miguel pela carinhosa leitura do meu texto e comentários enriquecedores.

A todos os professores do Departamento de Filosofia da PUC-SP por me acompanharem há sete anos em minha trajetória acadêmica, em especial à Prof^a. Dr^a. Maria Constança Peres Pissarra, Prof^a. Dr^a. Silvia Saviano Sampaio, Prof^a. Dr^a. Sônia Campaner Miguel Ferrari, Prof. Dr. Cassiano Terra Rodrigues, Prof^a. Dr^a. Yolanda Gloria Gamboa Munoz e Prof^a. Dr^a. Jeanne Marie Gagnebin.

A todos os professores do curso de Comunicação das Artes do Corpo, em especial ao Prof. Francisco Medeiros (orientador da minha monografia), Prof. Dr. Carlos Gardin, Prof^a. Dr^a. Rosa Hércules, Prof. Dr. Cassiano Quilici, Prof^a. Dr^a. Vera Achatkin, Prof^a. Dr^a. Neide Neves e Prof^a. Dr^a. Maria Gabriela Imparato.

Aos meus parceiros de um grande sonho que está sendo concretizado – a Olimpíada de Filosofia do Estado de São Paulo: Prof^a. Dr^a. Patrícia Del Nero Velasco, Guilherme Gomes, Francisco Riobaldo Sampaio de Burgos, Rebeca Paiva de Almeida Rábia, Vinícius Medeiros, Hugo Mattarozzi e Thiago Boemeke.

Aos meus amigos de infância, que nunca me abandonaram: Amanda Tupiná, Bárbara Cantarin, Gustavo Jacinto Leal de Carvalho, Rodrigo Augusto Tojeiro, Ricardo Robles Leite.

Aos companheiros do grupo de estudos Michel Foucault: Alessandro Francisco, Cláudia Maria Martins, Rogério Xavier, Flávia D'Urso, Roberta Sendacz, Edelcio Octaviani, Fabiano Incerti, Adriana Borghi, Marta Souza, Nadia Vittorino, Pedro Ivan Sampaio, Cláudio Medeiros, Rosele Branco, Sonia Inácio,

Aos amigos do curso de graduação em Filosofia da PUC-SP: Anita Guimarães, Júlio Brotero de Rizzo, Carlos Eduardo Bernardo, Crystiano Nascimento, Diego Azizi, Lucas Kattah, Marco Antônio Chabbouh, Natalia Godoy, Rita Miranda, Tiago Franco da Frota, Lucas Amaral, Diogo Dias, Arthur Alvz, Rafael Abesur, Cristiano Terra, Eleonora Minhós Branco, Vandei Oliveira, Heloísa Valério e Felipe Faya.

Aos companheiros de trabalho na Revista CULT, meus mestres em jornalismo cultural, que me apoiaram eu meu afastamento do trabalho para dedicar-me a mim mesmo e aos meus estudos: Daysi Bregantini, Marcos Flamínio Peres, Dejair Bregantino, Marília Kodik, Fernanda Paola, Natália Alexandrino, Marina Correa e Marcela Souza.

Aos meus professores de língua francesa Léa Borelli, Patrícia Bettoi Cavalcanti e Juliano.

Aos companheiros de estudos em Paris que compartilharam comigo o labor para finalizar este trabalho: Guilherme Almeida, Felipe Fontana, Cüneyt Sadi Malek, Ana Paula Suitsu de Sá, Christoph Smolik, Lisi Freitas, Carolina Seixas, Anna Júlia Maciel, Eduardo Oliveira Visco, Émerson Sinhoreli, Laura Hypolito, Hidetomo Uejima, Natalia Babcanová, Ipek Dedemen, Larissa Ota, Letícia Gomes e Felipe Aguiar

Aos queridos amigos que contribuíram tirando algumas de minhas dúvidas através das redes sociais virtuais: Reni Adriano, Guilherme Almeida, Marcelo Camargo, Letícia Fonseca, Eneida Schiavon, Clara Ayroza, Marcela Kühn, André Zeronian, Leonardo Birche, Thiane Martins Lavrador, Daniela Alvares Beskow, Júlia Verdade, Natascha Zacheo, Jorge Cláudio Ribeiro, Isadora Petry, Haid Chiaradia, Tandy Rafael, Tomás Alcântara e Maria Eudóxia Carvalho.

RESUMO

Este trabalho busca investigar os entrelaçamentos entre “ética” e “estética da existência” nos escritos de Michel Foucault em que o filósofo estuda aquilo a que denomina “momento socrático-platônico”. Fundamentado na pesquisa apresentada pelo filósofo no curso ministrado em 1982, denominado *A hermenêutica do sujeito*, o presente estudo parte de uma análise da noção “cuidado de si” em torno de dois conhecidos personagens da Antiguidade – Sócrates e Alcibíades –, para indicar a possibilidade de uma vida como obra de arte. Dividido em quatro capítulos, esta análise indica uma contextualização da reflexão ética no percurso filosófico de Foucault, expõe entrelaçamentos entre *epiméleia heautoû* (cuidado de si) e *gnôthi seautón* (conhecimento de si), filosofia e espiritualidade, aborda o cuidado de si nos diálogos platônicos e manifesta a possibilidade de retomar os Antigos para pensar o momento presente.

Palavras-chave: Michel Foucault, filosofia, ética, estética da existência, cuidado de si.

ABSTRACT

This work aims investigate the entanglements between “ethics” and “aesthetics of existence” in the writings of Michel Foucault in which the philosopher studies what he called “socratic-platonic moment”. Based on the research presented by the philosopher in the course taught in 1982, named *The hermeneutics of the subject*, the present study departs from an analysis of the notion “self care” around two famous characters of the Antiquity: Socrate and Alcibiádes, to indicate the possibility of a life as a work of art. Divided into four chapters, this analysis indicates a contextualisation of ethical reflection on Foucault’s philosophical trajectory, exposes entanglements between *epiméleia heautoû* (self care) and *gnôthi seautón* (self-knowledge), philosophy and spirituality, presents the self care in the platonic dialogues and expresses the possibility of reusing the philosophy of the Ancients for the present moment.

Keywords: Michel Foucault, philosophy, ethics, aesthetics of existence, “self care”.

*Todas as artes contribuem para a maior de todas as artes, a arte de
viver.*

Bertold Brecht

SUMÁRIO

Introdução.....	13
Capítulo I. Contextualização.....	17
a) O percurso filosófico de Michel Foucault, ou como chegar à “genealogia da ética”.....	17
b) A “estética da existência” na genealogia da ética.....	30
Capítulo II. Entrelaçamentos: <i>Epiméleia heautoû</i> (cuidado de si) e <i>gnôthi seautón</i> (conhecimento de si); ética e estética da existência.....	41
a) Breve introdução à temática do “cuidado de si”.....	41
b) Cuidado e conhecimento de si, “espiritualidade” e “filosofia”.....	42
c) Ética e estética da existência.....	49
Capítulo III. O cuidado de si no momento socrático-platônico: reflexões em torno de Sócrates e Alcibíades.....	59
a) O momento socrático-platônico.....	59
b) Reflexões em torno de Sócrates.....	60
1. O personagem Sócrates.....	60
2. Situação da <i>Apologia de Sócrates</i> , de Platão.....	63
3. O cuidado de si na <i>Apologia de Sócrates</i>	65
c) Reflexões em torno de Alcibíades.....	72
1. O personagem Alcibíades.....	72
2. Situação do <i>Alcibíades</i> , de Platão.....	73
3. O cuidado de si no <i>Alcibíades</i>	76
Capítulo IV. Considerações finais: entrelaçamentos entre ética e estética da existência em tono dos personagens Sócrates e Alcibíades.....	89
a) Sócrates: mestre do cuidado de si, da arte de viver.....	90
b) Alcibíades: jovem em busca de uma <i>tékne</i> para bem governar a si mesmo e a cidade.....	93
c) Comentários derradeiros.....	96
Bibliografia.....	100

Introdução.

O percurso filosófico de Michel Foucault (1926-1984), filósofo francês do século XX, após abordar as condições de possibilidade histórica da formação dos saberes e as matrizes normativas do comportamento, os exercícios de poder e a governamentalidade, recai sobre a constituição do modo de ser do sujeito.

Neste período final de sua trajetória, quando busca “analisar as diferentes formas pelas quais o indivíduo é levado a se constituir como sujeito”¹, podemos verificar entrelaçamentos entre ética e o que seria uma “estética da existência”, na medida em que visualizamos a constituição de um certo tipo de subjetividade: “o início de um ‘si’ diferenciado, ativamente cultivado/moldado, com alguma dimensão de interioridade e reflexividade, empenhado na busca de autodomínio e auto-aperfeiçoamento”².

Frédéric Gros, na introdução do livro *Foucault et la Philosophie Antique*³, indica que Foucault não faz uma história da filosofia antiga, mas pergunta-se pelo uso que pode ser feito do platonismo, do estoicismo e do epicurismo para falar sobre o presente, ou seja, Foucault teria uma intenção ao usar a história da filosofia antiga para sua reflexão atual que consistiria em refletir o destino do pensamento contemporâneo a partir da leitura dos Antigos.

Ao retomar os Antigos, Foucault nos faz ver outras possibilidades da “relação consigo mesmo” que não estritamente através de atos do conhecimento, tendo em vista que as técnicas de si, propostas pelos Antigos, não são técnicas restritas ao conhecimento de si, podendo, sim, envolver práticas que se relacionem a ele, mas que o excedem, partem de outras premissas e vão para além dele.

Neste sentido, segundo Gros, Foucault também identifica na Antiguidade uma questão diversa da conhecida pergunta “quem somos nós?”:

¹ FOUCAULT, Michel. *O Governo de Si e dos Outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 6.

² LOUREIRO, Ines. *Arte e beleza: diferentes formulações foucaultianas sobre a estética da existência*. Revista do Departamento de Psicologia (UFF), Rio de Janeiro, v. 16, n.1, 2004, p. 41.

³ GROS, Frédéric. *Introduction*. In. GROS, Frédéric et LÉVY, Carlos. *Foucault et la Philosophie Antique*. Paris: Éditions Kimé, 2003.

“A questão ‘quem somos nós?’ é uma questão do cristianismo. A questão grega despertada por Foucault é outra. Não ‘quem somos nós’, mas: ‘o que devemos fazer de nós mesmos’”⁴.

Partindo desta outra questão, não identificamos o sujeito do conhecimento, mas um sujeito de práticas, ações, atitudes, formas de se colocar no mundo, estilos de ser, possibilidades de vida, ou, como o próprio Foucault irá chamar, “modos de existência”. Esta questão se insere no campo da ética, sendo considerada por Inês Loureiro uma “ética da construção/cultivo/cuidado de si”⁵, também reconhecida como “estética da existência” ou “estilística existencial”.

Ao se falar em estética da existência, devemos entender um processo de subjetivação no qual a constituição dos modos de existência nos leva ao sujeito constituído como uma obra de arte, o que não significa, em seu percurso filosófico, um retorno ao sujeito que Foucault sempre havia negado, como irá dizer Gilles Deleuze:

“(…) a descoberta de um pensamento como ‘processo de subjetivação’: é estúpido ver aí um retorno ao sujeito [*do conhecimento*]⁶, trata-se da constituição de modos de existência ou, como dizia Nietzsche, a invenção de novas possibilidades de vida. A existência não como sujeito, mas como obra de arte; esta última fase é o pensamento-artista”⁷.

Na introdução de *O uso dos prazeres*, Foucault identifica esta ideia de estética da existência na “problematização moral” característica da cultura greco-latina. Ao percorrer os diálogos platônicos e os escritos de filósofos estoicos e epicuristas, descobre que tal problematização está relacionada a um conjunto de práticas extremamente importantes na Antiguidade, as “artes da existência” localizadas na ideia de “cuidado de si”:

⁴ Idem, p. 13.

⁵ LOUREIRO, Ines. *Arte e beleza: diferentes formulações foucaultianas sobre a estética da existência*, op. cit., p. 42.

⁶ Grifo nosso.

⁷ DELEUZE, Gilles. *A vida como obra de arte*. In. *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992, p. 124.

“(…) Um conjunto de práticas que, certamente, tiveram uma importância considerável em nossas sociedades: é o que se poderia chamar de ‘artes da existência’. Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo”⁸.

Neste trabalho, temos o objetivo de investigar os entrelaçamentos entre a ética e a estética da existência no que Foucault chamou de momento socrático-platônico em seu estudo apresentado no curso *A hermenêutica do sujeito*. Diante deste panorama, daremos ênfase ao que se refere a dois conhecidos personagens da Antiguidade: Sócrates e Alcibíades.

De que maneira ética e estética da existência entrelaçam-se em torno destes dois personagens? Diante desta problematização, estruturamos o trabalho em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, dividido em duas partes, visamos situar este estudo na obra de Michel Foucault. Na primeira parte, apresentamos o percurso filosófico do pensador, dividido em três períodos, com o intuito de demonstrar como foi possível chegar à “genealogia da ética”, onde se concentra o estudo que realizamos. Na segunda parte, pretendemos verificar a forma de se chegar à relação do sujeito consigo mesmo, visando a constituição de um sujeito ético através de uma estética da existência que parte das ideias de “cuidado” e “práticas” de si da Antiguidade clássica. Neste sentido, temos o intuito de situar o conceito de estética da existência na “genealogia da ética” e de relatar como Foucault chega ao sujeito responsável por elaborar sua própria existência como uma obra de arte.

No segundo capítulo, buscamos identificar os primeiros entrelaçamentos/relações que servirão de guia para o trabalho. Partindo de uma breve introdução à temática do cuidado de si, verificamos as relações entre este e o

⁸ FOUCAULT, Michel. *O uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010, p. 17-18.

conhecimento de si na filosofia antiga, a diferenciação entre o que Foucault denominou “filosofia” e “espiritualidade” e, por fim, as relações entre ética e estética da existência.

O terceiro capítulo é dedicado ao momento socrático-platônico. Um estudo do cuidado de si relacionado aos personagens da Antiguidade escolhidos para nossa reflexão: Sócrates e Alcibíades. Para esta tarefa, foram abordados principalmente dois diálogos escritos por Platão: *Apologia* e *Alcibíades*. Esquemáticamente, realizamos um breve relato biográfico dos dois personagens, relatamos as situações dos diálogos platônicos escolhidos e, embasados no estudo realizado por Foucault, buscamos verificar o cuidado de si presente nestes escritos.

No quarto e último capítulo, a título de considerações finais, traçamos alguns entrelaçamentos entre ética e estética da existência em Sócrates e Alcibíades. Para isso, fizemos uma síntese, uma união entre os dois capítulos anteriores, relacionando a temática do cuidado de si na *Apologia* e no *Alcibíades* com o emprego de termos como arte, *tékhne*, artes de viver, *tékhne tou bíou*.

I. Contextualização.

a) O percurso filosófico de Michel Foucault, ou como chegar à “genealogia da ética”.

A trajetória intelectual de Michel Foucault se inicia em 1954, ano em que publica seu primeiro livro⁹, e termina em 1984, ano de sua morte e também de suas últimas publicações.

Estudiosos do pensamento de Foucault reconhecem, assim como o próprio filósofo, uma divisão de seu trabalho em três grandes períodos¹⁰:

1º. Arqueologia do saber.

2º. Genealogia do poder.

3º. Genealogia da ética.

A maior parte dos estudos sistemáticos que se ocuparam do pensamento de Foucault distinguiu estes três períodos. Gilles Deleuze¹¹, por exemplo, relacionou a trajetória de Foucault a uma redistribuição atual da problemática filosófica em três grandes perguntas de ressonâncias parodicamente kantianas – *O que posso saber? O que posso fazer? Quem sou eu?* – que inspiram a divisão de seu itinerário intelectual nas temáticas do saber, do poder e da ética.

O primeiro período, conhecido como “arqueologia do saber”, compreende seus principais livros publicados na década de 1960, tais como, *História da loucura* (1961), *O nascimento da clínica* (1963), *As palavras e as coisas* (1966) e *A arqueologia do saber* (1969), e é quando o autor se dedica a uma investigação sobre a constituição dos saberes: o saber sobre o homem e as ciências humanas, o saber sobre a medicina e a loucura.

Foucault se dedica a uma abordagem histórica, partindo geralmente do Renascimento¹² (fim do século XV e século XVI), passando pela Idade Clássica (séculos XVII e XVIII) e chegando à Modernidade (séculos XIX e XX). Sua grande

⁹ FOUCAULT, Michel. *Doença mental e psicologia*. Tradução de Lilian Rose Shalders. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

¹⁰ MUCHAIL, Salma Tannus. *A Trajetória de Michel Foucault*. In. *Foucault, simplesmente*. Edições Loyola, São Paulo, 2004.

¹¹ DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2006.

¹² Extenuando a *História da Loucura*, que faz referência ao final da Idade Média.

preocupação é a “descrição dos discursos, não porém quaisquer discursos, mas aqueles considerados científicos e, mais particularmente, os das chamadas ciências humanas”¹³, ou como o próprio filósofo irá afirmar sobre seu trabalho:

“Ele trata do aparecimento e da inserção, em certos campos de conhecimento e de acordo com as diversas formas assumidas pelos chamados conhecimentos científicos, da questão do sujeito que fala, trabalha, e vive: tratava-se então da formação de algumas das ciências humanas”¹⁴.

O procedimento da arqueologia manifesta-se como uma análise dos discursos dos mais diversos campos do saber. Podemos verificar um paralelismo com a arqueologia tradicional pelo fato de o filósofo “escavar” não apenas, mas principalmente, nas entrelinhas destes discursos da mesma forma que um arqueólogo escava seus sítios em busca de novas descobertas.

Foucault parte do presente histórico, de uma inquietação que o leva a vasculhar o passado e a história, em busca das discontinuidades e das transformações dos saberes e do pensamento.

Segundo Edgardo Castro, “a arqueologia não se ocupa dos conhecimentos descritos segundo seu progresso em direção a uma objetividade, que encontraria sua expressão no presente da ciência, mas da *episteme*, em que os conhecimentos são abordados sem referir ao seu valor racional ou à sua objetividade”¹⁵. A arqueologia é “uma história das condições históricas da possibilidade do saber”¹⁶.

O termo *episteme*, para o filósofo francês, revela “um novo significado para um nome velho”¹⁷. Segundo José Ternes, “a *episteme* foucaultiana opera em um nível mais profundo e decisivo. Opera no que concerne o saber”¹⁸. É um paradigma comum aos diversos saberes humanos localizados em uma determinada época histórica que,

¹³ MUCHAIL, Salma Tannus. *A Trajetória de Michel Foucault*, op. cit., pág. 11.

¹⁴ FOUCAULT, Michel (Com o pseudônimo Maurice Florence). *Michel Foucault*. In.: HUISMAN, Denis (org). *Dicionário dos filósofos*. Trad. Claudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti e Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 389.

¹⁵ CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Revisão de Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 40.

¹⁶ Idem, p. 40.

¹⁷ TERNES, José. *A morte do sujeito*. In. PORTOCARRERO, Vera e CASTELO BRANCO, Guilherme. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000, p. 56.

¹⁸ Idem, p. 57.

por se embasarem em uma mesma estrutura, um mesmo solo epistemológico, compartilham as mesmas características gerais, independentemente das suas diferenças específicas.

Roberto Machado irá descrever de forma sucinta e objetiva que “a *episteme* é a ordem específica do saber; é a configuração, a disposição que o saber assume em determinada época e que lhe confere uma positividade enquanto saber”¹⁹. Da mesma forma, André Queiroz diz que a intenção do trabalho arqueológico é “apontar os ‘a priori’ históricos que possibilitaram o aparecimento de determinadas positivities, enunciados e experiências em um instante específico”²⁰.

Neste sentido, a arqueologia não é uma história das ideias ou das ciências; não relata as ideias em um processo de evolução, da mesma forma que não pretende ser uma doxologia ou um inventário dos discursos ou dos procedimentos. O que Foucault busca é demarcar as rupturas que permitem determinar os saberes de cada época, definir as condições estabelecidas para que fosse possível pensar, contradizer e constituir determinados saberes, visando a diagnosticar os saberes do momento presente: uma arqueologia histórica compreendida como filosofia da atualidade.

Este primeiro período dos escritos de Foucault tem, como eixo central, o questionamento do tema da verdade supostamente universal, invariável e una: como se constituíram os saberes que foram historicamente tidos como verdadeiros? Partindo desta questão, reconhecer o caráter histórico da verdade dentro dos discursos significa reconhecer o seu caráter de multiplicidade, perguntar por verdades ou por uma história das verdades.

A partir da filosofia de Descartes (1596 – 1650), o problema da verdade tornou-se um problema exclusivamente do conhecimento, fazendo com que verdade e conhecimento fossem tidos praticamente como sinônimos, reduzindo-se a uma capacidade cognitiva.

Segundo Foucault, a história da verdade no ocidente tem sido predominantemente esta que é elaborada pelo homem como assunto epistemológico, como produção de conhecimento, que se estreita cada vez mais com o conhecimento científico: a verdade como produção deste conhecimento se forma assim como uma exclusiva forma de produção da verdade, como uma normatização.

¹⁹ MACHADO, Roberto. *A ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1981, p. 148-149.

²⁰ QUEIROZ, André. *Foucault – O paradoxo das passagens*. Rio de Janeiro: Editora Pazulin, 1999, p. 29.

Foucault questiona as verdades que são previamente determinadas: o economista que dita o fato de termos que comprar o nosso pão ou o psiquiatra que dita quem é normal e quem não é. Nesta crítica, o filósofo verifica a existência de uma prescrição de normas, não somente do que é verdadeiro e falso, como também do que é bom e mau, normal e patológico, eticamente correto e incorreto. Ele se ocupa da verdade, fazendo a história do modo de produção das verdades em determinadas sociedades.

Desta forma, há, neste período, o intento de verificar a “formação dos procedimentos pelos quais o sujeito é levado a observar-se, analisar-se, decifrar-se, a reconhecer-se como possível”²¹: as possibilidades do conhecimento sobre o sujeito e, portanto, a possibilidade da existência das ciências humanas, do saber sobre o homem.

Enquanto, na “arqueologia”, Foucault busca as regras e as condições para que os discursos funcionem, sejam aceitos e, depois, a maneira como se transformam; no segundo período, denominado “genealogia do poder”, ele relaciona a produção da verdade com o poder, encontrando esta junção na relação entre os discursos e as práticas institucionais.

Este período inclui seus principais livros da década de 1970: *Vigiar e Punir* (1975) e o primeiro volume da *História da sexualidade*, intitulado *A vontade de saber* (1976).

É importante também ressaltar que, a partir do ano de 1971, Foucault passou a ocupar a cátedra de *História dos sistemas do pensamento* no *Collège de France*, instituição na qual os professores devem expor, a cada ano, uma pesquisa original em forma de curso, o que os obriga a sempre renovar o conteúdo de seu ensino. Até sua morte, em 1984, totalizaram-se treze cursos ministrados. Seus conteúdos foram conservados graças às gravações em fitas cassete realizadas por seus alunos e aos escritos do próprio Foucault, que contribuíram para a edição e publicação das aulas na forma de livros. Estes cursos, ministrados pelo filósofo, permitem um acompanhamento mais próximo dos desdobramentos de seu pensamento, de sua trajetória e das ideias que estavam sendo analisadas.

O projeto de uma genealogia do poder é exposto como uma complementação da arqueologia do saber. Neste momento, Foucault passa a se interessar pelo poder

²¹ FOUCAULT, Michel (Com o pseudônimo Maurice Florence). *Michel Foucault*, op. cit., p. 390.

enquanto elemento capaz de explicar a forma da produção dos saberes e pelo fato de como o sujeito é constituído diante desta articulação.

Enquanto a arqueologia procurou analisar as gêneses e as transformações dos saberes no campo das ciências humanas, a genealogia busca “explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidades externas aos próprios saberes, ou melhor, que, imanes a eles – pois não se trata de considerá-los como efeito ou resultante -, os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente política”²². Voltamo-nos, portanto, para o surgimento dos saberes que se dá a partir de elementos externos aos próprios saberes, ou seja, que são produzidos pelo poder:

“O que tentei investigar, de 1970 até agora, grosso modo, foi o *como* do poder; tentei discernir os mecanismos existentes entre dois pontos de referência, dois limites: por um lado, as regras de direito que delimitam fortemente o poder e, por outro, os efeitos de verdade que este poder produz transmite e que por sua vez reproduzem-no”²³.

Não observamos, em Foucault, uma teoria geral do poder (nem era sua pretensão fundar uma). Em oposição à teoria, ele propõe que se faça uma “análise do poder”, sem considerá-lo como uma realidade que tem, em si, uma natureza, uma essência definida por características universais.

Portanto, não existe o Poder. O que existem são relações de poder, isto é, “não existe algo unitário e global chamado poder, mas unicamente formas díspares, heterogêneas, em constante transformação. O poder não é um objeto natural, uma coisa; é uma prática social e, como tal, constituída historicamente”²⁴.

A busca por estas relações de poder, por sua vez, encontra-se no estudo de instituições e práticas institucionais em relação com o sujeito, ou seja, na forma como algumas práticas vigentes nestes estabelecimentos interferem na vida dos indivíduos, modificando-os. Sobre esta questão, o próprio Foucault irá dizer:

²² MACHADO, Roberto. *A ciência e o saber*, op. cit., p. 167.

²³ FOUCAULT, Michel. “Soberania e disciplina”. In. *Microfísica do poder*. Trad. Maria Teresa de Oliveira e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, pág. 179.

²⁴ MACHADO, Roberto. “Por uma genealogia do poder”. In. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p. X.

“Não se trata, evidentemente, de interrogar o ‘poder’ sobre a sua origem, seus princípios ou seus limites legítimos, mas de estudar os procedimentos e técnicas utilizados em diferentes contextos institucionais para agir sobre o comportamento dos indivíduos, tomados isoladamente ou em grupo, para formar, dirigir e modificar sua maneira de portar-se, e para impor finalidades à sua inação ou inscrevê-la em estratégias globais, múltiplas portanto, em sua forma e em seu lugar de exercício”²⁵.

As análises genealógicas continuam olhando para a produção histórica das verdades, porém atreladas ao funcionamento das instituições sociais. O filósofo passa a recobrir não só o plano dos saberes discursivos, mas se volta para o cruzamento entre as práticas discursivas e as práticas extradiscursivas sociais e institucionais.

Foucault nos faz ver que não existem sociedades livres das relações de poder e que os indivíduos se configuram como o resultado imediato dessas relações. Estas relações de poder vão além das que são legalmente instituídas, como a Constituição e os demais atos normativos estabelecidos pelas leis, encontrando-se em processos subjacentes e hierárquicos da própria sociedade, como por exemplo, as relações entre médicos e pacientes, professores e alunos, empregadores e empregados, etc.

As relações de poder ultrapassam o nível estatal e se espalham por toda a sociedade, por todos os indivíduos: “O poder está em toda parte; não porque englobe tudo, e sim porque provém de todos os lugares”²⁶

Desta forma, a genealogia do poder propõe-se a desenvolver uma concepção não-jurídica do poder, rejeitando a sua caracterização que é fundamentada nas formas da lei e da repressão e indo ao encontro do poder como luta, enfrentamento, disputa, relação de forças, estratégia. O poder não apenas reprime e interdita, ele também instaura, incita e produz:

“É preciso parar de sempre descrever os efeitos do poder em termos negativos: ‘ele exclui’, ele ‘reprime’ ele ‘recalca’, ele

²⁵ FOUCAULT, Michel (Com o pseudônimo Maurice Florence). *Michel Foucault*, op. cit., p. 391.

²⁶ FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007, p. 89.

‘censura’, ele ‘abstrai’, ele ‘mascara’, ele ‘esconde’. De fato, o poder produz; ele produz real; produz domínios de objetos e rituais de verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção”²⁷

A verdade não é produzida livre e distante de qualquer tipo de poder. Ela passa a ser considerada como “o conjunto de regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder”²⁸, ou seja, a verdade é visualizada como efeito das relações de poder em que se produz um saber.

Foucault, em uma conferência proferida na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, em 1973, publicada no livro intitulado *A verdade e as formas jurídicas*, antecipando o que viria a desenvolver em *Vigiar e punir*, afirma seu interesse em mostrar “como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos do conhecimento”²⁹.

A análise genealógica do poder é composta pelo estudo do poder disciplinar, exercido sobre o corpo do indivíduo e, posteriormente, pelo estudo do biopoder, exercido sobre o corpo da população.

Em *Vigiar e punir* (1975), encontramos uma história das formas de punição nas sociedades ocidentais, que se configura principalmente no fator da emergência da prisão. Diante desta situação, Foucault busca também encontrar e analisar aquilo que chamou de “sociedade disciplinar”, responsável por fabricar indivíduos dóceis e úteis em nossa sociedade. Sobre o objetivo deste livro, o filósofo irá dizer:

“Objetivo deste livro: uma história correlata da alma moderna e de um novo poder de julgar; uma genealogia do atual complexo científico-judiciário onde o poder de punir se apoia, recebe suas

²⁷ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes, 1997, p. 161.

²⁸ FOUCAULT, Michel. “Verdade e poder”. In. *Microfísica do poder*. Trad. Maria Teresa de Oliveira e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979, pág. 13.

²⁹ FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2009, p. 8.

justificações e suas regras, entende seus efeitos e mascara sua exorbitante singularidade”³⁰.

O poder disciplinar é uma técnica, um mecanismo, um dispositivo de poder; “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que asseguram a sujeição constante de suas forças e lhe impõem uma relação de docilidade-utilidade”³¹.

As disciplinas trabalham diretamente o corpo dos indivíduos, manipulam seus gestos, comportamentos, formam-no, adestram-no. Corpo disciplinado através da vigilância e do exercício que se dá com o controle do tempo, dos atos e dos gestos repetidos em exaustão, para também exercer um controle da alma humana: “Somos a sociedade que inventou aparelhos que regulam os corpos para melhor controlar as almas. Não por meio de poderes maciços, usurpadores, dominadores, mas de micropoderes que vão do simples castigo até a prisão”³².

Um poder invisível, micropoderes que permitem ver tudo permanentemente sem ser visto e que têm, no *Panopticon* de Bentham³³, seu grande modelo. O aparecimento desta forma de poder é identificado no interior das instituições europeias, a partir do século XVIII, com o surgimento do capitalismo: as fábricas, os hospitais, as escolas, as prisões.

Nestas instituições, o sujeito é submetido ao adestramento por intermédio de um poder que se exerce com sutileza, discrição, sem ser percebido, sem uma violência explícita: ao invés de uma dominação, relação entre um sujeito dominado e um outro dominante, o que há é uma introjeção do poder no próprio sujeito, o que Foucault considera uma forma de violência.

Em *A vontade de saber*, primeiro volume de sua história da sexualidade, Foucault faz uma genealogia da sexualidade da modernidade, argumentando que o poder não é somente repressor, tendo em vista que pode-se identificar inúmeras relações de poder imbricadas nos saberes sobre o indivíduo, seu corpo, seu

³⁰ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 23.

³¹ Idem, p. 129.

³² ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Editora da UFPR, 2008, p. 74.

³³ Projeto arquitetural, usado para dominar a distribuição de corpos em diversificadas superfícies: Um edifício em forma de anel, no meio do qual havia um pátio com uma torre no centro. O anel dividia-se em pequenas celas que davam tanto para o interior quanto para o exterior, nas quais ficavam crianças aprendendo a escrever, operários trabalhando, prisioneiros, dentre outros, enquanto na torre havia um vigilante que podia observá-los sem que fosse, por sua vez, visto.

comportamento e que voltam-se principalmente para a sexualidade: “Sexo não é aquilo que se reprime, mas aquilo que se confessa o tempo todo, revelação da verdade sobre si, a mais secreta e recôndita, que vindo à luz, libertaria”³⁴.

No último capítulo de *A vontade de saber*, assim como em alguns cursos ministrados no *Collège de France - Em defesa da sociedade* (1975-1976), *Segurança, território e população* (1977-1978) e *Nascimento da biopolítica* (1978-1979) – o filósofo encontra um novo rumo para as análises genealógicas do poder, partindo do conceito de biopoder ou biopolítica.

Por biopoder, entendemos um poder que se aplica à vida dos indivíduos enquanto população, isto é, aos corpos, naquilo que eles têm em comum: a vida, o pertencimento a uma espécie. Tem-se a criação de novos saberes que buscam o controle da própria espécie, sendo população o conceito criado para abordar um “novo corpo” que ainda não havia sido problematizado no campo dos saberes: “corpo múltiplo, corpo com inúmeras cabeças, se não infinito pelo menos necessariamente numerável”³⁵

O sexo aparece como responsável por fazer a ligação entre o indivíduo a população, entre a vida do corpo e a vida da espécie, pois ele se encontra na articulação entre disciplina e biopolítica. Há sobre ele a vigilância e os controles, que se relacionam a uma microfísica sobre o corpo, e ao mesmo tempo intervenções sociais, que se relacionam ao biopoder:

“A sexualidade encontra-se exatamente neste entrecruzamento entre os dois eixos da tecnologia política da vida, a do indivíduo e da espécie, a do adestramento dos corpos e a regulação das populações, a dos controles infinitesimais, o micropoder sobre o corpo e as medidas massivas, estimacões estatísticas, intervenções que visam o corpo social como um todo”³⁶.

Desta forma, descobrimos no sexo a disciplina do corpo e a regulação da vida. A sexualidade manifesta um espaço para uma tecnologia política dos corpos a partir da vigilância, dos exames de condutas individuais, do controle dos pequenos atos,

³⁴ ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*, op. cit., p. 87.

³⁵ FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir*, op. cit., p. 129.

³⁶ PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003, p. 58.

mas também com um espaço para medidas gerais de controle dos grupos, uma tecnologia política da vida que é válida também para uma população.

O último período da trajetória de Foucault, sobre o qual nos deteremos neste trabalho, é o denominado “genealogia da ética” e engloba os volumes II e III da *História da sexualidade*, publicados em 1984, e intitulados, respectivamente, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*. Devido a sua morte, no ano destas publicações, o outro volume - *Confissões da carne* - cujo tema seria o cristianismo, ficou inacabado e não foi publicado.

No intervalo entre o primeiro e os últimos volumes, ocorreram diversas mudanças na trajetória do pensamento de Foucault e em seu projeto inicial relativamente ao que seria uma *História da sexualidade*:

“Os últimos livros de Foucault, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, que, pela serenidade do estilo e tipo de experiência estudada – experiência moral da antiguidade greco-romana – rompem tanto com os temas aos quais ele nos havia habituado, quanto testemunham uma apreensão cada vez mais sutil, parcimoniosa e aguda da singularidade de seu projeto pelo próprio Foucault”³⁷.

Suas entrevistas e artigos desta época, assim como os cursos ministrados no *Collège de France* – *Do governo dos vivos* (1979-80), *Subjetividade e verdade* (1980-81), *A hermenêutica do sujeito* (1981-82), *O governo de si e dos outros* (1982-83) e *A coragem da verdade* (1983-84) –, permitem-nos identificar um deslocamento teórico no eixo do poder, que vai da analítica do poder às tecnologias do governo e formas de governar. Este deslocamento, por sua vez, permitiu o surgimento de um “si mesmo” constituído esteticamente, na medida em que se passa a pensar na existência de um sujeito que governa a si mesmo.

Além deste deslocamento, verificamos também uma grande mudança no período histórico abordado: ao invés de traçar, como em seus escritos anteriores, um

³⁷ EWALD, François. “O fim de um mundo”. In. FOUCAULT, Michel. *O Dossier: últimas entrevistas*. Org. Carlos Enrique de Escobar. Tradução de Ana Maria de A. Lima e Maria da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1984, p. 98.

percurso que parte do Renascimento, detendo-se principalmente na Idade Clássica e sua passagem para chegar à Modernidade, com o intuito de compreender o tempo presente, o filósofo se volta para um passado mais distante, “detendo-se, então na Antiguidade grega e greco-romana, nos últimos séculos antes de Cristo e nos primeiros séculos da era cristã”³⁸.

Neste período, Foucault irá se ocupar da questão do sujeito, porém não mais aquele sujeito como objeto de um domínio de saber, repudiado nos anos 1960 e 1970, e que teve sua morte anunciada ao final de *As palavras e as coisas*. Tem-se o aparecimento do sujeito ético, responsável por constituir-se a si mesmo, diante de uma relação consigo e com os outros enquanto “sujeito de desejo”:

“Em resumo, para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma ‘sexualidade’, seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo”³⁹.

Observamos, portanto, um deslocamento da análise da arqueo-genealogia do sujeito do desejo no ocidente, do período moderno para a Antiguidade, ao mesmo tempo em que o destaque para as relações de poder nas relações do sujeito com as instituições e as práticas institucionais, é substituído pelo destaque para a relação do sujeito consigo mesmo nas práticas de elaboração de si mesmo nas sociedades antigas.

Apesar de fazer uma história da sexualidade, maior do que a preocupação com a sexualidade, há um interesse em verificar a produção de um sujeito ético, sujeito de uma conduta, uma forma de se comportar e de se posicionar diante da própria existência, encontrada em escritos da Antiguidade sob o desígnio de “técnicas de si”.

Nessa direção é interessante a transcrição e a publicação do diálogo entre Foucault e dois filósofos norte-americanos da Universidade de Berkeley, Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, ocorrido em abril de 1983 e publicado com o título *Sobre a*

³⁸ MUCHAIL, Salma Tannus. *A trajetória de Michel Foucault*, op. cit., p. 16.

³⁹ FOUCAULT, Michel. *O uso dos prazeres*, op. cit., p. 11.

*genealogia da ética: uma revisão do trabalho*⁴⁰, no qual confessa: “Devo confessar que estou muito mais interessado nos problemas sobre as técnicas de si e outras coisas desse tipo do que propriamente no sexo... sexo é chato”⁴¹.

Ainda neste sentido, falando sobre o processo da escritura de *O uso dos prazeres*, Foucault irá dizer: “Uma das várias razões pelas quais eu tive tanta dificuldade com esse livro foi que primeiro escrevi um livro sobre sexo, que deixei de lado. Então eu escrevi um livro sobre a noção e as técnicas de si, o sexo desapareceu, e pela terceira vez eu fui obrigado a reescrever um livro em que tentei manter o equilíbrio entre um e outro”⁴².

O conceito de “técnicas de si”, extraído da antiguidade grega, designa as técnicas pelas quais o sujeito se define de maneira ativa, ou seja, são formas de atividades desenvolvidas pelo sujeito sobre si mesmo para se constituir. São técnicas que implicam, portanto, uma reflexão sobre o modo de vida e sobre a maneira de se regular a conduta de cada indivíduo.

Apesar das inúmeras diferenças e modificações realizadas pela genealogia da ética na trajetória do pensamento de Foucault, algumas semelhanças podem ser identificadas na medida em que é possível reconhecer, na questão da “verdade”, um fio condutor que perpassa toda a sua trajetória:

“Após o estudo dos jogos de verdade considerados entre si – a partir do exemplo de um certo número de ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII – e posteriormente ao estudo dos jogos de verdade em referência às relações de poder, a partir do exemplo das práticas punitivas, outro trabalho parecia se impor: estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se ‘história do homem de desejo’”⁴³.

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. “Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso”. In. DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

⁴¹ Idem, p. 296.

⁴² Idem, p. 297.

⁴³ FOUCAULT, Michel. *O uso dos prazeres*, op. cit., p. 11.

O uso dos prazeres é ambientado no cenário da Grécia do século IV a.C e é onde Foucault revela a intenção de fazer a genealogia do homem de desejo desde a Antiguidade até os nossos dias, através de um trabalho de “crítica do pensamento sobre o próprio pensamento”⁴⁴, analisando a forma como os gregos vivenciaram e problematizaram os seus prazeres e verificando a possibilidade de, através destas influências, se pensar diferente na modernidade:

“Existem momentos na vida onde a questão de saber que se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou refletir”⁴⁵.

Temos, então, um estudo de como os indivíduos modernos podem fazer uma experiência de si mesmos reconhecendo-se como sujeitos de uma sexualidade. Neste sentido, a sexualidade pode ser encarada como uma experiência histórica singular que inclui a preocupação moral e o cuidado ético, relacionando as técnicas de si com as práticas em relação a si, responsáveis para que o sujeito constitua-se a si mesmo como sujeito ético.

No terceiro volume de *A história da sexualidade*, intitulado *O cuidado de si*, Foucault aborda os latinos do primeiro século da era cristã, voltando-se aos textos dos estoicos e epicuristas (Sêneca, Marco Aurélio, Plínio, Epíteto e Epicuro) para investigar suas reflexões morais e verificar o que chama de “cultura de si”.

Neste terceiro período de sua trajetória, Foucault busca verificar de que maneira o sujeito pode constituir-se a si mesmo eticamente. Ou seja, em meio aos saberes, é possível uma conduta ética que formule o sujeito naquilo que é e que faz?

Enquanto na genealogia do poder era possível encontrar “uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros”⁴⁶, na genealogia da ética constatamos “uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais”⁴⁷.

⁴⁴ ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*, op. cit., p. 89.

⁴⁵ FOUCAULT, Michel. *O uso dos prazeres*, op. cit., p. 13.

⁴⁶ FOUCAULT, Michel. “Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso”, op. cit. p. 307.

⁴⁷ Idem, p. 307.

Desta forma, observamos no último período da trajetória filosófica de Foucault, uma pesquisa histórica que visa abarcar “quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito”⁴⁸. Uma ética dedicada à constituição do sujeito por ele mesmo, através de práticas e pensamentos que fazem com que ele possa esculpir-se como um sujeito ético, da mesma forma que um artista define e elabora sua obra de arte, o que nos permite indagar por entrelaçamentos entre ética e “estética da existência”.

b) A “estética da existência” na genealogia da ética.

Tendo retomado o percurso filosófico de Michel Foucault para se chegar ao período da genealogia da ética, buscaremos identificar a ideia de estética da existência presente neste período. Para se estudar entrelaçamentos entre ética e estética da existência, algumas questões e problemáticas do último período do pensamento de Foucault devem ser destacadas.

A estética da existência pertence ao campo da ética, na medida em que nela está implicado o questionamento sobre a maneira como o sujeito pode constituir-se a si mesmo eticamente, elaborando sua existência como uma experiência estética, uma existência bela, ou seja, uma vida como obra de arte.

Como já foi anunciado na primeira parte deste capítulo, para esta reflexão, Foucault retoma textos de filósofos da Antiguidade – Platão, Sêneca, Marco Aurélio, Epicteto, Galeno, Plutarco, Epicuro, Posidônio, Diógenes Laércio, Mosonius Rufus, dentre outros – para investigar a experiência ética neste período, encontrada na temática do “cuidado de si” e suas transformações e variações.

Na obra de Foucault, a temática do “cuidado de si”, muitas vezes entendida também sob o conceito de “práticas de si”, é encontrada principalmente em seus dois

⁴⁸ FOUCAULT, Michel. *O uso dos prazeres*, op. cit., p. 11.

últimos livros, publicados no ano de 1984 – *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* –, e surge nos cursos ministrados pelo filósofo na década de 1980.

O curso ministrado no *Collège de France* em 1982, publicado posteriormente com o título *A hermenêutica do sujeito*, traz esta questão como temática central, na medida em que indica “a formação do tema da hermenêutica de si”⁴⁹, expondo um estudo acerca do sujeito que constitui a si mesmo, encontrado no que Foucault denomina “momento socrático-platônico” e “momento helenístico”.

De acordo com os resumos elaborados por Foucault, os dois cursos que antecedem a este de 1982 – *Do governo dos vivos* (1980) e *Subjetividade e verdade* (1981) – fundamentam o surgimento da temática do “cuidado de si”, na medida em que narram a passagem da “genealogia do poder” para a “genealogia da ética”⁵⁰.

Da mesma forma, os cursos que foram ministrados posteriormente – *O governo de si e dos outros* (1983) e *A coragem da verdade* (1984) – expressam um desdobramento desta temática, abordando principalmente a questão da *parrhesia*, uma das técnicas fundamentais da prática de si mesmo na Antiguidade, introduzida no final de *A hermenêutica do sujeito* e entendida como “o dizer verdadeiro”, ou ainda, “o falar francamente”.

No final da genealogia do poder, em seus estudos sobre a relação entre o poder e o saber, Foucault passou a estudar as noções de *governo* e *governamentalidade*, provenientes do estudo acerca do biopoder e da biopolítica. A noção de governo, “entendida no sentido amplo de técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens”⁵¹, permitiu a passagem para uma reflexão acerca de diversas formas de governo – das crianças, das almas ou das consciências, de uma casa, de um Estado e até mesmo o governo de si mesmo.

Neste sentido, passando a voltar-se para esta relação entre o governo e o sujeito, e encontrando-se com o “si mesmo” na temática do sujeito, no curso de 1980 – *Do governo dos vivos* –, Foucault estudou “o problema do exame de consciência e da confissão”⁵², práticas encontradas no cristianismo primitivo.

⁴⁹ FOUCAULT, Michel. “Resumo do curso”. In. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; Tradução de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

⁵⁰ Questão apresentada brevemente sob a perspectiva das obras de Foucault na primeira parte deste capítulo.

⁵¹ FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Tradução de Andréa Daher; Consultoria de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, p. 101.

⁵² Idem, p. 101.

Para abordar a prática da confissão, Foucault parte de um estudo de Tommaso de Vio Cajetan (também conhecido como Tomás Caetano), filósofo e teólogo italiano do século XV, frade dominicano, que também veio a se tornar cardeal da Igreja Católica Apostólica Romana. Tal pensador, ao falar sobre a prática da confissão, afirma que realizar a confissão dos pecados é realizar um “ato de verdade”⁵³. Partindo desta abordagem, Foucault expõe o seguinte questionamento:

“A questão colocada é, então, esta: como é possível que, na cultura ocidental cristã, o governo dos homens exija daqueles que são dirigidos, para além de atos de obediência e de submissão, ‘atos de verdade’ que têm como particularidade o fato de que não somente o sujeito é obrigado a dizer a verdade, mas dizer a verdade sobre si mesmo, suas faltas, seus desejos, seu estado d’alma etc.? Como se formou um tipo de governo dos homens em que não é mais exigido simplesmente obedecer, mas manifestar, anunciando aquilo que se é?”⁵⁴.

Segundo Foucault, a confissão origina-se da prática do que é chamado de *exomologese*: “um ato destinado a manifestar, ao mesmo tempo, uma verdade e a adesão do sujeito a essa verdade”⁵⁵, um “ato de fé” que faz com que o cristão não simplesmente anuncie o que acredita, mas também vivencie suas crenças. Neste sentido, há uma outra forma de *exomologese* que aparece muito cedo: “a *exomologese* dos pecados”⁵⁶, prática na qual o sujeito é obrigado a reconhecer seus pecados e ligar-se a eles a partir da condição de arrependimento. Desta forma, verificamos, na prática da confissão, a presença de um sujeito que é obrigado a reconhecer seus pecados, seus erros e suas falhas.

O exame de consciência presente na tradição do cristianismo primitivo, é muito diferente daquele encontrado nas escolas filosóficas da Antiguidade⁵⁷, tendo em vista que é um recolhimento que se destina a apreender o movimento do pensamento, examinando-o por inteiro, com a finalidade de compreender de onde ele é originário:

⁵³ Idem, p. 101.

⁵⁴ Idem, p. 101.

⁵⁵ Idem, p. 102.

⁵⁶ Idem, p. 102.

⁵⁷ Questão apresentada nos estudos de Foucault sobre as “práticas” e “técnicas” de si.

de Deus, de si mesmo ou do diabo, para, então, se fazer uma seleção do que é válido e o que não é, o bom e o mau pensamento.

O indivíduo que realiza o exame de consciência é posto sob um regime de obediência total a um mestre que dirige tal prática de conhecimento de si, visando objetivos justificados por um bem maior. Na vida monástica, o noviço é posto em relação com seu mestre diante de uma “obediência condicional e permanente que abrange todos os aspectos da vida”⁵⁸, fazendo com que não lhe reste nenhuma margem para iniciativa própria.

Olhando para a experiência realizada nas instituições monásticas, a partir do momento em que há a necessidade da obediência incondicional, do exame ininterrupto e da confissão exaustiva, a manifestação verbal da verdade que está escondida no fundo de si mesma “aparece como uma peça indispensável ao governo dos homens uns pelos outros”⁵⁹.

Desta forma, segundo Foucault, “é preciso sublinhar que essa manifestação não tem a finalidade de estabelecer o domínio soberano de si sobre si; o que se espera dela, ao contrário, é a humildade e a mortificação, o distanciamento em relação a si e a constituição de uma relação a si que tende à destruição da forma do si”⁶⁰.

Na sequência deste estudo, no curso de 1981 encontramos a grande passagem da noção de “governo”, desenvolvida também a partir das práticas da confissão e do exame de consciência, para a temática do “cuidado” e das “técnicas de si”. No início do resumo deste curso, Foucault diz que este deveria ser “objeto de uma publicação futura”⁶¹ – o que se concretizou, em partes, com a publicação de *O uso dos prazeres*.

Partindo da relação já estabelecida anteriormente entre o sujeito e a verdade, o filósofo realiza “uma pesquisa sobre os modos instituídos do conhecimento de si e sobre a sua história”⁶², levantando as seguintes problematizações:

“(…) Como um sujeito foi estabelecido, em diferentes momentos e em diferentes contextos institucionais, como objeto do conhecimento possível, desejável ou até mesmo indispensável? Como a experiência que se pode fazer de si

⁵⁸ FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*, op. cit., p. 104.

⁵⁹ Idem, p. 105.

⁶⁰ Idem, p. 105.

⁶¹ Idem, p. 109.

⁶² Idem, p. 109.

mesmo e o saber que se pode fazer de si mesmo, e o saber que deles formamos, foram organizados através de alguns esquemas? Como esses esquemas foram definidos, valorizados, recomendados, impostos?”⁶³.

Para esta reflexão, Foucault encontrou como fio condutor as referenciadas “técnicas de si” e os seguintes questionamentos: “Que fazer de si mesmo? Que trabalho operar sobre si? Como ‘se governar’, exercendo ações onde se é o objetivo dessas ações, o domínio em que elas se aplicam, o instrumento ao qual podem recorrer e o sujeito que age?”⁶⁴

Neste âmbito, diante de uma busca por caminhos para o desenvolvimento destas questões, surge então a temática do “cuidado de si”, encontrada em alguns diálogos de Platão e entendida como “experiência e, também, como técnica elaborada e transformando essa experiência”⁶⁵. Este projeto, no entanto, pode ser localizado como sequência ou até mesmo no cruzamento de dois temas tratados anteriormente por Foucault: “uma história da subjetividade e uma análise das formas de ‘governamentalidade’”⁶⁶; ou seja, o sujeito colocando-se em relação de governo consigo mesmo. Sujeito que é ao mesmo tempo governante e governado, sujeito e objeto de um cuidado.

Observamos, portanto, o deslocamento de uma história da subjetividade para uma relação do sujeito consigo mesmo, visando a constituição de um sujeito ético e da “governamentalidade” como forma de poder e domínio dos outros para o governo de si mesmo na forma do “cuidado” e das “técnicas” de si:

“A história do ‘cuidado’ e das ‘técnicas’ de si seria, portanto, uma maneira de se fazer a história da subjetividade; porém não mais através da separação entre loucos e não loucos, doentes e não doentes, delinquentes e não delinquentes, não mais através da constituição de campos de objetividade científica, dando lugar ao sujeito que vive, fala e trabalha. Mas através do empreendimento e das transformações, na nossa cultura, das

⁶³ Idem, p. 109.

⁶⁴ Idem, p. 109 – 110.

⁶⁵ Idem, p. 110.

⁶⁶ Idem, p. 110.

‘relações consigo mesmo’, com seu arcabouço técnico e seus efeitos de saber. Seria possível, assim, retomar num outro aspecto a questão da ‘governamentalidade’: o governo de si por si na sua articulação com as relações com o outro (como é encontrado na pedagogia, nos conselhos de conduta, na direção espiritual, na prescrição dos modelos de vida etc.)”⁶⁷.

O curso *Subjetividade e verdade* relatou, então, um estudo acerca das “técnicas da vida” e “técnicas de existência”, desenvolvidas pelos filósofos, moralistas e médicos da cultura helênica e romana, no período que vai do primeiro século antes de Cristo ao segundo século depois, partindo principalmente da aplicação destas técnicas naquilo que os gregos chamavam *aphrodisia*⁶⁸.

O grande questionamento era, portanto, pela maneira “como as técnicas de vida, filosóficas e médicas, definiram e regraram, na véspera do desenvolvimento do cristianismo, a prática dos atos sexuais”⁶⁹ – questionamento também norteador de *O uso dos prazeres*.

Desta forma, a partir deste curso, Foucault volta-se para “a formação de si através das técnicas de vida e não do recalque pelo interdito e pela lei”⁷⁰; a produção de uma subjetividade que é fruto não de uma relação com a alteridade, com outros sujeitos ou instituições sociais, mas da relação do sujeito consigo mesmo e com práticas que ele desenvolve diante desta relação.

Estas técnicas da vida, que são também entendidas por Foucault como “tecnologias de si”, são encontradas no momento helenístico e estão imbricadas na atividade filosófica da época: “É certo, com efeito, que a ‘tecnologia de si’ – reflexão sobre os modos de vida, sobre as escolhas da existência, sobre o modo de regular a vida a sua conduta, de se fixar a si mesmo fins e meios – conheceu, no período helenístico e romano, um grande desenvolvimento, a ponto de ter absorvido uma boa parte da atividade filosófica”⁷¹.

O curso de 1981 figura-se como marco para a passagem ao estudo do “cuidado” e das “práticas” de si, desenvolvido no curso de 1982. A breve referência

⁶⁷ Idem, p. 111.

⁶⁸ Termo identificado como um conjunto de normas e práticas relativas aos atos sexuais, que passa também a ser identificado na relação do sujeito consigo mesmo.

⁶⁹ FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*, op. cit., p. 111.

⁷⁰ Idem, p. 112.

⁷¹ Idem, p. 112.

aos resumos destes dois cursos – *Do governo dos vivos e Subjetividade e verdade* – nos permite perceber o percurso realizado para se chegar ao curso *A hermenêutica do sujeito*.

Este curso, por sua vez, como já foi mencionado anteriormente, aborda a tentativa de elaborar a formulação do tema da hermenêutica de si, estudando-o através de suas formulações teóricas e também a partir da relação estabelecida com o “conjunto de práticas que tiveram uma grande importância na Antiguidade clássica ou tardia”⁷²: o “cuidado” e as “técnicas” de si, que emergiram nas reflexões do curso de 1981.

Sendo constituído por 12 aulas, de duas horas cada, ministradas entre 6 de janeiro e 24 de março de 1982, o curso *A hermenêutica do sujeito* sugere “uma leitura ética em termos de práticas de si”⁷³, problematizando a questão do sujeito, buscando como alternativa ao “sujeito do conhecimento” um “sujeito ético”, de ações, que se transforma e se modifica.

Na segunda hora da primeira aula, Foucault exprime sua intenção de realizar um estudo sobre a história do “cuidado de si”, organizando-o esquematicamente em três grandes momentos:

“Neste ano – e repito, ressalvadas minhas imprudências cronológicas e minha incapacidade de cumprir o emprego do tempo -, tentarei isolar três momentos que me parecem interessantes: o momento socrático-platônico, de surgimento da *epiméleia heautoû*⁷⁴ na reflexão filosófica; em segundo lugar, o período da idade de ouro da cultura de si, da cultura de si mesmo, do cuidado de si mesmo, que pode ser situado nos dois primeiros séculos de nossa era; e depois a passagem aos séculos IV e V, passagem, genericamente, da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão”⁷⁵.

⁷² Idem, p. 119.

⁷³ GROS, Frédéric. “Situação do curso”. In. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; Tradução de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 615.

⁷⁴ Tradução: cuidado de si.

⁷⁵ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 41.

Ao final do curso, podemos perceber que Foucault não cumpriu com o que se propôs a fazer, tendo em vista que se deteve, principalmente nas duas primeiras aulas, em uma análise do cuidado de si no momento socrático-platônico, enquanto o restante das aulas, embora façam referências a textos de Platão, foram dedicadas a um estudo detalhado das práticas de si no momento helenístico. Desta forma, o momento do cristianismo primitivo, dos séculos IV e V, não foi abordado em *A Hermenêutica do Sujeito*, encontrando lugar em um texto de 1981 denominado *Mal faire, dire vrai*⁷⁶.

Na introdução de *O uso dos prazeres*, Foucault diz que a estética da existência, entendida também como “artes da existência”, encontrada nos momentos socrático-platônico e helenístico, perdeu importância e autonomia quando foi integrada, no momento do cristianismo, ao exercício de um poder pastoral:

“Mas ao colocar essa questão muito geral, e ao colocá-la à cultura grega e greco-latina, pareceu-me que essa problematização estava relacionada a um conjunto de práticas que, certamente, tiveram uma importância considerável em nossas sociedades: é o que se poderia chamar ‘artes da existência’. Deve-se entender, com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. Essas ‘artes da existência’, essas ‘técnicas de si’, perderam, sem dúvida, uma certa parte de sua importância e de sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder pastoral e, mais tarde, em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico”⁷⁷.

Foucault mostra que diversas práticas encontram grande semelhança entre a tradição do cristianismo e a tradição da Antiguidade pagã. Exemplo disso é a imagem do herói virtuoso que se desvia do prazer, das tentações das quais ele sabe não cair, na forma de uma renúncia que lhe permite uma experiência espiritual da verdade e do

⁷⁶ FOUCAULT, Michel. *Mal faire, dire vrai*. Louvain: Presses Universitaires Louvain, 2012.

⁷⁷ FOUCAULT, Michel. *O uso dos prazeres*, op. cit., p. 14-15.

amor (presente no cristianismo), e a figura dos “atletas da temperança que são suficientemente senhores de si e de suas concupiscências para renunciar ao prazer sexual”⁷⁸ (encontrada na Antiguidade pagã).

Da mesma forma, na Grécia Antiga, figuras semelhantes são encontradas, como, por exemplo, a de Apolônio de Tiana, “um taumaturgo, que uma vez fez votos de castidade e que, por toda a vida, nunca mais teve relações sexuais”⁷⁹, ou até mesmo Sócrates que, no *Banquete*, age em favor da sabedoria e não é capaz de tocar na beleza provocadora de Alcibíades.

Apesar destas semelhanças, Foucault nos permite perceber que há uma grande diferença entre a moral cristã e a moral na Antiguidade. Dentre as diferenças encontradas, podemos destacar principalmente o alcance de seus preceitos, tendo em vista que o cristianismo busca atingir a uma universalidade, a todos os indivíduos com as mesmas regras de conduta, enquanto que, na Antiguidade, não se tem uma imposição feita a todos da mesma maneira:

“(…) é preciso ter em mente que a Igreja e a pastoral cristã fizeram valer o princípio de uma moral cujos preceitos eram construtivos e cujo alcance era universal (o que não excluía as diferenças de prescrição relativas ao *status* dos indivíduos, nem a existência de movimentos ascéticos com suas próprias aspirações). Em compensação, no pensamento antigo, as exigências de austeridade não eram organizadas em uma moral unificada, coerente, autoritária e imposta a todos da mesma maneira; elas eram, antes de mais nada, um suplemento, como que um ‘luxo’ em relação à moral aceita correntemente; além disso, elas se apresentavam em ‘focos dispersos’: e estes tinham origem em diferentes movimentos filosóficos ou religiosos: e encontravam seu meio de desenvolvimento em múltiplos grupos; e propunham, mais do que impunham, estilos de moderação ou de rigor cada qual com sua fisionomia particular:

⁷⁸ Idem, p. 28.

⁷⁹ Idem, p. 28.

a austeridade pitagórica não era a dos estoicos que, por sua vez, era bem diferente daquela recomendada por Epicuro”⁸⁰.

Neste sentido, diante da reflexão acerca dos preceitos morais e regras de conduta, Foucault encontra na moral da Antiguidade uma diferente possibilidade fora da existência de uma regra que é imposta e deve ser obedecida, o caminho do sujeito que busca a maneira de conduzir-se a si mesmo, constituindo-se como sujeito moral: “Com efeito, uma coisa é uma regra de conduta; outra, a conduta que se pode medir a essa regra. Mas, outra coisa ainda é a maneira pela qual é necessário conduzir-se – isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código”⁸¹.

Assim, Foucault se depara com a questão da “*determinação da substância ética*, isto é, a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral”⁸². Neste momento, podemos identificar o indivíduo como sujeito elaborador de sua própria conduta e, por conseguinte, de sua existência, de si mesmo. Trata-se, portanto, da “*elaboração do trabalho ético* que se efetua sobre si mesmo, não somente para tornar seu próprio comportamento conforme uma regra dada, mas também para tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta”⁸³.

Ao distinguir a moral da Antiguidade e a moral cristã, Foucault diz que esta é compreendida como interdição, normalização ou proibição, enquanto a primeira tem como principal objetivo ser estética, fundada no desejo de se viver uma vida bela, em um entrelaçamento entre ética e estética da existência:

“Acho que a maneira pela qual eles integram essas proibições em relação a si é completamente diferente. Não acredito que se possa encontrar qualquer normalização, por exemplo, na ética dos estoicos. O motivo, penso, é que o principal objetivo desse tipo de ética era estético. Primeiro, esse tipo de ética era apenas um problema de escolha pessoal. Segundo, era reservado a poucas pessoas da população; não era uma questão de fornecer

⁸⁰ Idem, p. 29.

⁸¹ Idem, p. 34.

⁸² Idem, p. 34.

⁸³ Idem, p. 35.

um modelo de comportamento para todos. Tratava-se de uma escolha pessoal para uma pequena elite. A razão para essa escolha era o desejo de viver uma vida bela, e de deixar, como legado, uma existência bela. Eu não acredito que possamos dizer que esse tipo de ética tenha sido uma tentativa de normalizar a população”⁸⁴.

Na entrevista concedida a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, Foucault destaca três importantes aspectos da ética da Antiguidade que o surpreenderam ao entrar em contato com esta temática através de seus estudos sobre a sexualidade e que tiveram grande importância para o desenvolvimento de seu pensamento na genealogia da ética:

- “O que me surpreendeu é que na ética grega as pessoas estavam preocupadas com a sua conduta moral, sua ética, suas relações consigo mesmas e com os outros muito mais do que com os problemas religiosos”⁸⁵.
- “O segundo aspecto é que a ética não se relacionava com nenhum sistema social institucional – nem sequer com nenhum aspecto legal”⁸⁶.
- “O terceiro ponto é que a preocupação, o tema, era constituir um tipo de ética que fosse uma estética da existência”⁸⁷.

Diante deste panorama geral – da genealogia da ética, da leitura realizada por Foucault de filósofos da Antiguidade, das artes de viver –, para que façamos um estudo de entrelaçamentos entre ética e estética da existência, elegemos o curso *A Hermenêutica do Sujeito* como fio condutor para a reflexão e, dentre os conteúdos abordados neste texto, demarcamos o que se refere ao momento socrático-platônico, identificado como responsável por introduzir a noção de cuidado de si na tradição filosófica.

⁸⁴ FOUCAULT, Michel. “Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso”, op. cit., p. 297.

⁸⁵ Idem, p. 298.

⁸⁶ Idem, p. 299.

⁸⁷ Idem, p. 299.

II. Entrelaçamentos: *Epiméleia heautoû* (cuidado de si) e *gnôthi seautón* (conhecimento de si); ética e estética da existência:

a) Breve introdução à temática do “cuidado de si”.

Tendo identificado a possibilidade de entrelaçamentos entre ética e estética da existência imbricados no conceito de “cuidado de si”, estudado por Michel Foucault no período da genealogia da ética, buscaremos primeiramente melhor compreender sua significação e posicionamento na tradição filosófica.

Conforme vimos no capítulo anterior, este conceito aparece no vocabulário de Foucault no início dos anos 80, em seus cursos ministrados no *Collège de France*, e “indica o conjunto das experiências e das técnicas que o sujeito elabora e que o ajuda a transformar-se a si mesmo”⁸⁸.

Michel Foucault, ao investigar a constituição de um sujeito ético que é elaborado por si mesmo, indo a referências de filósofos da Antiguidade clássica, encontra a noção de “cuidado de si”, inserida no campo filosófico na Grécia antiga – no momento “socrático-platônico” – e melhor desenvolvida no período helenístico e romano – momento da “cultura de si” – principalmente pelos filósofos estoicos e epicuristas do início da Era Cristã.

No início de *A hermenêutica do sujeito*, Foucault considera a noção de cuidado de si como um “fenômeno cultural de conjunto”⁸⁹, ou seja, um acontecimento no pensamento, “um dado contextualizado, de dimensão determinada e, ao mesmo tempo, um momento decisivo que afeta toda a história de nosso modo de pensar”⁹⁰. Esta reflexão indica uma nova forma de se olhar a história do pensamento, a partir de uma perspectiva que pode transformar as ideias de filosofia e história da filosofia.

O cuidado de si (*souci de soi*) é o termo utilizado por Foucault para traduzir a expressão grega *epiméleia heautoû* assim como sua tradução latina por *cura sui*:

⁸⁸ REVEL, Judith. *Foucault: Conceitos essenciais*. São Paulo: Editora Claraluz, 2005, p. 33.

⁸⁹ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 13.

⁹⁰ MUCHAIL, Salma Tannus. “O cuidado de si – surgimento e marginalização”. In: MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado – textos sobre A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 43.

“Com esse termo tento traduzir, bem ou mal, uma noção grega bastante complexa e rica, muito frequente também, e que perdurou longamente em toda a cultura grega: a de *epiméleia heautoû*, que os latinos traduziram, com toda aquela insipidez, é claro, tantas vezes denunciada ou pelo menos apontada, por algo assim como *cura sui*. *Epiméleia heautoû* é o cuidado de si mesmo, o fato de ocupar-se consigo, preocupar-se consigo, etc.”⁹¹

No decorrer da história da filosofia, dentre os tantos pensadores que a ela se referiram (principalmente na tradição da Antiguidade), os tantos textos de diferentes formas de filosofia, diferentes formas de exercícios e práticas filosóficas ou espirituais, esta noção foi sendo elaborada sob o signo de uma “série de fórmulas”, das quais Foucault relata uma breve lista:

“Ocupar-se consigo mesmo”, “ter cuidados consigo”, “retirar-se em si mesmo”, “recolher-se em si”, “sentir prazer em si mesmo”, “buscar deleite somente em si”, “permanecer em companhia de si mesmo”, “ser amigo de si mesmo”, “estar em si como numa fortaleza”, “cuidar-se”, “prestar culto a si mesmo”, “respeitar-se”, etc.⁹².

b) Cuidado e conhecimento de si, “espiritualidade” e “filosofia”:

No curso de 1982, dando continuidade ao seu estudo acerca das relações entre subjetividade e verdade, Foucault tem a intenção de realizar uma história cuidado de si, elegendo-o como ponto de partida e fio condutor para sua reflexão.

⁹¹ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 4.

⁹² Idem, p. 16.

Esta escolha é, ao mesmo tempo, paradoxal e sofisticada, tendo em vista que, até o presente momento, a história da filosofia não concedeu tanta importância à noção de *epiméleia heautoû*, além de que a questão do sujeito “foi originariamente colocada em uma fórmula totalmente diferente e em um preceito totalmente outro”⁹³, referente à noção do sujeito e seu conhecimento: o *gnôthi seautón* (“conhece-te a ti mesmo”).

Diante deste paradoxo, para justificar sua opção, Foucault detém-se, no início da primeira aula do curso, em uma reflexão acerca das relações entre as formulações do cuidado de si e do conhece-te a ti mesmo, *epiméleia heautoû* e *gnôthi seautón*.

Com relação à segunda noção, o filósofo observa que se originou de um conselho de conduta gravado na pedra do Templo de Delfos, onde seu valor era totalmente diferente do que, depois, lhe foi conferido na tradição filosófica, ou seja, “o que estava prescrito nesta fórmula não era o conhecimento de si, nem como fundamento da moral, nem como princípio de uma relação com os deuses”⁹⁴.

Os preceitos déficos eram endereçados àqueles que buscavam o oráculo para consultar o deus e exprimiam “regras, recomendações rituais em relação ao próprio ato da consulta”⁹⁵. Eram três os conselhos: o *medèn ágan*, traduzido como “nada em demasia”, orientava que o visitante não pedisse ou perguntasse mais do que o necessário; o segundo preceito, sobre os *engýe*, reconhecido como as “cauções”, recomendava não se comprometer com o que não se pode cumprir; enquanto o *gnôthi seautón*, “conhece-te a ti mesmo”, sugeria que o visitante examinasse a si mesmo, a fim de identificar suas possibilidades e limites diante do que desejasse colocar ao oráculo.

Este conselho passou a ser considerado um conceito quando foi incorporado à filosofia nos diálogos de Platão, através das falas de Sócrates. Neste sentido, podemos observar que, apesar de sobressair-se na tradição da história da filosofia, a noção de conhecimento de si é incorporada à filosofia ao mesmo tempo em que a de cuidado de si.

Foucault nos faz ver que ambas as noções são muito antigas, anteriores a Platão. Eram preceitos, conselhos, não tinham o teor de um conceito e suas significações eram diversas. Quando foram incorporadas ao discurso filosófico, era o

⁹³ Idem, p. 5.

⁹⁴ Idem, p. 5-6.

⁹⁵ Idem, p. 6.

cuidado de si que prevalecia e se sobressaía, tendo em vista que abarcava e dava “sustentação ao ‘conhecimento de si’”⁹⁶, ou seja, o conhecimento de si aparecia como uma das formas possíveis para ocupar-se consigo mesmo, cuidar de si:

“Ora, quando surge este preceito délfico (*gnôthi seautón*), ele está, algumas vezes e de maneira muito significativa, acoplado, atrelado ao princípio do ‘cuida de ti mesmo’ (*epimeloû heautoû*). Eu disse ‘acoplado’, ‘atrelado’. Na verdade, não se trata totalmente de um acoplamento. Em alguns textos, aos quais teremos ocasião de retornar, é bem mais como uma espécie de subordinação relativamente ao preconceito do cuidado de si que se formula a regra ‘conhece-te a ti mesmo’. O *gnôthi seautón* (‘conhece-te a ti mesmo’) aparece, de maneira bastante clara e, mais uma vez em alguns textos significativos, no quadro mais geral da *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo), como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo. É neste âmbito, como que no limite deste cuidado, que aparece e se formula a regra ‘conhece-te a ti mesmo’⁹⁷.

Após ser anunciada na filosofia platônica, através da figura de Sócrates, a noção de cuidado de si irá passar por diversas transformações e modificações, principalmente no “momento helenístico”, porém continuará acoplada e atrelada, de certa forma, à noção de conhecimento de si.

Ao questionar o prevalectimento da noção de “conhecimento de si” em detrimento do “cuidado de si” na tradição historiográfica da filosofia, Foucault levanta algumas hipóteses, “com muitos pontos de interrogação e reticências”⁹⁸. Neste sentido, pressupõe que a “morte” filosófica do cuidado relacione-se “primeiramente numa espécie de esmaecimento moral do próprio conceito e depois na consolidação

⁹⁶ MUCHAIL, Salma Tannus. “O cuidado de si – surgimento e marginalização”, op. cit., p. 46.

⁹⁷ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 7.

⁹⁸ Idem, p. 16.

epistemológica de seu desaparecimento, chamada por Foucault de ‘momento cartesiano’⁹⁹.

O desprestígio moral da noção encontra-se primeiramente relacionado a um sentido negativo que a ela foi conferido ao ser identificada com as ideias de “egoísmo ou volta sobre si”¹⁰⁰. As diversas fórmulas utilizadas para expressar o cuidado de si, reforçadas “por uma certa interpretação do período helenístico e romano largamente defendida por respeitadores historiadores e até pouco tempo incontestada”¹⁰¹, contribuíram para que ele fosse compreendido como uma ação individualista desqualificada moralmente e que contraria a ideia de uma moral coletiva.

Diante deste contexto, instaurou-se também um paradoxo que contribuiu para a desqualificação do cuidado de si, quando, no momento do cristianismo, a noção passou a ser relacionada com a ideia de renúncia a si mesmo, indicando uma moral do não-egoísmo.

O “momento cartesiano”, por sua vez, identifica-se com uma requalificação filosófica do *gnôthi seautón* (conhece-te a ti mesmo) e uma desqualificação da *epiméleia heautoû* sob uma ótica epistemológica. Ou seja, a filosofia cartesiana, preocupada com a questão da verdade, ou melhor, com a possibilidade do acesso à verdade por parte do sujeito, ao colocar a “evidência da existência própria do sujeito no princípio do acesso ao ser”, encontra no conhecimento de si mesmo (*gnôthi seautón*) uma forma de “acesso fundamental à verdade”¹⁰², fazendo com que a noção de “conhecimento” torne-se preponderante, enquanto a de “cuidado” caminha em direção ao desaparecimento.

Neste sentido, percebemos uma identificação do sujeito antigo, que se constitui através de práticas e exercícios voltados a si mesmo, com a noção de cuidado de si, enquanto o conhecimento de si identifica-se com o sujeito moderno, portador de uma identidade que já é dada, onde se pode encontrar sua própria verdade a ser desvelada:

“Ao *cuidado de si* corresponde a linhagem espiritual do pensamento segundo a qual o acesso à verdade é alcançado por *atos* ou *práticas* envolvendo e transformando todo o ser do

⁹⁹ MUCHAIL, Salma Tannus. “O cuidado de si – surgimento e marginalização”, op. cit., p. 45.

¹⁰⁰ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 17

¹⁰¹ MUCHAIL, Salma Tannus. “O cuidado de si – surgimento e marginalização”, op. cit., p. 51.

¹⁰² FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 18-19.

sujeito. Ao *conhecimento de si* corresponde o pensamento de tipo *representativo* segundo o qual o acesso à verdade é privilégio do sujeito em razão de sua própria e inalterável estrutura, precisamente a de ser sujeito *cognoscente*¹⁰³.

Estas duas noções – “cuidado” e “conhecimento” de si – originadas conceitualmente na filosofia de Platão, reverberam no pensamento helenístico e romano e no cartesianismo da mesma forma que, segundo Francesco Paolo Adorno, indicam “os dois caminhos” traçados pela filosofia desde Platão: “o de uma estilização da existência e o do exame do sujeito de conhecimento, correspondendo, entre outros, a duas maneiras de definir o eu”¹⁰⁴.

Frédéric Gros, na “Situação do curso” de 1982, afirma que “a oposição entre a Antiguidade e a idade moderna é então cunhada de modo diferente, mediante duas alternativas conceituais, entre filosofia e espiritualidade, entre cuidado de si e conhecimento de si”¹⁰⁵.

Neste sentido, para Foucault “a filosofia elabora, desde Descartes, uma figura do sujeito enquanto intrinsecamente capaz de verdade: o sujeito seria *a priori* capaz de verdade”¹⁰⁶, ou seja, pode ter acesso à verdade independentemente de ser moral ou imoral, enquanto na Antiguidade “o acesso de um sujeito à verdade dependia de um movimento de conversão que impusesse ao seu ser uma modificação ética”¹⁰⁷.

Diante destes aspectos, referentes ao sujeito e o acesso à verdade na Antiguidade e na idade moderna, Foucault identifica dois modos de se fazer filosofia, duas “formas de reflexividade”¹⁰⁸: a da “espiritualidade” e a da “filosofia”.

A “espiritualidade” é uma forma de pensar e refletir, mas é também prática e aproxima-se do cuidado de si. Nesta forma de reflexividade, percebemos a ocupação com a verdade, porém esta não é alcançada e alcançável através do simples ato de conhecimento, depende do sujeito transformar-se e alterar o seu modo de ser: “a

¹⁰³ MUCHAIL, Salma Tannus e FONSECA, Márcio Alves. “‘Editar’ Foucault”. In. MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado – textos sobre A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 15.

¹⁰⁴ ADORNO, Francesco Paolo. *Le style du philosophe – Foucault et la dire-vrai*. Paris: Kimé, 1996, p. 121.

¹⁰⁵ GROS, Frédéric. “Situação do curso”, op. cit., p. 632.

¹⁰⁶ Idem, p. 632.

¹⁰⁷ Idem, p. 632-633.

¹⁰⁸ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 559.

verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito”¹⁰⁹. Neste sentido, a verdade “é o que ilumina o sujeito, (...) que lhe dá tranquilidade de alma”¹¹⁰ e é alcançada na medida em que o sujeito se transforma, “torna-se, em certa medida e até certo ponto, outro que não ele mesmo”¹¹¹, para que possa, assim, acolher as transformações das coisas e do mundo.

Com relação ao que Foucault denomina “filosofia”, encontramos “a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso à verdade”, ou seja, atos estritamente relacionados à ordem do conhecimento. Aqui, o sujeito acessa à verdade por ser aquilo que ele é e por ser portador de condições favoráveis a este acesso, tais como preparo, estudo e familiaridade com o assunto.

Foucault nos faz ver que, durante toda a Antiguidade¹¹², “a questão filosófica do ‘como ter acesso à verdade’ e a prática da espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade) são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados”. Em Sócrates e Platão, a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si) designa a reunião entre “filosofia” e “espiritualidade”, a indissociação entre o conhecimento e a prática ética, tendo em vista que é responsável pelo acesso à verdade e envolve a transformação do sujeito em seu ser de sujeito.

Na idade moderna, diante do “momento cartesiano”, “é do interior do conhecimento que são definidas as condições de acesso do sujeito à verdade”¹¹³, ou seja, a “espiritualidade” e o cuidado de si não encontram espaço frente à “filosofia”. Aquele que busca a verdade é capaz de encontrá-la independentemente de uma prática ética, sem modificar-se a si mesmo, utilizando-se apenas de seus atos de conhecimento.

Interessado em aprofundar-se no momento em que filosofia como “espiritualidade” e “filosofia” encontram-se reunidas, Foucault esboça um breve esquema daquilo que seria a noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si), dizendo que primeiramente ela pode ser identificada como uma atitude geral, “um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o

¹⁰⁹ Idem, p. 20.

¹¹⁰ Idem, p. 21.

¹¹¹ Idem, p. 20.

¹¹² Foucault apresenta Aristóteles como sendo exceção.

¹¹³ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 22.

outro”¹¹⁴, sendo, portanto, “uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo”¹¹⁵.

Em segundo lugar, esta atitude implica um estado de atenção, olhar para o próprio pensamento, que se insere em um movimento de conversão: “É preciso converter o olhar, do exterior, dos outros, do mundo, etc. para ‘si mesmo’. O cuidado de si implica uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento”¹¹⁶.

Por fim, além de uma atitude geral, esta noção também se identifica com algumas ações específicas e localizadas, “ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos”¹¹⁷, onde pode-se localizar a presença de práticas de exercícios filosóficos e espirituais encontradas na história da cultura, da filosofia, da moral e da espiritualidade ocidentais.

Assim sendo, o cuidado de si refere-se não apenas a uma atitude, uma ação que se faz por si mesmo, mas uma atitude geral que designa uma forma de ser e de pensar, envolvendo práticas, exercícios e reflexões que caminham na direção da constituição do sujeito por si mesmo:

“Enfim, com a noção de *epiméleia heautoû*, temos todo um *corpus* definindo uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das apresentações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade”¹¹⁸.

¹¹⁴ Idem, p. 14.

¹¹⁵ Idem, p. 14.

¹¹⁶ Idem, p. 14.

¹¹⁷ Idem, p. 14-15.

¹¹⁸ Idem, p. 15.

c) Ética e estética da existência.

Entre Antiguidade e idade moderna, verificamos duas formas de se encarar o sujeito e duas formas de se encarar a filosofia. Notamos, também, a presença das noções de cuidado e conhecimento de si, que, na tradição da história da filosofia, foram sendo ressignificadas, reproduzidas e produzindo novas formas de se pensar:

“O cuidado, para os antigos, está ordenado ao ideal de estabelecer no eu uma certa relação de retidão entre ações e pensamentos: é preciso agir corretamente, segundo princípios verdadeiros, e que à palavra de justiça corresponda uma ação justa; o sábio é aquele que torna legível em seus atos a retidão de sua filosofia; se este cuidado comporta uma parte de conhecimento, é porque tenho que medir meus progressos na constituição de um eu da ação ética correta. Segundo o modo moderno de subjetivação, a constituição de si como sujeito é função de uma tentativa indefinida de conhecimento de si, que não se empenha mais do que em reduzir a distância entre o que sou verdadeiramente e o que creio ser; o que faço, os atos que realizo só tem valor enquanto me ajudam a melhor me conhecer. Logo, a tese de Foucault pode ser assim formulada: o sujeito da ação reta, na Antiguidade, foi substituído, no Ocidente moderno, pelo sujeito do conhecimento verdadeiro”¹¹⁹.

A problemática do conhecimento de si na idade moderna, de um saber sobre si mesmo, é uma questão importante para a história da filosofia, porém remete-nos a uma negligência da ética no acesso à verdade sobre si. Os efeitos e as consequências do ato de conhecer-se a si mesmo não recaem sobre o modo de ser do sujeito que conhece, tendo em vista que o resultado deste processo é apenas o próprio conhecimento.

¹¹⁹ GROS, Frédéric. ”Situação do curso”, op. cit., p. 634.

Ao estudar as relações entre o cuidado e o conhecimento de si encontradas na “espiritualidade”, presente na reflexão da filosofia antiga, Foucault constata implicações éticas, na medida em que “o sujeito do cuidado de si é fundamentalmente um sujeito de ação reta mais do que um sujeito de conhecimentos verdadeiros”¹²⁰. O acesso à verdade sobre si não envolve simplesmente a ordem do conhecimento, não se restringe a ele, pois relaciona-se com uma prática, um compromisso ético.

No domínio do cuidado de si, ser ético é uma condição para se conhecer a verdade, ou seja, é impossível o acesso à verdade por um sujeito que não seja ético, e é neste sentido que Foucault, ao abordar o sujeito, descreve-o “em sua determinação histórica, mas também em sua dimensão ética”¹²¹.

A ética, no pensamento do filósofo, é responsável por colocar o “problema da organização da existência”¹²². Esta problemática, por sua vez, não se restringe ao liame do sujeito consigo mesmo, indica-nos uma dupla acepção: “Trata-se, na ética, das relações entre os indivíduos, assim como das relações dos indivíduos consigo mesmos”¹²³.

O cuidado de si não se restringe a uma relação individualista do sujeito consigo mesmo. É também uma condição para que os indivíduos relacionem-se entre si, da mesma forma que, diante da noção de governo, o sujeito precisa aprender a governar a si mesmo para, então, governar os outros. A ética, portanto, coloca em questão tanto a organização da existência do sujeito, quanto a organização existência da sociedade.

Conforme vimos no primeiro capítulo, o que antecede o período que Foucault dedica-se à ética do cuidado de si é uma análise do poder como “fenômeno social que se nos manifesta da forma mais simples, desde que alguém se esforce para influenciar os comportamentos de um outro”¹²⁴. Nesta análise, implicam-se as relações de poder, situadas tanto no plano dos discursos quanto na maneira pela qual os indivíduos se dirigem e são dirigidos, se influenciam e são influenciados.

Neste sentido, segundo Wilhem Schmid, a ética em Foucault é profundamente marcada “pela análise do poder como fenômeno social”, pois sendo entendida como “conduta original do indivíduo, deve impedir que as relações de poder se congelem”,

¹²⁰ Idem, p. 640.

¹²¹ Idem, p. 638.

¹²² SCHMID, Wilhem. “Da ética como estética da existência”. *Margem*, n° 5: 1996, p. 149.

¹²³ Idem, p. 150.

¹²⁴ Idem, p. 150.

ou seja, “deve tornar impossível que as relações de poder nascidas do acaso se transformem em estruturas permanentes”¹²⁵. Estruturas, estas, designadas por Foucault de “estados de dominação” e podem ser exemplificadas nas experiências históricas do fascismo e do stalinismo.

Diante deste cenário, visualizamos a ética do cuidado de si referindo-se a uma arte de viver do indivíduo, designada também por Foucault como “estética da existência”. Para o filósofo, a arte de viver contrapõe-se a todas as formas de fascismo, caracterizadas pela rejeição e apagamento do indivíduo e determinadas, por sua vez, pela ausência de toda a arte de viver. Frente ao fascismo, os indivíduos não têm cuidado de si:

“Se a arte de viver consiste em estabelecer uma relação sólida consigo mesmo e em tomar decisões pessoais, o fascismo significa a renúncia a toda escolha pessoal; chega-se mesmo a remeter toda a existência às mãos de um *führer*, que dita ao indivíduo, em todas as circunstâncias, e nos menores detalhes, o que ele deve fazer”¹²⁶.

O indivíduo, livre das imposições de quaisquer formas de fascismo, encontra a possibilidade de cuidar de si, governar a si mesmo, partindo de uma ética da escolha que visa subtrair-se a toda prescrição: “Nesse sentido, a ética é inseparável da forma que o indivíduo se dá, da escolha de si que ele faz para não submeter-se à norma e às convenções”¹²⁷.

O conceito de ética é considerado uma oposição a um conceito de moral. Por moral, segundo Edgardo Castro, podemos entender “um conjunto de valores e regras que são propostos aos indivíduos e aos grupos por diferentes aparatos prescritivos (a família, as instituições educativas, as igrejas, etc.), de maneira mais ou menos explícita”¹²⁸. Em oposição a este conceito, Castro nos faz ver que “o termo ‘ética’ faz

¹²⁵ Idem, p. 150-151.

¹²⁶ Idem, p. 151.

¹²⁷ Idem, p. 152.

¹²⁸ CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*, op. cit., p. 155.

referência, em Foucault, à relação consigo mesmo, é uma prática, um *éthos*, um modo de ser”¹²⁹.

Foucault concebe a ética não como o seguimento de determinadas fórmulas, regras e normas pré-estabelecidas, mas como a constituição de modos de existência, estilos de vida, realizada pelo sujeito que esculpe sua existência da mesma forma que um artista em relação à sua obra de arte:

“Sim, a constituição dos modos de existência ou dos estilos de vida não é somente estética, é o que Foucault chama de ética, por oposição à moral. A diferença é esta: a moral se apresenta como um conjunto de regras coercitivas de um tipo especial, que consiste em julgar ações e intenções referindo-as a valores transcendentos (é certo, é errado...); a ética é um conjunto de regras facultativas que avaliam o que fazemos, o que dizemos, em função do modo de existência que isso implica. Dizemos isso, fazemos aquilo: que modo de existência isso implica?”¹³⁰

Esta relação de oposição entre os conceitos de ética e moral manifesta-se também como uma justificativa para o interesse de Foucault pela Antiguidade, tendo em vista que é neste período que ele encontra a ética aproximando-se de uma estética da existência:

“Se me interessei pela Antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência”¹³¹.

Ou ainda:

¹²⁹ Idem, 156.

¹³⁰ DELEUZE, Gilles. *A vida como obra de arte*, op. cit., p. 129-130.

¹³¹ FOUCAULT, Michel. “Uma Estética de Existência”. In. FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política*. Coleção Ditos & Escritos, vol. V. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006, p. 290.

“Na Antiguidade, essa colaboração do si e sua consequente austeridade não são impostas ao indivíduo pela lei civil ou pela obrigação religiosa; trata-se, ao contrário, de uma escolha feita pelo indivíduo para sua própria existência. As pessoas decidem por si mesmas se cuidam ou não de si”¹³².

Neste sentido, observamos a ética como o campo em que ocorre a produção dos estilos de vida, modos de existência, nos quais o sujeito é responsável por dar a forma de sua própria existência, de sua vida, como nos faz ver Deleuze: “São os estilos de vida, sempre implicados, que nos constituem de um jeito ou de outro”¹³³.

Ao falar em estilos de vida e modos de existência, Foucault quer mostrar que o cuidado de si na Antiguidade indica uma questão muito mais ampla, identificada com a problemática de como viver: “O que quero mostrar é que o problema geral dos gregos não era a *technè* de si, mas a *technè* da vida, a *technè tou biou*, como viver”¹³⁴.

Para os antigos, desde Sócrates até Sêneca e Plínio, não há uma preocupação com o que virá depois da vida, ou seja, com o que acontece depois da morte, ou sobre a existência ou não de Deus. A grande problemática era “qual *technè* eu devo usar para viver tão bem quanto deveria”¹³⁵.

Com a ideia de um sujeito preocupado com a melhor *technè* para elaborar sua vida, Foucault encontra a ideia de um sujeito artista que se preocupa com sua “vida-obra de arte” e, neste sentido, demonstra sua fascinação pela ideia da vida (*biou*) como um material do qual é possível elaborar uma “peça de arte estética”, da mesma forma que a ética como uma constituição de si mesmo e não como o seguimento de normas autoritárias e coercitivas:

“A ideia de *biou* como um material para uma peça de arte estética é algo que me fascina. Também a ideia de que a ética pode ser uma estrutura de existência muito forte, sem nenhuma

¹³² FOUCAULT, Michel. “Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso”, op. cit., p. 316.

¹³³ DELEUZE, Gilles. *A vida como obra de arte*, op. cit., p. 130.

¹³⁴ FOUCAULT, Michel. “Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso”, op. cit., p. 304.

¹³⁵ Idem, p. 304.

relação com o jurídico *per se*, com um sistema autoritário, com uma estrutura disciplinar. Tudo isso é muito interessante”¹³⁶.

Ao mesmo tempo em que o conceito de estética da existência implica uma relação entre ética e estética, é também uma via para se pensar o político. Frédéric Gros, indica que “ocupar-se consigo não significa afastar-se dos outros para fazer uma relação narcísica consigo mesmo”¹³⁷. Ocupar-se consigo é dar-se a si mesmo regras para o engajamento político. Não é um afastamento do mundo, mas significa encontrar a melhor forma de se aproximar do mundo e dos outros, na medida em que o homem busca constituir-se a si mesmo como sujeito de ações, capaz de reagir de maneira reta e precisa aos acontecimentos do mundo.

Na entrevista com Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, após narrar o exemplo do rei em Isócrates que foi fiel à sua esposa durante toda sua vida, Foucault, ao ser questionado se a posição deste rei refere-se a uma vida bela, evidencia neste exemplo uma justificativa tanto estética quanto política, dada a direta relação entre estas duas questões na Antiguidade:

“Tanto estética quanto política, que eram diretamente relacionadas. Pois se quero que as pessoas me aceitem como rei, tenho que ter um tipo de glória que sobreviverá a mim, e essa glória não pode ser dissociada de um valor estético. Logo, o poder político, a glória, a imortalidade e a beleza estão todos reunidos num certo momento”¹³⁸.

Os valores estético e político encontram-se associados a uma espécie de glória, magnitude (valores que são também relacionados à ideia de Belo), atingida através de uma escolha pessoal por parte do próprio rei que pretende ter uma vida bela e reta. Tal escolha pessoal, elaboração da própria existência como uma existência bela, é identificada ao que Foucault irá chamar de “modo de sujeição”:

¹³⁶ Idem, p. 304.

¹³⁷ GROS, Frédéric. *Introduction*, op. cit., p. 11.

¹³⁸ FOUCAULT, Michel. “Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso”, op. cit., p. 309-310.

“Qual é o modo de sujeição? É o fato de termos de construir nossa existência como uma existência bela; é um modo estético. Veja, o que tentei mostrar é que ninguém, na ética clássica, é obrigado a se comportar de maneira a ser fiel com suas esposas, não tocar nos rapazes, etc. Porém, se pretendessem uma existência bela, uma boa reputação, poder governar os outros, teriam de se comportar assim. Portanto, aceitavam essas obrigações de uma forma consciente em nome da beleza ou da glória da existência. A escolha estética ou política, pela qual decidiram aceitar esse tipo de existência – isto é, o modo de sujeição. Trata-se de uma escolha, uma escolha pessoal”¹³⁹.

Esta escolha pode ser constatada na ideia do cuidado de si. Sócrates, ao alertar e insistir para que os cidadãos atenienses se ocupassem de si mesmos, não pode ser visto como um legislador ou um líder religioso que designa uma regra que deve ser “obrigatoriamente” seguida. Ele revela um pensamento, uma ideia, um caminho, uma possibilidade que pode ou não ser seguida. A decisão sobre o que fazer de si mesmo, portanto, é realizada por cada indivíduo:

“Na Antiguidade, essa colaboração do si e sua consequente austeridade não são impostas ao indivíduo pela lei civil ou pela obrigação religiosa; trata-se, ao contrário, de uma escolha feita pelo indivíduo para sua própria existência. As pessoas decidem por si mesmas se cuidam ou não de si”¹⁴⁰.

Deleuze, por sua vez, irá apontar que, na medida em que se trata de uma escolha de se seguir estas regras ou não, elas são facultativas e, tendo em vista que produzem uma estilística da existência, podem ser consideradas tanto éticas quanto estéticas: “(...) trata-se de regras facultativas que produzem a existência como obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida”¹⁴¹.

¹³⁹ Idem, p. 311.

¹⁴⁰ Idem, p. 316.

¹⁴¹ DELEUZE, Gilles. *A vida como obra de arte*, op. cit., p. 127.

Neste sentido, da mesma forma que, na genealogia da ética, Foucault faz uso da Antiguidade, de seus conceitos e pensadores, faz também uso da estética, em alguns momentos implicitamente, através de determinados termos, para elaborar seu pensamento acerca da ética. Assim sendo, não é por acaso que ele faz uso dos termos “arte” e “beleza” para falar da existência do sujeito ético.

Nas relações expostas por Foucault, a estética em nada se refere aos questionamentos trazidos pela filosofia da arte nos últimos séculos, tais como “o fim da arte” declarado por Hegel, a “indústria cultural” e outras reflexões inseridas pelos filósofos da Escola de Frankfurt, a possibilidade de uma arte conceitual, dentre outros. Ao contrário disso, em sua reflexão, podemos identificar na estética da existência a noção de arte como uma elaboração, ação, prática, ou seja, uma técnica e a noção de beleza como uma qualidade que se refere ao exemplar, magnífico e admirável.

Inês Loureiro, ao analisar os termos arte e beleza, irá verificar que o termo arte está relacionado a uma ação responsável por materializar um objeto, enquanto a beleza seria uma qualidade que pode estar associada a este objeto criado pela ação primeira:

“(…) o termo arte, desde a filosofia antiga, implica atividade, produção. Ou seja, nos remete ao âmbito da ação que, em geral, acaba por se materializar em um objeto. Já a beleza diz respeito à uma qualidade, um atributo associado a uma ideia ou objeto: requer, pois, a atividade de julgamento por parte de um sujeito capaz de atribuir ou discernir em algo a existência de tal qualidade”¹⁴².

A estética da existência não é responsável por “embelezar a realidade”¹⁴³, tendo em vista que o termo beleza não se encontra referido em seu sentido estritamente estético. O que está em jogo é o fato de que a estética implica uma capacidade de julgamento, fator responsável por possibilitar a fundação de uma ética entrelaçada com a estética.

¹⁴² LOUREIRO, Ines. *Arte e beleza: diferentes formulações foucaultianas sobre a estética da existência*, op. cit., p. 50.

¹⁴³ SCHMID, Wilhem. “Da ética como estética da existência”, op. cit, p. 153.

Ao falarmos em vida como obra de arte, uma obra artística que pode ser a existência, o termo arte também não é considerado em seu sentido estrito. Wilhem Schmid indica que uma estética da existência considera a arte como *tekhné*: “uma fabricação e uma criação que pressupõe procedimentos e instrumentos”¹⁴⁴.

Neste sentido, Foucault, ao falar da estética da existência como a construção de uma existência bela, refere-se ao sujeito que se constitui a si mesmo fundando-se em qualidades que possam ser consideradas (julgadas) exemplares e magníficas, ou seja, constrói sua própria vida de tal forma que ela possa ser reconhecida como um exemplo para sua posteridade, uma vida bela:

“Na Antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram principalmente um esforço para afirmar a sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual era possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a própria posteridade podia encontrar um exemplo”¹⁴⁵.

Ainda neste sentido, identifica que a construção de uma estética da existência realizada pelos Antigos não aparece com a finalidade de se atingir a vida eterna após a morte, mas de se fazer, da vida, uma técnica, através de ações e práticas que confirmam, à existência, um caráter de obra de arte:

“Não acredito que se trate de atingir a vida eterna depois da morte, pois eles não se preocupavam com isso particularmente. Agiam, antes, de modo a conferir às suas vidas certos valores (reproduzir certos exemplos, deixar uma alta reputação para a posteridade, dar o máximo possível de brilhantismo às suas vidas). Era uma questão de fazer da vida um objeto para uma espécie de saber, uma técnica, uma arte”¹⁴⁶.

¹⁴⁴ SCHMID, Wilhem. “Da ética como estética da existência”, op. cit., p. 154.

¹⁴⁵ FOUCAULT, Michel. “Uma Estética de Existência”, op. cit., p. 289-290.

¹⁴⁶ FOUCAULT, Michel. “Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso”, op. cit., p. 316-317.

Frente a estas relações, podemos aproximar a constituição do sujeito ético a partir da relação consigo mesmo com o fazer do artista em relação à sua obra, tendo em vista que, assim como os antigos se questionam sobre qual *tékhnē* deve se usar para bem viver, o trabalho do artista é fundamentado na escolha de uma *tékhnē* que permita a exemplaridade e magnificência de sua obra.

Identificamos, portanto, a relação consigo mesmo, o cuidado de si, com a atividade criativa do artista: “(...) não deveríamos referir a atividade criativa ao tipo de relação que tem consigo mesmo, mas relacionar a forma de relação que tem consigo mesmo à atividade criativa”¹⁴⁷.

Partindo destes entrelaçamentos entre ética e estética da existência, podemos questionar a possibilidade de a arte não ser relacionada somente a objetos ou materiais, mas à própria vida dos indivíduos. Questionar a possibilidade de o sujeito ser considerado artista responsável por sua própria obra-existência, na medida em que esculpe a si mesmo com a intenção de transformar sua vida em uma obra de arte:

“O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos, e não a indivíduos ou à vida; essa arte é algo especializado ou feito por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte e não a nossa vida?”¹⁴⁸

Na medida em que a estética da existência pressupõe uma atividade criativa de si mesmo pelo sujeito e que os aspectos do cuidado de si na Antiguidade são identificados como os procedimentos e instrumentos desta criação, passamos a uma análise, a partir de Foucault, do cuidado de si nos diálogos *Apologia* e *Alcibíades*, de Platão, a fim de refletirmos os entrelaçamentos entre ética e estética da existência no momento socrático-platônico

¹⁴⁷ Idem, p. 306.

¹⁴⁸ Idem, p. 306.

III. O cuidado de si no momento socrático-platônico: reflexões em torno de Sócrates e Alcibíades.

a) O momento socrático-platônico.

Nos estudos da “genealogia da ética”, Foucault identifica, no que denomina momento socrático-platônico, o surgimento da noção de cuidado de si no campo da filosofia e, portanto, da estética da existência como uma atividade em que o sujeito esculpe a si mesmo como obra de arte.

O uso do termo “momento”, explicado claramente por Foucault quando se refere ao que chamou de “momento cartesiano”, designa um pensamento que tem um efeito de conjunto: “quando digo ‘momento’, não se trata, de modo algum, de situar isto em uma data e localizá-lo, nem de individualizá-lo em torno de uma pessoa e somente uma”¹⁴⁹.

Neste sentido, podemos observar que a expressão “momento socrático-platônico” não indica um ou dois pensadores, ou ainda, simplesmente Sócrates e Platão, textos determinados, os diálogos platônicos, mas é uma noção que irradia, cria uma “atmosfera”, “efeitos”¹⁵⁰.

Em *A hermenêutica do sujeito*, uma densa reflexão acerca do cuidado de si no momento socrático-platônico é encontrada nas duas primeiras aulas, datadas de 6 e 13 de janeiro de 1982. Porém Foucault, durante todo curso, faz retornos a ele e identifica Platão como fio condutor para suas análises. Neste sentido, podemos dizer que Foucault faz aparecer o momento socrático-platônico em todas as aulas do curso, tendo em vista que não somente faz uma análise sobre ele, mas também o utiliza para diferenciá-lo de outros momentos analisados.

Neste capítulo, portanto, buscaremos identificar a noção do cuidado de si em torno da figura de dois personagens: Sócrates e Alcibíades, tendo como base o estudo realizado por Foucault dos diálogos *Apologia* e *Alcibíades*, de Platão.

¹⁴⁹ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 35.

¹⁵⁰ MUCHAIL, Salma Tannus. Aula de 30 de outubro de 2010, da disciplina “Filosofia das Ciências Humanas I: Foucault e a Antiguidade”, ministrada no Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

b) Reflexões em torno de Sócrates.

1. O personagem Sócrates.

Não temos o interesse de realizar um estudo aprofundado sobre Sócrates, seu pensamento e sua filosofia. Acompanharemos a análise realizada por Foucault sobre o seu julgamento relatado na *Apologia*, mas, antes disso, pretendemos uma breve descrição do personagem, com a finalidade de evocarmos sua figura, seus traços gerais e suas características fundamentais, ou seja, uma breve biografia.

Segundo informações expostas por Hector Benoit¹⁵¹, Sócrates nasceu em 470 ou 469 a.C., no demo de Alopécia, um dos distritos de Atenas. Era filho de Sofronisco, talhador de pedras, e de Fainarete, parteira. Nasceu pobre e assim conservou-se durante toda a sua vida. Teve três filhos, Lamprocles, Menexeno e um terceiro chamado Sofronisco, como seu pai. Foi casado com Xantipa, mulher célebre por sua indocilidade e constantes reclamações. Sócrates dizia ironicamente que, discutindo com ela, aprendeu a arte de dominar-se a si mesmo. Teve provavelmente outra esposa, chamada Mirto, de quem talvez tenha tido um dos seus filhos.

Viveu, portanto, quase toda a sua vida durante o século V a.C., período caracterizado pelo apogeu econômico, político, militar e cultural da polis ateniense, que, durante várias décadas, dominou toda a região do Mediterrâneo.

Andava pelas ruas de Atenas, no verão e no inverno, descalço e vestindo sempre o mesmo manto grosseiro. Caracterizado por ser uma figura única, reconhecido por todos em sua época, foi descrito por Alcibíades como incomparável: “o não parecer-se com ninguém, nem entre os antigos nem entre os modernos, eis o que é verdadeiramente de espantar”¹⁵².

Segundo Diôgenes Laértios, “ao contrário da maioria dos filósofos, não lhe pareceu necessário viajar, a não ser em expedições militares”¹⁵³. Assim sendo, permaneceu o resto da vida em sua cidade, “entregando-se cada vez mais à sua ânsia de indagação, conversando com todos que desejassem entreter-se com ele, pois seu

¹⁵¹ BENOIT, Hector. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Ed. Moderna, 1996, p. 18-22.

¹⁵² PLATÃO. *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. rev. BELÉM: EDUFPA, 2001, p. 90, 221 c.

¹⁵³ LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977, p. 53.

objetivo não era levar os outros a renunciarem suas às suas opiniões, e sim chegar à verdade”¹⁵⁴.

Uma bela descrição das características de Sócrates pode ser encontrada no final do diálogo *Banquete*, quando Alcibiades (personagem que será alvo de nossas análises na continuação deste capítulo), embriagado e envolto de sinceridade, faz um elogio ao filósofo. Assim sendo, para concluir esta breve caracterização do filósofo, recorreremos a algumas citações de tal elogio.

Sócrates mantinha-se em boa forma, praticava exercícios físicos, era saudável e extremamente resistente, dificilmente se cansava e podia ficar muito tempo sem alimentar-se. Havia grande resistência ao álcool, pois, embora comedido, podia beber o quanto quisesse que não se embriagava:

“Para começar, quanto às fadigas da campanha, mostrou-se superior não a mim somente, mas a todos. Quando acontecia ficarmos isolados das provisões de boca, como sói acontecer nas campanhas militares, e termos de passar sem comer, em matéria de resistência ninguém podia medir-se com ele. E o inverso: nos dias de fartura, para comer estava só, e conquanto não gostasse de beber, sempre que o forçavam a isso, vencia a todo o mundo, e, o que é mais de admirar, nunca ninguém viu Sócrates embriagado!”¹⁵⁵.

Com relação à temperatura, podia suportar tranquilamente grande frio:

“De uma feita, num dia de grande geada, quando ninguém deixava sua barraca, ou só o fazia com um mundo de agasalhos e os pés envoltos em ferro e pele de carneiro, este homem saiu com o manto com que sempre andava e, descalço, passeava sobre o gelo com mais desembaraço do que os outros com todos os sapatos”¹⁵⁶.

¹⁵⁴ Idem, p. 53.

¹⁵⁵ PLATÃO. *O Banquete*, op. cit., p. 88, 220 a.

¹⁵⁶ Idem, p. 88, 220 b.

E, ainda sobre suas vivências em expedições militares, há a prova de imensa concentração através do relato de um dia que ficou o tempo todo em meditação, parado, em pé, no mesmo lugar, conquistando o prêmio de bravura:

“Em certo local, tendo-lhe ocorrido um pensamento, de pé, como se achava, se pôs a meditar desde manhãzinha, e como se não conseguisse resolvê-lo, continuou na mesma posição sem arredar pé dali. Ao meio-dia os soldados perceberam o que se passava e, admirados, comentavam que desde muito cedo Sócrates estava a meditar. (...) Realmente, permaneceu naquela mesma posição até ao raiar da aurora, quando o sol vinha surgindo. Só então se retirou, depois de dirigir ao sol sua oração”¹⁵⁷.

Ainda segundo o discurso de Alcibíades no *Banquete*, Sócrates “não se preocupa no mínimo com a beleza de ninguém; chega até a desprezá-la por maneira incrível; o mesmo acontece com a riqueza e com todas essas vantagens tão apreciadas pelo vulgo”¹⁵⁸, ou seja, é um homem simples, humilde, sem ostentações e não valoriza a aparência, o dinheiro e o poder.

Apesar de Sócrates declarar-se um não orador, Alcibíades não deixa de elogiar seus discursos aparentemente banais, porém repletos de sabedoria:

“Refere-se a burros de carga, a ferreiros, sapateiros e curtidores, parecendo que sempre fala das mesmas coisas com as mesmas palavras, de forma que qualquer indivíduo inexperiente e sem instrução zombará do que ele diz. Mas, se alguém os apanhar entreabertos e penetrar no seu interior, descobrirá de imediato que são esses os únicos discursos de conteúdo sério, os mais divinos e ricos em imagem de virtudes e os que visam a fim de maior alcance, ou melhor: a tudo o que precisa ter em mira quem deseja ser bom e nobre”¹⁵⁹.

¹⁵⁷ Idem, p. 89, 220 c-d.

¹⁵⁸ Idem, p. 84, 126 e.

¹⁵⁹ Idem, p. 91, 222 a.

Orgulhoso de sua vida simples e de não ter jamais aceito recompensa de ninguém, Sócrates era também sangue-frio perante seus inimigos, forte e habilidoso para defender-se, e considerado um dos mais sábios da época, o que, para ele, consistia em não saber nada exceto que nada sabia.

2. Situação da *Apologia de Sócrates*, de Platão.

O diálogo, *Apologia de Sócrates*¹⁶⁰, é a auto-defesa do filósofo realizada em seu julgamento no tribunal de Atenas, no ano de 399 a.C., quando é acusado por Meleto, Ânito e Lícon de não aceitar os deuses que eram reconhecidos pelo Estado, de introduzir novos cultos, e, também, de corromper a juventude, tendo como pena, a morte.

Escrito por Platão e incluído entre os primeiros diálogos socráticos, que foram escritos provavelmente antes da fundação da Academia, este diálogo é uma boa oportunidade encontrada pelo filósofo para reconstituir a trajetória de Sócrates, mostrar em que consistiu sua vida, não apenas em fatos e juízos, mas principalmente seu pensamento, seus objetivos e sua missão.

Segundo Carlos Alberto Nunes, a *Apologia* é composta por três partes, de diferentes extensões e que se interligam pelo curso da defesa:

1ª. “A resposta às acusações formuladas na abertura do processo”;

2ª. “A fala do réu, depois da primeira votação, para manifestar-se a respeito da pena que, na sua maneira de pensar, era mais adequada para o caso”;

¹⁶⁰PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

3ª. “As palavras finais, depois de condenado, dirigidas aos julgadores em geral e, particularmente, aos que lhe haviam concedido voto favorável: os únicos juízes verdadeiros, conforme se expressou”¹⁶¹.

Ainda segundo Nunes, a primeira parte pode ser subdividida, na medida em que Sócrates divide sua defesa para refutar seus primeiros acusadores, “a turba anônima que desde muito fazia dele o alvo preferido de suas inventivas”, responsáveis por acusações que lhe foram feitas ao longo de sua vida e, também, as acusações do tribunal, feitas por “Meleto, como representante dos poetas, e Ânito, porta-voz dos políticos, que mais escalavrados saíam sempre dos encontros casuais com o filósofo”¹⁶².

Frente à esta subdivisão, verificamos que Sócrates, antes mesmo de começar a defender-se, amplia desmedidamente sua acusação ao notificar que, para além de seus acusadores do tribunal, inúmeros “difamadores anônimos”¹⁶³ o atacavam com severas críticas havia muito tempo:

“Será de justiça, atenienses, responder em primeiro lugar às acusações mais antigas e caluniosas e aos meus primeiros acusadores, para depois tratar das últimas e mais recentes. Sim, porque desde cedo eu tive junto de vós muitos acusadores, anos seguidos, que nunca diziam nada verdadeiro. Tenho mais medo deles do que de Ânito e seus comparsas, ainda que todos sejam perigosos”¹⁶⁴.

Avaliando o funcionamento dos julgamentos na Grécia antiga, Nunes alega que, de acordo com os princípios estabelecidos pelos retóricos da época e pouco depois melhor explicados por Aristóteles, era através do dizer verdadeiro e não retórico que o réu obtinha a simpatia dos juízes:

¹⁶¹ NUNES, Carlos Alberto. *Apologia de Sócrates*. In. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001, p. 102.

¹⁶² Idem, p. 102.

¹⁶³ Idem, p. 105.

¹⁶⁴ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, op. cit., p. 114, 18b.

“Antes de tudo o que o réu precisava angariar era a simpatia dos juízes (*eunoia*) e despertar alguma repulsa (*orgê*) para a causa do adversário. Quando algum dos disputantes dá ao adversário o qualificativo de Orador terrível, é para desprestigiá-lo com a fama nada louvável de retórico muito capaz de falsificar os fatos”¹⁶⁵.

Sócrates afirma ser o único responsável por sua defesa, declarando que irá dizer somente a verdade e indicando que os discursos de seus acusadores, embora tivessem sido convincentes, foram inverídicos. O filósofo inicia sua defesa declarando não ser um orador, utilizando-se de linguagem comum para que todos possam acompanhar e compreender seu raciocínio, para julgá-lo pela sua causa e não por seu modo de falar.

Com relação ao conteúdo da fala de sua defesa, “Sócrates encarou impessoalmente o problema, para colocá-lo no nível objetivo dos princípios filosóficos por ele defendidos toda a vida”¹⁶⁶. Com a mesma imparcialidade que proferiu seu discurso, em momento algum apelou pela boa vontade dos juízes, desejando ser julgado apenas pela verdade.

3. O cuidado de si na *Apologia de Sócrates*.

Foucault, na primeira hora da primeira aula de *A hermenêutica do sujeito*, recapitula trechos da defesa de Sócrates, para identificar a presença da noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*) não apenas em sua fala, mas também em sua existência e forma de viver, qualificando-o como o “homem do cuidado de si”¹⁶⁷.

Tal consideração é possível pois, na *Apologia*, Sócrates se apresenta aos seus juízes como o mestre do cuidado de si, colocando-se como aquele que interpela as pessoas que passam por ele lhes dizendo para que cuidem de si mesmos. Neste

¹⁶⁵ NUNES, Carlos Alberto. *Apologia de Sócrates*, op. cit., p. 103.

¹⁶⁶ Idem, p. 103.

¹⁶⁷ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 11.

sentido, seria ele o responsável por cuidar para que os cidadãos de Atenas cuidassem de si:

“Sócrates é o homem do cuidado de si e assim permanecerá. E, como veremos, em uma série de textos tardios (nos estoicos, nos cínicos, em Epicteto principalmente) Sócrates é sempre, essencial e fundamentalmente, aquele que interpelava os jovens na rua e lhes dizia: ‘É preciso que cuideis de vós mesmos’”¹⁶⁸.

Em outro trecho do curso, Foucault também irá dizer:

“De todo modo, não se deve esquecer que no texto de Platão, *A apologia de Sócrates*, sem dúvida demasiado conhecido mas sempre fundamental, Sócrates apresenta-se como aquele que, essencialmente, fundamental e originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descurarem de si”¹⁶⁹.

Para que esta reflexão seja possível, Foucault encontra na *Apologia*, na fala de Sócrates, algumas passagens em que esta questão é totalmente clara e explícita. Assim sendo, este trecho do nosso trabalho estará repleto de longas citações que remetem tanto ao discurso de Sócrates no tribunal de Atenas, quanto aos comentários e análises de Foucault acerca das alegações do filósofo.

Primeiramente, podemos encontrar o momento em que Sócrates, ao ser censurado por estar em uma situação da qual deveria envergonhar-se, de estar frente ao tribunal sendo julgado e correndo o risco de ser condenado até mesmo à morte, alega ter, em toda sua vida, cumprido uma grande missão que lhe foi conferida pelos deuses da qual não se envergonha e que não abandonará, pois se sente tão feliz e orgulhoso com sua vida que, mesmo se lhe fosse proposto um pedido para mudá-la, recusaria:

¹⁶⁸ Idem, p. 11.

¹⁶⁹ Idem, p. 7.

“Estimo-vos, atenienses, e a todos prezo, porém sou mais obediente aos deuses do que a vós, e enquanto tiver alento e capacidade, não deixarei de filosofar e de exortar a qualquer de vós que eu venha a encontrar, falando-lhe sempre na minha maneira habitual: Como se dá, caro amigo, que, na qualidade de cidadão de Atenas, a maior e mais famosa cidade, por seu poder e sabedoria, não te envergonhes de só te preocupares com dinheiro e de como ganhar o mais possível, e quanto à honra e à fama, à prudência e à verdade, e à maneira de aperfeiçoar a alma, disso não cuidas nem cogitas?”¹⁷⁰.

Sócrates afirma, portanto, que continuaria interpelando os jovens a cuidarem de si mesmos e a aperfeiçoarem sua alma, e não deixaria de desenvolver sua missão diante de todos os cidadãos, quer fossem moços ou velhos. Seguiria fazendo o que sempre fez e dizendo o que sempre disse:

“Outra coisa não faço senão perambular pela cidade para vos persuadir a todos, moços e velhos, a não vos preocupardes com o corpo nem com riquezas, mas a pordes o maior empenho no aperfeiçoamento da alma, insistindo em que a virtude não é dada pelo dinheiro, mas o inverso: da virtude é que provém a riqueza e os bens humanos em universal, assim públicos como particulares. Se com semelhantes ensinamentos eu corrompo a mocidade, é que são, realmente, prejudiciais. Estará falando à toa quem afirmar que eu ensino coisa diferente.”¹⁷¹

Foucault, ao analisar este discurso, irá enfatizar que “a atividade que consiste em incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos é a de Sócrates, mas lhe foi confiada pelos deuses”¹⁷², assim sendo, as acusações de não aceitar os deuses e de introduzir novos cultos são rebatidas por estas justificativas.

¹⁷⁰ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, op. cit., p. 130, 29d. (Citação também reproduzida por Foucault em *A hermenêutica do sujeito*, p. 8.)

¹⁷¹ Idem, p. 131, 30a-b.

¹⁷² FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 10.

Além destas afirmações, Sócrates alega ao tribunal e a todos aqueles que lá estão assistindo ao seu julgamento que, caso venha a ser condenado à morte, sendo ele qualificado da forma como se revelou e se justificou, quem será prejudicado em maior parte não será ele, mas sim os próprios cidadãos, que ficarão “órfãos” daquele que foi enviado para lhes cuidar:

“Tanto mais que me proponho agora tratar de um assunto que decerto há de provocar protestos de vossa parte. Contende-vos, por obséquio. Sabeis perfeitamente que, se me condenardes à morte, sendo eu como vos disse, não me prejudicareis tanto como a vós mesmos.”¹⁷³

Sócrates assinala a dificuldade que seria encontrar outro como ele, a não ser que os deuses tenham para com os atenienses um cuidado tão grande a ponto de lhes enviarem um substituto para ele, que terá como função lembrar os cidadão de que devem cuidar de si mesmos. Ainda neste sentido, ao falar sobre a sua missão designada pelos deuses, compara sua relação com a cidade a um tавão¹⁷⁴ que pica um cavalo e o faz despertar da sua lerdexa:

“Se me matardes, não vos será fácil encontrar outro nas mesmas condições, por mais risível que pareça, preso à cidade pelo deus como um tавão a um cavalo grande e generoso, mas que pelo próprio tamanho se revela um tanto lerdo, motivo por que precisa ser espicaçado. Foi para isso, segundo penso, que o deus me ligou a esta cidade, para vos espertar e persuadir, razão de eu não cessar o dia inteiro de vos admoestar um por um, onde quer que vos encontre, e de insistir como todos. Não vos será fácil, senhores, encontrar alguém como eu. Por isso, se me aceitardes o conselho, haveis de poupar-me.”¹⁷⁵

¹⁷³ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, op. cit., p. 131, 30c.

¹⁷⁴ Inseto da ordem dos dípteros e família dos tabanídeos, que possui uma espécie que pica os bois e cavalos.

¹⁷⁵ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, op. cit., p. 132. 30e/31a.

Ao comentar esta célebre comparação entre Sócrates e tábua, Foucault dirá que “este inseto persegue os animais, pica-os e os faz correr e agitar-se”¹⁷⁶. Assim sendo, o cuidado de si pode ser considerado “uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência”¹⁷⁷.

Pierre Hadot, no livro *O que é a filosofia antiga?*, comenta esta passagem socrática relacionando-a também com a noção do cuidado de si ao dizer que “Sócrates leva seus interlocutores a examinar-se, a tomar consciência de si mesmos. Como ‘um tábua’, fustiga seus interlocutores com questões que os põe em questão, que os obrigam a prestar atenção a si mesmos, a tomar cuidado consigo mesmos”¹⁷⁸.

Neste sentido, agindo como um inseto que gera inquietude, movimentação e ações, diante da atividade de incitar os outros a ocuparem-se consigo mesmos, Sócrates desempenha “o papel daquele que desperta” e, conseqüentemente, “o cuidado de si vai ser considerado, portanto, como o momento do primeiro despertar”, situando-se “exatamente no momento em que os olhos se abrem, em que se sai do sono e se alcança a luz primeira”¹⁷⁹.

Em sua defesa, Sócrates também alega que, ao ocupar-se com os cidadãos de Atenas, deixa até mesmo de ocupar-se consigo mesmo, colocando-se na condição do mestre que se volta totalmente para seus discípulos, negligenciando para si mesmo uma série de atividades que podem ser consideradas proveitosas, importantes e necessárias. Como prova disso, alega sua pobreza:

“Que sou, realmente, um indivíduo nessas condições, entregue à cidade pelo deus, podeis inferir do que se segue: não condiz com a simples natureza humana descurar-me a esse ponto dos meus próprios interesses e deixá-los em abandono durante tantos anos, para ocupar-me apenas dos vossos, com dirigir-me a cada um de vós em particular como pai ou irmão mais velho, para concitar-vos a vos preocupardes com a virtude. Se disso eu retirasse algum proveito ou exigisse pagamento por minhas

¹⁷⁶ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 11.

¹⁷⁷ Idem, p. 11.

¹⁷⁸ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999, p. 55.

¹⁷⁹ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 10-11.

admoestações, fora até o certo ponto compreensível. No entanto, vós mesmos devereis de ter observado que, apesar da impudência dos meus acusadores em me assacarem tantos crimes, não se atreveram em sua desfaçatez a apresentar uma única testemunha de quem em qualquer tempo eu exigisse ou solicitasse pagamento de quem quer que fosse. Penso que, em abono de que vos falo a verdade, será suficiente a testemunha por mim mesmo convocada: minha pobreza.”¹⁸⁰.

Comentando esta alegação de Sócrates, Foucault afirma:

“Sócrates negligenciou sua fortuna, assim como certas vantagens cívicas, renunciou a toda carreira política, não pleiteou qualquer cargo nem magistratura, para poder ocupar-se com os outros. O problema que então se estabelecia era o da relação entre o ‘ocupar-se consigo mesmo’ a que o filósofo incita e o que, para o filósofo, deve representar o fato de ocupar-se consigo mesmo ou eventualmente de sacrificar a si mesmo: posição do mestre, pois, na questão de ‘ocupar-se consigo mesmo’”¹⁸¹.

Por fim, uma outra passagem do discurso de Sócrates que merece ser evidenciada é a do momento em que ao indagar-se sobre uma pena cabível, “propõe para si mesmo a pena à qual, se condenado, aceitaria submeter-se”¹⁸², uma pena boa, que esteja de acordo com seu merecimento:

“De qualquer forma, este homem pede a minha morte. Pois que seja! E, de meu lado, atenienses, que pena me imporei? Evidentemente, a que mereço. E qual poderá ser? Que mereço sofrer ou dar em paga por não esconder a vida inteira o que sabia e me ter descurado do que a maioria dos homens tanto

¹⁸⁰ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, op. cit., p. 132-133, 31b-c.

¹⁸¹ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 10.

¹⁸² Idem, p. 9.

preza: riquezas, interesses de família, postos militares, atividades demagógicas, empregos de toda a sorte e as conjurações políticas e os partidos que surgem na cidade. Por julgar-me honesto em demasia para conseguir a salvação por esse meio? Não me permiti ingressar num caminho de que não adviria bem nenhum nem para mim nem para vós; ao invés disso, empenhei-me apenas em proporcionar a cada um de vós o que a meu ver constitui o maior dos benefícios, procurando convencer cada um a não se ocupar com seus negócios sem primeiro ocupar-se de si mesmo para tornar-se cada vez melhor e mais prudente, nem dos interesses da cidade em detrimento dela própria, e em tudo o mais seguir a mesma orientação. Que penalidade, então, mereço, por ser como vos disse? Algo bom, atenienses, se em verdade tiver de ser punido de acordo com meu merecimento”¹⁸³.

Na *Apologia*, portanto, Sócrates é identificado como aquele que cuida para que seus concidadãos cuidem de si mesmos, agindo de acordo com a missão que lhe foi confiada pelo deus e que não abandonará de forma alguma antes de sua morte. Além do mais, ele não pede nenhuma retribuição por suas ações, age desinteressadamente, por pura benevolência.

Neste sentido, a função de Sócrates pode também ser vista como útil para a própria cidade, “pois ao ensinar aos cidadãos a ocuparem-se de si mesmos (mais do que com seus bens) ensina-lhes também a ocuparem-se da própria cidade (mais do que de seus negócios materiais)”¹⁸⁴.

É diante deste contexto que Sócrates pode ser chamado de “homem do cuidado de si” que, ao invés de condenado a morte, deveria ser recompensado por seus juízes por ter ensinado aos outros, cidadãos atenienses, a cuidarem de si mesmos.

¹⁸³ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, op. cit., p. 139, 36b-c.

¹⁸⁴ FOUCAULT, Michel. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*, op. cit., p. 120.

c) Reflexões em torno de Alcibíades.

1. O personagem Alcibíades.

Descendente de família ilustre, após ficar órfão, Alcibíades (450-404 a.C.) foi educado por Péricles, de quem era sobrinho. Foi um general e político ateniense, considerado portador de uma beleza incomparável, descrito como sedutor, ambicioso e elegante, porém egoísta, vaidoso, sedento de promoção pessoal e, em alguns momentos, desprovido de escrúpulos.

No início do diálogo *Alcibíades*, Sócrates toma a palavra e faz uma descrição do personagem-título, ressaltando sua descendência, sua riqueza, seu tutor e o meio em que vivia:

“Em primeiro lugar, julgas-te o mais belo e o mais alto de todos os cidadãos, com o que há de concordar quem tiver olhos de ver; a seguir, pertences a uma das mais esforçadas famílias de tua própria cidade, a qual, por sua vez, é a maior da Hélade, e nela, por parte de pai, dispões de numerosos e influentes amigos e parentes, todos eles dispostos a servir-te na ocasião oportuna. De lado materno, de igual modo, contas com parentes não menos numerosos que influentes. Porém o que consideras de mais importância que tudo é a influência de Péricles, filho de Xantipa, que teu pai deixou como teu tutor e de teu irmão, o qual pode fazer o que quiser tanto em nossa cidade como em toda a Hélade e em muitas e poderosas nações bárbaras. Acrescentarei a isso que pertences ao número das pessoas ricas, conquanto se me afigure que seja particularidade a que não dás grande importância”¹⁸⁵.

Alguns estudiosos da Antiguidade indicam que a vida de Alcibíades se assemelha à vida política de Atenas, sendo considerada uma metáfora da

¹⁸⁵ PLATÃO. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: UFPA, 2007, p. 233-234, 104 b-c.

monstruosidade da cidade e da democracia ateniense: ambas belíssimas, exageradas, grandiosas e que, também, vivenciaram seus momentos de auge e de queda, altos e baixos, vitórias e derrotas.

Conforme destaca Salma Tannus Muchail, Alcibíades é personagem de três diálogos de Platão – *Protágoras*, *Banquete* e *Alcibíades* – e, em cada um, encontra-se em uma fase diferente de sua vida:

“O personagem aparece no cenário de três diálogos de Platão. No *Protágoras*, ele tem a idade aproximada de 15 anos e a cena se passa por volta do ano 435 a.C. No *Banquete* tem mais ou menos 35 anos e a cena ocorre por volta do ano 416 a.C. No diálogo que leva seu nome, a cena se passa perto do ano 432 a.C., às vésperas do início da Guerra do Peloponeso (431-404). Com idade de 18 a 20 anos, o jovem Alcibíades está no final da adolescência, limiar da idade adulta”¹⁸⁶.

As diferentes cenas, dos diversos diálogos, localizam-se em momentos diferentes e, Alcibíades por sua vez, possui idades diferentes em cada relato – aproximadamente 15, 18 e 35 anos – o que nos permite uma espécie de acompanhamento cronológico com relação à sua vida e, portanto, verificar relações entre o que ele era e o que se tornou, o que almejava e o que conseguiu.

2. Situação do diálogo *Alcibíades*, de Platão.

Alcibíades é um diálogo que manifesta diversas controvérsias entre os comentadores de Platão, principalmente no que diz respeito à sua datação, sua classificação no conjunto das obras do filósofo e sua autenticidade, tendo em vista que possui características dos diversos momentos dos textos platônicos, como que se

¹⁸⁶ MUCHAIL, Salma Tannus. “Da promessa à embriaguez: a propósito da leitura foucaultiana do Alcibíades de Platão”. In: MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado – textos sobre A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011, p. 28.

nele estivesse traçado todo o percurso da filosofia de Platão: “o *Alcibiades* é, a seus olhos [de Proclo e Olimpiodoro]¹⁸⁷, o próprio resumo da filosofia de Platão”¹⁸⁸.

Foucault, referindo-se a um estudo realizado por Proclo¹⁸⁹ a propósito da classificação das obras de Platão, considera o *Alcibiades* até mesmo como uma síntese e princípio de toda a filosofia: “Este diálogo [diz ele, referindo-se ao *Alcibiades*; M.F.] é o princípio de toda a filosofia [*arkhé hapáses philosophías*: o começo, o princípio da filosofia; M.F.], como o é também, precisamente, o conhecimento de nós mesmos [assim como o conhecimento de nós mesmos – o *gnôthi seautón* – é a condição para começar a filosofar, assim, o *Alcibiades* é o próprio princípio da filosofia. M.F.]”¹⁹⁰.

Ainda segundo Proclo, ao abordar a filosofia como um todo, contemplando todas as suas dimensões – tais como a lógica, a moral, o estudo da natureza e a teologia – o *Alcibiades* possui como ponto de partida o ato de voltar-se sobre si mesmo:

“Lógica, moral, estudo da natureza, teologia – ou discurso sobre o divino – são os quatro elementos fundamentais em que a filosofia se distribui. Proclo supõe então que estes quatro elementos acham-se de fato disseminados, ao mesmo tempo presentes e um pouco discretamente escondidos, no texto do *Alcibiades*, mas todos eles apresentados a partir daquilo que deve constituir seu fundamento, a saber, o retorno sobre si mesmo”¹⁹¹.

O diálogo se passa perto do ano 432 a.C., momento em que o personagem-título da obra está com idade entre 18 e 20 anos, no final de sua adolescência, passagem para idade adulta, momento que Foucault irá definir como uma idade

¹⁸⁷ Nota nossa.

¹⁸⁸ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 210.

¹⁸⁹ Nota acrescentada na tradução brasileira de *A hermenêutica do sujeito*: “Proclo (412-485) nasceu em Bizâncio, de uma família de magistrados, foi convertido por Plutarco à filosofia platônica e tornou-se o novo mestre da Escola de Atenas. Mestre austero, ministrou seu ensino até o final de seus dias, ao mesmo tempo em que redigia numerosas obras, dentre as quais *Teologia platônica*. Filósofo neoplatônico do século VI, Olimpiodoro dirigiu a escola de Alexandria e redigiu numerosos comentários de Platão e de Aristóteles.

¹⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 211.

¹⁹¹ Idem, p. 211.

crítica, “quando se sai das mãos dos pedagogos e se está para entrar no período da atividade política”¹⁹².

Ao comentar o início do diálogo, que consiste na primeira ocasião em que Sócrates se dirige ao jovem, Foucault enuncia que “ao abordar Alcibíades, Sócrates o faz reparar que, diferentemente de seus outros enamorados, até então jamais o abordara e somente hoje se decide. E se decide porque se dá conta de que Alcibíades tem algo em mente”¹⁹³: pretende seguir a vida política. Ou seja, Sócrates volta-se a Alcibíades na medida em que este visa governar Atenas:

“[Sócrates] decide, pela primeira vez, dirigir-lhe a palavra. Por que? Porque como lhes dizia há pouco, compreendeu que Alcibíades tinha em mente mais do que a vontade de tirar proveito, ao longo da vida, de suas relações, de sua família, de sua riqueza; e sua beleza está se acabando. Alcibíades não quer contentar-se com isso. Quer voltar-se para o povo, quer tomar nas mãos o destino da cidade, quer governar os outros. Em suma, [ele] é alguém que quer transformar seu *status* privilegiado, sua primazia estatutária, em ação política, em governo efetivo dele próprio sobre os outros”¹⁹⁴.

Sobre a estrutura do diálogo, Foucault divide-o em duas partes. A primeira evidencia “os privilégios do jovem Alcibíades – bem-nascido, belo, rico, ele tem em mente transformar seus privilégios de *status* em competência política, em governo dos outros”¹⁹⁵. No diálogo com Sócrates, este o interroga e lhe coloca diversas questões que fazem com que possa perceber suas deficiências.

A segunda parte do diálogo, por sua vez, explicita o que concerne a noção do “cuidado de si”. Aqui encontramos pistas para melhor compreender e estudar a formulação deste princípio, a forma como ele é compreendido no momento socrático-platônico.

¹⁹² Idem, p. 49.

¹⁹³ Idem, p. 43.

¹⁹⁴ Idem, p. 44.

¹⁹⁵ MUCHAIL, Salma Tannus. “Da promessa à embriaguez: a propósito da leitura foucaultiana do Alcibíades de Platão”, op. cit., p. 29.

Quanto ao seu conteúdo, Foucault aponta que a temática central é o cuidado de si, tendo em vista a necessidade de Alcibíades governar a si mesmo para, então, governar os outros:

“O que está em jogo no diálogo é, pois: qual o eu de que devo ocupar-me a fim de poder, como convém, ocupar-me com os outros a quem devo governar? É este círculo [que vai] do eu como objeto de cuidado ao saber do governo como governo dos outros que, creio, está no cerne deste final de diálogo. Esta a questão que, afinal, é portadora da primeira emergência na filosofia antiga da questão do ‘cuidar de si mesmo’”¹⁹⁶.

3. O “cuidado de si” no *Alcibíades*.

Em *A hermenêutica do sujeito*, depois de observar a noção de cuidado de si na *Apologia*, Foucault irá deter-se longamente em uma leitura do diálogo *Alcibíades*, de Platão, texto que encontra um lugar privilegiado no decorrer do curso, servindo até mesmo “como um fio que o percorre e alinhava”¹⁹⁷ e sendo considerado, ao final do curso, como o texto que lhe “serviu de referência”¹⁹⁸.

Uma questão é posta por Foucault na primeira hora da aula de 3 de Fevereiro e vale a pena ser recuperada: “por que tomar o diálogo do *Alcibíades*, a que, ordinariamente, os comentadores não atribuem uma importância tão grande na obra de Platão? Por que tomá-lo como marco não apenas para falar de Platão como ainda para colocar em perspectiva, afinal, todo um plano da filosofia antiga?”¹⁹⁹ Como resposta, encontramos tanto a localização do *Alcibíades* na obra de Platão, quanto, principalmente, a identificação da noção de “cuidado de si” neste texto:

¹⁹⁶ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 50-51.

¹⁹⁷ MUCHAIL, Salma Tannus. “Da promessa à embriaguez: a propósito da leitura foucaultiana do *Alcibíades* de Platão”, op. cit., p. 23.

¹⁹⁸ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 532.

¹⁹⁹ Idem, p. 209-210.

“O texto a que então gostaria de referir-me é essencialmente o que constitui a análise, a própria teoria do cuidado de si; longa teoria que está desenvolvida na segunda parte e em todo o desfecho do diálogo chamado *Alcibíades*”²⁰⁰.

Foucault considera o *Alcibíades* como sendo a “teoria completa”²⁰¹ do cuidado de si e, ao analisar o diálogo, identifica o nascimento desta questão frente ao desejo que o jovem tem de utilizar seus privilégios pessoais para governar a cidade. Ou seja, Alcibíades é “alguém que tem uma tarefa: transformar o privilégio de *status*, a primazia estatutária em governo dos outros” e, assim, “fica claro no texto que é neste momento que nasce a questão do cuidado de si”²⁰².

Enquanto o jovem almeja e ambiciona ser um bom governante, Sócrates o faz pensar sobre o que é uma cidade bem governada, pensar em seus possíveis inimigos, deixar de olhar apenas para sua formação e suas qualidades para visualizar também as qualidades de seus oponentes:

“De um lado, os rivais internos que encontrarás na cidade, porquanto não és o único a querer governá-la. De outro, no dia em que a governares, terás que defrontar-te com os inimigos da cidade. Terás que defrontar-te com Esparta, com o Império Persa”²⁰³.

Foucault reproduz, em *A hermenêutica do sujeito*, diversos trechos da fala de Sócrates²⁰⁴ em que ele adverte Alcibíades.

- Sobre a prevalência e riqueza de seus oponentes:

“Ora, diz Sócrates, sabes bem quem eles são, tanto os lacedemônios quanto os persas: eles prevalecem sobre Atenas e

²⁰⁰ Idem, p. 41.

²⁰¹ Idem, p. 84.

²⁰² Idem, p. 44.

²⁰³ Idem, p. 45.

²⁰⁴ Trechos encontrados no *Alcibíades* entre 120a e 124b.

sobre ti. Começemos com a riqueza: por mais rico que sejas, podes comparar tuas riquezas às do rei da Pérsia?”²⁰⁵

- Sobre a educação dos espartanos:

“Do lado de Esparta [encontramos] uma breve descrição da educação espartana apresentada, não como modelo, mas, de qualquer maneira, como referência de qualidade; uma educação que assegura as boas maneiras, a grandeza da alma, a coragem, a resistência, que dá aos jovens o gosto pelos exercícios, o gosto pelas vitórias e pelas honras, etc.”²⁰⁶

- E, por fim, sobre a educação dos persas:

“Do lado dos persas também – e é interessante a passagem a respeito – as vantagens da educação recebida são muito grandes; educação que concerne ao rei, ao jovem príncipe que desde a [mais] tenra idade – enfim, desde a idade de compreender – é cercado por quatro professores: um que é professor de sabedoria (*sophía*), outro que é professor de justiça (*dikaiosyne*), o terceiro que é mestre de temperança (*sophrosyne*), e o quarto, mestre de coragem (*andreía*)”²⁰⁷

Diante destas observações, Sócrates faz com que Alcibíades busque comparar-se a seus oponentes e perceba a existência de falhas em sua própria educação recebida por Péricles que, apesar de tudo poder em Atenas, na Grécia e em alguns outros Estados, não foi capaz nem mesmo de bem educar seus dois filhos e, ainda, confiou-o a um velho escravo que nada pode ensinar-lhe.

Neste sentido, Sócrates reitera o alerta ao jovem: “queres entrar na vida política, queres tomar nas mãos o destino da cidade, mas não tens a mesma riqueza

²⁰⁵ Idem, p. 45.

²⁰⁶ Idem, p. 45.

²⁰⁷ Idem, p. 45.

que teus rivais e não tens, principalmente, a mesma educação”²⁰⁸, o que permite o aparecimento do princípio *gnôthi seautón* (conhecimento de si) como um conselho de prudência, antes mesmo de qualquer referência ao cuidado de si: “é preciso que reflitas um pouco sobre ti mesmo, que conheças a ti mesmo”²⁰⁹.

Referindo-se a esta situação do diálogo, Foucault indica que “Sócrates demonstra a Alcibíades que lhe falta a *tékhnē* que lhe permitiria bem governar a cidade e competir, ao menos como igual, com seus rivais”²¹⁰.

Na conversa com Sócrates, Alcibíades busca responder diversas questões que lhe são colocadas. Suas respostas, por sua vez, explicitam que ele “não sabe que não sabe”²¹¹, ou seja, mediante a todas as interrogações, pensa saber todas as respostas enquanto, na verdade, não as sabe.

Isto acontece até o momento em que, diante da insistência dos questionamentos, o jovem percebe sua ignorância e se desespera. Diante desta constatação, Sócrates assinala a incontestável necessidade de que Alcibíades cuide de si mesmo:

Alcibíades: Pelos deuses, Sócrates, já não sei o que falo. É bem possível que eu esteja há muito tempo nesse estado de ignorância, sem aperceber-me disso.

Sócrates: É preciso ter confiança. Se aos cinquenta anos tivesses percebido essa deficiência, difícil te seria tomar qualquer medida para remediá-la. Mas estás agora precisamente na idade em que cumpre percebê-la.

Alcibíades: E aos que a percebem, Sócrates, que deverão fazer?

Sócrates: Responder ao que te pergunto, Alcibíades. Se assim procederes e o deus o permitir – até onde posso confiar no meu oráculo – tu e eu só temos a lucrar.

Alcibíades: Nada mais fácil alcançarmos isso, no que depender apenas de eu responder.

²⁰⁸ Idem, p. 46.

²⁰⁹ Idem, p. 46.

²¹⁰ Idem, p. 47.

²¹¹ MUCHAIL, Tannus. “Da promessa à embriaguez: a propósito da leitura foucaultiana do *Alcibíades* de Platão”, op. cit., p. 30.

Sócrates: Então responde: que significa a expressão Cuidar de si mesmo? Pois pode muito bem dar-se que não estejamos cuidando de nós, quando imaginamos fazê-lo. Quando é que o homem cuida de si mesmo? Ao cuidar de seus negócios, cuidará de si mesmo?²¹²

Com relação ao cuidado de si em torno do personagem Alcibíades, Foucault ressalta quatro aspectos.

O primeiro consiste no vínculo da necessidade de cuidar de si mesmo com o exercício de poder, tendo em vista que Alcibíades precisa ocupar-se consigo para transformar seus privilégios estatutários em ação política. Ou seja, o cuidado de si passa também a pertencer à esfera da discussão política, pois é condição para o governo da cidade: para ser um bom governante, é preciso primeiro aprender a cuidar de si mesmo para, então, poder aprender a governar os outros.

O segundo aspecto é a relação entre o cuidado de si e a “insuficiência da educação de Alcibíades”²¹³. Primeiramente por ele ter tido como mestre um escravo ignorante que nada lhe podia contribuir e, em segundo lugar, com relação ao *éros* pelos rapazes, pelo fato de que foi assediado por homens que desejavam somente o seu corpo e não ocupar-se com a sua formação incitando-o a ocupar-se consigo mesmo.

Antes de continuarmos esta relação esquemática, passando para o terceiro aspecto explicitado por Foucault, façamos uma breve reflexão sobre a importância do cuidado de si frente à educação. A necessidade de cuidar de si mesmo é imposta ao estado de ignorância em que se encontrava Alcibíades.

“Podemos dizer que, no *Alcibíades* como em outros diálogos socráticos, a necessidade de cuidar de si tinha como quadro de referência o estado de ignorância em que se achavam os indivíduos. Descobre-se que Alcibíades ignora o que ele quer fazer – isto é, como governar bem a cidade – e percebe-se que ele ignora o que não sabe. E, se, nesta medida, alguma crítica do ensino havia, era principalmente para mostrar a Alcibíades

²¹² PLATÃO. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*, op. cit., p. 273, 127 d-e.

²¹³ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 48.

que ele nada aprendera e o que acreditava ter aprendido não passava de vento”²¹⁴.

Cuidar de si mesmo, voltar para si é também educar-se. A educação, a pedagogia, não acontece, efetivamente, com um mestre que ensina e um discípulo que aprende, um mestre detentor do conhecimento e um discípulo, tábula rasa, que será preenchido com o saber²¹⁵. O mestre é aquele que desperta o discípulo a olhar para si mesmo e o discípulo, por sua vez, aprende não apenas quando olha para si, mas, quando, ao olhar-se, percebe suas ignorâncias, encontra os saberes que lhe faltam e dos quais necessita e, assim, transforma-se: educar-se é transformar-se. Sair de um estado de ignorância significa atingir um outro estado que não este.

O mestre é também aquele que, além de despertar, serve como exemplo para a vida do jovem. Foucault, ao relatar que o problema desta mestria “está em como fazer para que o jovem saia de sua ignorância”, encontra que “ele precisa ter sob os olhos exemplos que possa respeitar”²¹⁶.

Voltando aos aspectos do cuidado de si em torno de Alcibíades elencados por Foucault, o terceiro relaciona-se com o momento de vida em que o jovem se encontra: saindo das mãos dos pedagogos e prestes a entrar na vida política. Momento, este, considerado ideal e oportuno para voltar-se para si mesmo, tendo em vista que, “se Alcibíades tivesse cinquenta anos, seria tarde demais para reparar as coisas”²¹⁷.

E, por fim, o quarto aspecto é a urgência do cuidado de si, na medida em que Alcibíades “não sabe como ocupar-se, em que consistirá o objetivo e o fim do que há de ser sua atividade política, a saber: o bem-estar, a concórdia dos cidadãos entre si. Não sabe qual é o objeto do bom governo e é por isto que deve ocupar-se consigo mesmo”²¹⁸.

Na continuação do diálogo, entrando no que Foucault classifica estruturalmente como sendo a sua segunda parte, encontramos pistas para melhor compreender e estudar a formulação do princípio do cuidado de si e a forma como ele é compreendido no *Alcibíades*. Deparamo-nos, então, com a tarefa de perguntar pelos

²¹⁴ Idem, p. 115.

²¹⁵ Crítica, esta, desenvolvida por Paulo Freire em diversas obras em que ele fala sobre o que chama de “educação bancária”.

²¹⁶ Idem, p. 159.

²¹⁷ Idem, p. 49.

²¹⁸ Idem, p. 49-50.

significados do *cuidar* e do *si mesmo*, ou seja, do “eu”, que são postos dentro deste contexto.

Na primeira hora da segunda aula de *A hermenêutica do sujeito*, datada de 13 de janeiro de 1982, Foucault expõe a questão: “no imperativo ‘é preciso ocupar-se consigo’ que coisa é esta, que objeto é esse do qual é preciso ocupar-se, o que é este eu?”²¹⁹. Ou seja, o que quer dizer este “eu”? O que é este elemento que pretende ser, ao mesmo tempo, sujeito e objeto deste cuidar? Ocupando-se consigo, vemos o tu que te ocupas de um objeto que ao mesmo tempo é tu mesmo. O que é este sujeito do cuidado que ao mesmo tempo é também seu objeto?

Na busca por aquilo que seria o *heautón*, ou seja, o “si mesmo”, referido neste princípio filosófico-moral, Foucault depara-se, na tradição da Grécia antiga, também com a expressão *psykhês epimeletéon* (é preciso ocupar-se com a própria alma), que é encontrada em vários diálogos platônicos, como por exemplo na *Apologia*, no *Crátilo*, no *Fédon* e, de certa forma, no *Alcibíades*. Assim, constatamos uma primeira indicação: o “eu”, com que se deve ocupar, é a alma, a *psykhé*.

Ainda assim não podemos encontrar uma resposta clara; é preciso saber de qual descrição de alma em Platão se está falando, tendo em vista que, em sua obra, em seus vários diálogos, a noção de alma é apresentada sob vários pontos de vista divergentes e correlatos.

Em um primeiro olhar para a questão, podemos pensar que esta noção de alma se aproxima da que é descrita por Platão na *República*, mas Foucault identifica o preceito do “cuidado de si” principalmente nas duas obras de Platão já referidas: no *Alcibíades* e na *Apologia*. Assim, excluímos a possibilidade de considerar o conceito de alma na *República*, tendo em vista que o próprio Foucault indica que a ideia de alma no “*Alcibíades* poderia ser, de certo modo, a forma inversa da *República*”²²⁰.

Na *República*, mais especificamente no livro IV, Platão define a alma (*psykhé*) como sendo tripartite, formada por três partes: dividida em uma parte racional e outra irracional (subdividida em duas). Destas três partes, há uma pela qual compreendemos as coisas, o elemento racional (*logistikón*), outra pela qual irritamo-nos, o elemento irascível (*thymoeidés*) e, por fim, outra pela qual desejamos os prazeres relativos à bebida, à alimentação e ao sexo, o elemento apetitivo (*epithymetikón*)²²¹. Cada parte

²¹⁹ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 65.

²²⁰ Idem, p. 68.

²²¹ PLATÃO. *República*. 436b.

corresponderia a uma função da alma que, por sua vez, poderiam ser aproximadas das funções da *polis* grega.

No *Alcibíades*, Platão indica um outro ponto de vista daquilo que seria a alma. A descrição parte de outro critério, pois não se relaciona com esta característica da tripartição, uma divisão interna da alma em diferentes partes com diferentes funções.

A alma é descrita como uma forma irreduzível do sujeito, a partir de qual toda ação é possível, ou seja, o “eu” é considerado uma fonte irreduzível de todas as ações humanas. Uma unidade não-aparente que se utiliza do corpo, da linguagem e das expressões humanas para agir, ou seja, ela se serve de todas as coisas que estão ligadas ao corpo para manifestar-se, comunicar-se.

Desta forma, a alma não está presa ao corpo, ela consiste em um núcleo que se serve do corpo para agir. A alma é vista como um sujeito de ação, ou seja, o elemento irreduzível do “cuidado de si” é o sujeito de ações em face do mundo. Desta forma, “ocupar-se consigo mesmo” seria ocupar-se consigo mesmo enquanto se é sujeito de todas as suas ações perante o mundo, de todas as suas práticas, o que podemos também observar no exemplo relatado por Foucault ao falar de Alcibíades:

“Ocupar-se com o próprio Alcibíades, no sentido estrito, significará pois ocupar-se não com seu corpo, mas ocupar-se com a sua alma, com sua alma enquanto ele é sujeito de ação e se serve mais ou menos bem de seu corpo, de suas aptidões, de suas capacidades, etc.”²²²

Diante desta noção, Foucault distingue três atividades que poderiam confundir-se com o cuidado de si: a atividade do médico, do dono da casa e do enamorado. O primeiro, ao cuidar de si mesmo, utiliza-se de uma *tekhné* direcionada a si, porém ao seu corpo, seu instrumento e não à sua alma. O segundo, ao ocupar-se com seus bens, com sua família, não é de si mesmo que está cuidando. E o último, tendo como exemplo os pretendentes de Alcibíades que o abandonaram quando alcançou idade avançada e não era mais desejável, ocupa-se apenas da beleza do outro, do corpo.

²²²FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 73.

Foucault faz-nos ver que o cuidado de si direciona-se à alma e não ao corpo e, neste sentido, excluem-se o cuidado dos bens e do próprio amor:

“Ora, a partir desta definição, ele [Sócrates] dissera: se é com a alma que é preciso ocupar-se, vedes bem que o cuidado de si não é o cuidado do corpo, nem tampouco o cuidado dos bens, também não o cuidado amoroso, pelo menos não com como o concebem os enamorados, os pretendentes de Alcibíades. Isto significa que, no texto de Platão, na intervenção de Sócrates, o cuidado de si estava completamente distinto do cuidado do corpo, isto é, da dietética, do cuidado dos bens, isto é, da econômica, e do cuidado do amor, isto é, da erótica”²²³.

Na segunda hora da mesma aula de 13 de janeiro, Foucault dedica-se a pensar acerca da questão do significado da atividade de cuidar realizada por este sujeito que é também objeto de sua ação:

“(…) em que deve consistir este cuidado? O que é cuidar? (...) Em que deve consistir ocupar-se consigo? Pois bem, muito simplesmente, em conhecer-se a si mesmo”²²⁴.

Foucault indica uma sobreposição entre cuidado e conhecimento de si na resposta dada por Platão no *Alcibíades*. Todas as práticas relativas ao cuidado parecem desembocar no conhecimento de si: dobrar-se sobre si mesmo, refletir sobre si, retirar-se do mundo para conhecer a si.

“É para conhecer-se a si mesmo que é preciso dobrar-se sobre si; é para conhecer-se a si mesmo que é preciso desligar-se das sensações que nos iludem; é para conhecer-se a si mesmo que é preciso estabelecer a alma em uma fixidez imóvel que desvincula de todos os acontecimentos exteriores. É, ao mesmo

²²³ Idem, p. 200.

²²⁴ Idem, p. 84-85.

tempo, para conhecer-se a si mesmo e na medida em que se conhece a si mesmo, que tudo isto pode ser feito”²²⁵.

Nestas questões levantadas no texto de Platão, observamos uma reorganização geral das noções de cuidado e conhecimento, e é aqui que podemos perceber um primeiro golpe de força do conhecimento sobre o cuidado.

Estas duas noções estabelecem relações complexas entre si e não podemos dizer que uma seja mais importante que a outra ou que a importância de uma exclua a outra, o que, segundo Foucault, parece ter sido feito pela filosofia moderna ao estabelecer uma tônica no conhecimento de si e marginalizar o cuidado de si. Ocupar-se consigo é também conhecer-se, como bem explicitará Foucault ao retomar esta questão na aula de 17 de março:

“‘Cuida de ti mesmo’ querará finalmente dizer: ‘conhece-te a ti mesmo’. Conhece-te, conhece a natureza de tua alma, faz com que tua alma contemple a si mesma neste *noûs* e se reconheça em sua divindade essencial. Foi o que encontramos no *Alcibíades*”²²⁶.

Desta forma, Foucault passa a questionar-se sobre a possibilidade do conhecimento de si. Como é possível conhecer-se, em que consiste este conhecimento? E, para isso, retoma a metáfora do olho relatada por Platão:

“Sob que condições e como um olho pode se ver? Pois bem, quando percebe sua própria imagem que lhe é devolvida por um espelho. Mas o espelho não é a única superfície de reflexo para um olho que quer olhar-se a si mesmo. Afinal, quando o olho de alguém se olha em um outro olho que lhe é inteiramente semelhante, o que vê ele no olho do outro? Vê-se a si mesmo. Portanto, uma identidade de natureza é a condição para que um indivíduo possa conhecer o que ele é. A identidade de natureza é, se quisermos, a superfície de reflexo onde o indivíduo pode

²²⁵ Idem, p. 86.

²²⁶ Idem, 508.

reconhecer-se, conhecer o que ele é. Em segundo lugar, quando o olho percebe-se assim no olho do outro, é no olho geral que ele se vê ou não seria antes neste elemento particular do olho que é a pupila, elemento no qual e pelo qual se efetua o próprio ato da visão?”²²⁷

Partindo desta metáfora, a alma só se conhecerá dirigindo-se para um elemento que for da mesma natureza que ela: o pensamento, o conhecimento. O princípio do conhecimento no pensamento de Platão é o considerado divino, que por sua vez consiste no entendimento das essências, que fazem parte do divino. Desta forma, ocupar-se consigo mesmo, conhecer a si mesmo, será buscar o conhecimento do divino e das essências: do Bem, do Justo, do Belo, da Verdade.

“É esta a dinâmica: do cuidado de si ao conhecimento de si; do conhecimento de si ao conhecimento do divino; do conhecimento do divino à sabedoria. E, assim, dotada de sabedoria, a alma ‘saberá distinguir o bem e o mal, o verdadeiro e o falso. Saberá conduzir-se como se deve, saberá governar a cidade’, o que significa, no limite, ‘saberá ocupar-se com a justiça’”²²⁸.

Nas referências mencionadas no *Alcibíades*, na medida em que o sujeito se abre para o conhecimento do divino, permite que a alma adquira sabedoria. Desta forma, a alma pode, então, sabendo governar a si mesma, governar a cidade. O bom governo de si mesmo e da cidade depende do conhecimento das essências, do divino.

O conhecimento do divino permite que a alma adquira a sabedoria e, dotada desta sabedoria (*sophrosyne*), pode voltar-se para o mundo com a possibilidade de distinguir o bem e o mal, o verdadeiro e o falso para, então, bem governar a si mesma e a cidade.

É nisto que consiste o compromisso firmado entre Alcibíades e Sócrates: o jovem promete aplicar-se à justiça, ocupar-se com ela e, portanto, consigo mesmo,

²²⁷ Idem, p. 87 - 88.

²²⁸ MUCHAIL, Salma Tannus. “Da promessa à embriaguez: a propósito da leitura foucaultiana do Alcibíades de Platão”, op. cit., p. 32.

para que então possa estar preparado para ocupar-se com a cidade e, conseqüentemente, atingir seu objetivo de ser um bom governante:

“Portanto, quando Alcibíades seguindo a lição de Sócrates e mantendo sua promessa, vier a ocupar-se com a justiça, se ocupará com a sua alma, com a hierarquia interior de sua alma, com a ordem e a subordinação que deve reinar entre as partes dela; ao mesmo tempo e por isto mesmo, se tornará capaz de estar atento à cidade, de salvaguardar suas leis, a constituição, ‘a *politeía*’, de equilibrar, como convém, as justas relações entre os cidadãos”²²⁹.

Conhecer é modificar-se a si mesmo. Este conhecimento de si pode ser considerado uma ascese de existência e conhecimento: ascender do mundo das coisas às essências e retornar ao mundo das coisas. O cuidado de si consiste em agir no mundo das coisas (mundo sensível) de acordo com o novo conhecimento adquirido (a partir do mundo das ideias), tendo em vista que “para ocupar-se consigo, é preciso conhecer-se a si mesmo; para conhecer-se, é preciso olhar-se em um elemento que seja igual a si; é preciso olhar-se em um elemento que seja o próprio princípio do saber e do conhecimento; e este princípio do saber e do conhecimento é o elemento divino. Portanto, é preciso olhar-se no elemento divino para reconhecer-se: é preciso conhecer o divino para reconhecer a si mesmo”²³⁰.

Era isto que precisava Alcibíades para governar a cidade: governar a si mesmo. E ao final do diálogo, promete a Sócrates que assim o fará, porém “acabou por ocupar-se com os cidadãos sem ocupar-se consigo”²³¹, confissão por ele realizada ao entrar, embriagado, na cena final do diálogo *Banquete*, também de Platão:

“O fato é que ele [Sócrates²³²] me obriga a confessar que sou deficiente em muitas coisas e que, apesar disso, negligencio o

²²⁹ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 215.

²³⁰ Idem, p. 89.

²³¹ Idem, p. 216.

²³² Nota nossa.

que me diz respeito, para ocupar-me com os negócios dos atenienses”²³³.

²³³ PLATÃO. *O Banquete*, op. cit., p. 83, 216 a.

Capítulo IV. Considerações finais: entrelaçamentos entre ética e estética da existência em torno dos personagens Sócrates e Alcibíades.

Neste último capítulo, denominado “considerações finais”, não buscaremos encerrar esta pesquisa em conclusões. Apresentaremos entrelaçamentos, questões, ideias que se cruzam, movimentam-se, deslocam-se, não apenas no pensamento de Michel Foucault, mas também no entendimento de quem hoje o lê, estuda e tenta compreendê-lo: o nosso.

Não pretendemos fazer o uso das relações entre ética e estética da existência para refletir o campo das artes, da criação artística, da estética propriamente; e muito menos um estudo aprofundado acerca da estética filosófica, conceitos sobre a arte, a fim de que esta sirva para abordar a ética foucaultiana.

Pensamos em indicar, juntamente com Foucault, o emprego de expressões como arte, *tékhne*, artes de viver, *tékhne tou bíou*, dentre outras, para retomar a ética grega em *A hermenêutica do sujeito*, principalmente ao redor dos dois personagens analisados no capítulo anterior e que estiveram presentes no que o filósofo chamou de momento socrático-platônico: Sócrates e Alcibíades.

Para traçar os entrelaçamentos entre ética e estética da existência em torno destes dois personagens, resta-nos fazer uma síntese, uma união entre os dois capítulos anteriores a este: o capítulo II, referente a como ética e estética da existência encontram-se e entrelaçam-se no pensamento de Michel Foucault através da noção de cuidado de si; e o capítulo III, em que explicitamos o cuidado de si relacionado aos personagens analisados.

Neste sentido, faremos comentários curtos, algumas indicações e voltaremos a algumas citações de Foucault do curso de 1982.

a) Sócrates: mestre do cuidado de si, da arte de viver.

No capítulo anterior, pudemos acompanhar a defesa de Sócrates no tribunal de Atenas, situação em que o filósofo é questionado sobre sua ética, sua relação com os jovens, com a religiosidade e com a cidade.

A ética na Antiguidade visa o sujeito de ação reta, este é o seu grande objetivo. E, Sócrates, por sua vez, deparando-se com a missão que lhe foi designada pelos deuses, é aquele que leva esta “mensagem”, alerta os cidadãos para que ocupem-se consigo mesmos, ajam de forma reta, construam seus modos de vida da melhor maneira possível.

Identificamos, também, que a temática do cuidado de si em torno de Sócrates não é ressaltada apenas por Michel Foucault ao falar da Antiguidade. Segundo Giovanni Reale, o cuidado com a alma na *Apologia*, é um fator central no pensamento do filósofo grego:

“Se tomássemos em consideração só a *Apologia* como documento do pensamento de Sócrates, seríamos capazes de entender precisamente a sua mensagem filosófica de fundo, que todas as outras fontes apenas confirmam: Sócrates apresenta o ‘cuidado da alma’ como núcleo da sua mensagem ética e, portanto, como o núcleo essencial do seu pensamento filosófico. Ademais, indica a missão a ele confiada pelo deus a exortação que ele constantemente dirigia a todos os homens de ‘cuidar da própria alma’ mais do que do corpo e das posses”²³⁴.

Sócrates não recomenda um código de regras para os jovens que interpela nas ruas, não indica uma moral que deve ser obedecida, não formula leis. Ele se coloca como o “tavão”, aquele que desperta e mostra um pensamento, uma ideia, uma possibilidade que os jovens podem escolher seguir ou não.

Foucault identifica que a ética trata tanto da relação entre os indivíduos quanto da relação deles consigo mesmos. Sócrates adverte os indivíduos para que possam

²³⁴ REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde – O conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002, p. 155.

olhar para si, para o que estão fazendo de suas vidas, para sua alma e, assim, possam bem agir para com os outros, bem viver em comunidade. Ele exprime a ideia de que é preciso ocupar-se consigo mesmo para, então, agir retamente, fazer de sua vida uma obra de arte, estetizar a própria existência para que esta possa ser admirável.

Pierre Hadot constata que Sócrates desejava fazer com que seus interlocutores descobrissem suas possibilidades interiores, a possibilidade de ser melhor:

“Parece que Sócrates admitiu implicitamente existir em todos os homens um desejo inato do bem. É também nesse sentido que se apresentava como um simples parteiro, cujo papel limitava-se a fazer que seus interlocutores descobrissem suas possibilidades interiores”²³⁵.

Foucault, reportando-se ainda à ética na Antiguidade, explicita um conjunto de práticas existentes na civilização grega arcaica que, de certo modo, contribuíram para o cuidado de si na reflexão filosófica. Dentre elas, encontramos a prática da resistência, que “faz com que se consiga suportar as provações dolosas e difíceis, ou ainda, resistir às tentações que possam advir”²³⁶; e a técnica do retiro, compreendida como “uma certa maneira de desligar-se, de ausentar-se – ausentar-se mas sem sair do lugar – do mundo no qual se está situado: cortar, de certo modo, o contato com o mundo exterior, não mais sentir as sensações, não mais agitar-se contudo o que se passa em torno de si, fazer como se não mais se visse e efetivamente não ver mais o que está presente, sob os olhos”²³⁷.

Estas práticas remetem-nos a algumas passagens da vida de Sócrates evidenciadas no elogio a ele conferido por Alcibíades no *Banquete*: sua superioridade a todos quanto às fadigas em expedições militares; sua resistência ao álcool, ao frio e à fome; a situação em que passou um dia inteiro em meditação, estático e em pé; e, por fim, a cena em que Alcibíades deitou-se com ele, na mesma cama, sob o mesmo manto, com a intenção de seduzi-lo e, embora enamorado do jovem, Sócrates resistiu.

Passagens como estas nos fazem perceber que, apesar da alegação em sua defesa de que em diversos momentos de sua vida deixou de ocupar-se com suas

²³⁵ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*, op. cit., p. 62.

²³⁶ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 60.

²³⁷ Idem, p. 60.

próprias coisas e com sua família, para ocupar-se com ou outros e com a cidade, Sócrates não deixou de cuidar de si mesmo, de sua alma.

Reconhecido pelo seu “saber que nada sabe”, na *Apologia*, ao ser questionado sobre a morte, sobre o fato de que suas ações o colocavam em risco de morrer, Sócrates alega algo saber, não sobre a morte, mas sobre ao que neste trabalho tratamos como ética. Pierre Hadot, ao comentar esta passagem, alega:

“Sócrates nada sabe do valor que é necessário atribuir à morte, pois ela não está em seu poder, pois a experiência de sua própria morte lhe escapa por definição. Mas, ele sabe o valor da ação moral e da intenção moral, pois elas dependem de sua escolha, de sua decisão, de seu empenho; Elas têm, portanto, sua origem nele mesmo. Ainda aqui o saber não é uma série de proposições, uma teoria abstrata, mas a certeza de uma escolha, de uma decisão, de uma iniciativa; o saber não é um saber *tout court*, mas um saber-que-é-necessário-escolher, portanto um saber-viver”²³⁸.

É o saber-viver que está implicado na vida e na filosofia de Sócrates, inclusive no que é chamado de “ignorância socrática”: saber que nada se sabe e, por isso, ser preciso ocupar-se com a própria alma, voltando-se para o elemento divino e, assim, poder acessar a verdade, o conhecimento.

Sócrates permanece, até o fim de sua vida, comprometido com sua arte de viver, com a justiça, a verdade e a ética. É neste sentido que, no início da *Apologia* promete dizer apenas a verdade e no decorrer de sua defesa alega várias vezes preferir a morte a renunciar ao seu dever e à sua missão. E ao final, Sócrates encaminha-se para a morte e despede-se de seus juízes com as seguintes palavras:

“Mas, está na hora de nos irmos: eu, para morrer; vós, para viver. A quem tocou a melhor parte, é o que nenhum de nós pode saber, exceto a divindade”²³⁹.

²³⁸ HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?*, op. cit., p. 61-2.

²³⁹ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, op. cit., p. 147. 42 a.

Carlos Alberto Nunes, no final de sua introdução à *Apologia*, relata que o filósofo “não morreu como mártir, observa com muita acuidade Paul Friedländer, nem como filósofo cínico ou epicúreo, ou monge budista no empenho de alcançar o Nirvana; morreu como Sócrates”²⁴⁰.

A morte de Sócrates, assim como sua defesa no tribunal de Atenas, nos faz olhar para toda a sua vida, sua missão, seus atos, como viveu e se relacionou consigo mesmo, com os outros e com a cidade. E assim, podemos considerá-lo mestre do cuidado de si, da arte de viver.

b) Alcibíades: jovem em busca de uma *tékhne* para bem governar a si mesmo e a cidade.

Quanto às considerações acerca de Alcibíades, partimos da grande questão que lhe é colocada por Sócrates: Para ocupar-se com os outros, com a política, com a cidade, é preciso primeiramente ocupar-se consigo mesmo, com a própria alma. E, neste sentido, surge o segundo questionamento, sobre o “como” fazer para realizar esta tarefa, seguir este conselho, cumprir a promessa que faz ao seu mestre.

Alcibíades é um jovem que, no momento de sua vida em que dialoga com Sócrates, encontra-se com o dever constituir-se a si mesmo através do cuidado de si. Fator, este, responsável por fazer-nos encontrar, em torno deste personagem, entrelaçamentos entre a ética do cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e a estética da existência:

“E, lembremos justamente de Alcibíades que, pretendendo fazer carreira política e ter a vida de um governante, foi interpelado por Sócrates a propósito daquele princípio que ainda não percebera: não podes desenvolver a *tékhne* de que precisas, não podes fazer da tua vida o objeto racional que pretendes, se não te ocupares contigo mesmo. Portanto, é na

²⁴⁰ NUNES, Carlos Alberto. *Apologia de Sócrates*, op. cit., p. 111.

necessidade da *tékhne* da existência que se inscreve a *epiméleia heautoû*²⁴¹.

Ao falar em constituição de si por si mesmo, criação de estilos de vida, Foucault encontra na Antiguidade a busca por uma *tékhne*: a *tékhne* da vida, o como viver. Estas questões estão claramente expostas no *Alcibíades*. Este é o problema central do diálogo: como deve viver Alcibíades para que possa governar a cidade, ou melhor, para que possa bem viver e bem governar.

Foucault, ao refletir sobre o cuidado de si em Alcibíades, utiliza o termo arte referido a uma *tékhne* necessária para a arte de governar a cidade: “Portanto, é necessário que o cuidado comigo seja tal que forneça, ao mesmo tempo, a arte (a *tékhne*, a habilidade) que me permitirá bem governar os outros”²⁴².

Em torno de Alcibíades, o termo arte é referido por Foucault não apenas relacionado à estética da existência, às artes da vida e de si mesmo, mas também relacionado à política, às artes de governar. Neste sentido, a arte da existência transforma-se também em uma arte política, o governo de si mesmo volta-se para o governo dos outros.

A ética evocada por Foucault relaciona-se com a forma que o indivíduo se dá e é por isso que este questionamento nos é fundamental: Qual é a melhor *tékhne* a ser utilizada pelo sujeito para elaborar sua vida?

“A pergunta – ‘como fazer para viver como se deve?’ – era a pergunta da *tékhne toû bíou*: qual é o saber que me possibilitará viver como devo viver, como devo viver enquanto indivíduo, enquanto cidadão, etc.? Esta pergunta (‘como fazer para viver como convém?’) tornar-se-á cada vez mais idêntica ou cada vez mais nitidamente incorporada à pergunta: ‘como fazer para que o eu se torne e se permaneça aquilo que ele deve ser?’”²⁴³.

Ao relatar a ignorância de Alcibíades e as falhas em sua de educação, Foucault também identifica que o jovem “tem necessidade de adquirir as técnicas, as

²⁴¹ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 542-3.

²⁴² Idem, p. 65.

²⁴³ Idem, p. 219.

habilidades, os princípios, os conhecimentos que lhe permitirão viver como convém”²⁴⁴.

Alcibíades precisa conhecer-se, e conhecer a si mesmo é uma questão ética. Para que ele possa acessar à verdade sobre si mesmo é preciso que ele seja um sujeito de ação reta, sujeito ético. Sócrates não o obriga a cuidar de si, voltar-se para si, é ele quem tem o poder e direito de decidir por si mesmo se quer ou não cuidar-se:

“É este o desafio: De que modo aquilo que se oferece como objeto de saber articulado pelo domínio da *tékhnē* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta, em que se experimenta e onde dificilmente se realiza a verdade do sujeito que somos? De que modo o mundo, que se oferece como objeto de conhecimento pelo domínio da *tékhnē* pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta e em que se experimenta o ‘eu’ como sujeito ético da verdade?”²⁴⁵

Estes foram os conselhos e ensinamentos recebidos por Alcibíades de seu mestre, Sócrates. E ao final do diálogo que recebe seu nome, o jovem promete ao seu mestre que irá ocupar-se consigo mesmo, com a justiça, com sua alma, com o divino. Sua promessa não se cumpre, sua vida acaba tornando-se uma sucessão de sucessos e catástrofes, altos e baixos, ocupa-se com a cidade sem ocupar-se consigo mesmo, e é o que permite Foucault dizer: “E todos os dramas e catástrofes do Alcibíades real estão desenhados neste pequeno intervalo entre a promessa do *Alcibíades* e a embriaguez do *Banquete*”²⁴⁶.

²⁴⁴ Idem, p. 159.

²⁴⁵ Idem, p. 591.

²⁴⁶ Idem, p. 216.

c) Comentários derradeiros.

Começemos nossos comentários indicando que a relação do cuidado de si com a estética da existência estende-se à vida individual do sujeito que esculpe a si mesmo para fazer de sua vida um objeto admirável, uma obra de arte. Questão, esta, esboçada por Foucault ao relatar a “coextensividade do cuidado de si à arte de viver (a famosa *tékhne tou bíou*), arte da vida, arte da existência que, como sabemos, desde Platão e sobretudo nos movimentos neoplatônicos, virá a ser a definição fundamental da filosofia”, ou seja, “o cuidado de si torna-se coextensivo à vida”²⁴⁷.

Para além deste vínculo com a vida, ao entrelaçar-se com a ética, com a política e com a possibilidade do acesso à verdade, a estética da existência – fundamentada no princípio do cuidado de si – torna-se um fator propriamente filosófico.

Dada a amplitude dos entrelaçamentos propostos no título deste trabalho, alcançamos um ponto em que é extremamente difícil dissociar a estética da existência e a ética do cuidado de si, tendo em vista que os imperativos implicados em ambas as noções são: é preciso cuidar eticamente de si mesmo e é preciso fazer com que a existência seja esteticamente bela.

Verificamos, portanto, a necessidade de uma *tékhne* para que os seres humanos façam de suas vidas verdadeiras obras de arte:

“Em linhas gerais, diria o seguinte: desde a época clássica, parece-me, o problema estava em definir uma certa *tékhne tou bíou* (uma arte de viver, uma técnica de existência). E, como lembramos, foi no interior desta questão geral da *tékhne tou bíou* que se formulou o princípio ‘ocupar-se consigo mesmo’. Os seres humanos, seus *bíos*, sua vida, sua existência são tais que não podem eles viver sua vida sem referir-se a uma certa articulação racional e prescritiva que é a da *tékhne*”²⁴⁸.

²⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*, op. cit., p. 107.

²⁴⁸ Idem, p. 542.

Os entrelaçamentos entre ética e estética da existência no momento socrático-platônico implicam um questionamento acerca da vida, no fator “que o *bíos* devia ser objeto de uma *tékhne*, isto é, de uma arte razoável e racional”²⁴⁹ e, portanto, na pergunta: o que se está fazendo da própria vida?

E, neste sentido, buscamos realizar nossas análises acerca das vidas de Sócrates e de Alcibíades: a primeira, culminada na condenação à morte pelos atenienses, porém digna de louvor, esteticamente bela; a segunda, por sua vez, findada – na figura da embriaguez no *Banquete* – em um sentimento de decepção e arrependimento.

A relação entre Sócrates e Alcibíades foi de mestre e discípulo e nos remete a diversas relações que podemos identificar na história da arte, que são muitas, mas citamos algumas a título de exemplo: na pintura, Frida Kahlo e Diego Rivera; no cinema, Werner Herzog e Klaus Kinski; na literatura, Henry Miller e Anais Nin; na escultura, Camille Claudel e Rodin; no teatro, Meyerhold e Stanislaviski; na música, Mozart e Salieri; e, na arte de viver, os próprios Sócrates e Alcibíades.

O artista encontra em seu mestre o exemplo que pode seguir ou não. É uma relação de aconselhamentos, exemplos, diálogos, ensino e aprendizagem. Resta-nos, portanto, questionarmo-nos: Como era Sócrates como mestre? O que Alcibíades apreendeu com ele? Quais exemplos ele seguiu?

Não faria sentido concluirmos este estudo sobre o pensamento de Michel Foucault, que durante toda sua vida costumava afirmar “eu sou um diagnosticador do presente”, termo utilizado para caracterizar o seu empreendimento filosófico, sem antes identificarmos relações e questionamentos que possam servir para a nossa atualidade.

O próprio Foucault, ao falar sobre esta análise histórica, indica que faz uso dos gregos para pensar o presente, que não se trata de fazer uma distinção entre o mundo grego e o mundo contemporâneo, mas de encontrar a utilidade que tais referências aos Antigos podem ter para que se possa pensar diferentemente na contemporaneidade:

“Não temos que escolher entre o nosso mundo e o mundo grego. Mas, desde que possamos ver claramente que alguns dos

²⁴⁹ Idem, p, 590.

principais princípios de nossa ética foram relacionados, num certo momento, a uma estética da existência, acho que esse tipo de análise histórica pode ser útil. Durante séculos, fomos convencidos de que entre nossa ética, nossa ética pessoal, nossa vida de todo dia e as grandes estruturas políticas, sociais e econômicas, havia relações analíticas, e que nós nada poderíamos mudar, por exemplo, da nossa vida sexual ou da nossa vida familiar sem arruinar a nossa economia, a nossa democracia, etc.”²⁵⁰

Da mesma forma, Deleuze afirma que ao fazer uma reflexão que passa por gregos e cristãos, a intenção de Foucault é indicar a contemporaneidade apresenta-se diferentemente de todas estas enunciações e pode ainda tornar-se outra coisa: “E mesmo quando considera, em seus últimos livros, uma série de longa duração, desde os gregos e os cristãos, é para descobrir no que é que não somos gregos nem cristãos, e nos tornamos outra coisa”²⁵¹. Temos, portanto, a partir de uma reflexão da Antiguidade, a abertura para a possibilidade de se pensar a ética no momento presente:

“E conforme a seu método, o que interessa essencialmente a Foucault não é um retorno aos gregos, mas nós hoje: quais são nossos modos de existência, nossas possibilidades de vida ou nossos processos de subjetivação; será que temos maneiras de nos constituirmos como ‘si’, e, como diria Nietzsche, maneiras suficientemente ‘artistas’, para além do saber e do poder? Será que somos capazes disso, já que de certa maneira é a vida e a morte que aí estão em jogo?”²⁵²

Para pensarmos a ética na contemporaneidade, nosso trabalho deixa-nos algumas questões: Quais ensinamentos podemos assimilar através das vidas de Sócrates e Alcibíades? Quais são as contribuições da ética no momento socrático-

²⁵⁰ FOUCAULT, Michel. “Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso”, op. cit., p. 305.

²⁵¹ DELEUZE, Gilles. *A vida como obra de arte*, op. cit., p. 123.

²⁵² Idem, p. 128.

platônico, entrelaçada com a estética da existência, para a vida na atualidade? E, por fim, evocar hoje os grandes questionamentos identificados por Foucault em seus estudos acerca da Antiguidade: O que estamos fazendo de nós mesmos? O que estamos fazendo de nossas vidas? Qual *tékhnē* necessitamos para melhor viver, para que nossa vida possa ser admirável a ponto de ser comparada a uma obra de arte?

E que estas questões possam nos servir para, juntamente com Michel Foucault, com os gregos, Sócrates e Alcibíades, refletirmos sobre nossas vidas.

Bibliografia:

ADORNO, Francesco Paolo. *Le style du philosophe – Foucault et la dire-vrai*. Paris: Kimé, 1996.

ALBUQUERQUE, Durval Muniz. *Arqueologia do saber*. In. Revista *Educação Especial: Biblioteca do professor – Foucault pensa a educação*. Rio de Janeiro: Editora Segmento, nº 3 (s/d).

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. Curitiba: Editora da UFPR, 2008.

BENOIT, Hector. *Sócrates: o nascimento da razão negativa*. São Paulo: Ed. Moderna, 1996.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário Foucault – Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Trad. Ingrid Müller Xavier. Revisão de Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

DELEUZE, Gilles. *A vida como obra de arte*. In. *Conversações (1972-1990)*. Tradução de Peter Pál Pelbart. São Paulo: Editora 34, 1992.

_____. *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2006.

EWALD, François. “O fim de um mundo”. In. FOUCAULT, Michel. *O Dossier: últimas entrevistas*. Org. Carlos Enrique de Escobar. Tradução de Ana Maria de A. Lima e Maria da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1984.

FOUCAULT, Michel (Com o pseudônimo Maurice Florence). *Michel Foucault*. In.: HUISMAN, Denis (org). *Dicionário dos filósofos*. Trad. Claudia Berliner, Eduardo Brandão, Ivone Castilho Benedetti e Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

FOUCAULT, Michel. “Soberania e disciplina”. In. *Microfísica do poder*. Trad. Maria Teresa de Oliveira e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. “Verdade e poder”. In. *Microfísica do poder*. Trad. Maria Teresa de Oliveira e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. *Resumo dos cursos do Collège de France (1970-1982)*. Tradução de Andréa Daher; Consultoria de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

_____. *Vigiar e punir*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

_____. *Doença mental e psicologia*. Tradução de Lilian Rose Shalders. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; Tradução de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. “Resumo do curso”. In. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; Tradução de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. “Uma Estética de Existência”. In. FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política*. Coleção Ditos & Escritos, vol. V. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon de Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2007.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2009.

_____. “Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso”. In. DREYFUS, Hubert L. e RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica – para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero e Gilda Gomes Carneiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *O uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

_____. *O Governo de Si e dos Outros*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

_____. *Mal faire, dire vrai*. Louvain: Presses Universitaires Louvain, 2012.

GROS, Frédéric. *Introduction*. In. GROS, Frédéric et LÉVY, Carlos. *Foucault et la Philosophie Antique*. Paris: Éditions Kimé, 2003.

_____. “Situação do curso”. In. FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; Tradução de Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

LAËRTIOS, Diôgenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução do grego, introdução e notas de Mário da Gama Kury. 2ª ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.

LOUREIRO, Ines. *Arte e beleza: diferentes formulações foucaultianas sobre a estética da existência*. Revista do Departamento de Psicologia (UFF), Rio de Janeiro, v. 16, n.1, 2004.

MACHADO, Roberto. “Por uma genealogia do poder”. In. FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *A ciência e o saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.

MUCHAIL, Salma Tannus e FONSECA, Márcio Alves. “‘Editar’ Foucault”. In. MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado – textos sobre A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MUCHAIL, Salma Tannus. *A Trajetória de Michel Foucault*. In. *Foucault, simplesmente*. Edições Loyola, São Paulo, 2004.

_____. “Da promessa à embriaguez: a propósito da leitura foucaultiana do Alcibiades de Platão”. In: MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado – textos sobre A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

_____. “O cuidado de si – surgimento e marginalização”. In: MUCHAIL, Salma Tannus. *Foucault, mestre do cuidado – textos sobre A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

NUNES, Carlos Alberto. *Apologia de Sócrates*. In. PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

PELBART, Peter Pál. *Vida capital: ensaios de biopolítica*. São Paulo: Editora Iluminuras, 2003.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: EDUFPA, 2001.

_____. *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. rev. BELÉM: EDUFPA, 2001.

_____. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibíades*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª ed. Belém: UFPA, 2007.

QUEIROZ, André. *Foucault – O paradoxo das passagens*. Rio de Janeiro: Editora Pazulin, 1999.

REALE, Giovanni. *Corpo, Alma e Saúde – O conceito de homem de Homero a Platão*. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002.

REVEL, Judith. *Foucault: Conceitos essenciais*. São Paulo: Editora Claraluz, 2005.

SCHMID, Wilhem. “Da ética como estética da existência”. *Margem*, nº 5: 1996.

TERNES, José. *A morte do sujeito*. In. PORTOCARRERO, Vera e CASTELO BRANCO, Guilherme. *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000.