

Dossiê Foucault e o Cenário Greco-Romano

Apresentação

Uma alegria para o Grupo de Pesquisa Michel Foucault poder colaborar com o presente número da *Revista Poliética*, reunindo um dossiê sobre FOUCAULT E O CENÁRIO GRECO-ROMANO. Problemática muito pesquisada, debatida e criticada atualmente. Por isso se faz necessário esclarecer que nossa pretensão não consiste em esgotar a complexidade da relação foucaultiana com o pensamento antigo, nem tampouco propor um direcionamento para um “julgamento” sobre as incursões e/ou viagens de Foucault ao referido cenário. Nosso propósito é simplesmente reunir artigos inéditos de diversos pesquisadores internos e/ou externos ao grupo que, em suas diversas investigações, abordam determinados aspectos do pensamento de Foucault e seu uso do cenário greco-romano, possibilitando assim um mapeamento de perspectivas em aberto.

Na abertura deste dossiê, preliminarmente, cabe todo nosso agradecimento à Professora Salma Tannus Muchail, professora emérita da PUC-SP e fundadora do Grupo de Pesquisa Michel Foucault, o qual, em seus mais de quinze anos de atividades, tem acolhido pesquisadores de instituições nacionais e estrangeiras, pertencentes a diferentes níveis de formação (graduandos, mestrandos, doutorandos, pós-doutorandos, docentes convidados) e que se reúnem para realizar estudos a partir e em torno do pensamento de Michel Foucault. Nossos agradecimentos se dirigem também a todos esses pesquisadores, tanto os que já passaram pelo grupo quanto aqueles que atualmente participam de nossas reuniões mensais e da organização dos eventos científicos regularmente promovidos pelo grupo.

Sobre o conteúdo reunido neste número contamos e agradecemos as colaborações internas do Grupo: Ana Cristina Texeira e Georghio Tomelin (tradutores do artigo *A questão da escuta em Michel Foucault* de Annie Hourcade Sciou), Anderson Aparecido Lima da Silva (*Parrésia socrática*), Cassiana Lopes Stephan (*Uma nota sobre o casamento: a problematização foucaultiana do amor conjugal no estoicismo*), Fernanda Gomes da Silva (*Michel Foucault e a proposição de uma estética da existência como atitude política*), Pedro de Souza (*Michel Foucault e sua viagem greco-latina*), Yolanda Gloria Gamboa Muñoz (*A peça Sócrates no quebra-cabeças greco-romano de Foucault*) e Viviane Biagotto Botton (*Corpos de cuidado, a leitura foucaultiana do corpo na antiguidade grega*), como também aos pesquisadores externos que nos enviaram suas contribuições: Cecília Sanchez (*El lenguaje como gramática universal. El trazado de Foucault desde el momento de Sócrates, de Descartes hasta la desaparición del Hombre*), Iván Torres Apablaza (*Arqueología de lo político: bíos, tekné, stásis*), Pedro Maurício Garcia Dotto (*Foucault, leitor de Platão: Psicagogia, parrésia e o cuidado da verdade*), Priscilla Céspedes Cupello (*O cuidado de si no Primeiro Alcibiades de Platão: perspectivas foucaultianas*) e Thiago Calçado (*Sexualidade e sujeito patético de desejo nas últimas entrevistas de Michel Foucault*).

Marcio Alves da Fonseca.
Yolanda Gloria Gamboa Muñoz.

Arqueología de lo político: bíos, tekné, stásis

ARCHEOLOGY OF THE POLITICAL: BÍOS, TEKNÉ, STÁSIS

*Iván Torres Apablaza**

RESUMO

El siguiente artículo desarrolla una interrogación filosófica sobre lo político a partir de una problematización arqueológica que permite precisar su carácter histórico y discursivo. El emplazamiento de esta pregunta, muestra la constitución y despliegue de lo político en torno a tres arcanos que entrelazan una definición antropológica de la vida (bíos), una modulación técnica (tekné) que prescribe su carácter oikonomico, y un conjunto de relaciones de fuerzas adversariales que definen su procedencia belicosa (stásis). El artículo finaliza con una serie de contrapuntos que permiten poner en perspectiva esta arqueología frente a la crisis y extenuación contemporánea de la política, al haber intensificado su sentido antropológico como voluntad de poder sobre la existencia planetaria.

PALAVRAS-CHAVE: Política; Arqueología; Bíos; Tekné; Stásis.

ABSTRACT

The following article develops a philosophical question about politics based on an archaeological problematization that allows us to specify its historical and discursive character. The location of this question shows the constitution and deployment of the political around three arcana that intertwine an anthropological definition of life (bíos), a technical modulation (tekné) that prescribes its oikonomic character, and a set of relations of forces adversarial elements that define their bellicose origin (stásis). The article ends with a series of counterpoints that allow us to put this archeology in perspective in the face of the crisis and contemporary exhaustion of politics, having intensified its anthropological meaning as a will to power over planetary existence.

KEYWORDS: Political; Archeology; Bíos; Tekné; Stásis.

* Doctor en Filosofía. Investigador Postdoctoral Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), proyecto 3240052, "Antropoceno y filosofía: exploraciones arqueológicas para un descentramiento ecológico de la antropología política". Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. ivantorresapablaza@gmail.com

1. Bíos

La formulación de lo político resulta indisociable del nacimiento de la filosofía, vale decir, que entre ambos discursos lo que se verifica es una relación de copertenencia, de tal manera que lo político no resultaría exterior o anterior a lo filosófico, al mismo tiempo que lo filosófico no resultaría independiente de lo político. Pese a la disposición polémica que recorre la historia de esta relación, en una importante intervención que apertura las investigaciones desarrolladas en el *Centre de Recherches Philosophiques sur le Politique*, Philippe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy (1981) hicieron notar que no sería posible dislocar la constitución política de la propia filosofía de la determinación filosófica de lo político, no tan solo en cuanto lo político constituye su objeto, sino, más directamente, en cuanto lo político le da su contenido y su forma. Entretanto, Hannah Arendt (2015a), en un ensayo publicado a inicios de la década de 1950, sostendrá que la filosofía política, al no conseguir poner en cuestión las categorías fundamentales en que se asienta la concepción de lo político, habría permanecido “más atada a la tradición que ninguna otra rama de la metafísica occidental” (p. 92). Si se tiene en cuenta ambas indicaciones como claves de lectura al interior de un ejercicio de interrogación filosófica sobre lo político, se vuelve legible su carácter discursivo, así como su irrevocable dependencia de un diagnóstico o anamnesis acerca de su historicidad. A esta luz, ambas operaciones analíticas resultan fundamentales en tanto condiciones que permiten advertir la problematicidad de lo

político y evitar con ello consideraciones axiomáticas y metafísicas en su tratamiento filosófico.

Si, en cambio, el abordaje filosófico de lo político se despliega en perspectiva arqueológica (FOUCAULT, 1969), es posible colegir que, en su formulación griega, lo político es definido como aquello que da lugar a una forma de vida específica, en la medida que actúa como vector de composición de la vida del viviente humano. Es lo que se vuelve legible en el razonamiento de Aristóteles (1959), para quien, el origen de la polis, como el modelo de la comunidad de los hombres, tiene lugar en las necesidades genéricas de la vida (*toû zên hénéken*), pese a que esta se ha dispuesto para alcanzar el vivir bien (*eû zên*). Así podría ser leída la indicación según la cual, toda ciudad existe por naturaleza, al igual que todo hombre es por naturaleza un animal político. Aristóteles también distingue al hombre de los demás animales, afirmando una cualidad exclusiva, esto es, que “sólo el hombre, entre los vivientes [*zôion*], posee el lenguaje [*logos*]” (p. 10). A esta indicación, añade que el logos sirve al hombre para percibir el bien y el mal, lo justo y lo injusto, y también para expresar estos valores en la polis, vale decir, su posesión común, prescribiendo con dicha operación la estancia política del hombre en tanto aspecto indisociable de su definición como animal racional. Al interior de esta concepción, la relación entre antropología y política constituye una coligadura que graba una cesura entre la naturaleza del hombre y los demás seres vivos, pero también, la diferencia entre el hombre como excepción y el conjunto de la existencia, impregnando con ello el modo de entender el conocimiento, la definición

de la realidad, y las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza. A fin de cuentas, una cesura que permite dotar de prioridad ontológica a la forma de vida humana como medida y criterio de demarcación de la existencia (SCHAEFFER, 2009).

Según la problematización de Hannah Arendt, “el nacimiento de la *polis* significó que el hombre recibía «además» de su vida privada [*oikos*], una especie de segunda vida, su *bíos politikós*. Ahora todo ciudadano pertenece a dos órdenes de existencia” (2005, p. 52). Arendt, no niega la definición clásica del hombre como *politikón zôion*, sino que más bien acepta el postulado de una *animalidad* de la que la *humanidad* del hombre debe liberarse para finalmente advenir como *bíos politikós* y abrir, entonces –según la formulación de Platón (1999)– el espacio de los asuntos humanos o el “*ta tôn anthrôpôn pragmata*” (p. 38). Es por ello que Giorgio Agamben (2010) podrá argumentar que nuda vida y existencia política (*zôe* y *bíos*), constituyen la pareja categorial fundamental de la política occidental: “Hay política –afirma– porque el hombre es el ser vivo que, en el lenguaje, separa la propia nuda vida y la opone a sí mismo, y, al mismo tiempo, se mantiene en relación con ella en una exclusión inclusiva” (p. 18).

En la formulación aristotélica del *politikón zôion* (1959), el sustantivo *zôion* quiere decir “ser viviente”, “animal”, mientras que *politikón* es un adjetivo que acompaña al sustantivo y lo califica como perteneciente a la *polis*, al tiempo que nombra la disposición de las condiciones necesarias para llevar a cabo la con-vivencia. Es por ello una facultad potencial,

una cierta capacidad de los hombres –dotados del *logos*– para la constitución de la comunidad política. Es, sin embargo, a partir de esta operación que se programa la arcaica separación entre animalidad y política, de manera tal que, esta última, no sería sino un atributo que calificaría la singular especie del “animal-hombre”, pese a que –como han hecho notar Lacoue-Labarthe y Nancy (2013)– el *politikón zôion* “nunca ensambla otra cosa que aquello que, por sí, se desensambla y se excluye” (p. 29), esto es, la condición diferencial y “disuelta” de la existencia. Siguiendo esta lectura, el *politikón zôion* expresaría el signo de una profunda escisión que se reparte entre hospitalidad y hostilidad, amistad y rivalidad, cooperación y competencia, en suma, las múltiples y potenciales modulaciones de dicha diferencia. En este preciso sentido es que Derrida (2010) hará notar la estrecha imbricación entre política y *logos*, en la medida que –según su perspectiva– “soberanía es igual a *arché*, *arché* es igual a *logos*, el *logos* que crea, que hace venir o advenir y que crea al ser vivo, la vida del ser vivo (*zoê*)” (pp. 366-367), por cuanto, *logos* es siempre sinónimo de violencia, siempre pertenece al orden de la fuerza y por ello, al de la soberanía. En consecuencia, lo que así se remarca es una cierta afinidad ontológica entre *logos* y existencia, vida y política, que nos informa acerca de las relaciones arcaicas que el concepto de lo político consigue componer.

Investigaciones contemporáneas en filosofía (LLOYD, 1992; BOERSEMA, 1994; GLACKEN, 1996), han hecho notar que es sobre esta disyunción que se asienta nuestra actual actitud ecológica –aquella según la cual la naturaleza se encontraría al servicio del ser humano–, así

como también la biopolítica moderna (FOUCAULT, 1976), recorrida por una voluntad de poder y un discurso antropológico de verdad (ciencias humanas) acerca de la existencia (FOUCAULT, 1966). La definición antropológica de lo político, así como la definición política de la antropología, cumplirá desde entonces el papel de una imagen del hombre y de la propia filosofía en nuestra cultura, ya sea en su forma clásica a través de la producción de un adentro por la inclusión de un afuera (no-humanidad), o en su forma moderna a través de la producción de un afuera por la exclusión de un adentro (animalidad) (AGAMBEN, 2006).

2. Tekné

Esta consideración arqueológica, nos permite colegir, no tan sólo una antropología a partir de la definición de lo político, sino también, el carácter técnico y belicoso concerniente a su facticidad. Respecto al primer aspecto, que la vida del viviente humano resulte coextensiva a la política, no debiera interpretarse como una relación directa, que ocurre sin mediaciones. Precisamente –según ha hecho notar Jean-Luc Nancy (2002)–, porque aquello que posibilita este vínculo, “ya sea que se trate de vida humana, animal, vegetal o vírica, es ya inseparable de un conjunto de condiciones llamadas «técnicas» y que constituyen lo que se debería denominar la *ecotécnia* donde se desarrolla para nosotros ... toda especie de «naturaleza»” (p. 140)¹. Es lo que Michel Foucault (1997) también

1 “... qu'il s'agisse de vie humaine, animale, végétale ou virale, est désormais inséparable d'un ensemble de conditions qu'on dit « techniques » et qui constituent ce qu'il faut plutôt nommer l'écotechnie où se développe pour nous (et par nous) toute espèce de « nature »”.

detecta durante la última clase del curso *Il faut défendre la société*, al indicar que “la vida y la muerte no son fenómenos naturales inmediatos, en cierto modo originarios o radicales, que están fuera del campo del poder político” (p. 214), para luego referirse explícitamente a las posibilidades técnicas de “fabricar lo vivo” (p. 226), a propósito del desarrollo de armas biológicas en las guerras del siglo XX.

En esta dirección, un primer aspecto que no habría que pasar por alto, reside en que la vida tenida por objeto de la política, no constituye una “vida natural”, sino el resultado de una producción técnica a partir de la cual se desarrolla su “naturaleza”, así como también las posibilidades de su despliegue. Por esta razón, la política nunca afectaría directamente la “naturaleza” de la vida del viviente humano, sino produciéndola a partir de un vínculo técnico. Esta vida –añade Nancy (2002)– “es precisamente la vida que no es simplemente la «vida», si se quiere entender con ello la autoconservación y la autoafección ... [puesto que la técnica expone] ... el carácter infinitamente problemático de toda determinación de «auto» en general” (p. 140). La consecuencia es que, si la vida se vuelve algo distinto de sí misma cuando sobre ella ingresa la política, no existiría una vida que no sea, a la vez, también técnica. Con ello, la distinción clásica entre *bíos* y *zoê*, vuelve a tensionarse, y la *tekne* se erige como un tercer término correlativo respecto de esta disyunción. A la luz de este contrapunto, la distinción semántica introducida por Aristóteles, y sobre la cual se erige la politización antropológica de la vida, se torna profundamente problemática, por cuanto es esta propia relación la que involucraría una operación

de *tekné*. Por ello, entre vida y técnica no habría ninguna posibilidad de hallar una solución de continuidad, sino potenciación recíproca (ESPOSITO, 2002) ligada a la voluntad de creación de la política.

Siguiendo esta línea de razonamiento es que Roberto Esposito advierte que la técnica es cooriginaria y no artificial a la existencia del hombre, en la medida que marca la separación de la existencia respecto de sí misma y expresa el punto de cruce de su sustracción a la inmanencia y a la trascendencia, en el sentido de constituir su propia *condición*: la técnica, al tiempo que impide la coincidencia de la existencia consigo misma, recusa la presuposición de cualquier fundamento trascendente. “Técnico –agrega Esposito– es el modo no esencial del ser, no teleológico, no presupuesto de lo que existe” (p. 213). Pensar de este modo la técnica, nos conduce a la afirmación del ser como no dado, como aquello que transita no desde la nada sino como nada: transitividad del ser-nada que nos proyecta hacia la sustracción del origen, en tanto no fundado, puesto que la técnica no es sino el saber-hacer de lo que no está ya hecho.

En la Modernidad, sin embargo, el vínculo arcaico entre técnica y política, inscribe la existencia en un régimen de sentido completamente diferente al mundo clásico. En este punto es donde Heidegger (2000) advertía el *peligro* de la técnica moderna –pese a omitir sistemáticamente su vínculo con la política–, al describir un desplazamiento desde el *desocultar* productivo, al *provocar*, que sitúa la existencia en la exigencia de descubrir, transformar, acumular y repartir. Para Roberto Esposito (2006), la consecuencia de esta transformación es el totalitarismo, en tanto expresa

“la modificación radical del *bíos* por obra de una política identificada enteramente con la técnica” (p. 20), pero también –en nuestra perspectiva–, la verificación del hecho contemporáneo según el cual no habría naturalidad de la existencia sino tecnicidad.

Al analizar desde este ángulo la profundidad del planteamiento griego, resulta llamativo advertir que aquellos procedimientos gestionales que Michel Foucault identifica como signos distintivos de la biopolítica moderna, constituyen un ingrediente fundamental de la política en sentido clásico, específicamente, en cuanto al nudo que enlaza –según la indicación de François Châtelet (1981)– un modo técnico de hacer (*oikonomía*) y un modo expansivo-defensivo como tecnología bélica (*stásis*). Es este arcaico “modo técnico de hacer”, el que exige una problematización. No solamente en cuanto expresa el modo efectivo de la actividad política, sino como función diacrítica que decide el vínculo entre política y vida. Es en la *Ética a Nicómaco* –escrita con anterioridad a la *Política*–, que Aristóteles (1993) deja en claro que el concepto de lo político que propone, involucra una dimensión práctica orientada según el *logos*, aun cuando el fin (*télos*) de la política no sea el conocimiento (*gnôsis*) sino la acción (*prâxis*) (p. 26). Es el *logos* el que en esta concepción permite acceder a un saber sobre la *polis*, configurando con ello una *episteme política* que implica un conocimiento (*gnôsis*) lógico y empírico sobre todos los asuntos que conciernen al *bíos*. A esta luz es que Jacques Derrida (2010) hará notar lo problemático que resulta esta concepción de lo político, al indicar que es precisamente la intervención del *logos* la que opera la composición

disyuntiva entre vida y política, al crear y fundar una *zoê*, al igual que la separación simétrica entre animalidad y humanidad, perfectamente identificada con la *polis* como espacio de lo político. Por ello, contrariamente al planteamiento de Giorgio Agamben (2010), no sería tan claro que el acontecimiento “fundador” de la modernidad, resida en la introducción de la *zoê* en la esfera de la comunidad política, ni que su reducción técnica sea una cualidad exclusiva de la política contemporánea, por cuanto ambas dimensiones se revelan más bien como arcanos de la política misma. Según nuestra lectura, la singularidad de su forma moderna residiría, más bien, en que aquello que arcaicamente se presentó como su dimensión práctica, constituiría hoy el declinar de su actividad en el *ergón oikonomico* de la gubernamentalidad (Foucault, 2004), disuelta en un paradigma de gestión y administración de los seres humanos, las cosas y la naturaleza.

3. Stásis

La textura de esta relación, exige, por tanto, considerar las definiciones antropológicas de la vida y la técnica como elementos constitutivos de la política, pero al mismo tiempo, intentar proponer algunas claves de lectura que permitan desarrollar aquello que François Châtelet (1981), definió como el segundo elemento dentro del nudo que enlaza técnica y política en sentido clásico. Esto es, la tecnología bélica. Esta dimensión resulta relevante en el contexto de esta problematización, por cuanto, al igual que ocurre con la función diacrítica de la técnica al interior de la relación entre vida y política, la guerra parece constituir algo más que un

modo técnico de hacer o llevar a cabo la política en sentido expansivo-defensivo, mostrando, en cambio, el origen belicoso de la *polis* como aquel espacio en el que la política occidental habría tenido lugar. Esta nueva clave arqueológica permite, por tanto, desplazar el pretendido origen de la política en la conformación de una comunidad antropológica, hacia el espacio exterior de una exclusión, en cuya amnesia se revela su carácter, no solo belicoso, sino profundamente disociativo.

Según esta perspectiva, pareciera ser que la distinción entre *bíos* y *zoê*, a partir de la cual se inaugura la política en sentido clásico, no reenvía a la consideración de dos esferas estrictamente separadas. Sobre todo, si se tiene en cuenta que la actividad política en la antigua Grecia involucra la vida privada, tal como lo ha puesto de manifiesto Hannah Arendt (2015a), al indicar que el *oikos* es el lugar donde se forman los linajes y se configuran las identidades, pero es también aquello que ofrece un modelo de la acción política y el gobierno y –en nuestras palabras–, un modelo de gestión económica (*oikonomikòn*) de la vida, con el cual se materializa o vuelve efectiva la acción política en la polis. Esta lectura, adquiere una inesperada confrontación en las investigaciones desarrolladas por la heleenista francesa Nicole Loraux (1997a; 1997b), respecto al origen y función de la guerra civil en la antigua Grecia. En ellas, advierte que el *oikos*, al tiempo que configura un modelo de la acción política, se establece, en cambio, como un factor de división y conflicto a partir del cual la *polis* consigue formalizarse, disponiendo la guerra como matriz originaria de constitución de lo político.

En la colección de ensayos reunidos en *La Cité divisée*, Loraux (1997a) aborda este problema rediseñando la topología de la guerra civil (*stásis*), al situarla en el centro de la relación entre ciudad y familia. En tanto, en el ensayo *La guerre dans la famille* (1997b), explica que estas nociones se articulan a lo largo de líneas de fuerza en las que la recurrencia y la superposición prevalecen sobre cualquier proceso continuo de evolución, cuestión que la lleva a reexaminar la muy aceptada idea de una pretendida excedencia del *oikos* por la ciudad, así como aquella de una política enteramente logocéntrica. A partir de la lectura del *Menéxeno* platónico, Loraux (1997a) concluye que la *stásis* es un conflicto propio del parentesco de sangre (*phylon*) entre los miembros de la *polis*, de manera tal que la guerra, no sería sino *oikeîos pólemos*, esto es, consustancial a la familia y a las relaciones entre ellas, en la misma medida que es consustancial a la ciudad y parte integrante de la vida política. En *La guerre dans la famille* (1997b), Loraux complementa estas indicaciones, al señalar que la familia es el origen de la división y de la *stásis*, al mismo tiempo que entraña el modelo de la reconciliación. Para sostener esta lectura, tendrá en cuenta la historia de una antigua ciudad griega (Nacone) donde, luego de una *stásis*, los ciudadanos deciden reconciliarse disolviendo la familia natural para repartir a sus miembros en grupos conformados al azar. Tal como explica, con este acto de disolución y exclusión del *oikos* como fuente de conflictos, se funda, sin embargo, una fraternidad artificial, propiamente política, que libera a la ciudad de la amenaza belicosa. A estas conclusiones, Nicole Loraux (1997b) agrega que, será:

Necesario ensayar con los griegos, un pensamiento de la guerra en la familia. Plantear que la ciudad es un *phylon*: de esto se sigue que la *stásis* es un revelador. Es necesario, entonces, asumir que la ciudad es un *oikos*: en el horizonte del *oikeios pólemos*, se perfila una fiesta de reconciliación. Y, finalmente, admitir que, entre estas dos operaciones, la tensión no puede ser resuelta². (p. 62)

Disponer de este modo la problematización, permite mantener a distancia la lectura según la cual, la *polis* constituiría una superación del *oikos*, para destacar, en cambio, toda su ambigüedad: al tiempo que constituye un factor de división y conflicto, es el paradigma que permite la reconciliación de aquello que ha sido dividido. Siguiendo estas tesis, Giorgio Agamben (2017) ha argumentado que, ciertamente, “las relaciones entre *oikos* y *polis*, la *zoê* y el *bíos*, que son el fundamento de la política occidental, deben repensarse desde el comienzo” (p. 21). Al mismo tiempo, recuerda que en la Grecia antigua la *zoê* se encuentra excluida de la *polis*, permaneciendo confinada a la esfera del *oikos*. Sin embargo, esta relación se revela del todo problemática a la luz de las investigaciones de Loraux sobre la *stásis*, por cuanto en ellas se advierte que, *oikos* y *zoê*, antes que constituir dimensiones radicalmente separadas de la *polis* y el *bíos*, más bien se encontrarían en una relación tal que se incluyen en éstas a través de una operación de exclusión. Por ello, no tendría sentido afirmar el lugar común de la superación del *oikos* por la ciudad, puesto que la ambigüedad del vínculo entre estas parejas categoriales revela que “no se trata de una superación, sino de un complicado e irresuelto intento

² “Il faut, avec les Grecs, s'essayer à penser la guerre dans la famille. Poser que la cité est un phylon: il s'ensuit que stasis est son révélateur. Faire de la cité un oikos: à l'horizon d'oikeios polémos, se profile une fête de réconciliation. Et admettre enfin qu'entre ces deux opérations, la tension n'est pas de celles qui se résolvent”.

de capturar una exterioridad y de expulsar una intimidad” (AGAMBEN, 2017, p. 22). Por ello, Agamben sostendrá –bajo una tonalidad crítica respecto al planteamiento de Loraux– que el lugar originario de la *stásis* no sería precisamente el *oïkos*, sino un interregno o zona de indiferenciación entre éste y la *polis*, entre el espacio impolítico de la familia y el político de la ciudad, de manera tal que, al transgredir este umbral, el *oïkos* inmediatamente se politiza, mientras la *polis*, en cambio, se “economiza”. Esto significa que “en el sistema de la política griega, la guerra civil funciona como un umbral de politización o despolitización, a través de la cual la casa se excede en ciudad, y la ciudad se despolitiza en familia” (p. 25). Así, la guerra volvería indistinguible al hermano del enemigo, el adentro y el afuera, la casa y la ciudad, actuando como un paradigma político o “reactivo que revela el elemento político en el caso extremo, como un umbral de politización que determina de por sí el carácter político o impolítico de un determinado ser” (p. 26). La consecuencia central de este análisis es una concepción de la política como campo de fuerzas cuyos extremos son el *oïkos* y la *polis*, donde la guerra marca un umbral que, al transitarse, politiza lo impolítico y “economiza” lo político. No existiría entonces, algo así como una “sustancia política”, puesto que la política constituiría un campo de tensiones permanentes, recorrido por fuerzas de politización y despolitización, entre la familia y la ciudad.

El rendimiento de esta lectura para la problematización en curso, reside en establecer que la belicosidad y la contienda constituirían elementos fundamentales de la política efectiva, pese a su conceptualización

comunitaria. Que la *stásis* constituya un revelador de la naturaleza de la *polis*, informa acerca del elemento agonal como un arcano de la actividad política desde su propia formulación en el mundo clásico. La *polis*, en tanto ámbito de lo político, no sería sino el resultado de la pacificación y de los equilibrios inestables del conflicto y la modulación de los enfrentamientos entre aquellos que han de vivir juntos. Esta lectura no tan sólo confirma, sino que proyecta arqueológicamente la tesis de Michel Foucault (1997) según la cual, “la política es la continuación de la guerra por otros medios” (p. 16), hacia zonas que permanecen vacías o inexploradas por el filósofo francés y la constelación de trabajos sobre la biopolítica que le resultarán contemporáneos. Al invertir el conocido enunciado de Clausewitz (2007), Foucault inscribe el enfrentamiento belicoso –contra el formalismo jurídico– en el origen de la política, al tiempo que ésta es dispuesta como una realidad segunda o derivada que, sin embargo, no consigue sofocar la dimensión agonal que la constituye:

El poder político no comienza cuando cesa la guerra. La organización, la estructura jurídica del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades, no se inicia cuando cesa el fragor de las armas. La guerra no está conjurada. En un primer momento, desde luego, la guerra presidió el nacimiento de los Estados: el derecho, la paz, las leyes nacieron en la sangre y el fango de las batallas ... La ley no nace de la naturaleza ... nace de las batallas reales, de las victorias, de las masacres, las conquistas ... la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; surge con los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día³. (FOUCAULT, 1997, p. 43)

3 “le pouvoir politique ne commence pas quand cesse la guerre. L’organisation, la structure juridique du pouvoir, des Etats, des monarchies, des sociétés n’a pas son principe là où cesse le bruit des armes. La guerre n’est pas conjurée. D’abord, bien sûr, la guerre a présidé à la naissance des États : le droit, la paix, les lois sont nés dans le sang et la boue des batailles ... La loi ne naît pas de la nature ... la loi naît des batailles réelles, des victoires, des massacres, des conquêtes ... la loi naît des villes incendiées, des terres ravagées ; elle naît avec les fameux innocents qui agonisent dans le jour qui se lève”

Lo que Foucault intenta estabilizar en este punto, es que la política tiene por fondo el enfrentamiento belicoso de las fuerzas, incluso antes que este enfrentamiento se formule como guerra o como política. Esta clave de lectura se esclarece al contrastarla con aquello que más tarde precisa en *La volonté de savoir*, por medio de una distancia precautoria, la que, si bien no constituye una retirada absoluta de la inversión que ha propuesto para entender la relación entre guerra y política, deja en suspenso la matriz de causalidad que se desprende de esta primera formulación:

¿Cabe, entonces, retornar a la fórmula y decir que la política es la continuación de la guerra por otros medios? *Quizá, si aún se quiere mantener una distancia entre guerra y política*⁴, se debería adelantar más bien que esa multiplicidad de las relaciones de fuerza puede ser cifrada –en parte y nunca totalmente– ya sea en la forma de «guerra», ya en forma de «política»; constituirían dos estrategias diferentes (pero prontas a caer la una en la otra) para integrar las relaciones de fuerza desequilibradas, heterogéneas, inestables, tensas⁵. (1976, p. 123)

Para Foucault lo fundamental es la fuerza y su régimen relacional. Que la política sea la continuidad de la guerra –mas no su efecto–, podría entenderse como un modo específico de estratificación de las fuerzas en conflicto que las constituyen a ambas y, ciertamente, las preceden. En esta perspectiva, lo político no tendría por tarea neutralizar los efectos de la guerra, sino reinscribir permanentemente las relaciones de fuerzas en las instituciones, en el lenguaje y en los cuerpos. No habría, por tanto, una

4 Las cursivas son mías.

5 “Faut-il alors retourner la formule et dire que la politique, c'est la guerre poursuivie par d'autres moyens ? Peut-être, si on veut toujours maintenir un écart entre guerre et politique, devrait-on avancer plutôt que cette multiplicité des rapports de force peut être codée en partie et jamais totalement soit dans la forme de la guerre II, soit dans la forme de la politique II ; ce seraient là deux stratégies différentes (mais promptes à basculer l'une dans l'autre) pour intégrer ces rapports de force déséquilibrés, hétérogènes, instables, tendus.”

relación de causalidad necesaria entre guerra y política. Ese sería –añade Foucault– “el primer sentido que habría que dar a la inversión del aforismo de Clausewitz: la política es la continuación de la guerra por otros medios; vale decir que la política es la sanción y la prórroga del desequilibrio de fuerzas manifestado en la guerra” (1997, p. 16).

Siguiendo estas lecturas, resultaría del todo problemático sostener –como hace Hannah Arendt (1988)– que la Grecia antigua se habría definido:

A sí misma como un modo de vida basado exclusivamente en la persuasión y no en la violencia ... [y] debido al hecho de que para el griego la vida política no se extendía ... más allá de los muros de la *polis*, no se creyó necesario justificar el empleo de la violencia en la esfera de lo que hoy llamamos asuntos exteriores. (p. 12)

Afirmar una lectura tal, no tan solo conduce hacia una concepción idealizada de la política –como un espacio de cierta pureza, posibilitada por la expulsión de la violencia–, sino que reinscribe un protocolo de lectura que resulta constitutivo de la *tradición de pensamiento político* que la filósofa alemana pretende, precisamente, problematizar, al prescribir el consenso *logocéntrico* como el *arché* y la *sustancia* de una politicidad que, más bien, habla en el lugar de una “formación de compromiso”, para pronunciar el discurso de una amnesia. La relación y enfrentamiento de fuerzas, en cambio, permite vislumbrar la huella mnémica del tercer arcano al interior de la arqueología de la política en Occidente, constituyendo –junto a la definición antropológica de la vida y la técnica– el *factum* inmanente que mide y da forma a cualquier hacer que se plantee político, como una herida que nos recorre en lo más íntimo de nuestra experiencia

cultural. En una palabra: un ingreso arqueológico tal nos permite advertir que la política, en tanto concepto y discurso, constituye efectivamente un *problema* (MACHEREY, 2011).

4. Umbral: signaturas de una *krisis*

En la antigüedad griega, *krisis* es la expresión que se reserva para nombrar una situación de separación o ruptura, una cierta alteración de un estado habitual que exige juicio y decisión, vale decir, análisis. De ahí su uso en el ámbito médico y legal, al designar el momento crucial en el que una determinada situación, proceso o acontecimiento, exige conducir la acción conforme a criterios evaluativos. Esta es también la figura que aproxima la definición nietzscheana del filósofo como *médico de la cultura* (NIETZSCHE, 2010) y el conocimiento como “arte de la transfiguración” (NIETZSCHE, 2018, p. 52). A esta luz, sería justo admitir que hoy nos encontramos ante la *krisis* de la política, al haber intensificado un sentido antropológico que la ha dispuesto, no tan solo como potencia disolutiva de la comunidad de los “hombres”, sino respecto al conjunto de la existencia sobre la cual estos han volcado su voluntad de poder, provocando que incluso distinciones clásicas como aquella entre *physis* y *tekné* se vuelvan profundamente problemáticas. Recordemos en este punto, que Aristóteles (1995) en el libro II de la *Física*, distingue “las cosas que son por naturaleza (*physis*)” –porque tienen en sí mismas un principio de movimiento y reposo–, de aquellas que son “por otras causas” (p. 128). Entre las primeras,

da algunos ejemplos: “Los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples como la tierra, el fuego, el aire y el agua” (p. 128). Mientras que, las “otras causas”, incluyen la *tekné*, así como el azar y la voluntad. La política, en tanto se despliega como *práxis* y *poíesis*, vuelve difusa la distinción ontológica entre las cosas que naturalmente son y aquellas que han devenido obra. El problema filosófico-político reside precisamente allí, por cuanto implica un paradigma antropológico en que la relación entre técnica y política se despliega como voluntad de poder y gobierno sobre la existencia en su conjunto, incluyendo todo lo viviente, así como sus procesos y condiciones existenciales. Es lo que Michel Foucault intuyó –mas no desarrolló– en los *Cursos* dictados en el *Collège de France* entre los años 1977 y 1979, al abastecer un campo de problematizaciones que nos permitiría colegir que la novedad de la biopolítica a partir del siglo XIX, es precisamente que, para operar el gobierno de los procesos vitales del “hombre”, debió intensificar el gobierno de la existencia en general, aquel del “mundo” del “hombre”: alterar el curso de los ríos, ampliar la explotación de los bosques, racionalizar el dominio sobre las demás especies animales, ejercer, en suma, una completa soberanía sobre el planeta. En nuestra época, la consumación del *gobierno de la vida* desborda cualquier soberanía humana, para involucrar una dimensión ontológica que lo dispone en el centro de la producción política de la existencia. De todos modos, este aspecto exige de operaciones reflexivas que permitan distinguir con nitidez la extensión y radicalidad de esta subsunción técnica de lo político, hacia ámbitos que exceden la vida del viviente humano,

hasta alcanzar aquellos tradicionalmente concebidos como propios de la “naturaleza”. Por esta razón, lo que para Aristóteles y el mundo griego constituye una diferencia de principio entre *physis* y *tekné*, en el mundo moderno se vuelve una zona extremadamente difusa, precisamente, por su capacidad técnica de producir y reproducir la existencia. La intensidad tecno-política es tal, que incluso el principio de “movimiento y reposo” que Aristóteles atribuye a la naturaleza, ha llegado a constituirse en obra técnica: es la *tekné* la que se ha situado como principio de movimiento y reposo de la *physis*. El “principio”, que es capacidad de mover o de ser movido, esto es, un cambio de la *potencia* al *acto* (1994), es precisamente lo que la técnica moderna ha alterado, volviéndose capacidad de afección sobre el mundo de la “naturaleza”. Lo que para Aristóteles (1995) y el mundo griego constituye apenas un “accidente” (p. 104), en nuestra era deviene un presupuesto de la existencia. Por esta razón, la distinción tradicional entre *zôê* y *bíos*, con la cual la filosofía contemporánea ha intentado problematizar la antropología política, ciertamente resulta insuficiente frente a la diferencia aún más radical para nosotros entre *physis* y *tekné*, existencia natural y artificial que esta relación programa: ya no simple existencia de la vida-humana-en-forma, sino la diferencia entre naturaleza y producción.

Intentando caracterizar estos problemas, es que pensadores como Jean-Luc Nancy (2020) han indicado que nos encontraríamos en plena “retirada de lo político” (p. 74), tras el fondo de una catastrófica situación ecológica provocada por la expansión mundial de fuerzas tecno-e-

conómicas que reinscriben la política como un anexo de los procesos de acumulación capitalista. A su reducción a procedimientos gubernamentales de naturaleza tecnocrática, se añade un conjunto de prácticas que la aproximan a una actividad profundamente normativa, volviéndola indistinguible del derecho y la moral (ROSANVALLON, 2003). Fenómenos como la judicialización de la política para hacer frente a los problemas que conciernen a la coexistencia entre los seres humanos o la prescripción conductual en las formas autoritarias de gobierno, dan cuenta de este aspecto. Pero también, las formas contemporáneas del estado de excepción, frente a los procesos globales de insurrección y como forma de enfrentar una pandemia global que, con singular intensidad, ha puesto en evidencia la reducción policial de la política, como aquella función gubernamental arcaica sobre la cual se erigen los Estados modernos (FOUCAULT, 1979); signo indesmentible, no tan solo de la precariedad de la institucionalidad estatal, enfrentada a procesos crecientes de neoliberalización, sino de las propias categorías a partir de las cuales se ha comprendido y practicado la política en Occidente.

Al mismo tiempo que la política ha permanecido clausurada al mundo *de* los “hombres” –incapaz por ello de hacer otra cosa que intensificar su voluntad de poder sobre toda la existencia–, parece no poder enfrentar ni resolver los problemas que conciernen a su propia coexistencia: la proliferación de identidades fundadas en la exclusión y la violencia; la extensión cada vez más intensa de marcas de distinción entre categorías completas de seres humanos, sobre la base de un dato generacional,

racial, de género y/o de clase; la división de la sociedad entre quienes se benefician del “progreso” y el crecimiento económico, y aquellas *vidas en intemperie* (TORRES, 2016), abandonadas, completamente expuestas y enfrentadas a morir de hambre o enfermedad; pero también, el fracaso de todos los proyectos políticos fundados en nombre de lo común, y de aquellos parapetados en la metafísica del orden y la seguridad, constituyen fenómenos contemporáneos que nos informan respecto de este problema. En este sentido es que Nancy (2002) pudo decir que “el estado actual del mundo no es una guerra de civilizaciones. Es una guerra civil: es la guerra intestina de una ciudad, de una civilidad...” (p. 9), la de un mundo que se desgarrar al no poder “hacer lo que debe: a saber, un mundo ... vale decir, un espacio de sentido” (p. 12).

Los problemas que hoy plantea la adversidad ontológica en que habitamos, vuelven completamente insuficientes las categorías con las cuales la tradición filosófica representó lo político, constituyendo, a la vez, un ingrediente fundamental de su *krisis* contemporánea. Por esta razón, no resulta tan claro que sea posible seguir aferrando el topos de la política a la evidencia axiomática de la *polis*, ni a sus demás universales antropológicos: la razón y el individuo, la ciudad y la vida del “hombre”, la soberanía y el progreso, el Estado y el derecho. El desastre del presente, que acompaña la *krisis* de las categorías tradicionales de la política, ha desbordado ese lugar. Es la propia fractura, la desgarradura de la ciudad, la que conduce a pensar lo político como un problema. Y esta situación tal vez, incluso, ponga en entredicho a la “ciudad de los hombres” como dato

de la política contemporánea, volviendo porosas y profundamente problemáticas las distinciones modernas en que había, hasta ahora, afianzado sus fundamentos: público-privado, izquierda-derecha, democracia-totalitarismo. El drama de nuestro tiempo es que una línea de fuerzas enerva estas dicotomías y las disuelve para descubrir, en su lugar, el carácter expuesto y desnudo de la existencia. El carácter antropológico de la política –o la política como antropología–, vale decir, una política de los seres humanos, con arreglo a los seres humanos y, en consecuencia, como ejercicio de una voluntad de poder sobre toda la existencia, es precisamente aquello que ha comprometido, no tan solo las posibilidades de apertura de la política, sino la consistencia óptica del planeta. Por ello es necesario intentar salir del universo categorial y del régimen de verdad en que la política ha sido inscrita por la tradición metafísica. En palabras de Jean-Luc Nancy (2020) –ciertamente, sus últimas palabras respecto de este problema–, “es necesario partir de otro lugar, un lugar más profundo o anterior a toda «política»” (p. 74). O, como planteó hace más de una década, hacer comparecer a la política ante el “tribunal de la razón” (2010, p. 67), teniendo en cuenta que la política debe dar la forma de acceso a la propuesta de otras formas, renovar de forma constante la posibilidad de aparición –nunca fundación ni determinación– de registros de sentido.

Referências Bibliográficas

AGAMBEN, Giorgio. Stasis. La guerra civil como paradigma político. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2017.

AGAMBEN, Giorgio. Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida. Valencia: Pre-Textos, 2010.

AGAMBEN, Giorgio. Lo abierto. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.

ARENDT, Hannah. La tradición de pensamiento político. En La promesa de la política. Trad. Jerome Kohn. Buenos Aires: Paidós, 2015a, p. 77-98.

ARENDT, Hannah. Sócrates. En La promesa de la política. Buenos Aires: Paidós, 2015b, p. 43-75.

ARENDT, Hannah. La condición humana. Buenos Aires: Paidós, 2005.

ARENDT, Hannah. Sobre la revolución. Buenos Aires: Paidós, 1988.

ARISTÓTELES. Física. Madrid: Gredos, 1995.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Madrid: Gredos, 1993.

ARISTÓTELES. *Politics*. London: Harvard University Press, 1959

BOERSEMA, Jan. First the Jew but also the Greek. In Zeers, W. and Boersema, J. (eds.) *Search of the Roots of the Environmental Problem in Western Civilization*. Winwick: The White Horse Press, 1994, p. 20-55.

CHÂTELET, François. La ideología de la ciudad griega. En *Historia de las ideologías, I. Los mundos divinos (hasta el siglo VIII)*. México: Premia Editora, 1981, p. 130-148.

CLAUSEWITZ, Carl von. *On war*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

DERRIDA, Jacques. *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial, 2010.

ESPOSITO, Roberto. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.

ESPOSITO, Roberto. *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu, 2002.

FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. (1977-1978)*. Paris: Gallimard, 2004.

FOUCAULT, Michel. « Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France (1975-1976). Paris: Gallimard, 1997.

FOUCAULT, Michel. “Omnes et singulatim”: vers une critique de la raison politique. En *Dits et écrits, IV*. Gallimard, 1979, p. 134-161.

FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité 1. La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 1969.

GLACKEN, Clarence. *Huellas en la playa de Rodas. Naturaleza y cultura en el pensamiento occidental desde la Antigüedad hasta finales de siglo XVIII*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1996.

HEIDEGGER, Martin. *Die Frage nach dem Technik*. En *Gesamtausgabe, Band 7. Vorträge und Aufsätze*. Vittorio Klostermann, 2000, p. 5-36.

LACOUÉ-LABARTHE, P. y Nancy, J. L. El pánico político. Santiago-Buenos Aires: Palinodia - La Cebra, 2013.

LACOUÉ-LABARTHE, Philippe y Nancy, Jean-Luc. Ouverture. En Balibar, E.; Ferry, L.; Lacoue-Labarthe, Ph; Lyotard, J-F.; Nancy, J-L. Rejouer le politique. Gallimard, 1981, p. 11-28.

LLOYD, George. Greek Antiquity. The Invention of Nature. In Torrance, John (ed.). The Concept of Nature. Oxford: Clarendon Press, 1992, p. 1-24.

LORAUX, Nicole. La Cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes. Paris: Payot, 1997a.

LORAUX, Nicole. La guerre dans la famille. Clio. Histoires, femmes et sociétés, I(5), p. 21-62, 1979b.

MACHEREY, Pierre. De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas. Buenos Aires: Amorrortu, 2011.

NANCY, Jean-Luc. Política y vida profunda. Disenso, Revista de Pensamiento Político, 1(2), 72-79, 2020.

NANCY, Jean-Luc. Democracia finita e infinita. En Agamben, G., Badiou, D., Bensaïd, D., Brown, W., Nancy, J-L., Rancière, J., Ross, K., Žižek, S. Democracia ¿en qué estado? Buenos Aires: Prometeo, 2010, p. 67-79.

NANCY, Jean-Luc. La création du monde ou la mondialisation. Paris: Galilée, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. La ciencia jovial. Valparaíso: Ediciones UV, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos (1869-1874), I. Tecnos, 2010.

PLATÓN. Diálogos, IX. Leyes (Libros VII-XII). Madrid: Gredos, 1999.

ROSANVALLON, Pierre. Por una historia conceptual de lo político. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.

SCHAEFFER, Jean-Marie. El fin de la excepción humana. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

TORRES, Iván. La seguridad de la vida gobernada. Polis, Revista Latinoamericana, Santiago, 15(44), 161-180, 2016.

Corpos de cuidado: a leitura foucaultiana do corpo na antiguidade grega

BODIES OF CARE, FOUCAULT'S READING OF THE BODY IN GREEK ANTIQUITY

*Viviane Bagiotto Botton**

RESUMO

Como Foucault pensou o corpo no contexto de seus trabalhos? Esta pergunta rege a pesquisa da qual este texto é parte, sendo que aqui apresentam-se algumas de suas elaborações em relação ao corpo no contexto de seus estudos sobre a antiguidade grega, em especial sobre a relação deste com a formação de uma subjetividade não pautada pela verdade de si. Mais especificamente o que trazemos é uma elucidação do princípio grego do cuidado de si, o contraste deste com o princípio socrático do conhece-te a ti mesmo, e alguns aspectos desta relação com o corpo, como o uso dos prazeres e a formação de uma espécie de subjetividade neste contexto da antiguidade ocidental.

PALAVRAS-CHAVE: cuidado de si; uso dos prazeres; subjetividade; corpo; apherodisia;

ABSTRACT

How did Foucault think about the body in the context of his works? This question gives the research of which this text is part, and here we present some of his elaborations in relation to the body in the context of his studies on Greek antiquity, especially on its relationship with the formation of an subjectivity not guided for the truth of yourself. More specifically, what we bring here is an elucidation of the principle of care of the self, its contrast with the Socratic principle of know yourself, and some aspects of this with the body, like the use of pleasures and the formation of a type of subjectivity in the context of Western Antiquity.

KEYWORDS: care of the self; use of pleasures; subjectivity; body; apherodisia;

* Professora de filosofia do Colégio Pedro II, Rio de Janeiro, RJ. Doutora em filosofia pela Universidad Autónoma de México -UNAM. Doutoranda em Ciencia da Literatura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ, Rio de Janeiro, RJ. E-mail: vivi.botton@gmail.com

Introdução

Em suas principais obras filosóficas Michel Foucault considerou o corpo enquanto um elemento importante na formação do *homem*¹, porém seus estudos sobre o *corpo* não visaram explorar nem um conceito de modo específico, aos moldes de alguns pensadores da fenomenologia, como seu amigo e contemporâneo Merleau-Ponty, nem visaram realizar uma análise de um *corpo* coletivo ou social, como podem chegar a defender alguns pesquisadores de suas obras atualmente. De um ponto de vista mais próximo aos interesses filosóficos explicitados pelo próprio Foucault, entendo que o *corpo* ou *os corpos* (enquanto um aspecto plural e diverso nos humanos) foi um elemento muito presente em todos os períodos do trabalho do filósofo especialmente ao considerar a formação do sujeito moderno. O *corpo* aparece de modo muito enfático quando ele explora a formação das ciências humanas e seus entrelaçamentos entre o conhecimento nascente e os poderes vigentes. O *corpo* também aparece muito quando Foucault passa a considerar a sociedade ocidental a partir de dispositivos que expõem um modelo político pastoral e disciplinar, no período de seus trabalhos chamado *genealógico*. O *corpo* ainda aparece de modo preponderante quando explora questões sobre a formação do sujeito

1 Entende-se aqui o termo *homem* num contexto de tudo que envolve as reflexões e críticas desenvolvidas pelo filósofo no contexto da modernidade e do Iluminismo. O *homem* nas obras de Foucault é alvo de suas críticas à formação das ciências, ao considerarem a espécie humana e definirem sua natureza como pré-determinada biologicamente, e também é alvo de suas análises políticas, ao criticar o *humanismo* e a ideia de *humanidade* e tudo que isso implica em termos de re-organização de poderes dentro dos modernos Estados de Direito.

e da subjetividade e os modos de governo de si ou de governabilidade nestas sociedades. Se, com Foucault, assumimos que seus interesses de estudos nunca foram as relações de *poder*, mas a formação do sujeito, é pensando neste como um ser incorporado ou corpóreo, que o *corpo* aparece de modo central em todo seu trabalho. Aqui, o que pretendemos apresentar são algumas de suas reflexões sobre o *corpo* em seus trabalhos mais tardios quando passa a considerar os modos de vida gregos clássicos.

Mais especificamente, é a partir da década de 80 que ao começar a investigar alguns textos gregos, Foucault encontra uma certa forma de *subjetividade* ou *de relação de si para consigo* que envolve o corpo num princípio chamado *cuidado de si* (*epimeleia heautou*) e a uma certa ética de existência que ao mesmo tempo que não separa mente/alma e corpo, o toma como um elemento primordial. Explorarei alguns elementos destes trabalhos aqui, ainda que de modo bastante ilustrativo e escolar, sendo que para tal (1) num primeiro momento tentarei mostrar o movimento assumido por Foucault em sua própria pesquisa ao se envolver com o pensamento grego clássico e estudar as técnicas de auto-cuidado. (2) Num segundo momento considerarei uma exposição deste princípio e suas implicações, seguindo Foucault, para a vida e as formas de ser sujeito grego, enfatizando algumas diferenças com o corpo e as subjetividades modernas. (3) E, para finalizar tentarei indicar de modo mais pormenorizado as implicações disso para o corpo, especialmente suas reflexões sobre as técnicas da *aphrodisia* e o *uso dos prazeres*. Mais expositivo do que conclusivo, este texto pretende passar pelos estudos tardios deste filósofo enfatizando os

aspectos que implicam corpo, a formação da subjetividade e sua relação com a verdade, sem perder de vista a crítica foucaultiana ao humanismo moderno.

Um caminho de pesquisa: formação do *sujeito*, *verdade* e *cuidado de si*

As investigações que Foucault empreende nos seus últimos estudos, mais especificamente nas teses que apresenta no segundo e terceiro volumes da *História da Sexualidade*, intitulados respectivamente *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*, parecem partir de uma preocupação suscitada por seus estudos anteriores que poderia ser formulada da seguinte maneira: como se formou um *sujeito de verdade* ou *da verdade*? Estes trabalhos partem da tentativa de buscar compreender como no Ocidente teria se formado uma relação entre os *homens* e um *nós* (humanos, humanidade) que foi considerado *nossa* verdade, verdade do homem e dos humanos em geral. A partir desta relação, a subjetividade humana teria ficado marcada por uma atitude autorreferencial que podemos chamar de *racionalização* ou *objetualização* de si mesmo e que se inscreve em teorias iluministas e racionalistas conhecidas genericamente como modernas. Nestas, Foucault identifica o fato de que até as sensações e as experiências de vida passaram a ser explicadas e permanentemente (re)significadas nestes termos.

Ao ter identificado este movimento, Foucault parece ter partido a uma busca nova (e obstinada?) de desvincular a relação apresentada como

necessária entre *subjetividade* e *verdade*. O que Foucault parece ter seguido e buscado com bastante dedicação foi encontrar formas de se *ser sujeito* e de relações autorreferenciais que não estivessem necessariamente subordinadas a um auto-conhecimento ou a um movimento de captura de si pela transcrição ou tradução das experiências de vida para a linguagem. Se a linguagem era vista por Foucault, na esteira dos pensadores do estruturalismo, como funcionando a serviço de regras gramática-epistemico-políticas de um sistema, tempo ou época e lugar, este abarcamento ou encaixe constante das experiências a suas explicitações verbalizadas, as reduziria ao que pode ser dito ou enunciado, as reduziria sempre à insuficiência mesma das próprias línguas e linguagens, assim como à discursividade de um tempo.

O caminho que Foucault assume, neste sentido, o leva à cosmologia grega (mais especificamente entre o século V a.C. e o século IV d.C.) especialmente quando encontra em alguns textos um princípio que teria sido esquecido ou ultrapassado pela filosofia socrática do *conhece-te a ti mesmo* (*gonothi seauton*): o princípio do *cuida-te a ti mesmo* (*epimeleia heautou*). O princípio platônico-socrático, segundo Foucault, teria sido melhor adaptado às práticas cristãs e perdurado na sociedade secular ocidental, inclusive tendo sido incorporado pelas ciências e pelas instituições modernas em práticas como a *confissão*, o *exame de si*, e a *auto-elaboração* consciente dos problemas médico-psíquicos. Sobre o princípio do *cuidado de si*, Foucault buscará mostrar que se tratava de uma máxima maior e mais geral na sociedade grega e operava como princípio ético que

orientava não só uma apreensão consciente de si por si mesmo, mas uma atitude prática de viver como um exercício político e estético. Como tal, o princípio do *cuidado de si* também implicava uma constante auto-construção de um *estilo* que definia a vida ética.

De modo muito esquemático, podemos pensar o empreendimento foucaultiano ao retomar uma leitura dos textos gregos como um movimento duplo:

1) de um lado ele nos propõe uma (re)escritura da história do sujeito moderno, onde busca identificar como o princípio socrático permaneceu e foi reforçado até os dias de hoje suprimindo o do *cuidado de si*. Na modernidade o primado de autoconhecimento teria se tornado uma máxima moral que rege práticas internalizadas de auto-investigação e auto-enunciação, e teria sido diante disso que Foucault se posicionara a buscar entender como funcionava na antiguidade um princípio a nós desconhecido. Estas pesquisas foram consideradas por muitos de seus comentadores como componentes de um período ético de seus estudos, onde apesar de ainda aplicar métodos genealógicos e até elementos do que chamara de arqueologia, passou a pensar sobre experiências que pudessem subverter o Iluminismo em nome de um verdadeiro *ethos* ou *ética da existência*.

2) de outro lado, ao propor a abertura de um novo caminho e investigar os antigos modos ou formas de elaboração da vida, Foucault também parece ter assumido um *novo abandono*: deixar de analisar e fazer diagnósticos sobre as relações de poderes e de saberes que produzem normas e normatividade, e passar a pensar sobre como seriam as vidas sob

normas não pré-fixadas de nenhum modo, onde a soberania do próprio sujeito não se pautaria por uma coletivização racionalizada das normas, ao estilo do *imperativo categórico*. O problema parece se misturar com o movimento investigativo do filósofo, já que não se tratava (ou não mais) de pensar as vidas daqueles que se posicionavam numa espécie de *fora* da norma, os *infames*, os loucos, os histéricos, os criminosos e etc., mas a vida mesma regida por princípios que envolviam o próprio viver como um exercício (*askêsis*) e não como algo *obetificável* pelo discurso ou discursividade de um tempo. Neste sentido, Foucault parece ter partido numa busca mais por entender os termos de uma tal elaboração, da elaboração política-existencial de uma *ética de si*, e menos o de buscar um modelo moral aplicável.

Se sob o regime pastoral dos Estados-Nação de Direito modernos o *agir* humano se identificava a um modo *correto* de conduta que estava atrelado à verdade ou ao verdadeiro de um *nós humanos* e de um *mundo* formulado por este *nós*, nas *técnicas de si* gregas Foucault identifica um modo de existir e de *ser sujeito* que poderia não estar pautado por uma identificação entre ser e verdade enunciada. Ao invés de regras morais a serem seguidas e/ou incorporadas pelos indivíduos-cidadãos membros da *Polis*, no *cuidado de si* (*epimeleia heautou*) as regras não são máximas a serem respeitadas e seguidas por sua objetividade, porém vividas e elaboradas neste viver mesmo. O que é sugerido por Foucault na leitura que faz deste princípio representa, em certo sentido, também um passo para trás em suas pesquisas, já que seus trabalhos até então se centravam em

períodos da história não relacionados à antiguidade grega e nem visavam princípios gerais, mas identificar relações de poderes/saberes na contemporaneidade. Em uma entrevista que concedeu a Dreyfus e Rabinow em 1984, Foucault afirmou:

Penso que não é absolutamente necessário ligar os problemas morais e o conhecimento científico. Entre as invenções culturais da humanidade existe todo um tesouro de procedimentos, de técnicas, de ideias, de mecanismos que não podem realmente ser reativados, mas que ajudam a constituir uma espécie de ponto de vista, que pode ser muito útil para analisar e para transformar o que está acontecendo ao nosso redor hoje (FOUCAULT, 1984, p.1435)²

É importante lembrar, com Foucault, que ele não procurava no modo de vida grego fórmulas ou estruturas subjetivas que pudessem ser usadas como modelos para o viver moderno, mas também não é falso dizer que ao buscar refazer um caminho por onde uma subjetividade moderna se formou e se tornou um movimento racional e racionalizador, assumiu tanto uma reescrita dessa história (arqueológico-genealógica) do sujeito, quanto uma abertura a uma *cosmopolítica* não iluminista. Ao avaliar os modos de condução do agir na antiguidade grega e seus princípios orientadores, percebeu que tal período estava marcado muito mais por um conjunto de práticas éticas de si, do que por uma busca por se saber o que se é. Se essas práticas implicavam num exercício constante de construção e reforço das próprias ações corretas, a partir delas também se formava cada

² Do original : “Je pense qu’il n’est pas du tout nécessaire de lier les problèmes moraux et le savoir scientifique. Parmi les inventions culturelles de l’humanité, il y a tout un trésor de procédures, des techniques, des idées, des mécanismes qui ne peuvent pas vraiment être réactivés, mais qui aident à constituer une sorte de point de vu, lequel peut être très utile pour analyser et pour transformer ce qui se passe autour de nous aujourd’hui”. Em: Foucault, Michel “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours” (1984) In: Foucault, *Dits et Écrits II*, p.1435.

um, cada ser, e ali se estabelecia e reforçava um caráter (*ethos*) a partir do qual o próprio movimento das vidas individuais se traçava.

Corpo e Verdade: entre o *conhece-te* e o *cuida-te a ti mesmo*

Em contraste com o *sujeito moderno*, as práticas de cuidado gregas não passavam pela disciplina nem por diagnósticos, autoridade dos saberes, e tampouco pela verdade de uma natureza que estaria mapeada nos corpos e delineada nas sensações corporais. Estas práticas passavam, como já afirmei, por técnicas de viver e isso não significava dizer que por se tratarem de práticas não tivessem nem direcionamento ou governo, ou, ainda, que cada indivíduo devesse ficar solto ao fluxo dos acontecimentos da vida sem orientação para a virtude. O que o princípio da *epimeleia heautou* parecia dizer é que na própria *práxis* de cada um, de cada vida, residia uma *responsabilidade* pela construção desta.

Estas práticas são cuidadosamente explicadas e comentadas por Foucault, de modo que embora seja difícil resumir o fio condutor de toda a sua (re)construção histórica sem recair em uma narrativa de sua narrativa, é importante enfatizar que uma das conclusões importantes a que chega é a tese de que o princípio délfico do *conhece-te a ti mesmo* (*gonothi seauton*) se tratava de um princípio menor e subordinado ao mais geral e relevante, o *cuida-te a ti mesmo* (*epimeleia heautou*). A partir do estudo dos textos de Platão (século V a.C.) até os textos de Sêneca, Galeno, Epicteto, Plutarco e Marco Aurélio (século IV d.C.), Foucault sustenta que o princípio do *cuidado de si*, ensinado e defendido pela filosofia grega como

máxima prática que orientava as técnicas de viver, fundava uma ética que estabelecia formas de se auto-governar bem e de bem governar os outros. Por isso é um princípio ético-estético cujas consequências políticas não envolviam apenas a relação com os outros, mas a justiça para si mesmo e consigo mesmo. “*Epimeleia* é uma palavra muito forte em grego, que designa trabalho, aplicação, cuidado, para qualquer coisa” (FOUCAULT, 1983, p.1441)³.

Aplicado a si mesmo, este princípio de cuidado passava por diferentes atitudes individuais que não qualificava especificamente uma forma de auto-investigação interior ou de busca de acesso ao verdadeiro de si mesmo, porém marcava uma caminhada em direção à verdade, a qual se construiria como prática e exercício (*askêsis*) ou arte de viver. Aplicado aos outros, este princípio só poderia ser uma extensão do próprio princípio individualizado do *cuida-te* e de todas as técnicas nele justificadas.

Nesse sentido, *conhecer-se* só era importante na medida em que fosse um modo de aproximação da própria construção de si e da verdade de si mesmo. Em outras palavras, a vida grega, segundo Foucault, era regida por uma ética de si mesmo que não se expressava como uma busca por acesso à *verdade humana* enquanto o conhecimento de sua *natureza* que devia ser seguida e respeitada. A vida grega parece ter seguido a diretriz de levar à auto-elaboração do caráter (*ethos*), à construção de uma boa condução ou governo de si mesmo e dos outros, e à elaboração de

3 Do original: “*Epimeleia* est un mot très fort en grec, qui désigne le travail, l’application, le zèle pour quelque chose” Ibidem, p.1441.

uma virtude (*areté*) a ser vivida como exercício (*askêsis*). Esta construção, portanto, dependia mais das ações mesmas e da firmeza com a qual cada pessoa podia assumi-las e mantê-las, do que dos saberes sobre uma natureza de si, dos outros, ou do mundo. Conhecer-se, neste sentido, não parecia levar à virtude, ainda que saber de si fosse um dos princípios incluídos no cuidado de si.

Isso pode ser pensado, mesmo que de forma muito esquemática, como um modo de auto-governo que não estava vinculado a um governo do esclarecimento e tampouco do conhecimento, como os textos de Platão mais conhecidos no Ocidente sugeriam antes destes trabalhos de Foucault. As técnicas de formação de si gregas, neste contexto, estariam marcadas por um certo *autocontrole* sobre si mesmo que coincide com a ideia de autonomia e de responsabilidade que a modernidade formulou e que o cristianismo também utilizou, porém funcionavam a partir de princípios e caminhos muito diferentes. Se a autonomia grega se formava no próprio exercício de viver e, principalmente, na condução de si mesmo, isso ocorria por meio da prática e da técnica que os mestres, com sua experiência (e também *amor* pelos discípulos), ajudavam a implementar, mas que não era ditada ou ensinada em termos de conteúdo apreensível teoricamente.

Foucault também enfatiza que estas práticas eram conduzidas (sempre) por um mestre, que orientava os indivíduos e os ajudava não apenas a se conhecerem, mas, sobretudo, a cuidarem de si mesmos, traçando assim seus próprios caminhos. Na relação de aprendizado do *cuidado de si*, a verdade ou verdadeiro de si não era visto como ponto final e limiar daquilo que o *Eu* pudesse chegar a ser, a fazer ou a entender de si. O que

não queria dizer que as técnicas ou práticas exercidas pelos cidadãos gregos (no seu cotidiano e na constância das suas ações) não tivesse necessariamente nenhum código de conduta, porém esta era mais um princípio geral (e bastante rígido) de como se assumir um *compromisso* individual com a constante justeza (e justiça) com a condução da vida.

Em contraste com os mestres e condutores de consciência modernos tão estudados por Foucault, especialmente em seus trabalhos sobre a loucura, a medicina e os aparelhos epistêmico-jurídicos de sanção e penalização, os mestres gregos que conduziam seus discípulos na arte do auto-cuidado não eram *especialistas* certificados por uma instituição ou jurisdição como possuidores de um conhecimento ou verdade que lhes concedesse uma autoridade e lhes habilitasse a deliberar moralmente sobre o bom/correto das ações humanas. Também não eram pessoas *sábias* no sentido de dominarem um *savoir faire* que igualmente lhes autorizasse e os marcasse como *autoridades* em conhecimento e moral. Eram sim mestres de *condução* de si e exemplos a cada um de como conseguir chegar a um modo, pessoal e próprio, de boa medida no governo de si mesmos, seus corpos, seus bens e suas vidas. Neste sentido, a firmeza ou a coragem com que os indivíduos se dispunham a desempenhar suas atividades era o que definia a verdade de cada um e, ao mesmo tempo, a verdade dos humanos-cidadãos.⁴

4 É preciso lembrarmos que toda esta ética se relaciona com a vida política (*bios*) e vale para as pessoas que fazem parte desta vida, já que as mulheres, os escravos e os estrangeiros (*bárbaros*) têm outro estatuto. A respeito disso também é importante entender, com Foucault, que as técnicas de si, principalmente o *cuidado de si* presumem estes homens-cidadãos da *Polis* e também consideram o bom manejo ou bom governo dos outros não-cidadãos e destas outras vidas, mais próximas às dos animais do que de suas vidas.

Corpo e subjetividade: formação de si e técnicas de cuidado de si

A partir disso tudo, é importante ressaltar e tentar responder três questões relativas à relação entre subjetividade e corpo no contexto de uma ética do cuidado de si e especialmente das técnicas de autocuidado gregas. A primeira é como se forma um sujeito a partir do cuidado de si, ou que sujeito se forma aí? A segunda é: que corpo se constrói a partir do cuidado? E a terceira questão, formulada a partir das anteriores, é: quais relações se estabelecem entre corpo e sujeito no cuidado de si? E, também, em que isso contribuiria para quem somos hoje?

Como resposta à primeira questão, é importante enfatizar que a forma de subjetividade identificada no princípio do *cuidado de si* (*epimeleia heautou*) implicava pensar e agir sob uma racionalidade moral ou um comportamento racional que pressupunha uma *atitude geral* ou uma forma de encarar o mundo e de se comportar nele em relação com os outros (FOUCAULT, 2006). Além disso, este princípio pressupunha uma *atenção* ou um *olhar* objetivo para si mesmo, que foi qualificado como uma forma de *prestar atenção* ao seu próprio pensamento, ao modo de funcionamento de sua mente/corpo, emoções e sensações. Também, se tratava de uma forma de *agir sobre si*, a qual levava a realizar “ações pelas quais a gente se assume a si mesmo, se modifica, se purifica e se transforma e transfigura” (FOUCAULT, 2006, p.14).

Estas três características do *cuidado de si* formalizadas como *postura* ou prática individual, portanto, formavam um “corpus que de-

fine uma maneira de ser” (FOUCAULT, 2006, p.15), a partir da qual se determinava um certo fenômeno que Foucault definiu como uma forma especificamente grega de formação de si. Ele diz:

Enfim, com a noção de *epimeleia* heautou, 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 noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade. (FOUCAULT, 2006, p. 15)

Ora, é justamente como um *corpus* e não simplesmente como um *conjunto* de regras morais, que a *epimeleia* parece ganhar importância em relação a como conduzir a vida. O que nos leva à resposta da segunda questão: que corpo se constrói a partir desse cuidado?

Como *corpus*, segundo Foucault, o princípio do *cuidado de si* é algo presente no tempo e no espaço, é algo que se *incorpora*⁵ e, por isso, envolve uma moralidade que implica diretamente o corpo. Porém, por ser um *corpus*, cuja diretriz está presente e incorporada, o *cuidado de si* não pode ser particionado ou elaborado em forma de leis ou de tábua de princípios enunciáveis racionalmente, e assim não poderá ser um código moral, nem normativa, nem prescrita, e somente uma ética enquanto conjunto completo e indivisível que se faz no processo mesmo do viver. Desta forma, o *cuidado de si* não é um princípio que, ao ser incorporado, vincula os indivíduos a uma noção de trajetória (evolutiva ou retroativa, individual ou de humanidade/espécie), assim como não os vincula por consciência de auto-vigilância implicando domesticabilidade ou docilidade dos corpos.

⁵ Embora não devêssemos falar de interior e exterior do corpo no contexto grego.

Embora como princípio individual na *cuidado de si* seja reconhecível um avanço pessoal (de cada um) a um bom governo de si mesmo, como Foucault enfatiza em sua leitura da educação do *Jovem Alcebiades* (FOUCAULT, 2006), a racionalidade fundada por ele não leva a humanidade a se conceber a partir de sua própria *finitude*.⁶ Mesmo que a morte como finitude de cada indivíduo fosse entendida no contexto grego como o fim do corpo e da trajetória individual, como podemos ler na *Apologia de Sócrates*, ou ainda no ato de *coragem* dos cínicos que Foucault cita como aqueles que arriscavam suas vidas em nome do exercício da *parresia*⁷, esta finitude não explicava a vida grega (FOUCAULT, 2011). A vida entendida a partir da ética do *cuidado* não se reduzia e tampouco se prendia a uma lógica ou *epistème* marcada pela finitude individual ou morte de cada um. No mesmo sentido, esta vida não relacionava cada indivíduo ou sua existência individual com um conceito de verdade como direito, (FOUCAULT, 2006) pois a partir de um modo de vida ético, cuidar-se ou ocupar-se de si era governar-se pela verdade na imanência e não se limitava à finitude daquilo que os modernos chamariam mais tarde de *corpo* ou *vida biológica*. Desse modo, se a *epimeleia heautou* era um *corpus* ético,

6 Em outra parte desta pesquisa dediquei um momento para o problema da finitude no contexto dos trabalhos arqueológicos de Foucault, e aqui encontro referências articuláveis que com tal investigação que não podem ser desenvolvida com profundidade. A quem tenha interesse, sugere-se a leitura do primeiro capítulo de minha tese de doutorado disponível em: https://www.academia.edu/16305905/LA_CRITICA_FOUCAULTIANA_A_LA_MODERNIDAD_Y_LA_INVENCION_DEL_CUERPO_COMO_NATURAL

7 O conceito de *parresia* é resgatado por Foucault em seus trabalhos em referência à filosofia dos cínicos e diz respeito a uma prática de dizer verdadeiro ou dizer a verdade que para ele estabelece um relação com a verdade que é prática e de vivência e não necessariamente relacionada ao conteúdo do que é dito. Acerca deste conceito ver o curso *A Coragem da verdade: O governo de si e dos outros* de 1983 e 1984.

também era corporal ao envolver os corpos materialmente (*zôê*) considerados, visto que o exercício de viver prático se fazia com este.

Que corpo era este? Em primeiro lugar, um corpo que se baseava no *corpus* ético e cuja vida material (*zôê*) estava orientada por essa ética corporificada caracterizada pelo *cuidado de si*. Nisto entende-se o que Foucault chamou de *arte de viver*, segundo a qual a caminhada e o exercício constantes de viver formariam um *estilo* estético que marcaria cada existência. Da mesma forma, seria para atingir esta arte ou estética de existência que se buscava formar e manter este *estilo*. Nisso, entende-se que a ética do cuidado compreende uma *beleza* de viver que consolida a ética enquanto uma *estética de si*. É também nesta direção que se pode entender como a proposta de fazer da vida uma *estética da existência* surge como possibilidade de fuga à qualquer captura (moderna) aos saberes sobre a vida e o corpo.

Neste contexto, é importante enfatizar, mais uma vez, que Foucault não propôs um regresso ou novo renascimento do *sujeito grego* como substituição à *subjetividade* autoreflexiva do Iluminismo e modernidade, porém ele parece ter visto no movimento grego de formar sua existência (individual e coletiva) a partir de uma ética do caráter (*ethos*) um argumento importante à sua crítica da subjetividade. Nesta crítica Foucault busca mostrar como relações de governabilidade de si e de autoformulação puderam estar orientadas por uma lógica que não se restringia a saberes elaborados por autoridade (as ciências ou o positivismo), porém se mantinham auto-reflexivas na própria prática. Além disso, Foucault tam-

bém sustenta que ao buscar a beleza do viver e ao fazer da *arte de viver* algo estético, as técnicas de si gregas refletiriam uma certa *liberdade* ou modo *ser livre* (FOUCAULT, 2007). Diante de uma ordem social onde uma das principais preocupações era não se tornar escravo, nem de outros nem de si mesmo, nem de algum vício ou hábito, esta liberdade não aparece como subordinada a um processo de conscientização, mas ao de construção e manutenção de si, de valores e verdades auto-elaboradas. No *cuidado de si*, portanto, cada um se faz *governador* de sua própria vida, porém não como se fosse rei ou soberano, mas como artista, como quem cuida e faz a vida bela.

Nesta estética de si, os comportamentos e as ações de cada um se evidenciariam por sua beleza, cujo afeto e cuidado definiriam sua conservação e continuidade, e cujo compromisso com seu *estilo* faria com que cada um fosse capaz de se arriscar (individualmente e corporalmente) para assim o manter.⁸ O exemplo do discurso em defesa de Sócrates é um dos textos referenciados por Foucault para considerar o compromisso com este estilo e estética de viver. Sem adentrarmos nos pormenores da leitura

⁸ Neste tema do risco de viver como um exercício estético ligado ao compromisso com a vida mesma, com o curso dos dias e as ações na *Polis*, também há uma relação com a própria vida de Foucault. Se em seu último curso, intitulado *A coragem da verdade* ele insistiu veementemente (quicá desesperadamente) em elaborar esta ideia de ética como estética de si, isso também pode ser lido como uma busca pessoal antes de sua morte que estava anunciada desde o ano anterior. Toda a argumentação que desenvolve ao redor da *Apologia a Sócrates* –fundamentada no trabalho de Dumézil– de que Sócrates havia evitado muitas vezes a morte para não se envolver com a política, mas que precisou ter-se deixado matar em nome da coerência de sua existência, encontramos referências ao próprio modo como Foucault queria ver seu próprio fim. Sobre esta relação entre a morte de Foucault e a morte de Sócrates, sugerimos ler o capítulo escrito por Frédéric Gros nos anexos do curso, chamado “situação do curso”. (Tive acesso à versão em espanhol do curso, espero que se conserve em sua versão em português. In: Foucault, *El coraje de la verdad*, p.355.)

Foucaultiana à defesa de Sócrates, o que salienta-se com isso é como Foucault parece ter recorrido a estes aspectos do princípio do *cuidado de si* para enfatizar como tal princípio ao não se reduzir a um *humanismo* e seus possíveis predicados de *coletividade*, *amor* ou *solidariedade* justificados em alguma sorte de argumento de auto-identificação entre humanos, abria espaço para pensar um princípio ético de compromisso assumido com a própria existência num sentido mais profundo e verdadeiro.

Corpo e sexualidade: entre as práticas sexuais e *cuidado de si*

Diante de toda essa interpretação (extremamente) positiva do *cuidado de si* como um dos traços que têm regido a história da subjetividade, o que estamos chamando de *corpo material* tem um papel importante. A *existência material*, enquanto vida do corpo, tem espaço nessas práticas na medida em que é como experiência estética ou a arte de viver que o corpo está presente e também é elemento de execução desta experiência. Nesse sentido, podemos salientar algumas diferenças cruciais que se estabelecem em relação à sexualidade moderna e as artes de viver gregas, uma vez que as práticas sexuais nesses contextos não eram pautadas pela correspondência com uma natureza humana cognoscível (e verdadeira).

Ainda que isso não queira dizer que Foucault defenda não haver entre os gregos noção de *natureza humana*, como nos explica Agamben ao fazer referência a esta dimensão orgânica ou nua da vida (*zôé*) e que era associada à vida dos animais e considerada uma dimensão inferior à

vida política (*bios*), (AGAMBEM, 2004), Foucault enfatiza que as ações sexuais gregas estavam estabelecidas e reguladas pelos seus usos. Ao defender que as ações sexuais não eram ordenadas pela natureza, Foucault enfatiza que enquanto práticas elas eram entendidas como atos humanos *naturais* (ou animais). As práticas sexuais se estabeleciam e se regulavam pelos seus usos, pela forma como, enquanto atos, relacionavam e posicionavam os indivíduos em seus *lugares* de governantes de si mesmos (e de outros), o uso que davam a seus prazeres era uma tarefa que implicava na ética de si.⁹

Fazer-se governante de si, não obstante, não era uma maneira de se impor sobre alguma pulsão ou desejo animal que poderia dominar os indivíduos ou levá-los a uma condição de *escravos* das *vontades* de sua carne, como poderia ser pensado a partir de uma cosmologia cristã — e em alguns sentidos também modernas. Isso porque nem a noção de carne, nem a noção de corpo-separado (da *alma*) estavam presentes neste contexto.¹ A este respeito toda a pesquisa de Foucault é muito específica ao defender que não há uma noção de *carne* na antiguidade grega, do mesmo modo que não há uma ideia de desejo ligada ao corpo e à natureza de suas práticas (FOUCAULT, 2011). O que sim parece ter havido era o bom (ou mal) uso do corpo enquanto um uso de si mesmo e não de um elemento separado do indivíduo ou do vivente. Por isso, ser *mestre* do uso que se faz do próprio corpo era fazer de suas ações um exercício de atenção e cuidado de si mesmo, era um exercício de cultivo de si.

⁹ A regulamentação do uso dos lugares na Grécia Antiga não se centra apenas nas atividades sexuais, a preocupação com a alimentação e a saúde fazia parte deste contexto e não era menos importante.

No que se refere aos usos dos prazeres, o que define a diferença entre o bom e o mau uso é todo um conjunto de práticas ou *técnicas de si*, inscritas no princípio maior de *epimeleia*. Estes usos envolviam diretamente o corpo — se o pensarmos como esta dimensão material da vida de modo anacrônico ao pensamento grego —, mas não definiam um *é* do corpo, assim como não definiam uma natureza de suas sensações. O uso do corpo, neste sentido, estava mais bem determinado num jogo entre a falta e o excesso. Na *Historia da sexualidad 2*, Foucault explica que a expressão *uso dos prazeres* é a tradução do grego *chrêsis aphrodisiôn*, de modo que se refere aos *Aphrodisia* ou “atos de Afrodite” que estão relacionados à natureza e “ao prazer intenso, sempre suscetível de excesso e revolta” (FOUCAULT, 2007, p.37), porém não têm nada a ver com a carne (cristã ou moderna), porque enquanto atos não formam uma sexualidade como *objeto* de classificação nem de desciframento. Do mesmo modo, apesar de os *Aphrodisia* serem considerados *prazeres inferiores* na classificação dos prazeres, isso não lhes associava a uma noção de *atos sujos* ou pecaminosos ou à concupiscência como os relacionados à carne na teologia cristã. O fato de estarem menos valorizados socialmente era devido a que eram *atos* que os homens (cidadãos) compartilhavam com os animais (e também com os escravos, mulheres e estrangeiros), os quais eram constitutivos da vida *animal*, enquanto que os prazeres mais elevados estariam associados à reflexão e à vida política. A pergunta ética grega (e também política) em torno aos *Aphrodisia* não era: o que fazer enquanto um ser normal?, porém: como usar o corpo?, ou melhor: como usar os prazeres com medida?

Aos leitores não familiarizados com os trabalhos de Foucault, vale lembrar que em torno desta questão ética se desdobra um conjunto de técnicas ou formas de estilização das condutas que são separadas em quatro domínios: a *Dietética* em relação ao corpo, a *Economia* em relação ao casamento, a *Erótica* em relação ao amor aos meninos, e a *Filosofia* em relação à verdade (FOUCAULT, 2007). A relação dessas quatro diretrizes de *estilo* com as práticas sexuais mostraria na *Dietética* como se preocupar (cuidar) da saúde, não sendo apenas o eu quem deveria cuidar (eticamente) da sua saúde, mas também o médico que se ocupava (politicamente) da saúde dos seus concidadãos. Na *Economia* essa relação se expressaria no cuidado da casa e na administração das riquezas, com o sustento da esposa, dos escravos e dos filhos. Em relação à *Erótica*, o cuidado era com os perigos da pederastia e da passividade (condição de escravo) nas relações sexuais com os jovens rapazes. Por último, na *Filosofia* essa relação sugeria o cuidado com a verdade, fazendo da vida e da experiência individual (sexual) e do bom uso dos prazeres (corporais) uma prática de verdade. O exemplo da vida cínica é muito ilustrativo nesse sentido para Foucault, pela coragem que manifestavam diante do compromisso assumido com *o dizer verdadeiro* (*dire vrai*) ou *parresia*, segundo o qual a experiência individual estava ligada à verdade de si mesmo e a uma vivência ou um viver verdadeiro que não admitia subordinação a jogos políticos de interesses ou mesmo a conhecimentos (verdades) difundidos na sociedade.

Nos estudos sobre a *Dietética*, podemos entender como o *corpo*, pensado e construído no contexto das técnicas de cuidado, passa por um

modo *diferenciado* de se construir, segundo o qual não é um *corpo desejoso*, mas um *corpo de exercício* que se apresenta. Não obstante, como exercício não se aproxima ao corpo disciplinado ou dócil, mas a um *corpo-experiência*. Da mesma forma, fica claro como “o regime físico da *aphrodisia* é uma precaução para a saúde; ao mesmo tempo que é um exercício – uma *askêsis* – de existência.” (FOUCAULT, 2007,p.118).

Este regime físico da Dietética era um exercício individual de cuidado segundo o qual se estabeleciam dietas de prazeres, que implicavam cuidados em relação ao *ato*, ao *gasto* e à *morte*. Muito resumidamente, o *ato* sexual foi considerado desde sua origem como uma mecânica violenta, relacionada a toda uma teorização acerca dos processo de ejaculação, onde o semem estava associado ao humor, de modo que a troca de secreções durante o coito era considerada um gasto de humores que o corpo poderia ter em excesso. Por isso, este uso deveria ser administrado com medida, para evitar o *gasto* desta substância doadora de vida e também evitar a perda de elementos importante ao corpo. É entre o *ato* sexual e seu uso ou *gasto* que os prazeres do sexo se relacionavam, portanto, com a vida e com a morte, fosse pelo fato de poder matar com seu excesso, fosse por se ligar à imortalidade da vida da espécie que se mantinha com a reprodução. (FOUCAULT, 2007)

Estas técnicas de cuidado e *bom uso* fundadas no princípio geral do *cuidado de si* são a *atitude* onde Foucault parece ter encontrado (ou ao menos buscado) uma maneira de (re)pensar a *experiência de si* e também a *experiência do corpo* de algum modo que não se subordinasse

aos discursos sobre o corpo, sobre a anatomia e a *normalidade* de suas funções ditas naturais. Ainda, a partir destes trabalhos, ele pôde encontrar uma possibilidade de *experiência* que não estava freada por dispositivos normativos (e assertivos) que formassem e prendessem (política e coletivamente) os humanos à verdade. Além disso, e talvez com maior intensidade, Foucault pôde encontrar nestes estudos a própria possibilidade de seguir falando em *experiência*, sem ter de aceitar teorias (como as da fenomenologia) segundo as quais a experiência do vivido supusesse uma espécie de *anterioridade corporal* ou linguagem. Esta *experiência* grega, portanto, que está sempre em vias de acontecer, ao não se subsumir e tampouco se deixar seduzir completamente pela ordem do discurso e discursividade que sempre tenta explicá-la e abarcá-la, traz um uso de si que funda a possibilidade de um discurso ético e de uma nova crítica.

Creio, para finalizar, que esta experiência grega é o que permitiu a Foucault retomar os problemas que lhe interessavam (e preocupavam) desde seus trabalhos arqueológicos e que o levaram, mais uma vez, a se aproximar da vida e do vivido. Da mesma maneira, acredito que estes trabalhos o levaram a se aproximar do que seu amigo e mestre Georges Bataille chamava de *experiência impossível*.

Referências Bibliográficas

AGAMBEM, Homo Sacer, O Poder soberano e a Vida Nua, Belo Horizonte: UFMG, 2004.

FOUCAULT, A Hermenêutica do Sujeito Curso dado no Collège de France (1981-1982), São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FOUCAULT. História da sexualidade, II: o uso dos prazeres. Graal, 2007.

FOUCAULT. Subjectivité et vérité Cours au Collège de France, 1980-1981, Paris: Gallimard Seuil, 2011

FOUCAULT. Dits et Écrits II, (1976-1988), Paris: Quatro Gallimard, 2001.

FOUCAULT. A Coragem da verdade: O governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984). 1. ed. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011

Sexualidade e sujeito patético de desejo nas últimas entrevistas de Michel Foucault

*Thiago Calçado**

RESUMO

O presente artigo apresenta uma reflexão sobre as últimas entrevistas de Michel Foucault e seu olhar sobre a sexualidade em suas relações de constituição de um sujeito patético. Tal sujeito, submetido aos procedimentos de confissão e de poder, oriundos das práticas penitenciais cristãs, emerge à luz dos mecanismos disciplinares de produção discursiva, no qual a subjetividade é produzida. O sujeito de desejo aparece como resultado de práticas de confissão e de poder e instaura sobre os indivíduos o *pathos* da sexualidade como risco iminente e perene.

PALAVRAS-CHAVE: Subjetividade; Foucault; Sexualidade; Confissão; Poder.

ABSTRACT

This paper presents a study of the last interviews of Michel Foucault and his view of sexuality in his relations with the creation of a pathetic individual. This subject, submitted to the process of confession and power, coming from the Christian penitential practices emerges in the light of the disciplinary mechanisms of discursive production, in which subjectivity is produced. The subject of desire appears as a result of confession and power practices and establishes over individuals the pathos of sexuality as an imminent and perennial risk..

KEYWORDS: Subjectivity; Foucault; Sexuality; Confession; Power.

* Professor da Pontifícia Universidade Católica de Campinas - PUCAMP, da Faculdade São Bento de São Paulo e da Universidade do Oeste Paulista de Presidente Prudente/SP - UNOESTE

Introdução

A pretensão de uma reflexão sobre a possibilidade de um sujeito sexual patético na abordagem foucaultiana parte de uma interpretação do modo como o cristianismo estabeleceu uma inversão no modo de relação do sujeito com a própria prática sexual. Trata-se de verificar, aqui, a passagem que Foucault aponta do período clássico grego, passando pelos estoicos, ao início do discurso cristão, que sugere um novo olhar do indivíduo para com o próprio corpo e seus desejos.

A presente proposta se faz a partir do deslocamento no modo de leitura que o pensador francês também realiza no início dos anos 80 e, sobretudo, em suas últimas entrevistas a serem abordadas aqui. A história crítica do pensamento, feita à luz das práticas de confinamento, disciplina e de poder estudadas na década de 70, agora “*cede lugar à liberdade luminosa do sujeito*” (FOUCAULT, 1984, p. 81), tal como se pode perceber em livros como “*O uso dos prazeres*” e “*O cuidado de si*”. O tema do sujeito aparece no intuito de saber como ele vai surgir. Trata-se de um olhar do próprio Foucault sobre *A vontade de saber*, articulando o tema da incitação discursiva com seus estudos sobre os gregos.

Nessa perspectiva, a relação entre subjetivação e sexualidade é pensada não no registro da soberania, de um sujeito dotado de vontade, mas sim segundo a instância material do assujeitamento, a partir da qual eles são constituídos. Trata-se de pensar em que medida certas relações de assujeitamento produzem determinados sujeitos. Ele é uma derivada,

não é o ponto de partida, ele é o resultante. Assim, diante da pergunta: “como são materialmente produzidos os sujeitos”, deve-se embutir outras tais como: como eles são produzidos a partir da materialidade, da multiplicidade dos corpos, dos desejos, dos pensamentos?

1 Sexo, poder e assujeitamento: entrevista a Dreyfus e Rabinow

É importante ressaltar a análise foucaultiana das condições nas quais se formaram ou se modificaram certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que essas são constitutivas de um saber possível. Trata-se de apontar não apenas as relações de saber e poder que promoveram o assujeitamento do indivíduo a um conjunto de verdades, mas também o modo como esse sujeito se submete dentro de certas veridicções. Ou seja, como ele se submete às práticas discursivas e se diz dentro de uma relação subjetivante. Para tanto, a presente reflexão se pauta em uma leitura do primeiro volume da *História da Sexualidade – A vontade de saber* e em uma das últimas entrevistas de Foucault, concedida a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow em abril de 1983, intitulada: “Sobre a genealogia da ética: uma visão do trabalho em andamento”. Esta, inicia-se com uma pergunta sobre a centralidade da sexualidade na obra de Foucault e suscita o questionamento sobre o seu método de pesquisa. Todavia, a abordagem foucaultiana se assenta muito mais à problemas relacionados a técnicas de si mesmo e coisas deste tipo do que sexo... “*sexo é enfadonho*”. (FOUCAULT, 1984, p. 41)

Foucault apresenta uma diferenciação básica entre as relações de atividade e passividade presentes no sexo e que sugerem uma distinção no olhar sobre sua prática no período que vai dos séculos II a.C. a IV d.C. Para ele, a principal transformação é que “*enquanto entre os gregos, quatro séculos antes de nossa era, o sexo era uma atividade, a partir da ascensão do cristianismo, ele se torna uma passividade*”. (FOUCAULT, 1984, p. 48) Hipócrates já apontava para o perigo do ato sexual e indicava as tensões presentes entre prazer e saúde. Daí a preocupação girar ao redor de temas como dietas, como não fazer sexo o tempo todo, evitá-lo em algumas estações, etc. Nesse período, o sexo estava associado à saúde e sua atividade era vista a partir de uma relação consigo e se enquadrava no conjunto de outros hábitos conservadores da saúde: alimentação, umidade, estações climáticas, etc. Sexo era atividade e era observado a partir de sua ação e sua relação com o cuidado com o corpo. Havia a noção de um *pathos*, de uma consequência das práticas sexuais ao corpo, todavia, ele era visto sempre de maneira ativa e numa relação consigo e com a própria saúde.

Entre os séculos IV a.C. e II d.C. há uma passagem de uma técnica sobre a vida para uma técnica sobre si. Foucault aponta a transformação na relação de si para consigo de Sócrates a Sêneca e como este último também se diferenciaria do pensamento cristão. Se, para os mais antigos, a preocupação era exercer uma *techne* sobre a vida, sobre o corpo e de maneira ativa, para os helenistas do século II de nossa era a relação era de uma *techne* sobre si. Há um movimento na direção de si mesmo. No século IV a.C., cuidar da vida, do corpo, do sexo era algo relacionado à cidade,

aos companheiros e às relações cívicas. Já no século II d.C., os temas como moderação, equilíbrio, ganham força e prepararão a transformação que o cristianismo instaurará no próprio interior da alma.

Com o Alcibiades de Platão, fica claro: você tem que cuidar de si porque você tem que governar a cidade. Mas cuidar de si por própria causa começa com os epicuristas e torna-se algo muito geral com Sêneca, Plínio, etc.: todos têm que cuidar de si. A ética grega está centrada num problema de escolha pessoal de estética da existência. (FOUCAULT, 1984, p. 48)

Desse modo, uma proposta genealógica da ética, tal como Foucault pensou, aponta para a diferença nessa relação consigo que os gregos estabeleciam. O modo de assujeitamento dos gregos antigos, no período da filosofia clássica e da medicina obedecia aos critérios da *aphrodisia*, isto é, a ligação entre os atos, o desejo e o prazer, dentro de uma escolha estética da existência. As obrigações e os limites das práticas sexuais se davam numa relação de atividade consigo mesmo, porém, no intuito de uma capacidade de governar os outros. Há assujeitamento, todavia, há uma relação ativa. O *pathos* se insere na vida como um lugar de escolha pessoal pelo próprio tipo de existência. A teleologia era o domínio de si mesmo e a ascese se dava na técnica sobre o corpo, dentro de escolhas de ordem políticas e estéticas.

Já no período helenístico, o modo de assujeitamento começa a mudar para o interior da relação de si para consigo. Isso acontece a partir do momento em que os estóicos passam a se reconhecer como seres universais e suscitam um olhar sobre si marcado pela ascese, no intuito de se constituírem sujeitos de uma ética. A escolha se dá aqui num âmbito racional, de equilíbrio. Temas como o excesso e a moderação ganharão força e

inclusive exercícios serão pensados para direcionar essa escolha. Embora permaneça, a atividade de si encaminha-se para uma interioridade. O *pathos* das práticas sexuais agora passa a ser analisado não pela relação com a *polis*, mas pelo jogo velado no interior da consciência. De uma técnica sobre a vida passa-se a uma técnica sobre si.

O cristianismo vai transformar essa relação com as práticas sexuais. Ao invés de analisar o homem a partir de sua atividade consigo, vai interiorizar o *pathos* na consciência, que, além disso, se tornará culpada. A partir do momento em que se muda o *telos*, e o fim passa a ser a imortalidade, de que a pureza é um caminho, um percurso, o sexo passa a ser um obstáculo. Aqui, a ascese se desloca de uma noção de equilíbrio, de moderação para uma interpretação dos próprios atos à luz de uma lei divina, exterior. O assujeitamento se dá diante do religioso, do moral e de uma atividade afirmativa de si para consigo surge uma passividade. O *pathos* se transforma em *patético*. A grande transformação não se dá na ordem das proibições. Tanto entre os gregos clássicos, estoicos ou epicuristas, há uma série de interditos que muito se assemelham aos do período cristão. Todavia, a mudança se dá no modo como os cristãos passam a se ver. O código é internalizado numa atitude de passividade. Obedece-se para atingir um fim que não é a própria vida, a própria relação social, mas uma imortalidade desejada. O *pathos* sexual que os gregos viam na ordem de uma disposição com o meio ou com a própria vida em vista da arte de governar os outros, é submerso na interioridade do ser cristão. Ele se transforma em um sujeito patético, marcado definitivamente pela concupiscência.

A própria substância ética se desloca do prazer, dos atos e sua alteridade para o desejo. Se nos gregos havia a unidade entre o prazer e o desejo, nos cristãos, tal como Foucault aponta, o desejo se absolutiza como eixo da reflexão ética. *“Para Agostinho é muito claro que, quando ele se recorda de sua relação com seu jovem amigo, quando ele tinha dezoito anos, o que incomoda é qual era exatamente o tipo de desejo que ele tinha por ele. Assim sendo, vemos que a substância ética mudou.”* (FOUCAULT, 1984, p. 52)

Foucault aponta para o próprio tema da ereção, entendida pelos gregos como uma atividade e entre os cristãos como uma passividade. A partir de Agostinho, o próprio tema da ereção será visto como um sinal de punição, decorrente do pecado original, ao qual a pessoa tem sua vontade determinada por uma força que lhe é interior. A culpa se interioriza e a relação que o indivíduo pecador faz consigo mesmo é de passividade. Estamos aqui às margens de uma interiorização da passividade e no limiar da construção do sujeito patético.

Sendo assim, por que não havemos de crer que aqueles homens, antes do pecado, puderam mandar sobre seus órgãos genitais para procriar filhos, como mandam sobre os demais membros que a alma move em qualquer ação sem qualquer incômodo, mas com um quase prurido de prazer?(...) Mas agora, transgredindo o preceito, merecem suportar nos membros de morte concebida o movimento daquela lei que é contrária à lei do espírito. Este movimento o casamento regula, a continência reprime e refreia, de modo que, assim como do pecado se fez o castigo, do castigo se faça o merecimento. (SANTO AGOSTINHO, 2005, p. 326)

Aqui, o modo de assujeitamento se altera. As pessoas agora são conduzidas a reconhecer seus deveres morais não mais a partir de uma

relação com os outros, com a sociedade, nem consigo mesmas, mas sob uma lei divina, um *telos* inalcançável que incita o ser humano a uma condição patética, de culpabilidade imputada exteriormente. Na Antiguidade clássica as práticas sexuais estavam moralmente associadas a uma escolha sobre a própria existência com o objetivo de tornar a própria vida um exemplo, uma arte. Já no advento do cristianismo, o corpo com seus conflitos aponta para sua oposição aos desígnios de Deus. Apegar-se a ele implicava ceder aos desejos involuntários que prevalecem. A consciência pecadora é passiva dos arroubos do desejo e o sujeito concupiscente é incitado a interpretar suas práticas na lógica do pecado. A renúncia não se insere como uma atividade sobre si, mas sobre uma interioridade culpada, patética.

2 Sexualidade e a passagem do trágico ao sujeito patético na ascensão do cristianismo – entrevista com François Ewald

A questão que Foucault coloca não é por que somos reprimidos, mas por que dizemos, com tanta paixão, tanto rancor contra nosso passado mais próximo, contra nosso presente e contra nós mesmos, que somos reprimidos? Por que nos culpamos tanto em ter feito dele, em outra época, um instrumento de pecado? A primeira pergunta é saber se houve mesmo essa repressão sexual historicamente. Trata-se assim de determinar o funcionamento do regime de poder-saber-prazer que sustenta o discurso da sexualidade humana. De que maneira o poder penetra e controla o prazer cotidiano? Aqui se revela muito mais uma vontade de saber que serve ao

poder como um instrumento. Não se pode reduzir a história da sexualidade à história da interdição, mas deve-se averiguar a formação dos discursos que se apropriaram da interdição para elaborar outra forma de repressão na Idade Moderna.

Em uma de suas últimas entrevistas, concedida a François Ewald, Michel Foucault faz menção ao idealismo que se tem das práticas sexuais dos antigos, como se lá houvesse uma sociedade liberal, mais tolerante e sorridente e refuta uma proposição de um passado feliz, sem moralismos. É importante ressaltar aqui a influência que a pesquisa do historiador Paul Veyne ocasionou em Foucault. Veyne realiza uma longa pesquisa sobre a vivência sexual dos romanos e aponta, desde lá, um conjunto de regulações da vida moral que sugerem uma visão diferente a do senso comum, onde há uma idealização não real de liberdade. Temas como casamento, virgindade, fidelidade e castidade, já estavam presentes, mesmo antes da influência do cristianismo.

Por outro lado, Foucault mostra como a reflexão sobre a sexualidade na Antiguidade não se dá a partir das formas de representação do proibido e sim a partir dos lugares onde a prática sexual era mais livre:

O exemplo mais simples: o estatuto das mulheres casadas lhes proibia qualquer forma de relação sexual fora do casamento; mas sobre esse monopólio, quase nada se encontra de reflexão filosófica, nem de preocupação teórica. Em compensação, o amor com os rapazes era livre (dentro de certos limites) e é sobre isto que se elaborou toda uma concepção de comedimento, de abstinência e da ligação não-sexual. Não é então a proibição que permite a compreensão da formas de problematização. (FOUCAULT, 1984, p. 79)

Reforça-se a tese de que o esforço foucaultiano não é o de identificar o advento do cristianismo como um momento marcado por maior

repressão sexual, no sentido que estendeu as proibições e fez com que houvesse uma maior interdição das práticas sexuais. Pelo contrário, o mapeamento que Foucault realiza se situa na ordem da interpretação da própria relação do indivíduo com a própria prática sexual a ponto de identificar aí uma relação ativa ou passiva diante de si mesmo e do meio. Ao invés de acentuar a hipótese repressiva, comum às escolas psicanalíticas, o pensador se concentra nas relações constituintes do sujeito a partir das próprias veridicções. Trata-se de elaborar a seguinte pergunta: de que modo o sujeito sexual foi sendo incitado a produzir e a se dizer a partir de certos discursos sobre si e como passou a identificar seus desejos, suas relações no interior dos mesmos. Evocando o sentido do primeiro volume da *História da sexualidade*, percebe-se que aquilo que se entendia como repressivo, que supostamente fazia calar o sexo, na verdade o fez falar.

Mesmo que nos gregos já houvesse uma proibição fundamental, como a do incesto em Xenofonte, ela não está veiculada a uma reflexão moral, mas sim trágica. A relação dos antigos com a sexualidade, mais do que uma proibição a ser definida como base de uma moralidade é a de uma relação na qual cada um se torna artífice da própria existência, no confronto articulado das práticas. A incitação dos discursos sobre a sexualidade que a modernidade fará, influenciada pelo cristianismo, instaurará, aí sim, uma reflexão moral. “*Em resumo, se enganava quando se acreditava que toda moral estava nas interdições e que a retirada destas trazia a ela apenas a questão da ética*” (FOUCAULT, 1984, p. 81). Trata-se de perceber como a formação do sujeito patético, no que diz respeito

à sexualidade, está ligada a uma verdade que emerge de uma relação de saber-poder instauradora de significado, a partir da incitação discursiva e seus mecanismos reguladores.

Mais do que uma repressão sobre o sexo, Foucault, em *A Vontade de Saber* aponta para uma incitação e produção dos discursos sobre a sexualidade. Se por um lado há uma nova economia dos enunciados, estabelecendo-se onde se poderia falar de sexo, desdobra-se uma proliferação dos discursos. “*Há uma fermentação discursiva para incitar institucionalmente o “falar sobre sexo” sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado*”. (FOUCAULT, 1988, p. 24)

Para que essa interpretação seja feita será preciso um instrumento de extração dos discursos, onde o *pathos* seja identificado e resignificado numa lógica subjetivante. Não há identificação dessa passividade sem a tecnologia de produção discursiva. É na conjugação de um olhar sobre si e de um discurso a ser extraído de si que o sujeito patético vai, aos poucos, se construindo. Para tanto, será fundamental a articulação propiciada pelos mecanismos de confissão e sua introdução nos modos de vida monásticos, já apresentados. O sexo deixa de ser visto como uma atividade a ser julgada e passa a ser compreendido como um desejo a ser investigado, uma marca, uma passividade.

Aqui, a pastoral católica e a evolução do sacramento da confissão acentuam essa fermentação. Mais do que centrar esforços na interpretação sobre os gestos, tais como se exigia nos manuais medievais, a discrição é recomendada com mais insistência a partir do século XVIII. A aceleração do ritmo da confissão por parte da Contra-Reforma exige, no mínimo, uma

confissão anual. As questões da sexualidade são trazidas muito mais para o campo da consciência. Atribui-se mais peso às questões detalhadas da relação entre a carne e o pensamento: “*pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo, tudo isso deve entrar agora no jogo da confissão e da direção espiritual*” (FOUCAULT, 1988, p. 25). Há um deslocamento essencial do ato em si a ser dito à inquietação do desejo, tão difícil de perceber e formular, pois, sendo um mal, atinge todo o homem e sob as mais secretas formas. Em Afonso de Ligório há essa incitação ao exame da consciência:

Examinai, portanto, diligentemente, todas as faculdades de vossa alma, a memória, o entendimento, a vontade. Examinai, também, com retidão todos os vossos sentidos... Examinai, ainda, todos os vossos pensamentos, todas as vossas palavras e todas as vossas ações. Examinai, mesmo, até os vossos sonhos para saber se, acordados, não lhes teríeis dado o vosso consentimento... Enfim, não creiais que nessa matéria tão melindrosa e tão perigosa, exista qualquer coisa de pequeno e de leve. (FOUCAULT, 1988, p. 26)

Sob a capa de uma linguagem que se tem cuidado de depurar de modo a não mencioná-lo diretamente, “*o sexo é açambarcado e como que encurralado por um discurso que pretende não lhe permitir obscuridade nem sossego*”. (FOUCAULT, 1988, p. 26) É a primeira vez que na modernidade se coloca uma forma de dizer-se de si do sexo. Trata-se de um estabelecimento de relação entre a alma e o corpo, onde o sexo é colocado em discurso, não mais como na ascese monástica, mas como uma regra para todos. Apesar de partir de uma elite mínima que frequentava as confissões, esse discurso se aplicava a todos, como ideal para todo cristão. Não se tratava de confessar os atos contrários à lei, mas procurar fazer de seu desejo, de todo o seu desejo, um discurso.

É nesse deslocamento do ato de dizer a verdade de si a partir da confissão do próprio desejo que pode-se perceber a construção de um sujeito patético sexual.

A confissão é um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é também, um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; enfim, um ritual onde a enunciação em si, independente de suas conseqüências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe a salvação. (FOUCAULT, 1984, pp. 70-71)

Foucault aponta ainda nos seus escritos e entrevistas da década de 80 sobre o que significava a relação do “falar a verdade de si” dos gregos, num momento onde não há ainda instaurado o mecanismo da confissão tal como aparecerá no séc. XVIII.¹ Para os gregos, o falar de si estava ligado a uma transformação de si, uma maestria de si, uma descoberta e uma interpretação. Consciência de si, nesse sentido, significava já uma modificação. Estava implicada uma relação afirmativa em qua não havia uma verdade escondida a ser dita. Não havia uma “verdade”. O “si” era autônomo, livre, e poderia se tornar aquilo que quisesse. O papel do interlocutor era o de conduzir aquele que dizia de si a um caminho de vigilância no sentido de percorrer um caminho na afirmação de si, autoconhecimento. O âmbito das relações públicas tinha mais valor do que algo interior a ser partilhado. O sexo era visto nesse jogo de relações

¹ Nos cursos “Hemenêutica do Sujeito” (1982) e em *O Governo dos Vivos* (1981), Foucault apresenta uma relação entre a confissão de si e a verdade na passagem do pensamento grego para o interior do cristianismo e seus devidos deslocamentos conceituais.

políticas, onde a liberdade, a autonomia e o papel do cidadão estavam em jogo. Falar de sexo, muito mais do que uma auto-descoberta de uma verdade essencial significava tornar-se autônomo. Não buscar algo escondido, não decifrar o indecifrável, mas sim um modo de “tornar-se” alguém a partir das escolhas livres que a sociedade oferecia.

Desse modo, nessas duas entrevistas de 1984, Foucault retoma aquilo que já havia defendido na *História da sexualidade II e III*. Para ele, nossa civilização não possui a *ars erótica*, praticamos, ao contrário, uma *scientia sexualis* rigorosamente oposta ao segredo magistral. Estabeleceu-se uma forma de poder-saber baseada na confissão. Isso teve início a partir do desenvolvimento do sacramento da confissão, regulamentado pelo Concílio de Latrão (1215) e se sistematizou em processos incriminatórios, provocações de culpa e julgamentos. Instaurou-se tribunais que trouxeram o sexo para o tribunal dos poderes civis e religiosos. “*O indivíduo que antes era autenticado pela referência aos outros e pela manifestação de seu vínculo com outrem (família, lealdade, proteção) posteriormente passou a ser autenticado pelo discurso de verdade que era capaz de (ou obrigado a) ter sobre si mesmo. A confissão de verdade se inscreveu no cerne dos procedimentos de individualização pelo poder*” (FOUCAULT, 1984, p. 67).

Assim, a confissão passou a ser no Ocidente uma das técnicas mais valorizadas de produção da verdade. Justifica-se que ela seja extorquida, arrancada da alma e do corpo. O homem se tornou um animal confidente. Isso se refletiu na própria literatura que se deslocou de um interesse por grandes atos heroicos de bravura para uma análise do fundo

de si mesmo, da consciência, diante da verdade. A literatura se tornou uma forma de confissão. A verdade que está no íntimo de cada um não demanda mais nada do que revelar-se. A produção da verdade está associada à confissão, que libera aquilo que está no interior de cada um.

Conclusão

Foucault aponta e enfatiza como a pastoral cristã fez passar tudo o que se relacionava com sexo pelo crivo da palavra. Assim, o cristianismo proporcionou várias modificações importantes: intensificou a forma da lei, mas também as práticas sobre si em direção a um deciframento do próprio desejo, a partir de uma hermenêutica de si mesmo como sujeito de desejo. Ao invés de repressão no sentido estrito, há uma canalização em discursos próprios, onde o sexo passa a ser dito a partir de veiculações de linguagem específicas. Um poder se instaura numa relação incitadora. Mais do que proibir, trata-se de extrair uma verdade a partir de uma prática articulada em uma linguagem específica em que a carne possa se fazer verbo.

Após a análise da incitação dos discursos promovida pela evolução da pastoral católica e das práticas de confissão, percebe-se que o cristianismo fez com que o sujeito se identificasse com seu discurso e interiorizasse uma exigência, uma obrigatoriedade, a qual ele tinha que falar. Nesse sentido, o *pathos* sexual que nos gregos era visto como lugar de relação de si para consigo, de maneira ativa, aqui é interiorizada na produção de um sujeito patético. A substância ética se desloca das escolhas para os discursos.

O *pathos*, a partir de então, passa a habitar o recôndito das consciências e a produzir-se ao mesmo tempo em que é confessado. A incitação de discursos produzida pela confissão conduz o sujeito patético a subjetivar-se numa interpretação suscitada pelas veridicções produzidas. Estas, o definem à luz de uma lei divina, de uma exterioridade em forma de definição, na qual o sexo se transforma em algo a ser investigado e verbalizado. Longe de ser ativo em relação à própria prática sexual, o penitente é refém da concupiscência, e a obrigatoriedade da confissão o faz afirmar essa condição patética. Ao pecador, marcado pela involuntariedade em relação aos próprios desejos, que lhe foram impressos na carne, resta a identificação com aquilo que dele se exige.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, Santo. Comentário ao Gênesis. Tradução Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.

CALÇADO, T. Entre a carne e o verbo: sexualidade, confissão e discurso em Michel Foucault. São Paulo: Gênio Criador, 2017.

FOUCAULT, M. Histoire de la sexualité. v.I. La volonté de savoir. Paris: Gallimard, 1976.

FOUCAULT, M. Michel Foucault (1926-1984): O dossier – últimas entrevistas. Rio de Janeiro: Taurus, 1984

FOUCAULT, M. A história da sexualidade – v. I: A Vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, M. A hermenêutica do sujeito. Curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2010

FOUCAULT, M. Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu em justice. UCL Presses Universitaires e University of Chicago Press, 2012.

FOUCAULT, M. Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organização e seleção de textos: Manoel Barros da Motta. Tradução: Abner Chiquieri. Coleção Ditos e Escritos. v. IX. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

VEYNE, P. Quando nosso mundo se tornou cristão. Lisboa: Texto e Grafia, 2007.

VEYNE, P. Foucault, seu pensamento e sua pessoa. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

O cuidado de si no Primeiro Alcibiades de Platão: perspectivas foucaultianas

THE CARE OF THE SELF IN PLATO'S ALCIBIADES FIRST: FOUCAULTIAN PERSPECTIVES

*Priscila Céspedes Cupello**

RESUMO

Este trabalho tem o objetivo de discutir a prática do cuidado de si no diálogo Primeiro Alcibiades de Platão, valendo-se da perspectiva do filósofo francês Michel Foucault (1926-1984) no seu curso intitulado *Le Courage de la vérité* ministrado no Collège de France. A análise do diálogo Primeiro Alcibiades de Platão é importante para podermos perceber como ocorria na prática o cuidado de si exercido por Sócrates com seus contemporâneos na polis ateniense. Esse diálogo ilustra bem a concepção de cuidado relacionado com o cuidado da alma, ou seja, com aquilo que se é verdadeiramente, já que a vida corpórea é marcada por um período da existência em que alma ganha a propriedade do corpo.

PALAVRAS-CHAVE: Discurso; Política; Gobierno; Formación de los profesores.

ABSTRACT

This work aims to discuss the practice of self-care in Plato's First Alcibiades dialogue, using the perspective of the french philosopher Michel Foucault (1926-1984) in his course entitled *Le Courage de la vérité* taught at the Collège de France. The analysis of Plato's First Alcibiades dialogue is important so that we can understand how the self-care exercised by Socrates towards his contemporaries in the Athenian polis occurred in practice. This dialogue well illustrates the conception of care related to the care of the soul, in other words the one that truly is, since corporeal life is marked by a period of existence in which the soul gains ownership of the body.

KEYWORDS: Speech; Politics; Government; teacher training.

* Doutora e Pós-doutoranda em filosofia pelo Programa de Pós-graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ), Rio de Janeiro, Brasil, FAPERJ, Proc. SEI E-26/204.479/2021, E-mail: cupello.priscila@gmail.com

Há um enorme debate em torno da autenticidade da obra *Primeiro Alcibiades* de Platão. Schleiermacher “invoca como argumento para esta inautenticidade, la forma, los estilos, la psicología del diálogo y el tipo de contenido que, según él, no encaja con el estilo platónico” (1836, p.10). No entanto, “en la opinión de Plutarco, de Olimpíodoro y de Proclo, el texto principal para la introducción a una lectura de Platón” (VALENTIM, 2012, p. 21). Já Michel Foucault defende a hipótese de que o diálogo poderia ter sido reescrito, tal como afirma:

as referências, o estilo da juventude estão muito presentes, inegáveis; por outro lado, a presença de temas e formas do platonismo constituído é igualmente muito visível. Penso que a hipótese de alguns – a mesma, parece-me, que Weil propõe com certas precauções – seria talvez a de uma espécie de reescrita do diálogo a partir de algum momento da velhice de Platão ou, no limite, após sua morte: dois elementos que seriam reunidos, dois extratos no texto, de certo modo, dois extratos que vieram a interferir e que em dado momento seriam costurados no diálogo. De qualquer maneira, posto que esta não é uma discussão da minha competência nem do meu propósito, o que me interessa e acho fascinante neste diálogo é que, no fundo, nele vemos traçado todo um percurso da filosofia de Platão, desde a interrogação socrática até o que parece elementos muito próximos do último Platão ou mesmo do neoplatonismo (FOUCAULT, 2001, p. 93).

Neste trabalho nos alinhamos com Michel Foucault e Edgardo Castro acerca da defesa da atribuição do diálogo *Alicibiades I* ao corpus platônico. Segundo Castro,

O *Alcibiades I*, o diálogo que a Antiguidade não tem dúvidas quanto a atribuí-lo à Platão, é considerado por Foucault como o ponto de partida da tradição da *epiméleia heautoû*, do *cuidado de si mesmo* a primeira grande emergência do cuidado (HS,46). Nele a questão do cuidado de si mesmo aparece em relação com outras três: a política, a pedagogia e o conhecimento de si” (CASTRO, 2016, p. 29).

Michel Foucault (1926-1984) no seu curso intitulado *Le Courage de la vérité* (2009) ministrado no Collège de France atribui ao *Alcibiades I* o diálogo que introduz a questão do *cuidado de si* e destaca que ao mesmo tempo em que Sócrates se dispõe a cuidar da alma de Alcibiades e promover nele o exame das opiniões, o filósofo também se autoexamina. Dito de outra forma, o cuidado com o outro funciona também como um espelho para o cuidado de si próprio porque, ao examinar as opiniões de Alcibiades, Sócrates também coloca em xeque as suas próprias crenças.

No início do diálogo *Primeiro Alcibiades* de Platão, Sócrates admite que teria ficado muito tempo afastado de Alcibiades devido a um “impedimento divino” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 103b), pois a divindade (*théos*) o teria interditado de se direcionar ao jovem¹. Todavia, mesmo à distância, o filósofo observou como o jovem se comportava e identificou nele uma postura orgulhosa e desdenhosa.² Sócrates reconhece a beleza física de Alcibiades e destaca que ele pertence à maior e mais abastada família da Hélade, dispondo de inúmeros amigos e parentes influentes, além de ter tido o renomado Péricles como tutor. O filósofo

1 Sócrates destaca que, com o fim da interdição colocada pelo deus (*théos*), poderia conversar com Alcibiades sobre suas ambições de dominar a toda a Europa e a Ásia. Sócrates fala para Alcibiades: “Quer parecer-me que quando eras jovem e não te achavas tão inflado por essas esperanças, a divindade não me permitia conversar contigo. Agora, porém, ela o consente, por estares em condições de ouvir-me” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 105e-106a).

2 Sócrates recrimina Alcibiades por tal atitude e diz: “envaidecido por todas essas vantagens, sobreposeste-te aos teus admiradores, que aos poucos se afastaram de ti, o que não te passou despercebido. Sei, portanto, muito bem, que te admiras de eu não desistir de amar-te, e te perguntas e que posso fundar minhas esperanças para persistir no meu intento, quando todo os outros já se retiraram” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 104c-d).

destaca que Alcibiades está “convencido de que não precisa de ninguém para nada, pois, tendo tudo com larga margem de sobra, de nada virás a precisar, a começar pelo corpo e a terminar pela alma” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 104a-b).

A primeira fala de Alcibiades no diálogo transmite seu tom de insatisfação, por estar incomodado por Sócrates segui-lo constantemente por toda parte (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 104d-e). Todavia, o filósofo pede que seu amado o escute com “boa disposição” e que se comprometa a não partir antes de terminar a conversa, mas o adverte que é muito provável que este diálogo seja demorado. Alcibiades compromete-se a ouvi-lo até o final. Isso é importante de ser destacado, pois, para que o pacto parresiástico socrático seja firmado, é necessário alguém disposto a falar e outro a ouvir. De acordo com Foucault, “ser escutado e encontrar no ouvinte a vontade de seguir o conselho que será dado, é essa a primeira condição do exercício do discurso filosófico como tarefa, como obra, como *érgon*, como realidade” (FOUCAULT, 2008, p. 213).

Seguindo com a análise do diálogo, Sócrates aponta sua primeira dificuldade, que consiste em falar “em caráter de apaixonado a quem não se rende a nenhum dos seus admiradores” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 104e-105a). O filósofo continua discorrendo sobre os motivos que o levaram a procurar Alcibiades e diz: “vou revelar-te os teus verdadeiros pensamentos com relação a ti próprio, para que vejas como sempre fostes objeto de minhas cogitações” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 105a-b). Sócrates identifica nas ambições de Alcibiades sua vontade de vir a do-

minar não só os helenos, mas também os bárbaros, ou seja, a Europa e a Ásia, e diz que para conseguir tal intento, o jovem precisará de sua ajuda:

Sem a minha colaboração não te será possível levar a termo todos esses projetos, tão grande é a influência que eu presumo ter sobre ti e tudo o que te diz respeito [...] E assim como pretendes demonstrar à cidade que és digno das maiores honrarias, para de pronto alcançares poder absoluto sobre ela, eu também, do meu lado, espero provar-te que te sou indispensável que nem o teu tutor, nem teus parentes, nem ninguém mais se encontra em condições de entregar-te em mãos o poder que tanto ambicionas, senão eu somente com a ajuda da divindade, bem entendido (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 105d-106a).

Com essa declaração, Sócrates apresenta-se como indispensável para o sucesso dos planos de Alcibiades. O filósofo expõe que não fará um discurso explicativo como seu amado está acostumado a ouvir (numa crítica à retórica)³, pois seu método de investigação constitui-se de perguntas e respostas. Sendo assim, Alcibiades garante que responderá às perguntas elaboradas pelo filósofo. Logo, o pacto parresiástico é estabelecido levando em conta a coragem de ambas as partes: por um lado alguém capaz de ouvir verdades muitas vezes desagradáveis e, por outro, alguém disposto a falar palavras que possam vir a ferir.

A partir de uma suposta pergunta que poderia vir a acontecer no tribunal ateniense, Sócrates faz Alcibiades refletir sobre quais conhecimentos teria para ocupar o cargo almejado de conselheiro da cidade de Atenas em detrimento da escolha de outras pessoas. Sócrates defende a tese de que o conhecimento é proveniente do aprendizado com outra pessoa ou da descoberta sozinho. Logo, ou conhecimento é aprendido ou é descoberto. Sócrates pergunta qual seria a natureza dos conhecimentos
3 Sócrates se nega a discursar (fazer discursos longos), mesmo quando Alcibiades lhe pede para que fale sozinho (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 114e).

de Alcibiades. que o tornaria a melhor opção para vir a ser o conselheiro da cidade? E o filósofo mesmo responde enumerando os conhecimentos adquiridos por Alcibiades durante sua vida:

Aprendeste a ler e a escrever, a tocar lira e a lutar. Não aprendeste a tocar flauta. Isso é o que sabes, a menos que tenha aprendido mais alguma coisa escondido de mim, o que me parece improvável, pois não saías de casa, nem de dia nem de noite, sem que eu percebesse (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 106e-107a).

Sócrates pergunta a Alcibiades se será conselheiro de ortografia ou regras de luta, já que para ser um bom conselheiro é preciso ter conhecimento acerca do assunto. Contudo, Alcibiades afirma que almeja ser conselheiro sobre “questões de guerra” ou “qualquer outro assunto de Estado” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 107d-e). Então, Sócrates questiona: “quando se atinge a excelência em matéria de paz e de guerra, de que modo a nomeias?”. Alcibiades responde: “Para ser franco, não sei” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 108d-e). Essa parte é significativa, pois Sócrates faz Alcibiades concluir por si mesmo que não sabe o assunto que deseja aconselhar. A percepção de sua própria ignorância é muito importante no processo que visa ao *cuidado de si*, pois primeiro é preciso identificar quais são os falsos conhecimentos que habitam em si mesmo para depois buscar melhorar-se.

Sócrates defende que presumir saber o que não se sabe é causa dos males mais repreensíveis (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 118a-b). E que a maior prova de que alguém sabe determinado conhecimento é “ser capaz de transmitir a outrem” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 118d-e). Sócrates provoca em Alcibiades o sentimento de vergonha, que é pedagó-

gica, pois agora Alcibiades reconhece que precisa adquirir o conhecimento que não possui a fim de se tornar um bom conselheiro para a cidade. Valendo-se da dialética, Sócrates conduz Alcibiades à reflexão acerca da natureza dos conselhos que deseja ofertar:

Sócrates: Então reflete um pouco, e procura explicar em que consiste o melhor a respeito de paz, quando for preciso ser firmada, ou com relação à guerra levada a cabo contra o adversário certo.

Alcibiades: Por mais que reflita, não atino com a resposta.

Sócrates: Ora, quando estamos em guerra, não sabes as queixas que alegamos reciprocamente para justificá-la, e de que expressões nos valem para esse fim?

Alcibiades: Sei! Que fomos enganados, ou nos fizeram violência, ou que nos tomaram algo.

Sócrates: Continua. E como procedemos nessas ocasiões? Procura a expressão que se pode aplicar em todos os casos em particular.

Alcibiades: Quer dizer, Sócrates, que em cada caso procedemos justa ou injustamente” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 109a-c).

Sócrates fica muito interessado em saber com quais professores Alcibiades aprendeu sobre a justiça. Todavia, o mesmo diz que não aprendeu com ninguém, mas que desde criança sabia distinguir o justo do injusto. Sócrates não se convence desta explicação, rebatendo que, se Alcibiades soubesse o que é a justiça teria dito no início da conversa. Sem muitas opções, Alcibiades afirma que aprendeu com todos na cidade. Mas eis que Sócrates afirma que se o vulgo não pode ensinar a jogar gamão, como poderia instruir sobre a natureza da justiça, já que a condição es-

sencial para se ensinar alguma coisa é conhecê-la (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 111b). O filósofo conclui desta discussão que:

E não ficou dito, também, que Alcibiades, o belo, filho de Clínia, ignorando a natureza do justo e do injusto, mas presumindo conhecê-la, pretendia apresentar-se à assembleia par dar conselhos aos atenienses a respeito de questões de que ele nada entendia? Não foi isso que ficou dito? [...] É verdadeira loucura, meu caro, levar avante o teu projeto de pretender ensinar aos outros o que nem sabes nem te deste ao trabalho de aprender (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 113b-c).

Alcibiades admite que a maioria das pessoas que se dedicam à política o faz sem nenhum preparo, e que a maioria das pessoas que ocupam cargos públicos é incompetente, além de não deter o conhecimento preciso para executar um bom governo e não se coloca a discutir a questão da justiça por julgá-la evidente (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 119c). Então, Sócrates pergunta ao jovem: “quais são os teus planos a teu próprio respeito? Pretendes continuar como estás, ou aplicar-te a alguma coisa?” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 119a-b). Alcibiades responde: “Isso é assunto para deliberarmos juntos” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 119b). Essa resposta mostra que Alcibiades precisa da ajuda de Sócrates para decidir que rumos tomar.

Xenofonte afirma que Alcibiades foi o mais “ambicioso” e “insolente dos democratas” (*Memoráveis*, I, II, 13). Podemos interpretar o diálogo *Primeiro Alcibiades*, de Platão, como uma tentativa de Sócrates de desencorajar o jovem de entrar para a vida política, sem que antes ele tenha feito o trabalho de cuidar de si mesmo e procurar melhorar a si próprio. Sócrates é alguém que se coloca na missão de cuidar das almas dos atenienses, tentando melhorá-los, mas que fracassou com seu amado na

tentativa de fazer com que ele buscasse os conhecimentos que lhe faltavam antes se ocupar negócios da cidade.

I Alcibiades, o conselheiro sobre a justiça

No que tange à questão da justiça, a primeira hipótese defendida por Alcibiades é a de que o agir justo nem sempre é vantajoso para quem o pratica, como, por exemplo, socorrer uma pessoa numa situação arriscada. Isto pode ser considerado uma ação bela (*kalé*) e também um ato de coragem (*andreia*), mas é ruim caso venha a implicar na morte do salvador. Podemos pensar que há uma contradição nisso, pois a princípio podemos entender que a ação bela pode ser ruim. No entanto, Sócrates diz que isso não procede, pois o que torna a ação ruim não é o mesmo que a torna bela. Sob certo aspecto ela é bela, sob outro aspecto é ruim (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 115d-e).

Sócrates defende um modelo hierarquizado de valores que afirma que a morte e a covardia são os piores dos males, já a vida e a coragem estão dentre os melhores bens que existem no mundo. O socorro é bom e belo enquanto se constitui em um ato de coragem, por isso seria preferível morrer a agir covardemente, já que a “covardia é o maior dos males [...] igual à morte, ao que parece” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 115d-e). A tese defendida por Sócrates é a de que a ação boa produz o bem e quem se comporta belamente é feliz. Logo, “Comportar-se bem é bom” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 116b-c). E Alcibiades conclui que “quem pratica a ação justa, necessariamente realiza um ato belo” (Ibidem, 116c-d). Sócrates

tes defende a identificação do agir *belamente* (*kalôs*) com o agir *bem* (*eû práttein*), e aquele que age bem como feliz (*eudáimon*). Sendo assim, belo e bom nos revelam idênticos. Logo, toda ação justa é bela e toda ação bela é boa, do que se conclui que toda ação justa é vantajosa e leva a felicidade, derivando a tese: “o que é justo é vantajoso” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 116 d).

Alcibiades diz estar confuso, pois a cada momento tem uma opinião diferente sobre o assunto questionado. E Sócrates o coloca para refletir: “sempre que respondes contraditoriamente, sem o queres, é por desconheceres o assunto em debate [...] Não é evidente que isso só acontece por ignorares o assunto?” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 117a-b) E conclui:

Coabitas, meu caro, com a pior espécie de ignorância, o que tua conversação te demonstrou, ou melhor, tu a ti mesmo. Por isso, atiras-te à política antes de te haveres instruído. Aliás, não és o único a sofrer de semelhante mal, mas quase todos os que se ocupam com os negócios da República, com exceção de uns poucos e, naturalmente, do teu tutor, Péricles” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 118a-c).

A partir do uso da dialética, Sócrates consegue fazer com que Alcibiades conclua para si mesmo que não possui o conhecimento que anteriormente julgava que possuía para poder ocupar o cargo de conselheiro. Para Sócrates, o pior tipo de ignorância é não ter consciência do seu próprio não saber. O filósofo não é alguém que conversa com Alcibiades impondo-lhe um sistema dogmático epistêmico e moral, mas alguém que, através do método dialético e do jogo parresiástico, evidencia para Alcibiades as falhas em sua educação.

A dialética socrática faz com que o próprio Alcibiades conclua que a natureza dos seus conselhos tem por fundamento a distinção entre o justo e injusto. Ao que Sócrates pergunta ao jovem: “tomarias a justiça como a base de teus conselhos?” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 109c-d). No entanto, Alcibiades não sabe responder e muito menos definir o que é a justiça. Então Sócrates o adverte: “Não sabes que a condição essencial para ensinar alguma coisa é conhecê-la? Ou não?” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 111a-b). Alcibiades ignora o fato de não possuir o conhecimento para ocupar o cargo de conselheiro da cidade. “Alcibiades se va descubriendo a sí mismo, su ignorancia y sus límites, y eso le va acercando cada vez más a Sócrates” (VALENTIM, 2012, p. 3). Logo, Sócrates recomenda que Alcibiades vá exercitar o cuidado de si. Vemos uma relação importante entre ética e política ser estabelecida. De acordo com Ortega:

Para Sócrates, cuidar de si e cuidar do Estado são tarefas inseparáveis. Sobre esta relação estreita entre filosofia e política será construída toda a concepção da intersubjetividade agonística nas análises foucaultianas da ética grega clássica. O cuidado de si apresenta-se como condição pedagógica, ética e ontológica na constituição de um bom governador, pois constituir-se como governador pressupõe-se constituído como indivíduo que cuida de si (ORTEGA, 1999, p. 128).

Portanto, a mensagem de Sócrates para Alcibiades é a do cuidado de si, para que ele algum dia possa vir a cuidar dos interesses da cidade, já que alguém que ocupa um cargo público sem saber o que faz “cometerá erros” e se “comportará pessimamente” e será “infeliz” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 134a-b). Logo, Sócrates conclui que “ninguém poderá ser feliz, se não for sábio e bom” e não é “ficando rico que evitamos a infelicidade, porém tornando-nos sábios” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*,

134b-c). As cidades, portanto, para serem felizes, necessitam de virtude (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 134b-c).

II A educação de Alcibiades

Alcibiades tem o desejo de conquistar todo o território conhecido da Europa e da Ásia, mas Sócrates evidencia para o jovem as falhas em sua educação, quando comparada a de um rei persa. Com isso, Sócrates deseja fazer seu amado refletir sobre como pode pensar em derrotar alguém que tem uma educação superior a dele? E se atentar para o fato que em Atenas a maioria dos cidadãos não se importa com a educação dos jovens (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 122b-c).

Sobre o tema da educação, Pierre Hadot destaca alguns pontos fundamentais na educação grega, tais como: “força física, coragem, senso de dever e de honra que convém aos guerreiros e se encarnam nos grandes ancestrais divinos que se tomam por modelo” (1999, p. 31). Um desses modelos divinos é evocado por Sócrates, no diálogo *Apologia* de Platão, que é Aquiles, alguém que escolhe uma vida breve porém honrada. Sócrates destaca que, quando Aquiles é confrontado com a iminência da morte por matar Heitor e com a opção de não vingar seu amigo Pátroclo, escolhe a morte antes que uma vida sem honra. Sócrates narra essa história dizendo que:

O filho de Tétis, que tão longe levou o desprezo do perigo ante a ameaça da desonra. Ao vê-lo impaciente de matar Heitor, sua mãe – uma das deusas – lhe falou mais ou menos nos seguintes termos, segundo penso: filho se matares Heitor, em vingança da morte de teu amigo Pátroclo, virás também a morrer,

pois logo depois de Heitor, disse ela, o destino te alcançará. Ao ouvir isso, com desprezo da morte e do perigo e maior receio de viver desonrado se não vingasse o companheiro, respondeu-lhe: então, que morra logo, depois de castigar o criminoso, para não ficar junto das naves de proas recurvas como objeto de galhofa e peso inútil sobre a terra” (PLATÃO, *Apologia*, 28b-d).

Essa passagem é importante de ser destacada, pois Sócrates acredita que a melhor forma de agir é tomar os deuses como exemplo, uma educação mimética, que age pensando na honra e justiça mesmo que isso custe sua própria vida. Sócrates defende a tese de que morrer em si não é um mal, mas viver uma vida sem glória seria. Nesse sentido a ideia de “bela morte” (*kalòs thánatos*), ou seja, a morte em combate de um guerreiro na plenitude de sua virilidade transforma o guerreiro caído no campo de batalha em um homem valoroso que “pagou com sua vida a recusa da desonra no combate” (VERNANT, 1978, p. 31-32). A morte heroica transforma esse guerreiro em alguém memorável que merece ser lembrado em cantos, por sua ação gloriosa e honrada que não pode ser esquecida.

Assim como Aquiles, que coloca sua vida em risco ao matar Heitor, Sócrates coloca sua vida em risco ao viver a vida filosófica, uma vida comprometida com o cuidado de si e dos outros. Desse modo, torna-se um imperativo ético para Sócrates conversar com Alcibiades acerca suas pretensões em ocupar o cargo de conselheiro da cidade de Atenas. Segundo Xenofonte, Sócrates tenta dissuadir Alcibiades a participar da vida política, por acreditar que ele não tem conhecimento para gerir uma cidade, que ele não teve educação para atingir tal fim e que não procurou corrigir as falhas em sua educação por conta própria. Xenofonte relata: “sei que Crítias e Alcibiades se portaram prudentemente enquanto conviveram com

Sócrates. Não que temessem ser por ele castigados ou batidos, mas por crerem então ser a tudo preferível o hábito da virtude” (XENOFONTE, *Memoráveis*, I, II,18).

Além disso, Sócrates destaca que os helenos não podem competir com os persas na extensão das terras, em fertilidade das mesmas, em número de escravos, nem em ouro e prata (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 122d-e). Sobre a educação do rei persa Sócrates destaca:

Quando nasce o primogênito, herdeiro presuntivo da coroa, logo é festejado o acontecimento por todo o povo e os próprios governantes [...] Quando os príncipes atingem a idade de sete anos, dão-lhe mestres de equitação e os iniciam na caça. Com duas vezes sete anos, são entregues aos chamados preceptores reais, pessoas escolhidas entre os persas de maior conceito e no vigor da idade, em número de quatro: o mais sábio, o mais justo, o mais moderado e o mais valente. O primeiro o instrui no magismo de Zoroastro, filho de Oromásio, que consiste no culto dos deuses. Ensina-lhe também a arte de reinar. O mais justo o ensina a dizer sempre a verdade. O mais moderado o ensina a não se deixar dominar por nenhum prazer, para que se habitue a ser livre e rei, de fato, o que começa pelo domínio das paixões, para delas não vir a ser escravo. O mais corajoso o ensina a ser intrépido e isento de medo, inculcando-lhe que temor é escravidão. Ao passo que tu, Alcibiades, Péricles instituiu como teu preceptor um dos seus escravos, Zópiro de Trácia, que de tão velho se tornara imprestável (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 122a-c).

Com essa descrição minuciosa da educação persa, Sócrates questiona Alcibiades: como alguém que tem vinte anos incompletos e não tem conhecimento nenhum sobre a justiça e somente dispõe de “beleza, estatura, nascimento, riqueza e dotes de espírito” pode vir a enfrentar um rei persa? (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 123e-124a). Foucault destaca que:

O problema está em saber se a autoridade que lhes é conferida por seu *status* de nascimento, seu pertencimento ao meio aristocrático, sua grande fortuna – como era o caso de Alcibiades – se a autoridade que lhes é assim de saída

conferida, também os dota da capacidade de governar como convém. Trata-se, pois, de um mundo em que se problematizam as relações entre o *status* de “primeiro” e a “capacidade de governar” (2001, p. 56).

Podemos ver no diálogo a preocupação de Sócrates de fazer Alcibiades compreender que, antes de querer governar, é preciso estar apto para ocupar este cargo. Sócrates ressalta que é justamente na idade em que se encontra o jovem Alcibiades que se deve tomar alguma medida para remediar suas deficiências de conhecimento, pois aos cinquenta anos seria muito mais difícil (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 127e). Essa fala demarca que é preferível que as pessoas se cuidem enquanto jovens porque é muito mais difícil corrigir maus hábitos idoso. Por isso educam-se os jovens e não homens formados. Sobre a questão da sabedoria, Sócrates salienta que apesar de ter tido poucos professores, ele teve a ajuda da divindade (*theós*) como tutor e que somente buscando o conhecimento, de uma prática da vida refletida é que Alcibiades poderá ter sucesso no intento de ser um conquistador (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 124c-d).

III O *cuidado de si* é o *cuidado da alma*

Sócrates levanta as questões: “o que significa a expressão cuidar de si mesmo?”, “Quando é que o homem cuida de si mesmo?”, “por meio de que arte podemos cuidar daquilo que nos diz respeito?” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 128a). “Alcibiades no solamente tiene que cuidar de sí mismo, sino que también tiene que preguntarse qué es esto que debe cuidar” (VALENTIM, 2012, p. 3). Cuidar de algo é fazer algo a seu respeito,

torná-lo melhor do que está no momento. Sócrates afirma que *cuidar de si* não pode ser a arte que deixa melhor as coisas que nos pertencem, mas a arte que nos faz melhorar na nossa essência íntima. É a pergunta que se coloca é: “o que somos nós?” Então Sócrates responde:

o homem não é nem o corpo, nem o conjunto dos dois, só resta, quero crer, ou aceitar que o homem é nada, ou, no caso de ser alguma coisa, terá que ser forçosamente a alma [...] É a alma, portanto, que nos recomenda conhecer que nos apresenta o preceito: conhece-te a ti mesmo (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 130c).

Sócrates vai defender a tese de que o homem é a sua alma, sendo assim, aquilo que se deve melhorar e aperfeiçoar é a alma, pois ela é o objeto do melhoramento. O *cuidado de si* é o cuidado da alma, ou seja, “Alcibiades es invitado a buscar dentro de él mismo aquello que pueda ser parecido con su alma” (VALENTIM, 2012, p. 4). Portanto, amar o corpo de Alcibiades não é o mesmo que amar Alcibiades, mas amar algo que pertence a Alcibiades. Sócrates afirma que ele é quem verdadeiramente ama Alcibiades, pois ama a sua alma e que não vai se afastar dele “depois de vir a perder o viço da mocidade”, contudo o filósofo exige que ele se esforce para ficar cada vez mais belo, não de corpo, mas de alma (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 130e-131e). De acordo com Salma Muchail:

Para cuidar de si, Alcibiades deverá conhecer a si mesmo; para conhecer-se, há que conhecer o divino, conhecendo o divino conhecerá a sabedoria e, portanto, o que é a justiça; assim, somente assim Alcibiades poderá ser o bom político capaz de bem governar a cidade. Ou dito de outro modo: a formação do político requer a relação amorosa com o mestre; conduzindo o discípulo ao reconhecimento da divindade, o mestre cuida de que deve cuidar de si (2011, p. 36).

Cuidar de si não diz respeito ao cuidado somente com o corpo ou com a riqueza, mas é um olhar refletido para a alma, pois ela é a parte

mais divina que se relaciona com o conhecimento e com a inteligência. Sócrates destaca que para cuidar de si mesmo “primeiro precisarás adquirir a virtude, tu ou quem quer que se disponha a governar ou a administrar não só a uma pessoa e interesses particulares, como a cidade e as coisas a ela pertinentes” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 134c-d). Ou seja, antes de querer ocupar cargos públicos e governar a cidade, é preciso realizar um trabalho anterior, que é cuidar das suas próprias opiniões, que habitam sua alma e o levam a agir de forma justa ou injusta. Só é possível ser um bom governante tendo o conhecimento sobre a justiça, para poder agir em conformidade com o justo. Alcibiades termina o diálogo afirmando: “a partir de agora, passarei a meditar sobre a justiça” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 135e). E Sócrates termina dizendo: “Faço votos para que perseveres nesse intento; contudo, tenho meus receios, não por descreer de tua natureza; é que, considerando a força de nosso povo, temo que eu e tu venhamos a ser dominados por ela” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 135e).

A análise do diálogo *Primeiro Alcibiades* de Platão é importante para podermos perceber como ocorria na prática o *cuidado de si* exercido por Sócrates com seus contemporâneos na *polis* ateniense. Esse diálogo ilustra bem a concepção de *cuidado* relacionado com o cuidado da alma, ou seja, com aquilo que se é verdadeiramente, já que a vida corpórea é marcada por um período da existência em que alma ganha a propriedade do corpo. “La *epimeleia heautou* ya no será un principio de privilegio, sino de cura interior, de búsqueda interior y de conocimiento de uno mismo” (VALENTIM, 2012, p. 3).

O que se evidencia neste diálogo é a preocupação com as opiniões falsas que habitam a alma, pois é preciso saber governar bem a si mesmo antes de governar a cidade. Sócrates faz com que Alcibiades conclua por si próprio, por meio do uso da dialética, que não possuía os conhecimentos que *a priori* achava que detinha para ocupar o cargo de conselheiro da cidade. Para Sócrates, Alcibiades sofre do pior tipo de ignorância, aquela de quem acredita ter um conhecimento que não tem.

Sócrates é o mestre do *cuidado de si* porque conduz o jovem à reflexão, demonstrando as falhas em sua educação. O filósofo precisa se valer da *parresía* para fazer Alcibiades enxergar suas opiniões falsas e buscar o melhoramento de si próprio. De acordo com Foucault, “o que é exigido é que o sujeito do poder político seja também o sujeito de uma atividade filosófica” (FOUCAULT, 2008, p. 271).

Considerações finais

Sócrates ao conversar com o jovem ambicioso Alcibiades tenta mostrar-lhe a importância de saber o que é a justiça para que possa tornar-se um bom conselheiro para a cidade e disso deriva a necessidade de que ele se torne um homem virtuoso, ou seja, que ele cultive a vida examinada. Nota-se no diálogo uma grande valoração da vida filosófica, como aquela que se dedica à investigação e coloca-se na busca da verdade, visando sempre o agir justo, que se impõe, por escolha própria no imperativo de não cometer injustiças, sendo identificada como a única vida que leva à felicidade (*eudaimonia*). De acordo com Foucault:

Essa prática da filosofia é, antes de mais nada, é essencialmente, é fundamentalmente uma maneira para o indivíduo de se constituir como sujeito num certo modo de ser. E é esse modo de ser do sujeito filosófico que deve constituir o modo de ser do sujeito que exerce o poder (FOUCAULT, 2008, p. 272).

Sócrates quer destacar a importância da vida refletida para aquele que quer governar seja a cidade, seja a sua casa. O filósofo não é alguém que interroga Alcibiades para lhe apresentar um conjunto de regras a serem seguidas, nem para lhe definir o que é a justiça. Portanto a questão principal é que a filosofia “não deve definir para a política o que ela deve fazer [mas] tem de definir para o homem político o que ele tem de ser” (FOUCAULT, 2008, p. 273). A vida filosófica se constitui pela busca constante da melhor ação, a filosofia é a própria vida na reflexão permanente na busca pela sabedoria. Sobre esse assunto Pierre Hadot afirma que:

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. E esse saber do valor é que o guiará nas discussões travadas com seus interlocutores (HADOT, 1999, p. 61-62).

De acordo com Foucault (1984), o grande legado socrático está na concepção da filosofia enquanto prática do *cuidado de si*, pois é preciso que cada pessoa cuide da sua alma, analise-a para não ser habitado por opiniões falsas, que se desdobram em ações injustas. De acordo com Foucault, a vida filosófica é aquela que se preocupa com o exame constante das opiniões, pois tendo em vista a consciência de nosso não saber, temos que nos colocar constantemente na postura investigativa e na busca pela verdade. Para Foucault, Sócrates é uma voz dissidente da *polis* clássica,

que inaugura o modo de vida filosófico, pagando com sua própria vida pelas consequências da escolha por esse modo diferenciado de existência.

De acordo com Foucault, este diálogo de Platão destaca a importância de cuidar da alma dos cidadãos, já que eles poderão sair da posição de governados para vir a ser também os governantes da cidade. Isso quer dizer que: “é preciso que a alma do Príncipe possa se governar verdadeiramente segundo a filosofia verdadeira, para poder governar os outros de acordo com a política justa” (FOUCAULT, 2008, p. 272).

Referências Bibliográficas

CASTRO, Edgardo. Vocabulário de Foucault: Um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

FOUCAULT, Michel. *Le Gouvernement de Soi et des Autres: Cours au Collège de France (1982-1983)*, Le Seuil: Gallimard, 2008.

FOUCAULT, Michel. *L’herméneutique du sujet: Cours au Collège de France (1981-1982)*. Paris, Gallimard-Seuil, 2001.

FOUCAULT, Michel. *Le Courage de la vérité: Le Gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1984)*. Paris: Gallimard, 2009.

HADOT, Pierre. O que é a filosofia antiga? São Paulo. Edições Loyola, 1999.

MUCHAIL, Salma Tannus. Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A hermenêutica do sujeito. São Paulo: Loyola, 2011.

ORTEGA, Francisco. Amizade e Estética da existência em Foucault. Edições Graal Ltda, Rio de Janeiro, 1999.

PLATÃO. Apologia de Sócrates, Críton. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, Belém, 2015.

PLATÃO. Primeiro Alcibíades, Segundo Alcibíades. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: UFPA, 2015.

PLATÃO; XENOFONTE; ARISTÓFANES. Defesa de Sócrates, Ditos e feitos memoráveis de Sócrates, Apologia de Sócrates, As nuvens. Tradução de Platão por Jaime Bruna, de Xenofonte por Líbero Rangel de Andrade e de Aristófanes por Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores, 2).

SCHLEIERMACHER, Friedrich. Introduction to the dialogues of Plato. Translated by William Dobson. Cambridge, MA, 1836.

VALENTIM, Inácio. Las Lecturas Platónicas de Michel Foucault. Lenguaje, Ética y Política: Parresía y el cuidado de sí en el Alcibíades, el Eutifrón y el Laques. 2012. Tese de Doutorado em Filosofia) – Universidad Carlos III, Madrid, 2012.

VERNANT, Jean-Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. Tradução de Elisa A. Kossovitch e João A. Hansen. Discurso, n. 9, 1978, pp. 31-62.

Foucault, leitor de Platão: Psicagogia, parrésia e o cuidado da verdade

FOUCAULT, READER OF PLATO: PSYCHAGOGY, PARRHESIA AND CARE OF THE TRUTH

Pedro Mauricio Garcia Dotto*

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar o conceito de psicagogia em Michel Foucault, ainda pouco discutido na literatura secundária, em sua estreita relação com o de parrésia, com base na leitura foucaultiana dos diálogos platônicos, especialmente do *Fedro*. Examinarei, assim, a relação entre psicagogia e parrésia na filosofia de Foucault, bem como alguns outros temas coligados, como a pedagogia, a demagogia, a lisonja e a retórica. Para isso, concentrarei o meu estudo sobre os seus cursos *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982) e *O governo de si e dos outros* (1982-1983), os únicos em que o termo “psicagogia” é mencionado, mas buscarei relacioná-lo com outros trabalhos do filósofo, como *Subjetividade e verdade* (1980-1981) e *A coragem da verdade* (1983-1984). Ao fim, proponho a noção de “cuidado da verdade” (*epimeleia alētheias*) para apreender a intersecção entre parrésia e psicagogia em Foucault. PALAVRAS-CHAVE: Michel Foucault; Platão; *Fedro*; Psicagogia; Parrésia.

ABSTRACT

This paper aims to analyze Michel Foucault's concept of psychagogy, still little discussed in secondary literature, in its close relationship with that of parrhesia, based on the Foucauldian reading of the Platonic dialogues, especially the *Phaedrus*. I will thus examine the relationship between psychagogy and parrhesia in Foucault's philosophy, as well as some other related themes such as pedagogy, demagoguery, flattery, and rhetoric. To this end, I will focus my study on his courses *Hermeneutics of the Subject* (1981-1982) and *The Government of Self and Others* (1982-1983), the only ones in which the term “psychagogy” is mentioned, but I will attempt to connect it with other texts from the philosopher, such as *Subjectivity and Truth* (1980-1981) and *The Courage of Truth* (1983-1984). Finally, I will propose the notion of “care of the truth” (*epimeleia alētheias*) in order to grasp the intersection between parrhesia and psychagogy in Foucault.

KEYWORDS: Michel Foucault; Plato; *Phaedrus*; Psychagogy; Parrhēsia.

* Doutor em Filosofia pela The New School for Social Research - NCSR, Nova Iorque, Estados Unidos. Pesquisador colaborador pleno do Programa de Pós-Graduação em Metafísica da Universidade de Brasília - UnB, Brasília, Distrito Federal, Brasil; pmgdotto@archai.unb.br. Este texto foi produzido no contexto do Projecto Exploratório “Mapping Philosophy as a Way of Life: An Ancient Model, A Contemporary Approach” (2022.02833.PTDC), financiado pela FCT (Fundação Portuguesa para a Ciência e a Tecnologia).

A cada passo, foi preciso arrancar de si a verdade, foi preciso abdicar de quase tudo aquilo a que, de costume, o coração se apega, a que se apega nosso amor pela vida, nossa confiança nela. Isso requer grandeza de alma: o mais duro serviço é o serviço da verdade.

(Man hat jeden Schritt breit Wahrheit sich abringen müssen, man hat fast Alles dagegen preisgeben müssen, woran sonst das Herz, woran unsre Liebe, unser Vertrauen zum Leben hängt. Es bedarf Größe der Seele dazu: der Dienst der Wahrheit ist der härteste Dienst)

Friedrich Nietzsche, *O anticristo*, §50 (Trad. Vicente A. de Arruda Sampaio).

Introdução

“Pedagogia”, “demagogia” e “psicagogia” são termos de origem grega que foram constituídos de maneira aparentada, com a conjugação de um substantivo mais o verbo “*agō*”, “*agein*”, que quer dizer, basicamente, “conduzir”, “guiar”, “levar”. Desse modo, pedagogia é, etimologicamente, a condução das crianças (*pais*, *paida* no acusativo), demagogia é a condução do povo (*dēmos*) e psicagogia é a condução da alma (*psychē*).¹ Embora “pedagogia” e “demagogia” sejam conceitos correntes em nossa língua, dotados de um significado preciso e bem delimitado, não se pode dizer o mesmo de “psicagogia”, um termo que ainda soa insólito para muitos ouvidos, inclusive no campo da filosofia.

1 Neste artigo, utilizarei um estilo simplificado de transliteração do grego, quer dizer, ignorarei todos os acentos, marcarei a aspiração inicial com “h” e indicarei as distinções entre sílabas longas e breves com o mácron (¯), bem como explicitarei o iota subscrito. No mais, converterei os termos transliterados nas edições das obras de Foucault para o meu sistema simplificado para manter uma certa consistência lexical. Quando citar o termo grego, utilizarei o itálico. A título de exemplificação, a versão dicionarizada de “*psychagōgia*” é “psicagogia” e de “*parrhēsia*” é “parrésia”. Por fim, todas as traduções do grego são de minha autoria.

Foucault apenas trata explicitamente da psicagogia nos cursos *A hermenêutica do sujeito* (1981-1982) e *O governo de si e dos outros* (1982-1983), ambos ministrados no Collège de France. Contudo, o uso que Foucault faz deste conceito é consideravelmente distinto em cada curso. Tendo em vista que esse termo ainda é pouco discutido e explorado na literatura especializada², examinarei, neste artigo, o sentido que Foucault confere à psicagogia no interior da armação teórico-conceitual de cada curso e discutirei as suas implicações, em sua conexão com o tema da parrésia, muito mais amplamente examinado. O meu enfoque, portanto, é o chamado “último Foucault”, dos jogos de verdade nas relações de si para si do sujeito, da “virada ética” (*ethical turn*), ao longo da sua revisitação da herança dos clássicos, no que já foi denominado por ele como sua “*trip* greco-latina” (FOUCAULT, 2011, p. 3)³. Apesar de não ser um acadêmico da área dos estudos clássicos, Foucault apresentou contribuições originais e instigantes sobre os antigos⁴. É à sua exposição sobre um par de con-

2 Vale notar que o *Vocabulário de Foucault* de Edgardo Castro (2000) até possui um verbete “Psicagogia (*Psychagogie*)”, mas que se limita a remeter ao verbete “Pedagogia (*Pédagogie*)” e, portanto, dá conta da psicagogia apenas como o conceito é consignado em *A hermenêutica do sujeito*, deixando de lado as suas várias instanciações em *O governo de si e dos outros*, uma vez que esse curso ainda não havia sido publicado quando da primeira edição do vocabulário de Castro.

3 Para uma exploração extensa e heterogênea de diferentes aspectos do último momento da pesquisa de Foucault, ver Faustino e Ferraro (2021). Como se pode averiguar, o tópico da *parrhêsia* está bem representado em um grande número de artigos, a partir de diferentes ângulos de análise, enquanto a psicagogia é mencionada não mais do que em três ocasiões.

4 Como Foucault aponta: “Não sou helenista nem latinista. Mas me pareceu que, com bastante cuidado, paciência, modéstia e atenção, era possível adquirir familiaridade suficiente com os textos da Antiguidade grega e romana: quero dizer essa familiaridade que permita, de acordo com uma prática sem dúvida constitutiva da filosofia ocidental, interrogar, ao mesmo tempo, a diferença que nos mantém à distância de um pensamento em que reconhecemos a origem do nosso, e a proximidade que permanece a despeito desse distanciamento

ceitos recolhidos dos arquivos da época grega antiga, acompanhados por seus contextos pertinentes, a que este artigo se dedica. Assim, na primeira seção abordarei o uso que Foucault faz da psicagogia em *A hermenêutica do sujeito*; na segunda seção, o seu uso em *O governo de si e dos outros* e, em particular, a leitura que faz do *Fedro* de Platão. Por fim, proponho a noção de “cuidado da verdade” (*epimeleia alētheias*) para apreender o cruzamento conceitual entre psicagogia e parrésia.

1. Pedagogia, Psicagogia, Parrésia e Demagogia

No curso *A hermenêutica do sujeito*, em uma das últimas aulas, notadamente em 10 de março de 1982, Foucault está a reconstruir a história dos exercícios espirituais, das práticas de automodificação do sujeito, da filosofia greco-romana ao cristianismo e analisando suas variegadas mutações e migrações. Em meio a essa reconstrução, Foucault propõe uma contraposição precisa entre a pedagogia e a psicagogia. Em suas palavras:

Chamemos, se quisermos, “pedagógica” a transmissão de uma verdade que tem por função dotar um sujeito qualquer de aptidões, capacidades, saberes, etc., que ele antes não possuía e que deverá possuir no final dessa relação pedagógica. Se chamamos “pedagógica”, portanto, essa relação que consiste em dotar um sujeito qualquer de uma série de aptidões previamente definidas, podemos, creio, chamar “psicagógica” a transmissão de uma verdade que não tem por função dotar um sujeito qualquer de uma série de aptidões, etc., mas modificar o modo de ser do sujeito a quem nos endereçamos (FOUCAULT, 2010a, p. 366).

Em seguida, Foucault afirma que na filosofia greco-romana a psicagogia e a pedagogia eram complementares e convergiam na figura do

que nós aprofundamos sem cessar” (FOUCAULT, 1984, p. 12, nota 1).

mestre, do diretor, professor, amigo e conselheiro, uma vez que seria do lado desses que recairia a verdade e as obrigações quanto à verdade, plasmando, à vista disso, a *paideia* antiga. Em contrapartida, com a ascensão do cristianismo, Foucault observa que a verdade viria a recair sob o lado da alma que deverá ser guiada, psicagogizada, que é incitada a enunciar uma verdade sobre si mesma, no que será constituído como a tecnologia da confissão.

Em suma, na filosofia greco-romana o discurso verdadeiro estaria junto do mestre, e a instrução (relação pedagógica) e a transformação (relação psicagógica) daquele a quem o mestre se dirige caminhavam juntas. Por outro lado, no cristianismo a pedagogia e a psicagogia foram apartadas, cabendo à alma que é conduzida o encargo de declarar uma verdade sobre si mesma. O discurso verdadeiro do mestre na antiguidade estaria afeiçoado pelo seu papel como *exemplum*, modelo de conduta a ser emulado, em razão da coerência entre suas palavras e seus atos, seus discursos e suas ações, ao passo que a autoridade da verdade na psicagogia do tipo cristã e confessional estaria assegurada simplesmente porque uma tal verdade tem por objeto a própria alma, ou seja, o sujeito da enunciação é o referente do enunciado na confissão⁵.

Anteriormente no curso, na aula do dia 27 de janeiro, quando Foucault está a discutir a carta 52 de Sêneca a Lucílio e a atuação do mestre ou filósofo como operador na reforma do indivíduo e na sua formação como sujeito ético, ou seja, como mediador na passagem da condição de

⁵ Para o diagnóstico de que o sujeito ocidental se tornou um “animal de confissão” (*bête d’aveu*), ver Foucault (1988).

stultitia à sapientia, da ignorância de si ao conhecimento e ao cuidado de si, surge uma formulação que parece apontar muito nitidamente para a distinção ulterior entre pedagogia e psicagogia⁶. É preciso não perder de vista que, além da carta de Sêneca, Foucault tratava da figura de Sócrates nos diálogos platônicos em uma consideração sobre a função do outro na prática de si, isto é, a tarefa do mestre para fomentar o cultivo de si como sujeito ético. Foucault expõe:

Vemos pois que de modo algum é um trabalho de instrução ou de educação no sentido tradicional do termo, de transmissão de um saber teórico ou uma habilidade. Mas é uma certa ação, com efeito, que será operada sobre o indivíduo, indivíduo ao qual se estenderá a mão e que se fará sair do estado, do *status*, do modo de vida, do modo de ser no qual está [...]'. É uma espécie de operação que incide sobre o modo de ser do próprio sujeito, não simplesmente a transmissão de um saber que pudesse ocupar o lugar ou ser o substituto da ignorância (FOUCAULT, 2010a, p. 121).

A instrução ou educação, “no sentido tradicional do termo”, seria equivalente à pedagogia na aula de 10 de março; já a psicagogia seria essa “operação que incide sobre o modo de ser do próprio sujeito”, para a qual Foucault ainda carece de um termo⁸. Como visto, tanto a pedagogia⁶ Não pude encontrar na parca literatura especializada sobre o conceito de psicagogia em Foucault uma aproximação entre a distinção pedagogia/psicagogia da aula de 10 de março e o trecho que, a seguir, apresentarei e comentarei.

7 A lacuna vem do próprio texto estabelecido do curso.

8 De modo semelhante, no curso do ano anterior no Collège de France, em *Subjetividade e verdade* (1980-1981), Foucault declara: “Em resumo, através dessas artes de viver está em causa permitir que o indivíduo adquira um status ontológico que lhe abra uma modalidade de experiência qualificável no que se refere a tranquilidade, felicidade, beatitude etc. Modificação do ser, passagem de um status ontológico para outro, abertura de modalidades de experiência: é isso que está em causa nas artes de viver. Vocês estão vendo que estamos muito longe da aprendizagem de uma aptidão, de um saber-fazer, como poderemos encontrar em seguida. Quanto aos procedimentos pelos quais essas artes de viver podem trazer uma mudança no status ontológico do indivíduo e dar-lhe qualidades de existência, podemos resumi-los dizendo que está em causa, nessas artes de viver, definir o trabalho

gia quanto a psicagogia teriam por função a transmissão de uma verdade. Todavia, enquanto a verdade da primeira municia o sujeito com aptidões, capacidades, saberes previamente definidos, a verdade da segunda modifica o modo de ser do sujeito, sua relação consigo, sua maneira de encarar a realidade e se portar com os demais.

A contraposição entre pedagogia e psicagogia comparece já ao fim da aula do dia 10 de março, que se debruçou, em grande parte, sobre a noção de *parrhēsia*, franco-falar, *libertas*, abertura irrestrita e sem medo do coração e do pensamento (FOUCAULT, 2010a, p. 169ss.m 209). O tema da *parrhēsia* desenvolvido por Foucault ao longo de *A hermenêutica do sujeito* é essencial para a compreensão adequada do estatuto da verdade na psicagogia, no meu entender⁹.

A parrésia está relacionada, de um lado, à atitude moral (*ēthos*); de outro, a um procedimento técnico (*technē*), como Foucault assinala no começo da aula de 10 de março. Do lado da atitude moral, a parrésia tem como antagonista a lisonja e se apresentaria mesmo como uma espécie de antilisonja. Do lado do procedimento técnico, a parrésia tem como opoente a retórica, embora a retórica seja, com efeito, uma adversária mais ambígua e complexa, atuando por vezes como sua parceira e às vezes como sua rival.

complexo pelo qual o indivíduo poderá alcançar esse status ontológico da experiência, através de: primeiramente, uma relação com os outros; em segundo lugar, determinada relação com a verdade; em terceiro lugar, determinada relação com si mesmo” (FOUCAULT, 2016, p. 31).

9 Sobre a *parrhēsia*, ver também Foucault (2013).

A lisonja logra, mediante o discurso interessado e ardiloso do lisonjeador, sujeitar o lisonjeado a uma condição de ignorância, autoengano e, por fim, dependência. Desse modo, a lisonja age como um impeditivo para o conhecimento de si, que é um dos requisitos para a tarefa de autoconstituição ética do sujeito. A parrésia, no entanto, é a antilisonja justamente na medida em que, mediante o discurso franco e verdadeiro, proporciona ao outro a quem se endereça condições de estabelecer uma relação independente, satisfatória, plena e autônoma consigo mesmo, ou seja, emancipando ao invés de subordinando o seu destinatário. Desse modo, a “verdade que na *parrhēsia* passa de um ao outro sela, assegura, garante a autonomia do outro, daquele que recebeu a palavra relativamente a quem a pronunciou” (FOUCAULT, 2010a, p. 340). A verdade, no discurso do parresiasta, contribui para o autoconhecimento e autodomínio do seu destinatário e, assim fazendo, propicia a transformação do seu modo de ser a que a psicagogia está encarregada, segundo a explanação de Foucault¹⁰.

Com a retórica, no entanto, a parrésia estabelece uma relação mais complexa, ora servindo-se dos seus procedimentos técnicos, ora denunciando os seus efeitos persuasivos e prejudiciais. O conteúdo da parrésia é a verdade; é à verdade que a parrésia se vincula e a sua transmissão que assegura. A retórica, enquanto arte organizada com procedimentos técnicos, pode convir ao parresiasta para a transmissão da verdade e, nessa condição, seria sua aliada. Entretanto, se algum *rhētōr* se valer da retó-
10 Concorde, portanto, com a afirmação de Stephen J. Ball, de que nos últimos trabalhos de Foucault nos deparamos com “o valor ético da verdade (*the ethical value of truth*)” (BALL, 2017, p. 3).

rica em seu próprio proveito e não em vista da virtude daquele a quem se dirige, então a parrésia será seu avesso, pois o que guia a parrésia é a generosidade, o interesse do outro ao invés do benefício particular (FOUCAULT, 2010a, p. 344-346). Quando o retórico manipula o *dēmos* por meio do *logos* para extrair vantagens pessoais, então estaríamos diante da demagogia, isto é, um mau uso da parrésia democrática e um perigo permanente a que a democracia está sujeita, tal como Foucault discorre nas primeiras aulas de seu último curso, *A coragem da verdade* (1983-1984)¹¹.

A parrésia, portanto, esta “ética da palavra” (FOUCAULT, 2010a, p. 123-124), conforme Foucault define o termo em sua primeira aparição no curso de 1981-1982, está intimamente imbricada com a psicagogia, a transmissão da verdade que modifica o ser do sujeito, tal como seu significado é delineado por contraste com a pedagogia¹².

11 “Vocês veem, portanto, a noção de parrésia se dissociar. De um lado, ela aparece como a latitude perigosa, dada a todo mundo e a qualquer um, de dizer tudo e qualquer coisa. E, depois, há a boa *parrésia*, a *parrhêsia* corajosa, e essa parrésia corajosa (a do homem que generosamente diz a verdade, inclusive a verdade que desagrada) é perigosa para o indivíduo que dela faz uso e não há lugar para ela na democracia. Ou a democracia abre espaço para a parrésia, e isso é necessariamente uma liberdade perigosa para a cidade; ou a parrésia é de fato uma atitude corajosa que consiste em empreender dizer a verdade, e então não tem espaço na democracia” (FOUCAULT, 2011, p. 35). Para uma menção explícita à demagogia e lisonja neste mesmo curso, ver Foucault (2011, p. 53). Para uma outra abordagem sobre a tríade pedagogia, psicagogia e demagogia em Foucault, ver Gordon (2009) e Jardim (2013).

12 A título de comparação, Martha Nussbaum parece se valer do conceito de psicagogia de uma maneira relativamente similar àquela de Foucault. Para a autora, a antiga querela entre a filosofia e a poesia de que Platão nos fala na *República* (X, 607b-c) só pode ser compreendida quando nos dermos conta de que essa querela girava em torno de um único tema: “O tema era a vida humana e a forma de vivê-la (*The subject was human life and how to live it*)” (NUSSBAUM, 1990, p. 15; minha tradução). À luz disso, tanto os filósofos como os poetas “entendiam-se a si próprios como estando envolvidos em formas de atividade educativa e comunicativa, naquilo a que os gregos chamavam *psychagōgia* (*understood*

2. Da parrésia política à filosófica, da psicagogia política à filosófica

Já em *O governo de si e dos outros*, Foucault retorna à psicagogia em algumas aulas e, mais especificamente, em uma interlocução profunda com o *Fedro* do Platão. Novamente, o conceito de psicagogia está intimamente associado ao tema da parrésia. É possível acompanhar o seu movimento no curso por meio de dois eixos articuladores: a *parrhēsia* política e a filosófica; a *psychagōgia* política e a filosófica. O primeiro eixo articulador é desenvolvido, sobretudo, por meio da leitura foucaultiana da tragédia *Íon* de Eurípedes e do discurso de Péricles em Tucídides (II.35-46), ao passo que o segundo se debruça sobre os diálogos platônicos.

Foucault estipula quatro condições para a parrésia política, no que denomina de “uma espécie de retângulo constitutivo da parrésia” (FOUCAULT, 2010b, p. 159), logo no começo da aula de 02 de fevereiro. A condição formal para a parrésia política é a democracia, um sistema em que a igualdade de condição dos cidadãos diante das leis (*isonomia*) se encontra acoplada à liberdade na tomada da palavra para o pronunciamento de discursos nos espaços políticos da cidade (*isēgoria*). A sua condição *de facto* é o jogo de ascendência de uns cidadãos sobre os outros, na medida em que ao empregar a palavra no espaço político para exercer a parrésia uns cidadãos se sobrepõem aos demais e visam persuadir, dirigir, conduzir

themselves to be engaging in the forms of educational and communicative activity, in what the Greeks called psychagōgia)” (NUSSBAUM, 1990, p. 16; minha tradução). O controle sobre a alma, a modelação da sua forma e o direcionamento do seu desejo é o que estava realmente em causa na antiga querela entre a filosofia e a poesia, segundo Nussbaum.

e comandar a conduta do conjunto de cidadãos. A terceira é a condição de verdade, o que deve reger o *logos* do parresiasta, certificando que o seu discurso seja elaborado em referência a um certo dizer-a-verdade, ancorado, portanto, nas exigências da verdade. A quarta e última é uma condição moral: a coragem daquele que emprega a palavra pública para convencer os cidadãos da cidade e o risco que isso envolve num regime democrático, como, por exemplo, o banimento da cidade por um número determinado de anos, o que era previsto pelo instituto jurídico-político do ostracismo. Esses são, enfim, os vértices da parrésia política: o vértice constitucional, o vértice do jogo político, o vértice da verdade e o vértice da coragem. Os quatro vértices estruturam, portanto, o retângulo constitutivo da parrésia política (FOUCAULT, 2010b, p. 159-160).

Entretanto, a parrésia se apresenta como uma fonte de perigo para a cidade democrática. O direito de todos à palavra pública e a franqueza de tudo dizer nos espaços políticos podem se voltar contra a própria cidade, suas instituições e integrantes. O perigo da parrésia em uma democracia é que o uso público e indiscriminado do *logos* pode conduzir a multidão de cidadãos a deliberar e decidir contra os seus próprios interesses e em direção ao seu colapso. É, de novo, o problema da lisonja, da adulação, a antítese da parrésia, conforme tratado no curso do ano anterior. Esses seriam os aspectos negativos da parrésia e poderiam ser aproximados da demagogia, como sugeri na seção anterior¹³. Já a boa parrésia introduz a diferenciação do discurso verdadeiro no jogo político a fim de dirigir a cidade como convém, ocupando-se do seu aproveitamento e aprimoramen-

13 Remeto à nota 7.

to. Esse seria “o problema da psicagogia e da educação em função da política” (FOUCAULT, 2010b, p. 180) que pode tanto valer para a parrésia e psicagogia do conjunto de cidadãos em uma democracia quanto o de um único indivíduo em uma autocracia¹⁴, em decorrência da transformação da parrésia política dos séculos VI e V AEC.

Nessa linha, Foucault distingue alguns deslocamentos e reorientações da parrésia política para o que se desenrolará no começo do século IV AEC. Em primeiro lugar, Foucault aponta para um alargamento na noção de parrésia, que não estará mais delimitada pelo sistema democrático, mas abrangerá a obrigação do dizer-a-verdade em qualquer regime, no interior de qualquer sistema político. A segunda transformação está relacionada com o aspecto negativo, que ganha cada vez mais proeminência nas considerações sobre a parrésia, ao invés do seu valor positivo tal como figurava em Eurípedes e no discurso de Péricle. A terceira é uma espécie de mudança de alvo da parrésia tradicional, que será dirigida, doravante, não mais à coletividade de cidadãos da cidade, mas abordará a alma de indivíduos, em sua singularidade, primando pelo governo de si com o intuito de embasar o governar dos outros. Por fim, a quarta transformação concerne ao agente da parrésia. Nos tempos gloriosos da democracia ateniense do século V AEC, não havia dúvidas de que o cidadão era o parresiasta por excelência, aquele que detinha o direito de tomar a palavra pública com o objetivo de atuar sobre as condutas e crenças de seus concidadãos. No entanto, em uma conjuntura de crise da parrésia política, em que a parré-

¹⁴ Como no caso do tirano de Siracusa, o qual Platão procurou orientar, conforme o relato da *Carta VII*, analisado por Foucault em seus últimos cursos. Ver, por exemplo, Foucault (2010b, p. 191ss., 203ss., 223ss.; 2011, p. 54ss., 197).

sia passa a abranger qualquer forma de governo e mirar mais a alma de indivíduos do que a coletividade, então quem poderá exercitar a parrésia e reivindicar o seu monopólio? Eis o ponto em que Foucault situa o grande embate entre a filosofia e a retórica, reconsideradas agora como diferentes “modos de ser do discurso verdadeiro, modos de ser do dizer-a-verdade” (FOUCAULT, 2010b, p. 281), a saber, na derrocada da *parrhēsia* democrática do século V e na disputa para herdar os seus espólios quanto à verdade, a psicagogia, a virtude e o trato com a política.

Distinta da parrésia política (também denominada por Foucault de parrésia pericliana), a parrésia filosófica – que Foucault descreve principalmente através de sua leitura da *Apologia*, *Fedro* e *Górgias* – guarda características peculiares, ainda que conserve semelhanças estruturais. Por certo, como *parrhēsia*, também se refere à verdade e ao problema da psicagogia, da condução das almas. Todavia, a parrésia filosófica ou socrática não é imediata ou diretamente política, ou seja, não coincide inteiramente com a política, mas se mantém em uma “exterioridade permanente e rebelde em relação à política” (FOUCAULT, 2010b, p. 321). Além disso, essa modalidade de parrésia não aspira à conservação da cidade, mas à constituição do sujeito, do agente, daquele que é interpelado pelo discurso filosófico. Por fim, nesta parrésia filosófica não está apenas em questão o *logos*, o discurso do parresiasta, senão que seus *erga*, isto é, seus feitos, suas ações, a coerência entre suas palavras e seus atos, abarcando, portanto, seu modo de vida como um todo.

Desse modo, “a filosofia vai se apresentar como detentora do monopólio da parresia, na medida em que vai se apresentar como operação

sobre as almas, como psicagogia” (FOUCAULT, 2010b, p. 216). Em oposição à retórica convencional e à sua pretensão à parrésia, a filosofia não se mostra como “uma força de persuasão que convencerá as almas de tudo e de qualquer coisa”, mas sim, como “uma operação que permitirá que as almas distingam convenientemente o verdadeiro do falso e deem, pela *paideia* filosófica, instrumentos necessários para operar essa distinção” (FOUCAULT, 2010b, p. 216). É importante ressaltar que Foucault localiza a psicagogia própria da filosofia justamente na convergência entre a *parrésia*, o dizer-verdadeiro, e a *paideia*, a educação, formação e elaboração do sujeito¹⁵.

Nessa mesma aula do dia 02 de março, levando em consideração as metamorfoses da parrésia política, a crise da cidade democrática e o conflito fundamental entre filosofia e retórica na cultura antiga, Foucault¹⁵ “A parrésia filosófica de Sócrates vincula o outro, vincula os dois outros, vincula o mestre e o discípulo na unidade do Ser, ao contrário da parrésia do tipo pericliano que vinculava a pluralidade dos cidadãos reunidos na cidade à unidade do comando do que assume a ascendência sobre eles. Vocês compreendem por que a parrésia pericliana devia necessariamente levar a algo como uma retórica, isto é, esse uso da linguagem que permite prevalecer sobre os outros e uni-los, por persuasão, à unidade desse comando, na forma da superioridade afirmada. Ao contrário, a parrésia filosófica, que joga nesse diálogo entre o mestre e o discípulo, conduz não a uma retórica, mas a uma erótica” (FOUCAULT, 2010b, p. 338). Discordo de Foucault, entretanto, quando declara que a parrésia política de Péricles estaria ligada à retórica enquanto a parrésia filosófica de Sócrates estaria direcionada a uma erótica, enfatizando o contraste entre ambas. Uma leitura atenta do *Fedro* evidencia que a retórica autêntica e técnica é tão necessária ao projeto filosófico quanto o amor verdadeiro e nobre. Em outras palavras, *logos* e *erōs* têm de ser conjugados na parrésia e psicagogia filosóficas. Como Andrea Capra bem exprimiu: “Ao final do diálogo, aprendemos que o verdadeiro amor inspira a verdadeira retórica, e que a verdadeira retórica só é alcançada quando dirigida a uma alma amada. Assim, a verdadeira retórica é erótica e o verdadeiro *erōs* é retórico, no que parece ser um círculo completo (*By the end of the dialogue we learn that true love inspires true rhetoric, and that true rhetoric is achieved only when addressed to a beloved soul. Thus, true rhetoric is erotic and true erōs is rhetorical, in what would seem to be a full circle*)” (CAPRA, 2014, p. 21; minha tradução).

oferece uma leitura do *Fedro*¹⁶. Neste diálogo, Sócrates define a arte retórica como uma certa forma de condução das almas por meio do discurso (*psychagōgia tis dia logōn*, 261a7-8) e, mais à frente, declara que a psicagogia é a potência do discurso (*logou dunamis*, 271c10). Mais do que rechaçar a retórica pura e simplesmente, o *Fedro* reivindica a retórica para a filosofia e constrói, por meio da dialética, uma retórica autêntica e técnica que cooperaria, sem coincidir por completo, com a filosofia. A retórica genuína é modelada de acordo com o paradigma técnico e epistêmico da arte médica (270b1-e5) e deve, conformemente, ajustar tipos de discursos (*logoi*) a formas de alma (*psychai*), atuar no momento oportuno (*kairos*), orientar-se pela verdade e agir em prol do bem do destinatário (271c10-272b6; 272d2-273a1; 273d2-274a5). Como o adágio espartano recapitulado por Sócrates sustenta: “sem o toque da verdade (*aneu tou alētheias*) não há nem haverá uma arte genuína do dizer” (260e5-7).

Foucault, por sua vez, analisa como a arte da dialética (*technē dialektikē*) e a arte retórica (*technē rhētorikē*) são conjugadas no *Fedro*, formando uma dupla condição absolutamente solidária uma da outra e que engendra o modo de ser próprio do discurso filosófico. Dessa maneira:

O conhecimento do Ser pela dialética e o efeito do discurso sobre o ser da alma pela psicagogia são ligados. Eles são ligados intrinsecamente e são ligados por um vínculo de essência, pois é pelo movimento da alma que esta poderá ter acesso ao conhecimento do ser, e é no conhecimento do que é que a alma poderá conhecer e reconhecer o que ela é, ou seja, parente do próprio Ser. [...] Quem quiser seguir o caminho da dialética que vai pôr [a alma] em relação com o próprio ser não pode evitar de ter, com a sua própria alma, ou com a alma do outro pelo amor, uma relação tal que essa alma seja modificada com isso e tornada capaz de acesso à verdade (FOUCAULT, 2010b, p. 304).

16 Para uma outra interpretação acerca da leitura foucaultiana do *Fedro*, ver Rocha (2016).

Nesse sentido, Foucault conclui a aula enfatizando que a dialética e a psicagogia são duas faces de um mesmo processo, de uma mesma arte, de uma mesma *technē* que é, precisamente, a *technē* do *logos*, ou seja, a arte do discurso. Foucault sublinha como a verdade deve ser, nessa arte do discurso da filosofia, uma função constante que orienta o discurso (por meio da dialética) e que guia a alma do ouvinte (por meio da psicagogia)¹⁷. Na minha avaliação, a pergunta que abre o diálogo platônico, “Caro Fedro, para onde vais e de onde vens?” (227a1), pode igualmente ser compreendida pela chave da psicagogia¹⁸.

Na aula seguinte, Foucault menciona brevemente a psicagogia ao comentar o *Górgias* e discutir os problemas da parrésia e da lisonja, da

17 De modo semelhante a Foucault, Hadot interpreta o *Fedro* da seguinte forma: “Como se sabe, no *Fedro*, depois de criticar a retórica dos retores, Platão propõe uma retórica filosófica que não seria uma retórica da verossimilhança, senão que se fundamentaria, antes de mais, no conhecimento da verdade e no discernimento das relações possíveis entre os diferentes tipos de alma e os tipos de discurso capazes de atingir esses diferentes tipos de alma. Para Platão, esta retórica filosófica pressupõe a dialética, ou seja, a filosofia, em seu parecer, que permitirá que a retórica se fundamente no conhecimento da verdade. A dialética é definida no *Fedro* como um duplo movimento do pensamento que, por um lado, reduz a multiplicidade das noções à unidade de uma Forma, isto é, de uma Ideia, no sentido platônico, e que, por outro lado, descendo de novo dessa Forma, distingue e organiza as formas subordinadas nela implicadas (*On sait que, dans le Phèdre, après avoir critiqué la rhétorique des rhéteurs, Platon proposait une rhétorique philosophique qui ne serait pas une rhétorique de la vraisemblance, mais se fonderait tout d’abord sur la connaissance de la vérité et sur le discernement des rapports possibles entre les espèces d’âmes et les espèces de discours capables de toucher ces espèces d’âmes. Cette rhétorique philosophique suppose elle-même dans l’esprit de Platon la dialectique, c’est-à-dire pour lui la philosophie, qui permettra à la rhétorique de se fonder sur la connaissance de la vérité. La dialectique est définie dans le Phèdre comme un double mouvement de la pensée qui, d’une part, ramène la multiplicité des notions à l’unité d’une Forme, c’est-à-dire d’une Idée, au sens platonicien, et qui, d’autre part, redescendant à partir de cette Forme, distingue et organise les formes subordonnées qui sont impliquées en elle*)” (HADOT, 1980, p. 142; minha tradução).

18 Ver Dotto (2023).

retórica judicial e da retórica filosófica, apesar do termo “psicagogia” não estar explicitamente presente nesse diálogo. Foucault chega até mesmo a aproximar certa passagem do *Górgias* (480a1-481b5) – em que está em causa um uso da retórica para denunciar as próprias ofensas e passar, assim, do estado de injustiça ao de justiça – ao esquema da confissão cristã para, em seguida, rechaçar essa aproximação como descabida¹⁹. No curso do ano seguinte no Collège de France, seu último, Foucault deixará de lado o conceito de psicagogia²⁰, embora a problemática a que o conceito se reportava ainda permaneça presente em suas reflexões, como se pode observar:

Trata-se aqui, portanto, vocês estão vendo, da constituição, da definição de certa prática parrasiástica, de certo modo de veridicção que está agora extremamente distante da transmissão do saber técnico de um mestre àqueles a quem ensina. Trata-se, nessa veridicção, de instaurar certa relação com Sócrates, relação que sustenta a prova, o exame da vida, e isso ao longo de toda a existência (FOUCAULT, 2011, p. 127).

Em outras palavras, adotando o vocabulário de *A hermenêutica do sujeito*, trata-se de alterar o modo de ser do sujeito por meio da trans-

19 “[Então,] não acredito ser possível dar esse sentido a esse texto. E nada me parece mais distante da psicagogia platônica do que a ideia de que uma retórica da confissão na cena judicial poderia realizar a transformação do justo em injusto” (FOUCAULT, 2010b, p. 327). Não me deterei na leitura foucaultiana do *Górgias* de Platão em conexão com a psicagogia, posto que meu interesse maior neste artigo é a sua leitura do *Fedro* e a noção de “cuidado da verdade”, em associação com a psicagogia e a parrésia, que articularei na seção seguinte.

20 Embora não pela razão apontada por Will Daddario (2011), a saber, porque é substituída pela parrésia (*When psychagogy drops out of view in The Courage of Truth, it is replaced by parrhesia, the mode of veridiction (truth-telling) practiced by the parrhesiast*), uma vez que a parrésia já aparecia como “fio condutor” de *O governo de si e dos outros* (FOUCAULT, 2010b, p. 271). Não me parece que a parrésia substituiu a psicagogia, senão que a parrésia, em todas as modalidades exploradas naquele curso, acabou englobando a ação específica da psicagogia, como evidenciarei na seção seguinte.

missão de uma verdade, isto é, de um processo que diz respeito antes à psicagogia do que à pedagogia. Nesse sentido, a psicagogia poderia ser combinada com outro termo de extração platônica, a *periagōgē*, ou seja, o giro na condução da alma, sua conversão, que é precisamente como a educação é definida na alegoria da caverna da *República* (VII, 518c-d).

3. O cuidado da verdade

Sócrates, como filósofo e parresiasta, buscava guiar e transmutar o modo de ser dos seus interlocutores através da potência psicagógica do discurso, conciliando a perspectiva de Foucault nos dois cursos aqui considerados. A parrésia filosófica, tal como exibida pela personagem Sócrates nos diálogos platônicos, através da sua atividade incessante de provocação dos outros, provação de si, refutação dos saberes falsos e infundados, exame crítico de crenças e comportamentos, próprios bem como alheios, de acordo com as demandas da verdade e da virtude, revela-se, aos olhos de Foucault, como uma forma de vida, para além de uma certa maneira de manejar os discursos e testar a consistência de argumentos (FOUCAULT, 2010b, p. 291-292; 296-297)²¹. É na existência do filósofo e no seu compromisso com a parrésia que se alicerçam a dialética e a psicagogia como diferentes faces da arte do discurso filosófico e verdadeiro, conforme a leitura foucaultiana do Fedro²². O discurso filosófico é verdadeiro, não

21 Sobre o tema da filosofia como modo de vida, ver Hadot (1999; 2012; 2014); Chase, Clark e McGhee (2013).
22 Ao contrário do que defende Cohen (2014, p. 2), não é a psicagogia que fornece a verdade à filosofia, mas sim a dialética. A dialética guia o discurso filosófico em função da verdade e a psicagogia orienta a alma do interlocutor através do discurso. Cf. Freitas

como consequência de o filósofo já dispor, de antemão, do conhecimento da verdade, mas sim porque a verdade é uma função constante e permanente das suas palavras e de seus atos – *logoi te kai erga*, pare retomar a expressão grega. A verdade “deve ser, não a condição prévia de certo modo psicológica da prática da arte oratória, mas, a cada instante, aquilo a que esse discurso se relaciona” (FOUCAULT, 2010b, p. 301) – e, acrescento, esse valor é que deve reger a forma de vida filosófica. Recordando o que Sócrates anuncia ao final do *Fedro*: ser sábio (*to men sophon*) convém apenas a um deus, mas ser filósofo (*to de... philosophon*) é o que está em mais consonância com a condição humana (278d3-6).

Sendo assim:

Conhecimento da verdade e prática da alma, articulação fundamental, essencial, indissociável da dialética e da psicagogia: é isso que caracteriza a *technē* própria do discurso verdadeiro, e é nisso que o filósofo, por ser ao mesmo tempo dialético e psicagogo, o filósofo será verdadeiramente o parresiasta, e o único parresiasta (FOUCAULT, 2010b, p. 305).

Uma fórmula que aparece no *Fedro*, embora não explorada por Foucault, me parece prover o tom adequado para falar dessa função da verdade que o autor francês reivindica à arte do discurso do filósofo-parresiasta. Sócrates diz a Fedro: “Pois, nos tribunais, ninguém, em absoluto, preocupa-se com a verdade desses assuntos [i.e., a justiça, o bem] senão que com o persuasivo” (272d7-e1). Preocupar-se com a verdade traduz aqui *alētheias melein*. É do verbo “*melō, melein*” (“cuidar de”, “ter interesse em”, “ocupar-se de”, “importar-se com”), na voz média, que é formado o substantivo *epimeleia*; com a adição da preposição “*epi*” (“sobre”,

(2013, p. 331-332).

“em cima”, “em”), monta-se o sintagma “*epimeleia heautou*”, o “cuidado de si”, motivo recorrente dos últimos anos de pesquisa de Foucault e que o possibilitou redescobrir toda uma tradição de pensamento e de práxis filosóficas, dos antigos até os dias de hoje, na trilha de Pierre Hadot. Isto posto, creio que a locução “*epimeleia alētheias*”, o cuidado da verdade, um genitivo objetivo que expressa a verdade como objeto de cuidado, poderia ser reivindicado para deslindar a intersecção entre *parrhēsia*, o falar-franco, e *psychagōgia*, a condução da alma²³.

No estrato linguístico mais antigo, a psicagogia era a invocação ou a evocação da alma dos mortos a partir de rituais bem demarcados e, por vezes, em localidades específicas. É esse o sentido primevo de termos da família lexical de “*psychagōgia*” que encontramos nas tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípedes. Dispomos, inclusive, dos fragmentos de uma tragédia de Ésquilo que tinha como título, precisamente, *Psychagōgoi* (“Os invocadores de alma”) e que oferecia uma releitura do episódio da descida de Odisseu ao Hades, conhecido como *Nekuia* (*Od.* XI). No *Fedro*, Platão opera uma transposição da *psychagōgia*²⁴ e emprega uma acepção mais neutra, mundana e quase literal do termo, como a ação de

23 Como destaca Giovanni Casertano, a verdade é assumida por Platão menos como o resultado da reflexão filosófica do que como o valor que orienta o seu percurso e baliza a sua vida em sua inteireza: “Em conclusão, se a verdade é essencialmente método e empenho moral, então qualifica-se sempre mais como o horizonte metodológico e existencial dentro do qual deve atuar a vida do homem justo. [...] Verdade e saber certo constituem [...] a aspiração fundamental do homem, um fim ao qual não sabemos se poderemos alguma vez chegar, mas para o qual devemos sempre tender, porque constitui o único horizonte digno da nossa atividade neste mundo” (CASERTANO, 2010, p. 170). Conferir, igualmente, as ponderações de Mario Vegetti (2023) sobre a questão da verdade em Platão, entre o niilismo gorgiano, o relativismo protagórico e a herança socrática.

24 Conferir Dotto (2023b).

conduzir a alma (“*psychē*” + “*agein*”), o que também parece ser o caso em uma passagem de Plotino²⁵. Alguns comentadores do diálogo platônico, inclusive, argumentaram que a psicagogia é capaz de fornecer a unidade almejada para a inteligibilidade do *Fedro*²⁶.

A psicagogia filosófica, tal como Foucault a compreende a partir da leitura dos diálogos platônicos, está vinculada ao problema do lugar do outro, do mestre, na prática de si, no estímulo ao cultivo de si. A verdade, evidentemente, assume um valor primordial dentro dessa relação, pois o mestre tem que proferir discursos verdadeiros para orientar o interlocutor ao conhecimento e ao cultivo de si, em contraposição à ignorância e ao descuido de si que a lisonja suscita. Ademais, o mestre está engajado de corpo e alma com a verdade dos seus discursos e expõe a verdade que professa na conduta da sua vida, ou seja, é um parresiasta, ao contrário da retórica, que, tomada apenas como um expediente técnico, pretende convencer a qualquer custo sem que o *rhētōr* se comprometa, necessariamente, com o que é dito. A retórica, desse ponto de vista, mantém apartados o enunciado da verdade e o sujeito da enunciação, impossibilitando que o agente se constitua como agente da verdade²⁷. Por outro lado, o cuidado da

25 “Retórica, música bem como todas as atividades psicagógicas (*pasan psychagōgian*) conduzem [as almas] seja para o melhor, seja para o pior, ao modificá-las (*alloiousas*), de modo que é preciso investigar quantas artes existem e que poder específico possuem” (IV.4.31.19-23)

26 Ver Asmis (1986), Gill (2012) e Moss (2012). No meu doutorado, procurei desenvolver e expandir esta hipótese de que a psicagogia pode funcionar como matriz de unificação do *Fedro* (DOTTO, 2023c).

27 “Ser agente da verdade, ser filósofo e como filósofo reivindicar para si o monopólio da parrésia não vai querer simplesmente dizer, pretender que ele pode enunciar a verdade no ensinamento, nos conselhos que dá, nos discursos que pronuncia, mas que é efetivamente, em sua própria vida, um agente da verdade” (FOUCAULT, 2010b, p. 291).

verdade transparece tanto na coerência da conduta de vida do filósofo com os discursos por ele exprimidos (por meio da *parrhēsia*) quanto no esforço de condução do outro a fim de que este consiga estabelecer, ao fim e ao cabo, uma relação plena e independente consigo mesmo, modificando, destarte, o seu modo de ser (por meio da *psychagōgia*).

A partir desta análise dos cursos de Foucault, portanto, o cuidado da verdade (*epimeleia alētheias*) pode ser pensado como um elo de ligação entre a *parrhēsia* e a *psychagōgia*. Enquanto na *parrhēsia* estaria em questão a relação do filósofo consigo mesmo, a coerência entre seus discursos e suas ações, a consistência do seu modo de vida, seu compromisso com a “vida verdadeira” (*la vrai vie*), como salientado em seu último curso, a *psychagōgia* corresponderia à prática de conduzir a alma do outro, em congruência com as demandas da verdade e da virtude, e pautada pela generosidade. Em síntese: trata-se da relação consigo e da relação com o outro, o governo de si e o governo do outro, *parrhēsia* e *psychagōgia*. Por fim, considerando o nexos entre cuidado de si e coragem de dizer a verdade na filosofia antiga, tal como urdido por Foucault em seu último curso²⁸, parece-me que o cuidado da verdade possa ser uma noção promissora para repensar esta articulação, uma vez que (i) a verdade deve ser objeto de cuidado para balizar o conhecimento de si que se desdobra no cuidado de

28 Conforme lemos no manuscrito que encerra o seu curso de 1983-1984: “A filosofia antiga ligou um ao outro: o princípio do cuidado de si (dever de se ocupar de si mesmo) e a exigência da coragem de dizer, de manifestar a verdade. De fato, houve diversas maneiras de ligar cuidado de si e coragem da verdade, e podemos sem dúvida reconhecer duas formas extremas, duas modalidades opostas e que retomaram, ambas, cada uma a seu modo, a *epimeleia* e a *parrhēsia* socráticas” (FOUCAULT, 2011, p. 298). As duas modalidades que Foucault contrasta são a modalidade platônica e a cínica.

si e reflui, de volta, ao polo do conhecimento de si; (ii) a verdade deve ser objeto de cuidado para que a *parrhēsia*, a coragem da verdade, permaneça devidamente respaldada pela referência ao verdadeiro, além de constante e criticamente alerta às exigências da verdade, de modo a não pautar-se e proclamar uma “verdade” sem valor, apenas de aparência, uma “verdade” impostora. O lapidar preceito socrático, diante do tribunal ateniense, de que “a vida sem exame não é digna de ser vivida para o ser humano” (*Ap.* 38a5-6) parece assumir essa aposta.

Conclusão

Neste artigo, examinei a articulação entre os conceitos de *psychagōgia* e *parrhēsia* nos cursos *A hermenêutica do sujeito* e *O governo de si e dos outros* bem como aventei a noção de cuidado da verdade (*epimeleia alētheias*) para compreender melhor a intersecção entre *psychagōgia* e *parrhēsia* na filosofia de Foucault. No curso de 1981-1982, em uma conjuntura bem circunscrita, a psicagogia é contraposta à pedagogia, no sentido de que a transmissão de verdade da primeira modifica o ser do sujeito a quem se dirige, enquanto a da segunda confere aptidões, capacidades e saberes previamente definidos ao seu destinatário, deixando inalterado o seu modo de ser. Já no curso de 1982-1983, a psicagogia é abordada de maneira multifacetada e repercute ao longo de suas aulas, embora seja possível delimitar, a meu ver, um eixo articulador mais político e outro mais filosófico: um é o momento pericliano, e o outro, o momento socrático.

Em ambos os cursos, a psicagogia se encontra entrelaçada à parrésia, que é, por seu turno, confrontada com a lisonja e diferenciada da retórica. A lisonja é um impeditivo para o conhecimento e o cuidado de si, ao passo que a retórica, do ponto de vista meramente técnico, divorcia o enunciado da verdade do sujeito da enunciação e, assim fazendo, inviabiliza que o sujeito se constitua como agente da verdade, comprometido de corpo e alma com seu *logos*. Diante disso, a parrésia propriamente filosófica expressaria o alinhamento entre palavras e atos, discursos e ações na existência do filósofo, que se norteia pelo valor da verdade, enquanto a psicagogia seria a prática do filósofo para fazer com que outros se ponham à altura das demandas da verdade e da virtude, modificando, assim, o seu modo de ser. O cuidado da verdade foi a noção que propus para apreender o cruzamento entre parrésia e psicagogia, situando o seu ponto de intersecção justamente na verdade como objeto de cuidado, tanto no horizonte das práticas de si quanto da condução dos outros.

Referências Bibliográficas

ASMIS, Elizabeth. "Psychagogia" in Plato's Phaedrus. Illinois Classical Studies, Champaign, v. 11, n. 1/2, p. 153-172, 1986.

BALL, Stephen J. Foucault as Educator. Cham: Springer, 2017.

CASERTANO, Giovanni. Paradigmas da verdade em Platão. Tradução por Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Loyola, 2010.

CAPRA, Andrea. Plato's four muses: the Phaedrus and the poetics of philosophy. Washington: Center for Hellenic Studies, 2014.

CHASE, Michael; CLARK, Stephen; MCGHEE, Michael (Eds.). Philosophy as a way of life: ancients and moderns essays in honor of Pierre Hadot. Hoboken: J. Wiley & Sons, 2013.

COHEN, Ed. Live Thinking, or the Psychagogy of Michel Foucault. *differences*, Durham, v. 25, n. 2, p. 1-32, 1 set. 2014.

DADDARIO, Will. Pedagogy or Psychagogy? A Foucauldian Distinction. In: *Philosophy Remains: Four Proposals for Theatre in Higher Education*, 10 a 14 ago. 2011, Chicago Disponível em: [https://www.academia.edu/835704/Pedagogy_or_Psychagogy_A_Foucauldian_Distinction]. Acesso em: 3 jan. 2024.

DOTTO, Pedro Maurício Garcia. "My Dear Phaedrus, Where Is It You Are Going, and Where Have You Come from?": An Interpretation of the Opening Line of the Phaedrus. *Revista Archai*, v. 33, p. e03319, 2023a.

DOTTO, Pedro Maurício Garcia. A transposição platônica da psicagogia no Fedro. In: IX Congresso da ANPTECRE - Associação Nacional de Programas de Pós-graduação e Pesquisa em Teologia e Ciências da Religião, 19 a 21 set. 2023, Campinas/SP. Anais – Sessões Temáticas. Campinas, SP: PUC-Campinas, p. 202-208, 2023b.

DOTTO, Pedro Maurício Garcia. Plato, Persuasion, and Psychagogy: An Interpretation of the Phaedrus. 2023c. 288 f. Tese. (Doutorado em Filosofia) The New School for Social Research, New York. Disponível em: [<https://www.proquest.com/docview/2838890305/abstract/1D40591ED1824BCDPQ/1>]. Acesso em: 3 jan. 2024.

FAUSTINO, Marta; FERRARO, Gianfranco (Eds.). The late Foucault: ethical and political questions. London; New York: Bloomsbury Academic, 2021.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade II: o uso dos prazeres. Tradução por Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. História da sexualidade I: a vontade de saber. Tradução por Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito: Curso no Collège de France (1981-1982). Tradução por Márcio Alves Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. O governo de si e dos outros: Curso no Collège de France (1982-1983). Tradução por Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade: O governo de si e dos outros II: Curso no Collège de France (1983-1984). Tradução por Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. Discurso e verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a parrhesia. *Prometheus - Journal of Philosophy*, São Cristóvão, v. 6, n. 13, 26 set. 2013. Disponível em: [<https://seer.ufs.br:50443/index.php/prometeus/article/view/1549>]. Acesso em: 29 dez. 2023.

FOUCAULT, Michel. Subjetividade e verdade: Curso no Collège de France (1980-1981). Tradução por Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2016.

FREITAS, Alexandre Simão. A parrhesia pedagógica de Foucault e o êthos da educação como psicagogia. *Revista Brasileira de Educação*, v. 18, n. 53, p. 325-338, abr.-jun. 2013.

GILL, Mary Louise. Introduction. In: RYAN, Paul. (Ed.). *Plato's Phaedrus: a commentary for Greek readers*. Norman: University of Oklahoma Press, 2012, p. xv-xxix.

GORDON, Colin. Foreword: pedagogy, psychagogy, demagogy. In: PETERS, Michael A. et al. (Ed.). *Governmentality studies in education*. Rotterdam: Sense, 2009. p. xi-xxv.

HADOT, Pierre. Philosophie, dialectique, rhétorique dans l'antiquité. *Studia Philosophica*, Basel, v. 39, p. 139-166, 1980.

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

HADOT, Pierre. *Elogio da filosofia antiga*. São Paulo: Loyola, 2012.

HADOT, Pierre. *Exercícios espirituais e filosofia antiga*. São Paulo: É Realizações Editora, 2014.

JARDIM, F. Breve genealogia dos estudos da governamentalidade: o efeito Foucault e seus desdobramentos. Uma entrevista com Colin Gordon. *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 39, n. 4, p. 1067-1087, out.-dez. 2013.

MOSS, Jessica. *Soul-Leading: the unity of the Phaedrus, again*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Oxford, v. 43, n. 1, p. 1-23, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich. O anticristo: maldição ao cristianismo e ditirambos de Dionísio. Tradução por Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

NUSSBAUM, Martha. Love's knowledge: essays on philosophy and literature. New York: Oxford University Press, 1990.

ROCHA, Gabriel Rodrigues. Contribuições de Michel Foucault ao estudo da filosofia antiga: o conceito de parrehsía aplicado ao Fedro de Platão. Sapere Aude, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, p. 155, jan.-jun. 2016.

VEGETTI, Mario. Desafio sofístico e projetos de verdade em Platão. In: VEGETTI, Mario. O Poder da verdade: Ensaios platônicos. Tradução por Mauricio Pagotto Marsola. São Paulo: Loyola, 2023, p. 251-264.

A peça Isócrates no quebra-cabeça greco-romano de Foucault

THE ISOCRATES PIECE IN FOUCAULT'S GRECO-ROMAN PUZZLE

*Yolanda Gloria Gamboa Muñoz**

RESUMO

Trata-se de realizar um mapeamento dos usos e omissões de Foucault, como leitor de Isócrates, materializados em aulas e conferências publicadas. Nosso percurso parte de determinados gestos transgressores em relação ao cenário greco-romano, a continuação recolhe os usos foucaultianos de Isócrates e, finalmente, interroga-se sobre seu silêncio em relação à temática isocrática do cuidado de si. Dessa maneira destaca-se um possível aspecto das problemáticas do escolher e do deixar de lado a partir da perspectiva dos próprios percursos e procedimentos foucaultianos.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault, Isócrates, escolha, cenário greco-romano.

ABSTRACT

It involves mapping the uses and omissions of Foucault, as a reader of Isocrates, materialized in published classes and conferences. Our journey begins with certain transgressive gestures in relation to the Greco-Roman scenario, then collects Foucauldian uses of Isocrates and, finally, questions his silence in relation to the isocratic theme of self-care. In this way, a possible aspect of the problems of choosing and leaving aside is highlighted from the perspective of Foucault's own paths and procedures.

KEYWORDS: Foucault, Isocrates, choice, Greco-Roman scenario.

*Professora dos programas de Graduação e Pós-graduação em Filosofia da PUC-SP, doutora em Ética e Filosofia Política pela USP, Pós-doutorados na UNICAMP, Vice coordenadora do Grupo Michel Foucault, Coordenadora do subgrupo: Imagem, imaginação e imagem de si, participante dos Grupos CRIM e Filosofia francesa contemporânea. E-mail: hilacha@uol.com.br

Penso que Teognis tem me ensinado uma coisa. Já que sua vida tinha coincido com a transmutação (*conversionem*) de todas as coisas e opiniões, não podia ser possível que persistisse nas mesmas convicções nas que parecia ter sido educado desde criança. (Nietzsche, *Theognide Megarensi*.)

I Gestos transgressores no cenário grego.

Esse amigo filósofo de Foucault, que foi nosso professor Gérard Lebrun, costumava afirmar “cada um tem sua própria Grécia” (LEBRUN, 1984). Seguindo essa esteira das diversas criações do cenário grego talvez possamos dizer que as pescas foucaultianas na antiguidade formam uma prática que, entre outras características, evita as construções ideais e a “volta às origens”¹. Nesta direção podemos visualizar e escutar Foucault lidando, conjunta e veynianamente, com o bloco greco-romano. Nesse bloco não temos o berço grego e a barbárie romana, muito pelo contrário, a perspectiva greco-romana remonta até o provocador gesto de Nietzsche em “O que agradeço aos antigos” (*Was ich den Alten verdanke*.) do *Crepúsculo dos Ídolos*. Como todos sabemos, nessa ocasião, Nietzsche apaga a voz habitual do cenário filosófico grego e a substitui por textos de história e de combate, onde é o estilo, declaradamente ligado a Salústio, que toma a palavra. Assim, temos o historiador Tucídides como cura a Platão, a energia da oda horaciana e, sobretudo, o romano Salústio como modelo e força de estilo que lhe permitiu *adivinhar-se* a si mesmo:

¹ Lembremos de sua expressão “não há valor exemplar num período que não é o nosso. Não se trata de voltar a um estado anterior” (FOUCAULT, 1984b, p.328) Cada vez que indiquemos a referência do texto em francês ou castelhano a tradução é nossa. Em alemão traduzimos com a ajuda de Susanne Bartsch.

Meu sentido do estilo, da epigrama como estilo despertou-se de maneira quase instantânea ao contato com Salústio. (...) Reconhecer-se-á em mim, inclusive em meu Zaratustra, uma ambição séria de lograr um estilo romano, um *aere perenius* (perenidade mais duradoura que o bronze) no estilo. (NIETZSCHE, 1973, p.129-130).

Trata-se, nesse gesto nietzscheano divergente (*Handlung*²) de uma espécie de estratégia de apagamento da filosofia socrático-platônica e, talvez, da isocrática; pois nesse último caso podemos nos perguntar se nesse predomínio do estilo não se escuta também o eco da voz de Isócrates, o sem voz? Ou, em termos de imagem, não seria possível vislumbrar também a presença da sombra isocrática, que, segundo caracterizações do próprio Nietzsche, seria a de um “prosaísta fanático”, porém com um “estilo elegante e esplendoroso”? Em compensação, esses apagamentos propositais³ fazem irromper uma ênfase no instinto helênico desbordante.

E será também com esse espírito nietzscheano, que emerge contemporaneamente o iceberg da “relatografia” de Paul Veyne explicitando práticas e procedimentos romanos que nos atravessam até hoje na forma de comportamentos e/ou na condução silenciosa de nossas condutas⁴.

No meio ou “entre” essa constelação de gestos transgressores é que Foucault, como sabemos, vai montando um cenário greco-romano a

2 Como temos trabalhado em outras ocasiões (MUÑOZ, 2017, p.217) existe uma atitude não só de distanciamento, mas de divergência, nesse *Handlung*, que não quer agradecer aos “teóricos” gregos, mas ao estilo “romano”, Distância também de seus mestres eruditos que nunca disseram como sentiam os clássicos.

3 Nessa ocasião a Nietzsche não lhe convêm se mostrar como leitor de Isócrates, que também apreciava a história na formação daquele que ele considerava filósofo, que enfatizava a opinião, e que considerava a relação mestre-discípulo como uma atividade.

4 Todo o relato sobre o Império Romano, na *História da Vida Privada* (VEYNE, 1985) pode ser lido como tal.

partir de seus próprios diagnósticos do presente. Nessa construção, feita a partir dos perigos das areias movediças do presente, lida com práticas e procedimentos que remontam até a tragédia grega (e, neste sentido, ao *presente* do século em que ela floresce). Lembremos como, desde o cenário de *Édipo* de Sófocles, busca e destaca diversas peças ou fragmentos que, cuidadosamente, irá encaixando à imagem e semelhança do símbolo grego? (FOUCAULT, 1994c, p.560). Em um certo momento desse seu percurso pelo cenário greco-romano, momento em que predomina o estudo do cuidado de si, da parrésia e da governamentalidade, Foucault dirige-se até o âmbito daquela primeira academia (393 a.de n.e.), anterior à academia platônica, na qual se formavam governantes. Academia que foi comparada com o cavalo de Tróia, de onde nasceram os maiores príncipes, isto é, aqueles que marcaram a política de seu século e da qual se narrava que “muitos iam embora chorando”⁵. Nessa academia Foucault escolhe e recolhe determinados discursos de seu fundador. Como vocês sabem, até pelo título deste artigo, nossa referência é Isócrates (436-338 antes de nossa era). O nome Isócrates é aparentemente esquecido nos manuais e no ensino oficial da filosofia, mas teve ressonâncias pouco estudadas em Leopardi e Nietzsche, por exemplo. No entanto, esclareço de partida que não foi nessa relação Isócrates/Nietzsche⁶, na qual se deteve Michel Foucault.

5 Conforme expressão de Cícero recolhida por Nietzsche (2000, p.191).

6 Relação que, nas minhas últimas pesquisas, tenho percorrido com entusiasmo. (MUÑOZ, 2019)

II A construção da peça Isócrates nos cursos e conferências de Foucault.

Segundo nossa leitura Foucault escolhe e degusta, principalmente nos anos 80, só determinados fragmentos dos discursos isocráticos. Por isso, limitar-me-ei, a continuação, ao esboço de aspectos isocráticos efetivamente recolhidos nos cursos e conferências do Foucault dessa época.

No entanto, é preciso destacar que existem antecedentes textuais que direcionam essa pesca foucaultiana. Assim, por exemplo, em 1925, George Mathieu (tradutor e comentador de Isócrates na edição bilingue de *Les Belles Lettres*), no seu livro *Les Idées Politiques d'Isocrate*, sustenta:

Isócrates não está isolado entre os pensadores do Século IV (...) longe de ser um vago sonhador ele tem seu lugar na evolução do pensamento político de seu tempo (MATHIEU, 1925, p.188)

De início, ao descrevê-lo como logógrafo, professor de retórica e autor de discursos epidícticos, salientará que Isócrates nunca reconheceu alguma superioridade em Platão. Segundo Mathieu, Isócrates tinha uma “ambição e consciência talvez exagerada de seu valor” que o levava a dar sua opinião sobre os problemas mais importantes da política internacional, dedicando-lhes perto de cinquenta anos (MATHIEU, 1925, p.1-2). Resumindo essa “política internacional” podemos dizer que se trata do elogio da hegemonia de Atenas sobre outras regiões de Grécia e de um salientar a luta comum contra os bárbaros, para evitar as guerras intestinas entre gregos. Nesse contexto e descrição valorativa de Isócrates, Mathieu destacará a “liberdade de linguagem da democracia ateniense”, traduzindo assim,

como liberdade da linguagem a palavra *parrésia*, que em 356 Isócrates descreve em *A Paz (Sur la Paix)* 13-14”. (ISÓCRATES, 2003d, p.29)

A ênfase nesse último aspecto nos parece ser o ponto de contato que levará Michel Foucault, no curso de 1982-1983, “*Le gouvernement de soi et des autres*” a introduzir referências explícitas a Isócrates em relação, precisamente, com a problemática da *parrésia* em democracia, descrevendo e mapeando o contexto ateniense, sua necessidade e seus perigos até no risco de ser impotente (FOUCAULT, 2008, p.177). Citando precisamente os mesmos fragmentos que Mathieu in: *Sur la paix* (FOUCAULT, 2008, p.113) lembrará os sentimentos desiguais que Platão e Isócrates (*República* 557b e *Sur la paix* 14) tinham sobre a democracia, enfatizando que, para Isócrates, poderia haver *parrésia*, benéfica para todos, na democracia.

Foucault refere-se também à *Sur la paix*, na ocasião que Isócrates direciona seu discurso (como possibilidade de declamação, já que ele somente os escreve) à assembleia, para reparar que a assembleia não escuta de forma igual os oradores e deixa falar somente aos que estão de acordo com seus desejos. A partir das considerações isocráticas Foucault repara que os atenienses em assembleia não aceitam a crítica política direta; *parrésia* e democracia não fazem uma boa mistura (*ménage*)⁷ se o discurso demagógico está presente (FOUCAULT, 2008, p.165). Em todo caso, Foucault caracteriza a cena do discurso isocrático sobre a paz como um

7 Neste aspecto da boa ou má mistura teríamos que considerar que esse problema é constantemente recolhido pelo avaliador Foucault; como corresponde a um alquimista rebelde que experimenta novas relações, como temos desenvolvido em outras ocasiões (MUÑOZ, 2017, pp.209-222)

Manifesto que lembra a importância da boa decisão. Neste sentido o desenvolvimento realizado por Foucault, procurando os fundamentos filosóficos do dizer verdadeiro, não seria inocente e provém, principalmente, de sua leitura de Isócrates (FOUCAULT, 2008, p.200). Posteriormente (no curso de *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et les autres II*) dirá que, de Platão a Demóstenes, passando por Isócrates, desenvolve-se a desconfiança a respeito da parrésia (FOUCAULT, 2009, p.35).

Nos anos 81 e 82 nas aulas da *Hermenêutica do sujeito* menciona Isócrates rapidamente, e entre outros pensadores, ao tratar da *epistemê praktikê*. Isócrates teria se referido à *askêsis* filosófica (no *Busiris*), porém, Foucault esclarece seu procedimento; ele não pretende fazer a “longa história das relações entre *mathêsis/askêsis*” (FOUCAULT, 2001, p.302). Poderíamos nos perguntar se, mesmo que não de forma nominal, Isócrates não está presente na ligação foucaultiana da parresia com a escolha e decisão relativas à atitude de quem fala e, especialmente, entre os desenvolvimentos dos adversários, não é possível escutar um eco isocrático na explicitação do livre-falar do mestre? Sobre essa última interrogação é preciso lembrar que, segundo o desenvolvimento desse curso ministrado por Foucault, o franco-falar do mestre é necessário para “transmitir o discurso verdadeiro a quem dele precisa para a constituição de si mesmo como sujeito de soberania sobre si mesmo e sujeito de veridicção de si para si” (FOUCAULT, 2004, pp.450-451). Posteriormente Foucault assinala que a *parrésia* do mestre teria dois adversários: moral (elogio, lisonja) e técnico (retórica em determinados aspectos). Digamos simplesmente, e mantendo

a interrogação como tal, que uma possível relação não mencionada com o *Contra-sofistas*⁸ de Isócrates, nesse ponto, é gritante...

Mais detidamente, nas conferências do ano 1982 (Toronto e Grenoble “*Dire vrai sur soi-même*” e “*La parrêsia*” respectivamente) Foucault explicita suas referências a Isócrates. Utiliza o discurso à *Nicocles*, por exemplo, em relação ao uso da parresia no pensamento político ligada ao exercício do poder pessoal e a uma estrutura *inégalitaire*, como liberdade concedida pelo soberano, ou pelo rico ou poderoso. Período em que, esclarece, a monarquia, a autocracia e o principado se tornam um fato político. (FOUCAULT, 2016, p.33).

Em relação ao parresiasta trabalha essa “tipologia” ligada aos perigos e à coragem (FOUCAULT, 2016, p.83) citando, desta vez detidamente, o discurso sobre *a Paz* de Isócrates e a distinção isocrática dos atenienses em relação aos assuntos privados, em que escutam os conselhos dos razoáveis, inteligentes e capazes de dizer a verdade. Porém, em relação aos assuntos públicos, os atenienses fazem exatamente o contrário, recolhendo conselhos de bêbados *ivrogne* (FOUCAULT, 2016, p.182); escutam os maus oradores e não querem escutar os bons, que assim não tem possibilidade de falar, nem direito à palavra. Não se trata, repara Foucault lendo Isócrates, do bom ou do mau conselho, mas dos maus oradores que só dizem o que o povo quer escutar: trata-se dos bajuladores (*flatteurs*). O bom orador tem a capacidade e a coragem de se opor aos desejos do *dêmos*. Foucault ressalta o papel crítico e pedagógico dos bons oradores em

8 Confirmam-se os 22 pontos do manifesto da academia isocrática conhecido sob a denominação de *Contra-sofistas*. (ISÓCRATES, 2003a, pp.143-150)

vistas ao interesse da cidade. A conclusão isocrática seria que, na Atenas de sua época, os parresiastas só seriam os autores de comédias e dramas. (FOUCAULT, 2016, p.183).

Na leitura do *Aeropagítico* Foucault destaca o elogio isocrático à antiga constituição ateniense (em termos de democracia, liberdade e igualdade diante da lei e felicidade da cidade e seu povo), manifestando como, para Isócrates, esses aspectos das antigas instituições atenienses teriam sido pervertidos na sua época. O interesse de Foucault é ressaltar que Isócrates avalia positivamente a democracia constitucional, mas que a parresia às vezes é boa e às vezes má. (FOUCAULT, 2016, p. 185)

Já nos seminários de Toronto (*Dire vrai sur soi-même*) ressalta a crítica isocrática à democracia ateniense, introduzindo uma caracterização que nos parece importante para assinalar, pontualmente, uma determinada escolha foucaultiana que retomaremos posteriormente. Ele diz, textualmente, que Isócrates seria um “fervente monarquista” (FOUCAULT, 2017, p. 232). Destaca, nesse sentido, que Isócrates faz uma avaliação positiva da parresia na monarquia. Em o discurso à *Nicocles* Isócrates falaria da *paidéia* do jovem príncipe, sem amigos parresiastas e destacando como um monarca precisa desses conselheiros, capazes de lhe dizer a verdade. (FOUCAULT, 2017, p. 234). Reparemos, no entanto, que nesse discurso *À Nicocles*, 43, diante da carência de amigos do jovem príncipe, Isócrates acrescentará algo que Foucault deixa de lado: o jovem príncipe, sem a possibilidade de ter amigos parresiastas, pode se guiar pelos poetas: Hesíodo, Teognis ou Focílides (Phocylide)⁹.

9 A nota de Mathieu lembra que se trata da literatura gnômica (pensamentos) utilizada para

Em todo caso Foucault termina essa conferência aproximando cuidado de si e racionalidade política por intermédio do *gouvernement* (governo de si mesmo, governo dos outros, governar a conduta de outros, governar o mundo, governar a humanidade como um domínio contínuo). (FOUCAULT, 2017, p.238) Destaca que ao governo por meio da constituição (referem-se Platão e Aristóteles), mas o que lhe interessa em sua pesquisa é o *gouvernement des gens*:

O problema da governamentalidade concerne à racionalidade geral das decisões, a racionalidade geral das escolhas (*choix*), os objetivos, os meios que se utiliza: é o problema da racionalidade das condutas das gentes que nos governam, que governam outras pessoas. (FOUCAULT, 2017, p.238)

III Um silêncio foucaultiano que pode murmurar.

Partindo desse contexto da leitura que Foucault fez de Isócrates refiro-me a seguir ao que escolho denominar um silêncio. Sim, porque nesses cursos e conferências dos anos 80 Foucault vai silenciar aquilo que percorre tematicamente muitos textos de Isócrates, isto é, a ligação entre o cuidado de si mesmo (ser senhor de si) com o cuidado dos outros, na forma daquela que se tornou a famosa e repetida afirmação foucaultiana, talvez a partir das próprias composições do cenário greco-romano: “não pode governar aos outros quem não se governa a si mesmo”. Temática que encontramos em Isócrates desde o *Contra-sofistas* (a *epimeleia* na relação mestre-discípulo, 13); no *À Nicocles* (citado por Foucault, como já dissemos, só em outros aspectos); também presente no *Aeropagítico* 13, o ensino moral. (ISÓCRATES, 2003c, p. 109).

ao enfatizar a relação entre êxito prático e sábia administração da cidade (ISÓCRATES, 2003e, p.66) e, outrossim e principalmente, no *Panatenaico*, na descrição tipológica do homem bem formado, isto é, do *pepai-deumenos* (30-32) que precede o elogio isocrático a Atenas (ISÓCRATES, 2003g, p.95).

Como tenho insistido e escrito em outras oportunidades, respeito aos silêncios de Foucault, não podemos exigir dele dizer o que não disse (por exemplo, falar do neoliberalismo no Chile, analisar Antígona, declarar-se a favor das sendas feministas da atualidade). Todavia, neste ponto específico de sua “pesca na antiguidade” trata-se de uma *decisão* ou *escolha ético-política* da peça adequada para dar vida ao quebra-cabeças do cuidado de si. Nesse sentido a referência do “cuidado e comando de si necessário para comandar os outros” em Foucault será trabalhada em especial, e como sabemos, por intermédio do personagem Sócrates de Platão, ao citar *o Alcibiades*, por exemplo, ou no curso “*Le gouvernement de soi et des autres*” na *Apologia* e no *Fedro* em relação à *parrésia*.

Lembremos que, nesse aspecto do comando de si e dos outros, Isócrates será uma peça anterior a Platão, mas que é deixada de lado como análise histórica e genealógica. No entanto, existe uma entrevista em inglês, em que, pontualmente, Foucault rompe esse silêncio ao usar Isócrates como *exemplo*, para explicitar o modo de sujeição na relação a si dos gregos:

Eis um exemplo. Encontra-se em Isócrates um discurso muito interessante. Nicocles era soberano em Chipre. Ele explica por que ele tem sido sempre fiel a sua mulher: ‘porque eu sou rei e porque eu sou alguém que comanda aos outros, que governa aos outros, eu devo mostrar que eu sou capaz de me governar

a mim mesmo'. É claro que essa lei da fidelidade não tem nada a ver com a fórmula universal dos estoicos; eu devo ser fiel à minha mulher porque eu sou um ser humano e racional. Vê-se pois que a maneira que a mesma lei é aceita por Nicocles e por um estoico é muito diferente. É isto que eu denomino modo de assujeitamento (*mode de assujettissement*), o segundo aspecto da moral. (FOUCAULT, 1984b, p. 334)

Podemos então, a partir dessa materialidade discursiva, dizer que Foucault conhecia a relação isocrática governo de si e governo dos outros. Por isso, tentaremos a seguir deixar murmurar arbitrariedade e desordenadamente esse apagamento discursivo.

Em primeiro lugar irrompe uma pergunta impertinente: Isócrates não constitui uma referência foucaultiana do cuidado de si e dos outros por ser considerado um *monarquista fervoroso*? Sim, porque também é possível relacionar essa *decisão* de afastamento com a constante presença de seu amigo Veyne nas incursões e /ou andanças foucaultianas pelo bloco greco-romano. Lembremos que Paul Veyne fez questão, constantemente, de mencionar que Isócrates era um “conformista”, um “conservador”. A leitura veyniana de Isócrates ressalta, por exemplo, o perigo das relações que se cristalizam e que assimilamos como evidentes; neste caso a “ligação perigosa” entre moral e religião no cidadão que teria sido inventada/enfatizada precisamente por Isócrates:

O conformista Isócrates pensava o mesmo [que Critias] ‘os que fazem aparecer os favores dos deuses e suas punições maiores do que elas são, em realidade renderam um grande serviço à vida social’ segundo *Busiris*,24. (VEYNE, 2005, pp.481-482)¹⁰

10 Em nota Veyne esclarece que aqueles que fazem acreditar nisso são sem dúvida os autores do mito órfico ou das iniciações dionisíacas. (VEYNE, 2005, p.482, n.220).

Efetivamente, em *Sur l'Échange*, 282, Isócrates afirma que a superioridade no presente e no porvir é dada pelos deuses aos mais piedosos e aos que lhes rendem culto (ISÓCRATES, 2003f, p.171). Há também um outro aspecto que, segundo nosso diagnóstico, pesaria nesta somatória que opta pela omissão, presente nas relações isocráticas com o cuidado de si mesmo; refere-se à ausência de amigos parresiastas mencionando, entre outros gnômicos, e como mestre-conselheiro do governante, ao poeta Teognis.

Porém, se escutamos a própria materialidade discursiva foucaultiana, constatamos que existe uma outra camada operando nessa decisão: Platão, e não Isócrates, possui *ambiguidade* para Foucault....Ambiguidade que ele caracterizava em seus primeiros escritos precisamente como “a existência de um certo número de pontos de escolha (*choix*)” (FOUCAULT, 2023, p.193). Lembremos, neste terreno da escolha, da distinção foucaultiana que desde 1969¹¹ distinguia dois usos *tipológicos* de Platão:

Um Platão sábio, um pouco pretencioso, excessivo (*rengorgé*), que caça os grosseiros simulacros, dissipa as más imagens, afasta a aparência e invoca o modelo único de uma ideia do Bem que ela mesma é boa. O outro uso de Platão é de um Platão outro, quase em pânico, que não sabe mais, na sombra, distinguir Sócrates do sofista zombeteiro (*ricanant*) (FOUCAULT, 1994 a, p.768.)

Em todo caso é de sofistas e de discursos curadores e persuasores da alma que aqui também se trata. De discursos que não somente dizem, mas fazem, modificando a disposição do ouvinte. Isócrates teria frequentado Sócrates, foi formado por *Gorgias* e no Manifesto *Contra-Sofistas*, teria considerado o próprio Platão (sem nomeá-lo) um sofista, localizan-
11 Sabemos que entre os jogos discursivos de Foucault (neste caso como “leitor de Deleuze”) existe aquele do ano 1969 - *Ariane s'est pendue*.

do-o entre aqueles que sofisticam a verdade ou como um erístico, segundo demos ouvido a determinadas interpretações. De fato, isto é, na materialidade discursiva de seus cursos, Foucault preferiu deixar como mestre do cuidado de si o personagem Sócrates, que fala no lugar de Platão; um Sócrates, lembremos, que pode ser confundido com um sofista ou atrás de cuja máscara ressoa o riso do sofista (FOUCAULT, 1994a, p. 768). Essa escolha de *tipologias ambíguas*, mascaradas, talvez reafirmariam, em outra camada discursiva, como o *theatrum philosophicum* está presente e dobrado na configuração de seu *theatrum politicum*. Esse aspecto relacional tem sido pertinentemente destacado por Arianna Sforzini em “Dramatizar a escrita. O *theatrum politicum* de Michel Foucault:

A meu ver, a teatralidade se torna, para Foucault, um instrumento potente para pensar uma análise crítica eficaz e interna ao plano do discurso e das relações de poder sobre as quais opera. A cena é o duplo imanente da realidade, que precisamente em seu ser “simulacro”, idêntico e outro ao mesmo tempo, pode tornar-se o lugar de interrogação e de aposta política. (SFORZINI, 2018, p.240)

Outrossim, mesmo considerando o cenário que abriga a relação filosofia-teatro, continuamos lidando com uma *escolha* no cenário filosófico-político-teatral, que, no caso mencionado, omite a análise dos conselhos do “mestre da eloquência” Sócrates ligados ao governo de si e dos outros. De maneira que, ao circular dinâmica e discursivamente pelo esboço aqui realizado, podemos repetir de forma assumidamente teatral: talvez Foucault não quisesse usar no seu *theatrum* filosófico-político a peça-chave isocrática, porque não tivesse intenção de encenar ao lado, segundo aquela surpreendente caracterização negativa já referida, de um “monarquista fervoroso”. Talvez o diagnóstico do presente que guiava sua

pesca nos gregos não lhe permitia relacionar a ênfase do cuidado de si com a peça tipológica do “homem bem formado” (*pepaudeimēnos*) caracterizado por Isócrates, como ligação entre os âmbitos público-privado, ou, na própria linguagem do *Panatenaico* (30,31,32), que relacionava o comportamento tipológico do *pepaudeimēnos* no âmbito cotidiano e prático, usando da serenidade no entorno familiar, sendo caracterizados como senhores de seus prazeres, se comportando com uma atitude digna de sua natureza (*fisis*) e, finalmente, sendo ponderados (*fronesis*), não se deixando levar por êxitos que não dependiam da sabedoria. (ISÓCRATES, 2003f, p.95). Caracterização tipológica em que talvez ressoasse o elogio ao aristocratismo de um Teognis, como mestre de governantes, elogio que seria retomado no século XIX por Burckhard e que, segundo determinados estudiosos dessa temática, atravessaria os escritos de Nietzsche, apesar da omissão das leituras contemporâneas (CRISTI, 2018, pp.11,38,43,62) entre as que teríamos que incluir a foucaultiana. De maneira que um outro fragmento a ser recolocado nesse quebra-cabeça da invenção da antiguidade greco-romana seria o próprio texto do jovem Nietzsche sobre Teognis. Refiro-me ao *Theognide Megarensi*, dimensão impossível de analisar nesta ocasião, mas que poderia estar operando como uma dobra e cenário de fundo de nossa própria leitura (NIETZSCHE, 2018, pp.70-183).

Esboçemos ao respeito simplesmente e como interrogação: Foucault não quis aparecer discursivamente em cena entre “monarquistas” e “aristocratas” (Teognis, Isócrates, Burckhardt¹² e/ou recolhendo o aspecto

12 Há, no entanto, referências ao historiador Burckhardt em outros aspectos, por exemplo, em relação ao Renascimento e a estética da existência. (FOUCAULT, 1984a p.68)

aristocrático de Nietzsche)? Sem responder, podemos repetir que, discursiva e materialmente a relação governo de si e governo dos outros em Isócrates é efetivamente uma peça-chave que, no entanto, não faz parte do quebra-cabeça foucaultiano da antiguidade. Neste aspecto a peça afastada permite desenhar, como seu duplo, a outra face da escolha: o deixar de lado, o deixar cair.

Sabemos que a palavra escolha, ligada ou não à caracterização da ambiguidade como possibilidades de escolha, aparece nos primeiros e nos últimos escritos de Foucault, porém foi apagada em relação ao presente como uma tarefa numa determinada entrevista em inglês: “A escolha ético-política que temos que fazer a cada dia é determinar qual é o perigo principal” (FOUCAULT, 1984a, p.44)¹³, evitando talvez possíveis ressonâncias sartrianas? Em todo caso, no começo dessa entrevista Foucault tinha falado de escolha estética na moral antiga e, nesse caso, não houve apagamentos:

O objetivo principal, o alvo (*cible*) essencial procurado por essa moral era de ordem estético. Primeiro, esse gênero de moral era somente um problema de escolha pessoal (*choix personnel*). Em seguida ela era reservada a um pequeno número de gente; não se tratava então de prover um modelo de comportamento para todo o mundo. Era uma escolha pessoal que concernia a uma pequena elite. A razão para se fazer essa escolha era a vontade de ter uma bela vida e deixar aos outros a lembrança de uma bela existência. (FOUCAULT, 1984b, p. 323)

Todavia, mesmo considerando que há versões diferentes dessa entrevista em inglês, respeito à tarefa de escolha no presente, podemos

13 A versão recolhida pela tradução no *Dossier. Últimas entrevistas*, Taurus (FOUCAULT, 1984a, p.44.) foi completamente alterada e apagada na tradução francesa da Gallimard (FOUCAULT, 1984b, p.325)

dizer que a problemática da escolha continuou operando nos diferentes diagnósticos do presente. Nesse sentido e à medida que o diagnóstico foucaultiano está ligado a Nietzsche (FOUCAULT, 2023, pp. 13,16, 209, 253,) é necessário lembrar que, para Nietzsche, a escolha e o deixar de lado é instintivo, olfativo (NIETZSCHE, 1977, pp.43-44) e, sobretudo, se diferencia da procura pela *ciência do distinguir* em Platão. Lembremos que, no mito de Er, narrado na República X, na escolha entre vidas honestas, más e misturadas, deve-se saber quem “lhe dará a possibilidade e a ciência de distinguir” tendo em vista a natureza da alma e qual vida levaria a alma a ser mais justa (618c-e). Como temos desenvolvido em outras oportunidades, o diagnóstico como distinguir e escolher é comandado, nesse caso, pelo domínio da alma racional do filósofo (MUÑOZ, 2023, p.7-9). No entanto, a pesca foucaultiana de Isócrates escolhia ressaltar, como constatamos no ítem II, a importância da *boa decisão* no discurso isocrático sobre *A Paz*. Aspecto que, propositalmente ou não, carrega uma das principais diferenças entre Isócrates e Platão: a valorização isocrática da opinião e não da *episteme*. Por outra parte, Foucault fechava a conferência *Dire vrai sur soi-même*, como já referimos, com a problemática geral da governamentalidade caracterizando-a em relação à racionalidade geral das decisões ou à racionalidade geral das escolhas (*choix*).

De maneira que, sem concluir dogmaticamente sobre um silêncio e/ou apagamento falante, simplesmente constatamos que, ao trazer à cena o desenvolvimento da temática escolher/deixar de lado, fomos direcionados a ampliar a sombra do quebra-cabeça de Foucault como leitor de

Isócrates; instrumentação foucaultiana comandada pelo diagnóstico instintivo do presente, que, ao deixar de lado uma peça-chave isocrática configurou, talvez e na forma de um apagamento proposital (*effacement*), uma atitude de resistência instintiva diante de um cenário greco-romano em jogo de reconstrução no seu presente. Nesse sentido, podemos finalizar nos perguntando se Foucault, considerado tipologicamente como “princípio seletivo” (NIETZSCHE, 1977, p.43), retomaria, transformaria e transfiguraria o próprio gesto (*Handlung*) de agradecimento impertinente de Nietzsche aos antigos (*Was ich den Alten verdanke.*)?

Referências Bibliográficas

CRISTI, Renato, Nietzsche y el aristocratismo de Teognis, seguido de Edición crítica bilingüe del De Theognide Megarensi de Nietzsche, trad. Oscar Velásquez, Santiago, LOM, 2018. pp. 11-62.

FOUCAULT, Michel Dossier. Últimas entrevistas, org. Carlos Henrique de Escobar. Trad. Ana Maria de A. Lima e Maria da Gloria R. da Silva. Rio de Janeiro, Taurus, 1984a.

FOUCAULT, Michel «A propos de la généalogie de la ethique: un aperçu du travail en cours » in : Michel Foucault (avec H.Dreyfus et P. Rabinow, Berkeley avril 1983). In: Dreyfus,H. & Rabinow, P. Michel

Foucault: Un parcours philosophique. traduit de l'anglais par Fabienne Durand-Bogaert. Paris, Gallimard, 1984b. pp.322-346.

FOUCAULT, M. Dits et écrits. vol. I, II, III, IV. Paris, Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel "Ariane s'est pendue". En Dits et écrits I, Gallimard, Paris, 1994a, pp.767-771.

FOUCAULT, Michel. *Theatrum philosophicum* in: Dits et Écrits. II, Paris, Gallimard, 1994b, p.75- 99.

FOUCAULT, Michel « La vérité et les formes juridiques » in: Dits et Écrits. II, Paris, Gallimard, 1994c, pp. 538-646.

FOUCAULT, Michel *L'Herméneutique du sujet*. Curso de 1981-1982. Paris, Gallimard, Seuil, 2001/ *A Hermenêutica do Sujeito*, trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail, São Paulo, Martins Fontes, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Le gouvernement de soi et des autres*. Curso de 1982-1983, Paris, Gallimard, Seuil, 2008.

FOUCAULT, Michel *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II* , Paris, Gallimard, Seuil, 2009,

FOUCAULT, Michel Discours et vérité, précédé de La parrêsia, Clermont-Ferrant, Vrin, 2016.

FOUCAULT, Michel Dire vrai sur soi-même. Conférences à l'Université Victoria de Toronto 1982, Clermont-Ferrant, Vrin, 2017.

FOUCAULT, Michel Le Discours Philosophique, Qu'est-ce que la philosophie ? Paris, Gallimard/Seuil, 2023.

ISOCRATE, Discours, Tome I-IV, trad. Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 2003.

ISOCRATE Contre les sophistes. in: Discours, Tome I, pp. 136-150, trad. Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 2003a.

ISOCRATE Busiris, in: Discours, Tome I, pp.181-200, trad. Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 2003b.

ISOCRATE, À Nicoclès in: Discours, Tome II, pp.90-111, trad. Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 2003c.

ISOCRATE Sur la paix, in: Discours, Tome III, pp. 2-51, trad. Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 2003d.

ISOCRATE Aréopagitique, in: Discours, Tome III, pp.54-84, trad. Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 2003e.

ISOCRATE Sur l'échange, in: Discours, Tome III, pp.87-181, trad. Georges Mathieu, Paris, Les Belles Lettres, 2003f.

ISOCRATE Panathenaïque. in: Discours, tome IV, p. 62-159, trad. Emile Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 2003g.

LEBRUN, Gérard. "Para acabar com a cidade grega", O Estado de São Paulo, Caderno de Programas e Leituras, 26/05/1984.

MATHIEU, Georges. Les idées politiques d'Isocrate, Paris, Les Belles Lettres, 1925.

NIETZSCHE, F. Obras incompletas. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. 3a ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

NIETZSCHE, F. Ecce Homo. Frankfurt: Insel Verlag, 1977/ Ecce Homo, Trad.

Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1998.

NIETZSCHE, F. Crepúsculo de los ídolos. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1973/ Götzen-Dämmerung., Stuttgart, Insel Verlag, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. Edición crítica bilingüe del De Theognide Megarensi de Nietzsche, trad. Oscar Velásquez, in: Nietzsche e o aristocratismo de Teognis, Santiago, LOM, 2018, pp. 71-183.

NIETZSCHE, Friedrich. Escritos sobre Retórica, trad. Luis Enrique de Santiago Guervós, Editorial Trotta, Madrid, 2000.

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa, Foucault: um alquimista rebelde? in: Michel Foucault e as insurreições: É inútil revoltar-se? Org. Margareth Rago e Silvio Gallo, São Paulo, Intermeios, 2017. pp. 209-222.

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa Isócrates e Nietzsche: uma relação perigosa? São Paulo, Paulus, 2019.

MUÑOZ, Yolanda Gloria Gamboa Nietzsche nas mãos de Klosowski. Revista de Filosofia Aurora, Curitiba: Editora PUCPRESS, v. 35, e202329237, 2023.

PLATÃO. A República. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. 4a ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

SFORZINI, Arianna: “Dramatizar a escrita. O theatrum politicum de Michel Foucault”, in: O pensamento político de Michel Foucault. Intermeios, 2018. Pgs.233-249.

VEYNE, Paul “L’Empire romain”, in *Histoire de la vie privée*. Paris, Éd. du Seuil, 1985.

VEYNE, Paul. *L’Empire Gréco-romain*, Paris, Éd. du Seuil, 2005.

El lenguaje como gramática universal. El trazado de Foucault desde el momento de Sócrates, de Descartes hasta la desaparición del Hombre

THE LANGUAGE AS UNIVERSAL GRAMMAR: FOUCAULT'S TRACING FROM THE MOMENT OF
SOCRATES AND DESCARTES TO THE DISAPPEARANCE OF MAN

*María Cecilia Sánchez**

RESUMO

El artículo aborda la concepción representativa de la gramática universal asociada al “momento cartesiano” de un orden sintáctico. Bajo la noción representacional del lenguaje, Foucault intenta dar cuenta del modo en que el sujeto moderno cree en la ficción de un acceso directo a la verdad, cuya genealogía proviene del conócete a ti mismo socrático. En esta genealogía, el trazado filosófico entre sujeto, verdad y lenguaje comienza con Sócrates, se detiene en Descartes, hasta llegar al lenguaje de la dispersión, según define al momento en que la lingüística y el psicoanálisis comienzan a deshacerse del hombre y de su gramática universal.

PALAVRAS-CHAVE: lenguaje, representación, gramática, autoconocimiento, verdad.

ABSTRACT

The article addresses the representational conception of universal grammar associated with the “Cartesian moment” of a syntactic order. Within the framework of representational language, Foucault aims to explain how the modern subject believes in the illusion of a direct access to truth, a genealogy coming from Socratic “know yourself”. In this genealogy, the philosophical tracing among the subject, truth, and language begins with Socrates, pauses at Descartes, and culminates in the concept of dispersion - a term denoting the moment when linguistics and psychoanalysis commence the elimination of the concept of man and his universal grammar.

KEYWORDS: Language, Representation, Grammar, Self-Knowledge, Truth.

* Doctora en Filosofía por la Universidad París 8 y en Literatura por la Pontificia Universidad Católica de Chile (cotutela). Investigadora principal del proyecto ANID N°1200231: “Examen ético-político sobre la modernidad y el problema del Otro en América Latina”.

Académica de la Universidad Academia de Humanismo Cristiano y profesora del Magister de Género y Cultura en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile.

ceccisanchez0@gmail.com

Introducción

Para delimitar el examen acerca del pensamiento de Michel Foucault sobre el lenguaje y su participación en la producción de un sujeto moderno capaz de hablar con voluntad de verdad y universalidad, parto por señalar que el horizonte al que me referiré se relaciona con lo que en ocasiones denominó el “momento cartesiano” (FOUCAULT, 2002 a, p.36). En especial, me interesa delinear su estudio acerca de la concepción representativa del lenguaje. Se trata de un orden sintáctico universal, característico de la época moderna, según lo detalla en *Las palabras y las cosas* (1966) y en *La arqueología del saber* (1969). Asimismo, considero su conferencia *Qu'est-ce qu'un auteur?* (1969) y *El orden del discurso* (1971), dado que ambas contienen apreciaciones derivadas de los escritos arriba nombrados.

Antes de desplegar la concepción del lenguaje regida por una sintaxis ordenada, es conveniente reparar en la crítica que Foucault efectúa con respecto a la metafísica del yo trascendental. Como se sabe, esta crítica la desarrolla en el contexto de su concepción archivística del lenguaje y de la pregunta por las estructuras de poder que producen descripciones, narraciones o ficciones de las experiencias del individuo moderno. Es necesario establecer, a modo de hipótesis, que el individuo es moderno en la medida en que cree tener un acceso directo a la verdad en tanto que sujeto. Según Foucault, para que la historia de este acceso al conocimiento se entienda es necesario relacionar a Descartes con Sócrates. No se trata

de centrarse en los autores como tal, sino de la genealogía de las épocas y contextos de ambos autores. En el caso de Sócrates, tenemos el precepto delfico del “conócete a ti mismo”, desde el cual la cultura griega ingresa a la filosofía como un “preocúpate de ti mismo” o “inquietud de sí”, que Foucault lee en la *Apología de Sócrates* como una forma de vida utilizada por Sócrates para interpelar a sus acusadores a prestar más atención en ellos que en su reputación y honores (FOUCAULT, 2002, p.21). Se trataba de una cierta salud del alma para acceder al conocimiento. A juicio de Foucault, esta *inquietud* o forma de prestar atención a lo que se piensa atraviesa la filosofía griega, helenística y romana, incluido el ascetismo cristiano (p.27). ¿Qué pasa, entonces, con dicha *inquietud de sí* en el “momento cartesiano”? Según conjetura Foucault, el momento cartesiano abandona la espiritualidad de la inquietud de sí para que el sujeto se modifique y tenga acceso a la verdad o más bien al discurso verdadero. Para ello debe trabajar sobre sí y sobre el lenguaje. Tenemos, así, que el otrora ejercicio delfico del autoconocimiento exige en la modernidad una vigilancia estricta y un método para permitir la relación entre sujeto y verdad. En el caso de este artículo, la vigilancia se ejerce muy especialmente en la esfera del lenguaje, preparando de modo progresivo el advenimiento de un acercamiento absoluto entre ambos.

1. Construcción discursiva del yo

En el contexto de las primeras opciones reflexivas de Foucault que contienen los escritos mencionados, cabe destacar su demoledor ataque a la concepción trascendental del saber de las historias de las ideas. La modalidad de este tipo de historia se funda en la concepción del libro como imagen o representación del mundo. Asimismo, para comprender aquella incomodidad se debe resaltar su tajante distancia con respecto a la concepción del autor como un demiurgo o sujeto. En vez de la expresividad del autor individual, Foucault apuesta por un principio ético que rige a la escritura contemporánea, entendida como una operación que para ser tal debe transgredir las reglas que la regularizan. De acuerdo al planteamiento exhibido en *¿Qu'est-ce qu'un auteur?*, la escritura no alude ni es vehiculizada por un sujeto de lenguaje. Por el contrario, escribir es abrir un espacio en “donde el sujeto escribiente no deja de desaparecer” (FOUCAULT, 1969, p. 78).¹ De este modo, la escritura de Foucault se aleja de una de corte disciplinar, intentado eludir el control de los discursos institucionales que, a la postre, terminan en los espacios cerrados de lo que denomina “sociedades de discursos” (1980, p. 34).

Foucault examina las formas discursivas del lenguaje tomando en cuenta las redes con otros saberes, los enunciados productivos y los efectos de sentido que propician las prácticas institucionales del saber. Su examen se sitúa lejos del *logos*, así como de las continuidades teleológicas y también de la idealidad de la conciencia humana. Su interés es por

¹ La traducción es mía.

topologías y estructuras que escapan al modelo del sujeto moderno, mas no a la concepción genealógica que lo produce como ficción.

En virtud de las características mencionadas, uno de los dos extremos del lenguaje que reviso se refiere a la constitución de enunciados *anónimos* del *decir*, ya que dicho estatuto es el que permite el discurso de una persona que sostiene una performance verbal. En discusión con un yo personalizado Foucault afirma que todo enunciado apela a un “yo” como persona lingüística, pues se trata de un “yo” conector que ocupa lugares heterogéneos. Los lugares que puede ocupar el *yo* son múltiples: puede comparecer bajo la figura de un yo firmante de una carta, del garante de un contrato, del recopilador o compilador de un libro, el narrador de un texto literario, entre otros. En este sentido, el *yo* aludido no es persona ni fundamento; es *lenguaje*.

La hipótesis que elabora en *El orden del discurso* con respecto a la producción institucional del yo del discurso dice relación con formas de control y de procedimientos que permiten excluir lo que no puede decirse, a la par que incluye reglas que lo neutralicen. El propósito de Foucault es demostrar que el *discurso* es un tipo de *poder* del que la sociedad necesita apoderarse.²

En virtud de lo señalado hasta el momento, cabe advertir que el *lenguaje* adquiere su calidad de lenguaje sólo cuando tiene el poder de ser *repetido* o *actualizado socialmente*. Su poder de *repetición* proviene de lugares legitimados, de la posición que en determinado momento ocupa el

² Antes de su publicación en *El orden del discurso*, este escrito fue una Lección Inaugural, dictada por Foucault en el Collège de France el 2 de diciembre de 1970.

médico que lo emite, el gramático, el escritor, el economista, el profesor, entre otras figuras de poder.

2. Ficciones archivísticas: repeticiones sin conciencia

Muy cerca del estructuralismo, aunque sin querer inscribirse en esta corriente e incluso rechazar esta identificación, el gesto “archivístico” celebrado por Gilles Deleuze en relación a Foucault reside en su forma de apreciación de *corpus* discursivos que no emanan ni de estructuras ni de autores; son discursos sin referencia, reglamentos disciplinarios, mandatos, *a priori* históricos. Deleuze llega a denominarlos “ficciones”, “sueños” o “poemas” (DELEUZE, 1987, p.43-45). En un segundo momento de su pensamiento, más que de *corpus* o *epistemes* que distribuyen lenguajes, Foucault se ocupa de escribir acerca de ciertos núcleos de poder modernos, de las formas de ser ejercido mediante estrategias y tecnologías productoras de subjetividad, alejándose del modelo jurídico-político dominante.

Por otro lado, bien sabemos que Foucault es un pensador que reniega de los comienzos explicativos, del origen metafísico o metahistórico. *Ursprung* es un término usado por Nietzsche para designar un origen esencial. Sabemos, también, hasta qué extremo este concepto forma parte del estilo de crítica que despliega Nietzsche a lo largo de su *Genealogía de la moral*. El malestar de Nietzsche hacia cualquier tipo de “origen milagroso” es ampliamente compartido por Foucault. Nietzsche prefiere usar el término “genealogía” (*Herkunft*), traducido por procedencia acciden-

tal, para oponerse al *Ursprung* de la metafísica, concebido como esencial e idéntico a sí mismo, según desarrolla el mismo Foucault en su escrito de 1971 titulado “Nietzsche, la historia, la genealogía”.³ Sin embargo, a Foucault se le tilda de *archivista* y él acentúa esta palabra autodenominándose “arqueólogo”. Este sería el ejercicio de quien identifica capas o sedimentos que establecen los principios ficcionales, más aún, el fuera de sí de la individuación. De modo semejante a como lo hace Paul Ricoeur posteriormente cuando habla de una “arqueología del sujeto”, si es que cabe compararlos.

Sobre el archivo, consultamos de Jacques Derrida su libro *archivo* en *Mal de archivo*, pues en varios aspectos hay una tensión soterrada entre ambos autores, como bien se sabe. Para Derrida (1997), la palabra *arjé* u *origen* tiene una muy antigua data y designa a la vez un “comienzo” y un “mandato”. Por un lado, apela al principio físico, histórico y ontológico del *comienzo* de las cosas. Por otro lado, al principio *legal del mandato* y del *ordenamiento*. Sin entrar a discutir si en su calidad de *archivista*, *arqueólogo* o *genealogista* Foucault cae en las redes de la metafísica del origen (de la que, por lo demás, nadie puede escapar); es necesario mostrar la diferencia que mantiene Foucault con el metafísico ingenuo.

A Foucault le interesa señalar el instante en que un momento discursivo *se repite* bajo una ley u ordenamiento en el orden del lenguaje. Ese instante tiene una *escena*. Para la metafísica este es el lugar de una ley, un domicilio a veces visible otras invisible, ya que este *lugar* del archivo

3 Este escrito primero formó parte de un homenaje a Jean Hippolite, luego se incluyó en *Microfísica del poder*.

es *arcóntico* y *patriárquico*, dirá Derrida, en la medida en que reúne e instituye un *corpus*. Pero sabemos que Foucault es precisamente quien problematiza la continuidad de una ley o legalidad instituida. Por el contrario, quiere pensar el envés, la “discontinuidad”: es decir, el fracaso del poder del *arjé* patriárquico (para no usar el término patriarcal pues posee un cariz antropológico).

En la medida en que se preocupa de su límite, podría decirse que Foucault es un parricida del principio o principalidad de todo *arjé*. También podría decirse que celebra la aparición de muchos padres o mandatarios que hacen aparecer nuevos discursos.

En la *Arqueología del saber* es recurrente el uso de la palabra *corpus*, entendido como principio institucional o formal. El juego de Foucault consiste en no identificar qué o quién lo habita pues reniega de la posesión de una morada para el *corpus* y, siquiera, de un sujeto. A su vez, desecha que se trate de tipos ideales, de espíritus o una “estructura-devenir”. Más bien se trata de un *laberinto* en el que se pierde la identidad.

Entramos, así, en el espacio de las unidades discursivas con las que Foucault discute; lugares o *topos* sin nombre propio. En suma, *repeticiones* más que identidades. Estos lugares y voces anónimas recuerdan un principio enunciado con cierto temor por Freud y que Derrida despliega en el libro antes citado. Se trata nada menos que de aquella compulsión a la repetición que es la pulsión de muerte. Esta pulsión puede destruir archivos, incluso todo deseo de archivo, y pasar a ser, como señala Derrida, “un mal de archivo”. Tanto para guardar *repeticiones* como para romper

su continuidad, el modo archivístico del que habla Foucault tiene en común con las operaciones archivísticas mencionadas por Derrida a partir de Freud el no pasar por la conciencia. En varias ocasiones a Foucault le interesa recalcar las fuerzas del Otro y/o lo Otro: de la alteridad, la diferencia, la multiplicidad; en un gesto que podría calificarse de antigeheliano, pues rehúye las representaciones de lo idéntico. En el caso del lenguaje, este tiene una potencia vacía que se deja habitar por diferencias, suerte de envolturas en donde las mismas frases, las mismas palabras podrían estar diciendo cosas diferentes. En la esfera del lenguaje todo depende de *dónde* y *cómo* se digan las palabras; es decir, en qué tipo de formato es el que se entinta, en cuál se imprime o se firma.

Sin embargo, el *corpus* o *archivo* aludido no debe entenderse como un *antes apriorístico* de carácter puro. Por el contrario, es *a priori* histórico, entendido como agrupación epocal que no reside en interioridad alguna. En este sentido, dicha concepción tiene la marca del pensamiento acerca de la cultura sustentado por Georges Canguilhem, entendido como ordenamiento, red o código que conforma un tipo de *saber* que antecede el *conocimiento* de las ciencias o a la filosofía. El *a priori* histórico, así entendido, es un conjunto de transformaciones y condiciones que posibilitan lugares de visibilidad y decibilidad casi policiales. Su irrupción vuelve visibles y enunciables a ciertos cuerpos y a ciertos discursos.

3. Gramaticas de la representación de las ideas

De acuerdo a los parámetros archivísticos mencionados, entraré en uno de los discursos o archivos al que Foucault le prestó una atención prioritaria: el *gramatical*. Se trata de un discurso milenario, “casi sin nacimiento”, según señala en *La arqueología del saber*. Sin embargo, esta antigüedad también es puesta en entredicho, ya que podría ser sólo retrospectiva y respetuosa de una dudosa continuidad. En el caso de la gramática, sabemos de los viejos conceptos que articulan al sujeto o sustancia con un predicado. Aunque en este lugar Foucault no menciona a Aristóteles, se sabe de la insistencia del filósofo griego en la partícula *es* como la articuladora de la metafísica del *logos*, cópula lógica y ontológica a la vez. Un orden sintáctico diferente al aristotélico y al uso silogístico del tomismo es el que irrumpe o se produce en la época moderna bajo el nombre de gramática universal. Esta gramática emerge bajo nuevos ordenamientos y es motivada por ciertas desconfianzas al momento de decir algo mediante palabras.

Cabe preguntarse si las nuevas formas de enunciación que cobran legitimidad con la así llamada gramática universal permiten apelar a una gramática unitaria de modo retrospectivo. Según Foucault, el dominio gramatical que surge en los siglos XVII y XVIII articula una teoría de los signos que permitirá la aparición de un análisis de la representación que conduce a la institucionalización de una nueva forma de discursividad. Como indica en *Las palabras y las cosas*, ya en el Renacimiento la es-

critura y las cosas habían dejado de asemejarse, queriendo decir que “la escritura y las cosas” han roto su viejo compromiso de identificación y correspondencia (FOUCAULT, 2002 b, p.54). A diferencia del período anterior, los signos del lenguaje se presentan en su dimensión de “ficción”. A modo de introducción de los primeros síntomas modernos de la aparición del racionalismo de la gramática universal, Foucault leerá en las aventuras de *Don Quijote* el gesto de un repliegue textual. La equivalencia buscada por el Quijote entre la letra del libro y el mundo en el que quiere hacer valer el imperativo de la narrativa caballeresca se vuelve imposible. El personaje “Don Quijote” será caracterizado por Foucault como “un signo errante” pues su delirio se declara cuando el mundo no reconoce las ficciones librescas que encarna.⁴ Una nueva experiencia de lenguaje se anuncia en esta disociación o ruptura, como le gusta decir Foucault. En el momento en que identifica este quiebre en el lenguaje Foucault se prepara para hablar de un inaugural elemento extraño. Como buen arqueólogo, identifica este nuevo corte en la cultura, momento evidente y oscuro que Foucault acoge y describe, pero no explica.

En función del reconocimiento de una nueva positividad discursiva, propiciada por el deseo de un desarrollo infinito, se apresta hablar del siglo XVII. Siglo malamente rotulado de barroco, según dice. Época que, como dije antes, cierra el *momento de la semejanza*, tan presente en los juegos silogísticos de los debates escolásticos. Época, dirá, de los sentidos engañosos, de los conocimientos y lenguajes mezclados que generaban

4 Michel Foucault examina el libro *Don Quijote* en el contexto del advenimiento de la racionalidad moderna que rompe con las similitudes entre letras y cosas.

credulidades, según Descartes y, como dirá Bacon en *Novum Organum*, eran la expresión de los “ídolos del foro”. La *episteme* del racionalismo deja ver la entrada de un orden científico que disuelve los artificios anteriores pues busca representaciones de las cosas claras y distintas. Este período es portador de una visualidad que quiere reconvertirse en lenguaje planificador. En esta nueva dimensión, el lenguaje deja de ser una figura del mundo; se hace parte del saber de la *mathesis*, ciencia universal de la medida y el orden. Se trata de un pensamiento de la extensión, concebido para componer fuerzas a partir del entendimiento.

En el orden gramatical, aparece una sintaxis de la representación, un *orden de las palabras* en la construcción de las frases. En cambio el lenguaje trópico tiene el valor expresivo que le imponen sus figuras. Al apelar a la sensibilidad, el lenguaje trópico u ornamental altera la representación que se dirige como idea al entendimiento. La gramática general se preocupa del funcionamiento del lenguaje para que diga la verdad y se entienda. Como dice Foucault:

Lo que recibe el nombre de lengua universal no es el idioma primitivo, inmaculado y puro que podría restablecer, si se le volvía a encontrar más allá de los castigos del olvido, el entendimiento anterior a Babel. Se trata de una lengua que sería susceptible de dar a cada representación y a cada elemento de cada representación el signo que pudiera marcarlos de una manera inequívoca (FOUCAULT, 2002 b, p.89).

En este sentido, esta gramática apunta al orden relacional de sus segmentos para dirigir al entendimiento en su afán de darle un fundamento racional al conocimiento. Aunque, como señala Foucault en el mismo libro que comento, la gramática general y la ideología de los ideólogos del

siglo XVIII se oponen, tienen en común el considerar que las *verdades* se fundan en *facultades intelectuales*, a distancia de los ordenamientos del *cosmos* o *physis* y de la relación retórica entre palabras bellas, cuyo vínculo aprecia más un bello estilo que la referencia.

En el nuevo esquema, el verbo “ser” más que sustancializador tiene la función de posibilitar relaciones entre ideas denotadas, según exige la *Logique* de Port-Royal para garantizar una articulación lógica y por ende racional.⁵ La *palabra* deja de ser la *memoria* de un *sentido* aprendido y pasa a ser un *vehículo representativo* de verdades que tienden a esquivar la opacidad de presencias, adornos, memorias o figuras trópicas que no posean la condición de ser *ideas unívocas*. En este sentido, el lenguaje no es un acto esencial, es un *suceso discursivo*; movilizado por *partículas* cuyos enlaces permiten al entendimiento captar el sentido. No importa tanto lo que *se dice* como lo que *se quiere designar*. Ante todo, se quiere la *transparencia funcional* ya que se debe “calcular las ideas” mediante el signo. Con este modelo gramatical entramos de lleno en el momento cartesiano. Incluso nos sirve para entender la operación de la meditación moderna que según Foucault es ponerse en la situación de buscar lo indudable. Si bien no es Descartes el que desarrolla esta gramática que permite una mayor transparencia entre verdad y sujeto, la escuela Por-Royal la instituye en su nombre para consignar la universalidad de la lengua y facilitar los discursos de verdad que ya no persuaden como el arte re-

⁵ Es importante aclarar que la propuesta de esta nueva gramática fue formulada por los gramáticos de Port-Royal, quienes relacionan el arte de pensar con el arte de hablar y escribir según un orden secuencial de carácter deductivo. Bajo este orden se puede esperar que la denotación de las ideas sea universal y no sólo válidas para un idioma en particular.

tórico, sino que meditan sobre el acceso al conocimiento mismo. En su estudio sobre Port-Royal, Chomsky rotula su reflexión sobre el lenguaje de “lingüística cartesiana” debido a que Charles Augustin Sainte-Beuve, uno de los célebres comentaristas de la escuela Port-Royal, caracterizó a esta gramática como una “rama del cartesianismo” (CHOMSKY,1969).

4. Crisis de las ideas del entendimiento

El ordenamiento del saber clásico o moderno es sustituido en el siglo XIX por un conjunto de ciencias positivas. Los análisis del lenguaje conservan valores representativos pero se adhieren a procesos, deseos o voluntades que lo vuelven expresivo u histórico. Esta vez, un espíritu del pueblo lo anima. Como dirá Wilhelm von Humboldt, una *energeia*, un murmullo que viene del pueblo más que del sabio. El lenguaje se desliga de la lógica referencial y se liga a parentescos y a procesos de emancipación. Se renuncia a recobrarlo fuera de la historia en la forma de filologías que hacen hablar un discurso profundo. Heidegger comenta la introducción del escrito que publicó Alexander von Humboldt un año después de la muerte de su hermano Wilhelm, titulado “Sobre la diversidad de la construcción del habla humana y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la especie humana”(Berlín 1836). El término *energeia* sería la labor de un Espíritu, quien -más que comunicar- expresa un mundo, según los parámetros del idealismo moderno. En este sentido, el Espíritu “pone” un mundo, lo representa en vistas del desarrollo de la humanidad en su totalidad e individualidad. Para Heidegger, la comprensión del habla

como *energeia* es ajena a la comprensión griega del habla. Puede decirse, entonces, que la nueva metafísica que se hace presente tanto en Humboldt como en Leibniz y en la escuela de Port- Royal, se exhibe en la concepción de una humanidad subjetiva o actividad del sujeto, de la que Heidegger reniega en la medida en que no es el “habla” la que allí “habla”, ya que se la comprende como algo distinta de ella misma (HEIDEGGER, 1987, p.221-225).

Si comparamos con Hispanoamérica, Bello oscila entre su recepción de la racionalidad universalista del lenguaje, según el estilo de la escuela Port-royal, y la concepción *idiomática* o *historicista* de la lengua para levantar la causa republicana de la especificidad de un castellano americano, válido para los “hermanos” de Hispano América, de acuerdo a su deseo de repeler el babelismo reinante y de fundar un orden *fraterno* del continente que posibilite vínculos comerciales sobre la base de un “buen decir”, de cuya vigilancia disciplinaria en la formación del sujeto moderno Bello responsabiliza a los escritores letrados (RAMOS, 2003). No obstante el predominio de este modelo disciplinario, algunos de los seguidores hispanoamericanos del estilo romántico, que permite prestar atención a herencias consideradas ilegítimas, son Sarmiento, Hernández, Martí y más tarde Mistral.

Sin embargo, algunas literaturas desarrolladas en Europa a comienzos del siglo XIX empiezan a erigirse en la impugnación de las filologías universalistas e historicistas. El ejemplo citado por Foucault en este caso es el de Mallarmé, quien huye de las ideas y del sujeto que habla para hacer nacer un espacio propio de las palabras; línea negra trazada

por la tinta sobre el papel. Con Nietzsche, el lenguaje había dejado de ser *representación* y pasaba a ser conducido a sí mismo y a su dispersión. De este modo, dos modalidades de ser del lenguaje (el representativo y el disperso) llegan a confrontarse.

5. Lenguajes de la Dispersión. El Fin del Hombre

Al finalizar *Las palabras y las cosas*, Foucault sigue fiel a su concepción de la discontinuidad. Ese apego motiva el anuncio del *borramiento del hombre*, su salida de la universalidad y del espacio de lo *representable* en el orden del lenguaje. El paradigma de la racionalidad antropológica es menospreciada por Foucault, especialmente por su tendencia a la exclusión del Otro, en nombre de la sobrevivencia de un *cógito*, cuyas categorías resisten a la amenaza de una inminente sin razón del genio maligno, idea que ya está presente en *La historia de la locura*. Sin embargo, el psicoanálisis pondrá en escena una ruptura con la forma empírico-trascendental de la representación. El acto mismo del deseo, la muerte, el conflicto y la ley es el que se busca *hacer hablar* desde el limbo antes repelido, aún sabiendo que se hurta de la significación que comprobaba la rutina de la razón. Ahora es la psicosis (que en la época clásica se mantuvo “muda”) la que hace desarrollar el saber que se reconoce no especulativo porque hace hablar al deseo insensato del que primero se ocupó la poesía romántica. En este sentido, tanto el psicoanálisis como la etnología son ciencias que Foucault cataloga de “contraciencias” (p.368), en la medida que sus epistemologías no cesan de “deshacer” al hombre.

Aún cuando la más fundamental de las *contraciencias* identificadas por Foucault en su libro es la *lingüística* (alude especialmente a De Saussure). Esta ciencia ya no habla del hombre mismo, sino de estructuras en el marco de un sistema de significantes. Así, más que dar explicaciones, las estructuras pasan a ser el *objeto* mismo de las nuevas ciencias.

De este modo, la cuestión del lenguaje en donde era el hombre o la razón del hombre la que hablaba es recusada en el período que reduce el lenguaje a materialidad, azar, grito, muerte y arbitrariedad (Mallarmé, Artaud, Roussel, y Bataille).

De acuerdo al planteamiento de Foucault, el siglo XIX es el momento en que *desaparece el discurso* (en su racionalidad universal) y, con él, *el hombre*. Esta afirmación tan categórica de Foucault no quiere decir que no exista el lenguaje ni los seres humanos; existen -dirá- pero fragmentados, pues han dejado de ser una figura de lo Mismo.

Referências Bibliográficas

CHOMSKY, Noam. La linguistique cartésienne, suivi de La nature formelle du langage, trad. (desde el inglés) Nelcya Delanoë, Editions du seil 1969.

DELEUZE, Gilles. Foucault. Trad. José Vásquez Pérez, Paidós 1987.

DERRIDA, Jacques. Mal de archivo. Trad. Paco Vidarte, Trotta 1997.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce qu'un auteur? Bulletin de la Société Française de Philosophie 1969.

FOUCAULT, Michel. El orden del discurso. Trad. Alberto González Troyano, Tusquets 1980.

FOUCAULT, Michel. Microfísica del poder. Trad. Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Ediciones de La Piqueta 1992.

FOUCAULT, Michel. La hermenéutica del sujeto. Trad. Horacio Pons, Fondo De Cultura Económica 2002 a.

FOUCAULT, Michel. Las palabras y las cosas. Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas, Trad. Elsa Cecilia Frost, Siglo Veintiuno Editores 2002 b.

FOUCAULT, Michel, La arqueología del saber. Trad. Aurelio Garzón del Camino 2005.

HEIDEGGER, Martin. "El Camino al habla" en De camino al habla, Trad. Yves Zimmermann, Odós 1987.

RAMOS, Julio. "Saber decir: lengua y política en Andrés Bello", en Desencuentros de la modernidad en América Latina, Cuarto Propio y Ediciones Callejón 2003.

Parrésia socrática

SOCRATIC PARRHĒSIA

*Anderson Aparecido Lima da Silva**

RESUMO

A partir da leitura da *Apologia de Sócrates* (Platão) empreendida por Foucault nos cursos *O governo de si e dos outros* (1982-1983) e *A coragem da verdade* (1983-1984), o presente artigo visa expor e problematizar a parrésia socrática em sua correlação e singularidade ante a parrésia política. Para tanto, será enfatizada a atitude filosófica de Sócrates, manifestada numa fala franca e corajosa que se afirma em face da política e visa transformar o modo de vida de seus interlocutores. Essa abordagem permitirá a Foucault esboçar uma releitura da história da filosofia calcada na noção de parrésia e nos levará a divisar na prática intelectual de Foucault uma atitude filosófica que reencontra o modo de ser da parrésia socrática.

PALAVRAS-CHAVE: Sócrates; Parrésia política; Parrésia filosófica; Ética; Crítica.

ABSTRACT

Based on Foucault's reading of the *Apology of Socrates* (Plato) in his courses *The Government of Self and Others* (1983-1984) and *The Courage of Truth* (1984-1983), this paper aims to expose and problematize Socratic parrhēsia in its correlation and singularity with political parrhēsia. To this end, we will emphasize Socrates' philosophical attitude, manifested in frank and courageous speech that affirms itself in the face of politics and aims to transform the way of life of his interlocutors. This approach will allow Foucault to sketch out a re-reading of the history of philosophy based on the notion of parrhēsia and will lead us to recognize in Foucault's intellectual practice a philosophical attitude that rediscovers the way of being of Socratic parrhēsia.

KEYWORDS: Socrates; Political parrhēsia; Philosophical parrhēsia; Ethics; Criticism.

* Professor do Instituto Federal de São Paulo – IFSP, Ilha Solteira, São Paulo, Brasil; Pesquisador colaborador do Programa de Pós-Graduação de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, Campinas, São Paulo, Brasil; anderson.lima@ifsp.edu.br

Nos últimos três cursos de Michel Foucault no Collège de France, Sócrates ocupa um lugar ao mesmo tempo central e articulador. Numa leitura original e rigorosa, Foucault enfatiza os motivos pelos quais a personagem de Sócrates se tornou paradigma e ponto de referência para toda a filosofia antiga. Ao mesmo tempo, sua leitura dá ensejo a um novo modo de visar a história da filosofia, uma vez que procura escandir o elã socrático que anima a atividade filosófica propriamente dita, dos gregos à contemporaneidade.

Nesses estudos, Foucault apresenta Sócrates como aquele que, numa relação viva com Atenas, procura articular seu modo de ser e de pensar, de agir e de se conduzir, na construção de uma vida filosófica em diálogo crítico com a coletividade da cidade, cujo objetivo último consiste na transformação de si e dos outros. Perspectiva esta que leva Foucault a enfatizar, não tanto a doutrina filosófica socrática *stricto sensu*, mas a singularidade da atitude filosófica socrática como um modo de vida.

Essa abordagem recebe um encaminhamento particular no decorrer dos cursos *O governo de si e dos outros* (1982-1983) e *A coragem da verdade* (1983-1984), dos quais nos ocuparemos mais diretamente. Neles, o ciclo da morte de Sócrates e a relação essencial e perigosa entre filosofia e política são articulados pela noção de parrésia.¹ Concentrando-se naquele que considera o texto que representa de modo mais direto a parrésia de Sócrates – a *Apologia*

¹ Visando a padronização no uso do termo grego “*parrhēsia*”, cuja transliteração é inconsistente nas edições dos cursos de Foucault, utilizarei a versão dicionarizada do português “parrésia”.

de Sócrates, de Platão –, Foucault é categórico: “Sócrates é o parresiasta” (FOUCAULT, 2011, p. 26), possivelmente, o parresiasta por excelência. Para compreender corretamente o contexto dessa afirmação e suas decorrências, antes de abordarmos o texto da *Apolo-gia*, faz-se necessária uma breve apresentação das problemáticas implicadas no estudo da noção de parrésia por Foucault.

1 Parrésia, uma noção política

Na aula de 1º de fevereiro de 1984, em seu último curso no Collège de France, Foucault retoma o percurso que o havia levado ao estudo da noção de parrésia. Em 1982, no curso *A hermenêutica do sujeito* (FOUCAULT, 2010a)², a noção recebe uma primeira análise no contexto da direção de consciência, da condução espiritual, do conselho da alma, das formas através das quais o sujeito, dizendo a verdade – que acredita e reconhece como sendo francamente a verdade –, se manifesta, isto é, como constitui a si mesmo e é reconhecido pelos outros como sujeito que enuncia um discurso de verdade. Trata-se do regime de palavra do mestre de existência que, na contracorrente da bajulação e dos ornamentos retóricos, oferece uma fala franca, clara e direta, que autentica a verdade que diz em sua própria conduta, e que, por sua vez, é capaz de incitar o discípulo atento a alcançar certa transformação de si. Note-se, a questão do discurso verdadeiro não é colocada tendo em vista as regras lógicas

² Mais especificamente, é no fim da aula de 3 de março que a noção é inserida, recebendo tratamento mais minucioso nas duas horas da aula de 10 de março.

que o validam, mas antes a relação ao modo de ser dos sujeitos que o enunciam.

Nesse contexto, traduzido comumente por *libertas*, *free speech*, *franc-parler*, *freimüthigkeit*, parrésia³, o termo grego *parrhēsia*, formado por *pan* (tudo) e *rhēma* (aquilo que é dito), ressalta a fala franca do sujeito que diz livre e transparentemente o que pensa e age em conformidade com essa verdade. O sujeito da parrésia estabelece esse dizer-verdadeiro como um vínculo fundamental de sua relação consigo mesmo e com os outros, por meio do qual se manifesta, se constitui e é constituído pelos outros como alguém que diz a verdade e que assume o risco de dizê-la.

No entanto, declara Foucault, o desenvolvimento de suas pesquisas o levou a reconhecer que a origem da noção se encontrava em outro lugar, qual seja, que “a noção de parrésia [...] é, fundamentalmente, uma noção política” (FOUCAULT, 2011, p. 9). Foucault procederá à análise dessa parrésia fundamentalmente política sobretudo no curso de 1983-1984. Serão analisadas, nesse contexto, duas formas históricas de parrésia política: a parrésia democrática e a parrésia autocrática⁴. Para efeitos de comparação com a parrésia

3 Em português, segundo o dicionário Aulete: “figura que consiste em dizer confiadamente coisas que parecem arriscadas. [Também se chama *licença ou liberdade oratória*.]”. Disponível em: <http://aulete.uol.com.br/parres%C3%ADa#ixzz20Ie7b4vx>.

4 As cinco primeiras aulas do curso de 1983 são dedicadas à “parrésia democrática” e se apoiam na interpretação de dois conjuntos de textos: as tragédias de Eurípidas – sobretudo Íon – e os discursos de Péricles relatados por Tucídides na *História da guerra do Peloponeso*. No primeiro caso, trata-se de abordar a fundação legendária do dizer-a-verdade da democracia ateniense, já o segundo movimento marca a reflexão sobre o exercício concreto dessa parrésia. As cinco

socrática, vale explicitar mormente alguns aspectos da parrésia democrática e de sua crise.

Partindo das peças de Eurípedes e dos discursos de Péricles remontados por Tucídides, Foucault sublinha o “vínculo de pertencimento circular” entre parrésia e democracia (FOUCAULT, 2010b, p. 272). Na Atenas democrática, a igualdade constitucional dos cidadãos diante das leis (*isonomia*) assegura a cada cidadão o direito de tomar a palavra e de dirigir-se à assembleia (*isēgoria*), ao conjunto dos cidadãos, o que, por sua vez, supõe a diferenciação de uma tomada de palavra singular, pública e livre para exprimir sua concepção do interesse geral (*parrhēsia*). Nessas discussões, abre-se um campo agonístico em que aquele que exerce a parrésia experimenta o risco de exercer a palavra em um campo político hostil.

Foucault (2010b, p. 164-166) chama a atenção a esse aspecto ao comentar o livro II da *História da Guerra do Peloponeso* (TUCÍDIDES, 1987), enfatizando o momento em que Péricles, sendo acusado pelos insucessos na guerra e hostilizado pelos cidadãos atenienses, após ouvi-los, sobe à tribuna e faz lembrar aos atenienses que, embora tenha ele mesmo, por sua conta e risco, pautado em suas convicções, aconselhado-os a entrar na guerra, a decisão foi tomada em conjunto, implicando a solidariedade de todos os cidadãos no sucesso ou na derrota. Chama-os, portanto, a assumir a responsabilidade frente a um pacto firmado. Trata-se de uma cena das aulas restantes do curso se dedicam à *parrésia* do filósofo que se dirige ao Príncipe para incitá-lo a bem se conduzir, isto é, à “parrésia autocrática”, que tem como eixo principal de estudos as cartas de Platão, em especial a *Carta VII*.

na qual o político, consciente de sua tarefa de dizer a verdade, mesmo no momento em que a maioria se volta contra ele, “em vez de bajular os cidadãos ou em vez de desviar para alguma outra coisa ou para um outro a responsabilidade do sucedido, se volta contra seus concidadãos e os critica” (FOUCAULT, 2010b, p. 164). Sem adúlá-los ou lisonjeá-los, Péricles lança mão da parrésia, critica seus concidadãos, manifesta a coragem e assume o risco de dizer aquilo que considera verdadeiro apesar do perigo de se opor à maioria.

Nessa cena, pode-se acompanhar o exercício da parrésia democrática em seu sentido positivo, de modo que, tanto Péricles é capaz de tomar corajosamente a palavra para defender o que lhe parece justo e correto, ainda que contra a maioria, quanto a dinâmica democrática é capaz de assimilar essa postura parresiástica dentro dos marcos do seu arranjo institucional. No entanto, como nota Foucault, esse equilíbrio entre democracia e parrésia se verá cada vez mais ameaçado, deteriorado, até ser obliterado. Ao menos é o que levam a crer diversos textos de filósofos e políticos que escrevem após a morte de Péricles. Trata-se de temática amplamente difundida no ocaso do século V AEC e que Foucault identificou como “crise da parrésia democrática no pensamento grego do século IV” (FOUCAULT, 2011, p. 48).

De Platão (*A República*) a Isócrates (*Sobre a paz*), passando por Demóstenes (*Terceira Filípica*), a parrésia aparece então “menos como um direito a exercer na plenitude da liberdade do que como uma prática perigosa, de efeitos ambíguos e que não deve ser exercida sem precau-

ções e limites” (FOUCAULT, 2011, p. 32). Prática perigosa, uma vez que se constata que as instituições democráticas, não apenas não são mais capazes de dar lugar ao dizer-verdadeiro, mas representam um perigo tanto para a cidade quanto para os cidadãos. É um perigo para a cidade porque a parrésia se torna tão somente o direito publicamente reconhecido de cada um dizer tudo e seu contrário, qualquer coisa, de qualquer modo, sem que o dito tenha comprometimento com o interesse público ou com as próprias convicções dos oradores. E, é um perigo para os cidadãos, pois exercer a fala-franca requer uma coragem que corre o risco de não ser apreciada pelo conjunto dos cidadãos. Aqueles que não agradam, aqueles que não lisonjeiam, não são ouvidos. Mais do que isso, o discurso verdadeiro suscita reações negativas, expondo o indivíduo da parrésia à vingança ou à punição.

O diagnóstico da impossibilidade do exercício da parrésia na democracia leva diversos autores, Platão incluso, à proposição de deslocamento da relação entre parrésia e governo a outro tipo de estrutura política: “não é mais na assembleia, é a Corte, a corte do Príncipe, o grupo dos que ele está disposto a escutar. É nesse âmbito, é nessa forma que a parrésia pode e deve encontrar seu lugar” (FOUCAULT, 2011, 51). A parrésia autocrática, passando do espaço público para o privado, enca-minha-se à alma do Príncipe com o intuito de conduzi-lo ao bem governar. As desventuras de Platão com os tiranos de Siracusa apresentados na *Carta VII* são um capítulo fundamental dessa perspectiva, que será explorada por Foucault nas últimas cinco aulas do curso de 1983.

Apresentado o plano geral da parrésia política, a crise e as opções à mesa, retornemos a Sócrates, este parresiasta que, sem jamais abdicar de seu falar-franco, vivenciou até o limite a crise da parrésia democrática em Atenas sem, apesar disso, tornar-se consulente de qualquer tirano.

2 Parrésia socrática

Ao caracterizar Sócrates como parresiasta, Foucault o apresenta como “aquele que prefere enfrentar a morte a renunciar a dizer a verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 63). No entanto, sublinha, “não exerce esse dizer-a-verdade na tribuna, na assembleia, diante do povo, dizendo sem disfarces o que pensa” (FOUCAULT, 2011, 63). Em outras palavras, Sócrates não é Péricles, nem pretende sê-lo. A singularidade de sua postura evidenciará, aos olhos de Foucault, um deslocamento, um desvio progressivo da parrésia política – e de, ao menos, um conjunto de suas funções – para o campo da prática filosófica, compondo em torno da filosofia, da prática e da vida filosófica um outro “foco de parrésia” (FOUCAULT, 2010b, p. 309). Esquemáticamente, Foucault designará este processo como a passagem de uma “parrésia política” a uma “parrésia ética” (FOUCAULT, 2011, p. 63), própria à filosofia, e que encontrará em Sócrates seu patrono modelar.

Foucault passa à abordagem desse processo de inflexão através da análise daquele que considera

por excelência, o texto de certo modo prático da parrésia. Em todo caso é o texto tido como o que representa da maneira mais direta a parrésia de Sócrates. É o texto que se refere a essa situação em que era, para Sócrates, ao mesmo

tempo mais necessário praticar a parrésia e mais perigoso exercê-la, onde a parrésia filosófica está em seu ponto de conflito mais agudo, conflito de vida ou de morte, com a eloquência político-judiciária tradicional (FOUCAULT, 2010b, p. 282).

Esse texto, evidentemente, é a *Apologia de Sócrates*, de Platão. Um trecho, notadamente, interessa a Foucault mais de perto nos marcos do curso de 1983-1984, trata-se do momento (31c – 33a) em que Sócrates se indaga e explica a seus concidadãos por que não “faz política”, isto é, por que se abstém de subir à tribuna e dizer publicamente o que pensa, participando diretamente das decisões políticas da cidade. Para compreender esta postura de Sócrates, Foucault se remete aos primeiros desenvolvimentos da *Apologia*.

No início da *Apologia*, Sócrates apresenta seu próprio discurso, em resposta ao dos acusadores (17a – 18a). Trata-se, com efeito, de assinalar que “de verdadeiro, a bem dizer, nada disseram” (PLATÃO, 2011, p. 65 [17a]). Entretanto, esses acusadores que nada disseram de verdadeiro têm uma habilidade, a de falar “convincentemente”. Habilidade que chegaria ao cúmulo não apenas de persuadir os jurados, mas talvez o próprio Sócrates, a ponto de este não mais saber quem ele próprio é: “o que vocês, varões atenienses, sentiram com meus acusadores, não sei; mas até eu mesmo, com eles, por pouco não me esqueci de mim, tão convincentemente falavam!” (PLATÃO, 2011, p. 65 [17a]). É contra essa imagem fabricada por seus adversários, contra esses “discursos beletrificados” e eloquentes, “bem ordenados nas expressões e nas palavras”, contra essas mentiras persuasivas que Sócrates vai se apresentar como

sendo aquele que justamente diz a verdade e que diz sempre a verdade. Mas como diz a verdade? Certamente não nas formas oratórias tradicionais ou convencionais das assembleias e dos tribunais. Aliás, Sócrates não hesita em dizer que a linguagem do tribunal lhe é “simplesmente estranha”, chegando a comparar-se a um *xénos*, um “estrangeiro”, frente a estes “modos de linguagem” (PLATÃO, 2011, p. 66 [18a]).

Mas por que a linguagem de Sócrates no tribunal é uma linguagem de um estrangeiro, de um *xénos*? Três razões podem ser elencadas. Primeiro, porque se trata da linguagem que utiliza todos os dias, na praça pública, junto às bancas da ágora ou em qualquer lugar. Segundo, Sócrates se expressa numa linguagem que traduz imediatamente, de modo espontâneo, sem reconstrução, ornamentos ou artificialismos, o próprio movimento de seu pensamento, trata-se, afirmará, de “coisas ditas de improviso, com as palavras que me ocorrerem” (PLATÃO, 2011, p. 66 [17b-c]). Por fim, há no ato de enunciação de Sócrates uma coincidência, um pacto entre ele próprio e o que diz, entre a verdade do que pensa e do que diz com aquilo que acredita ser justo: “acredito que são justas as coisas que digo” (PLATÃO, 2011, p. 66 [17c]). Falar a linguagem de todos os dias, tal como se apresenta ao espírito, dizer o que pensa ser verdadeiro e justo, são três elementos que, para Sócrates, constituem uma unidade. Ao ver de Foucault (2010b, p. 285), trata-se da “unidade característica da parrésia”, que, por sua vez, evidencia a diferença entre o discurso retórico e o discurso filosófico: mais do que o “bem dizer”, o que importa a Sócrates é o dizer-verdadeiro em sua simplicidade e contundência. Eis

uma primeira síntese que indicaria como e porque Sócrates é parresiasta.

Ora, a questão que poderia surgir nesse momento é precisamente aquela relativa à participação de Sócrates nos assuntos da cidade. Pois sendo esse sujeito que reivindica o papel de dizer a verdade, sendo aquele que é visto em praça pública interpelando seus concidadãos, convidando-os a cuidarem de si mesmos, “dirigindo[-se] a cada um em particular como um pai ou irmão mais velho, tentando persuadi-los a se preocupar com a virtude” (PLATÃO, 2011, p. 91 [31b]); sendo este homem que se apresenta como tão excelente e dedicado, por que razão Sócrates jamais subiu à tribuna, diante da assembleia, para dar conselhos à cidade? É a essa objeção que o próprio Sócrates pretende responder ao reconhecer o insólito de sua postura: “talvez possa parecer estranho que em particular eu dê esses conselhos – enquanto vou circulando – e atue além da conta, mas que em público não me atreva a subir perante vocês, a maioria, e dar conselhos à cidade” (PLATÃO, 2011, p. 92 [31c]).

Estranhamento tão mais tenaz visto que traz à tona, ainda que indiretamente, o papel político do parresiasta que se levanta, fala ao povo e participa das decisões da cidade, evocando, conseqüentemente, aquela cena das instituições democráticas que deveriam abrir espaço para a parrésia. Ao ver de Foucault, “o que Sócrates evoca é essa figura possível do parresiasta político que, a despeito dos perigos, a despeito das ameaças, aceita, por ser do interesse da cidade, se levantar. E, expondo-se eventualmente à morte, diz a verdade” (FOUCAULT, 2011, p. 65). Porém, é esta prática de parrésia que Sócrates não assumirá e da qual, inclusive, tomará distância. E por quê? Sócrates responde que

a causa disso é aquilo que vocês têm me ouvido muitas vezes mencionar, em muitos lugares: que algo divino e numinoso me vem, [...] uma voz que me vem, que quando vem é sempre para me dissuadir de fazer aquilo que estou prestes a fazer (jamais para me persuadir). É isso que se opõe a que eu faça política (PLATÃO, 2011, p. 92 [31d]).

Logo a ele, Sócrates, que cuida dos cidadãos como um pai ou um irmão mais velho, a voz de seu *daímōn*, que cumpre sempre uma função dissuasiva, o desvia de se ocupar destes na cena da política. Mas o que significa essa interdição, por que essa voz o contém do exercício direto da parrésia política?

Neste ponto, Sócrates levanta considerações que remetem ao mau funcionamento, à crise da parrésia, e não apenas “democrática”, mas, de um modo geral, da “parrésia política”. Trata-se da dificuldade, ou mesmo da impossibilidade, de desempenhar plenamente e até as últimas consequências o papel parresiástico sem que o parresiasta seja ameaçado em sua própria vida:

Pois fiquem sabendo, varões atenienses: se eu há tempos tivesse tencionado fazer política, há tempos estaria morto e em nada teria beneficiado nem a vocês nem a mim mesmo. Mas não se aborçam comigo porque digo a verdade! É que não há quem venha a se salvar, dentre os homens, depois de se opor genuinamente a vocês ou a qualquer outra maioria, impedindo que muitas coisas injustas e ilegais ocorram na cidade (PLATÃO, 2011, p. 92 [31d-e]).

Assim, Sócrates explica o impeditivo do *daímōn* de que não “faça política” considerando que, se o tivesse feito, teria perecido como todos os que generosamente querem impedir sua cidade de cometer injustiças e ilegalidades. A esta afirmação Sócrates acrescentará, a partir de sua própria experiência e de sua própria vida, dois exemplos, ou melhor, duas “provas contundentes” do risco de vida que corre aquele que quer cuidar

diretamente dos interesses da cidade com parrésia e justiça. Exemplos e provas paradoxais, uma vez que, como aponta Foucault de antemão,

são exemplos na medida em que são casos em que vemos as instituições políticas, sejam elas, aliás, democráticas, tirânicas ou oligárquicas, impedir ou querer impedir os que estão do lado da justiça e da legalidade de dizer a verdade. Mas esses exemplos são ao mesmo tempo refutações, porque neles vemos justamente que Sócrates, em dois casos bem precisos que cita, não aceitou essa chantagem e essa ameaça. Ele as afrontou e aceitou, em ambos os casos, correr o risco de morrer (FOUCAULT, 2011, p. 67).

O primeiro caso ocorre por volta de 406 AEC, no momento em que Sócrates assumira o cargo rotativo de prítane, uma vez que cabia à sua tribo, a Antióquida, estar na presidência da assembleia. Eis que nesse momento acaba de ser aberto um processo contra certos generais atenienses que, saindo vitoriosos da batalha das ilhas Arginusas, não recolheram os cadáveres e os homens lançados ao mar após o combate. Assim disposta a situação, propunha-se que os dez generais fossem julgados coletivamente, o que configurava um ato ilegal, uma vez que a lei ateniense não permitia esse gênero de responsabilidade coletiva⁵. Embora alguns daqueles que presidiam a assembleia, os prítanes, rejeitassem, em princípio, a proposta, cederam à pressão popular e acabaram por aceitar a denúncia contra os generais e condená-los à morte, à exceção de Sócrates, que se negou em fazer algo ao arrepio da lei. Ora, diz Sócrates,

5 Como explica André Malta, em nota à *Apologia* (PLATÃO, 2011, p. 93): “A batalha nas ilhas Arginusas, em frente a Lesbos, ocorreu em 406 a. C., perto do fim da Guerra do Peloponeso. Os atenienses saíram vencedores, mas devido a uma tempestade seus generais não puderam retirar os mortos (e os que ainda estavam vivos) do mar. O povo, temendo uma vingança dos cadáveres insepultos, condenou os comandantes à morte. Seis foram executados. O procedimento foi depois considerado ilegal porque deveria ter havido um julgamento em separado para cada general”.

só eu, então, entre os prítanes me opus a que vocês [povo de Atenas] fizessem algo ilegal e votei contra. E embora os oradores [partidários da condenação dos generais] já estivessem preparados para me indiciar e prender – e vocês incentivassem e gritassem –, pensei que meu dever era antes me arriscar ao lado da lei e do justo do que ficar do lado de vocês (que não estavam decidindo coisas justas) por medo da prisão ou da morte (PLATÃO, 2011, p. 93 [32b-c]).

“Prova”, portanto, de que no regime democrático, tal como se dispunha, corre-se um risco de morte querendo dizer a verdade em favor da justiça e da lei. Porém, ao mesmo tempo em que mostra que corre realmente esse risco, Sócrates atesta que efetivamente afrontou esse perigo, desempenhando por um momento, dirá Foucault, “o papel típico do parresiasta político”: “ele teve a coragem de tomar a palavra, teve a coragem de dar uma opinião adversa, diante de uma assembleia que procurava calá-lo, processá-lo, eventualmente puni-lo” (FOUCAULT, 2011, p. 68). No encargo de suas funções de cidadão democrático, Sócrates não hesita em manter firme sua palavra e sua convicção do que é justo, ainda que diante de uma situação de risco própria a uma democracia em crise.

O segundo episódio trazido à lembrança dos atenienses por Sócrates decorre no período da tirania dos Trinta, regime oligárquico marcado por sua violência e brutalidade. É desse regime que Sócrates, juntamente a outras quatro pessoas, recebe a ordem de ir deter certo general rico e partidário da democracia, o salamínio Leon, acusado injustamente, para que fosse executado. Diante disso,

os outros quatro partiram para Salamina e trouxeram Leon, enquanto eu, dirá Sócrates, me afastando, parti na direção de casa... E teria talvez morrido se o governo não tivesse sido rapidamente dissolvido (PLATÃO, 2011, p. 94 [32d]).

Nessa circunstância, lembra o filósofo a seus acusadores,

não por palavras [*lógōi*], mas por atos [*érgōi*], [eu] também dessa vez mostrei que com a morte me preocupo (se não fosse algo um pouco grosseiro de dizer...) *nem um pouco*, enquanto que com não efetuar nada injusto nem ímpio, com isso me preocupo totalmente (PLATÃO, 2011, p. 93-94 [32d]).

Esse ato de “resistência filosófica a um poder político” (FOUCAULT, 2010b, p. 198), que não se exprime por palavras, mas na prática, não deixa de ser uma manifestação da verdade que também coloca a morte como possibilidade decorrente dessa atitude. Ademais, na democracia ou na tirania, a mesma postura parresiástica de Sócrates o deixou sob o risco de morte.

Dito isso, é no mínimo curioso que Sócrates sustente o argumento de que não “faz política” porque, em fazendo política, morrerá. Como pode dizer isso ao passo que, por duas vezes, na democracia e na oligarquia, não apenas aceitou o risco de morrer para fazer valer a verdade e a justiça, mas explica, ao longo da *Apologia*, que não tem medo de morrer? Isso leva a inferir que não foi rigorosamente por medo da morte que Sócrates renunciou à atividade política direta. Mas qual seria o motivo, então? Recordemos que o filósofo afirmara: “se eu há tempos tivesse tencionado fazer política, há tempos estaria morto e *em nada teria beneficiado nem a vocês nem a mim mesmo*” (PLATÃO, 2011, p. 92 [31d]. Grifo nosso). O que este trecho revela, após a análise dos momentos em que Sócrates realmente colocou sua vida em risco, é que a privação de sua vida não seria um mal a evitar por si só, mas que a manutenção da sua vida é a condição de realização de “benefícios” úteis a Sócrates e aos atenienses.

Não é portanto o medo da morte, não é essa relação pessoal de Sócrates com a sua própria morte a razão pela qual ele não quis dizer a verdade na forma da veridicção política. Não é essa relação pessoal, mas uma relação de utilidade, uma relação consigo mesmo e com os atenienses, é essa relação útil, positiva e benéfica que é a razão pela qual a ameaça que os sistemas políticos fazem pesar sobre a verdade o impediu de dizer essa verdade na forma política (FOUCAULT, 2011, p. 69).

O sinal do *daimōn* que desviou Sócrates dos espaços políticos da democracia direta de Atenas teve como efeito, e provavelmente tinha por função, proteger essa tarefa positiva. Qual é essa tarefa benéfica que deve ser protegida contra a morte? Retomando e ampliando análises desenvolvidas no curso de 1982-1983, Foucault assevera:

O que enfim aparece como tema fundamental desse discurso corajoso e filosófico, como objetivo maior dessa parrésia, desse dizer-a-verdade filosófico e corajoso, é o cuidado de si, articulado na relação com os deuses, na relação com a verdade e na relação com os outros (FOUCAULT, 2011, p. 78).

A parrésia socrática encontra seu fundamento em algo que a abarca, enforma e lhe dá sentido, a noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*). O cuidado de si diz respeito, antes de tudo, ao ser, ao modo de vida, à maneira de viver, isto é, diz respeito ao *éthos*. Tanto a busca da verdade quanto o dizer-verdadeiro de Sócrates são articulados a partir da primazia do cuidado de si, isto é, o seu objeto essencial é problema ético da formação de si, da transformação do ser, do modo de vida dos indivíduos. Não é por outro motivo que outrora Foucault havia caracterizado Sócrates como “o homem do cuidado de si” (FOUCAULT, 2010a, p. 9), assinalando na sequência que, diferente de uma prática solitária, o cuidado de si não é somente uma atitude para consigo, mas também, irrevogavelmente, uma atitude para com os outros, para com o mundo.

Sócrates é reconhecido no contexto da cidade de Atenas como “aquele que interpelava os jovens na rua e dizia: é preciso que cuideis de vós mesmos” (FOUCAULT, 2010a, p. 9). O cuidado de si se manifesta, assim, como o princípio que orienta a vida, a atitude filosófica, a parrésia de Sócrates. No caso de Sócrates, onde há parrésia, há *epiméleia*.

Com efeito, no decorrer de seu julgamento, ao defender seu modo de vida filosófico, Sócrates assegura que, ainda que tivesse a possibilidade de receber indulto com a condição de que levasse a partir de então outra vida, recusaria a oferta, não mudaria sua forma de vida.

Varões atenienses, eu os saúdo e os amo, mas obedecerei antes ao deus que a vocês e, enquanto respirar e tiver condições, receio não parar de filosofar e a vocês advertir e mostrar (a qualquer um de vocês que eu sempre encontrar), falando daquele jeito a que estou habituado – “melhor dos homens, você, sendo um ateniense, da melhor e mais reputada cidade em sua sabedoria e força, não sente vergonha de militar [*epimeloúmenos*] em favor do dinheiro (a fim de possuir o máximo possível), e da fama e da honra, mas em favor da reflexão [*phronéseōs*], da verdade [*alētheias*] e da alma [*psychēs*] (a fim de ser a melhor possível) não militar [*epimelēi*] nem se preocupar?” E se algum de vocês quiser contestar e disser que milita, não o liberarei de imediato nem me afastarei, mas vou interrogá-lo [*erēsomai*], e inspecioná-lo [*exetásō*], e refutá-lo [*elénxō*]. E se me parecer não ter adquirido a virtude [*aretén*] – mas dizer que sim –, vou reprová-lo por considerar de menos o digno do máximo, e o mais banal, demais. Farei isso com o mais jovem e com o mais velho (com qualquer um que eu encontrar), com o estrangeiro e com o cidadão – mais com os concidadãos, pelo tanto que, por raça, vocês me são mais próximos. Pois é isso – fiquem sabendo – que o deus me ordena e ainda penso que não surgiu para vocês nenhum bem maior na cidade que meu serviço ao deus (PLATÃO, 2011, p. 89 [29d-30a])⁶.

⁶ Embora a tradução de André Malta do verbo *épiméleisthai* por *militar* seja pouco usual (via de regra, o termo é traduzido por “preocupar-se com”, “dirigir a atenção para” e, finalmente “cuidar de”, na qual Foucault inscreve o “*souci de soi*”), ressalta uma das características fundamentais do cuidado socrático: a defesa de algo que deve ocupar um papel preponderante na vida.

Para Sócrates, portanto, é preciso cuidar dos objetos certos: a reflexão, a verdade e a alma, em oposição ao dinheiro, à fama e à honra. Trata-se de uma atividade, de um exercício permanente e que não envolve uma atitude meramente intelectual: quando Sócrates interroga, inspeciona e refuta seus interlocutores, tem como horizonte de sua ação a transformação do objeto do cuidado do interlocutor, para que dirija seus cuidados a certos valores e não a outros, uma transformação que é, no fundo, uma transformação no modo de vida. Esse cuidado mantém um constante vínculo à cidade e à ação política dos cidadãos: ao incitar os cidadãos a ocuparem-se consigo mesmos (mais do que com seus bens), exorta-os também a se ocuparem com a própria cidade (mais do que com seus negócios materiais). O cuidado de si é, portanto, inextrincavelmente cuidado dos outros e cuidado da cidade. É por isso que a filosofia socrática pode ser compreendida como um modo de vida pautado pela ação de inspeção ou exame de si e dos outros que tem como manifestação o dizer-verdadeiro e como objetivo o cuidado de si e dos outros em seu âmbito pessoal, social e político.

Assim, a parrésia socrática é evidenciada, tanto em sua íntima correlação ao cuidado de si, quanto ressaltada em sua dimensão de *ato*, de ato arriscado que visa inquietar e a transformar o modo de ser dos sujeitos, o éthos de seus concidadãos, a partir de uma ética do dizer-verdadeiro que tem uma relação intrínseca com a cidade. É dessa maneira que a parrésia filosófica ou parrésia ética se apresenta como útil e benéfica à cidade, ao passo que assinala, como vimos, sua diferença com a “parrésia política”.

Ora, embora possamos compreender a utilidade e os benefícios dessa atividade filosófica de Sócrates, não podemos deixar de levantar o questionamento a respeito da conexão que a situa em comunicação com a política, ou melhor, com as engrenagens do campo político instituído.

Em outras palavras, há, decerto, uma dimensão política imanente ao cuidado de si. Desde a aula de 6 de janeiro de *A Hermenêutica do sujeito*, em torno do diálogo *Alcibiades*, Foucault (2010a) enfatiza como Sócrates advertia a seu interlocutor que, para se ocupar dos outros, é preciso saber se ocupar de si mesmo, saber se governar para governar os outros, isto é, a ética do cuidado de si era apresentada como uma condição, um momento indispensável da atuação política. Não obstante, a relação entre ética e política se complexifica quando deparada com uma situação de encontro direto com as injunções do campo político institucional. No caso de Sócrates, essa situação se torna patente quando este se vê defrontado com as exigências da tribuna, e, mais ainda, numa circunstância em que as estruturas do campo político são tais que quem se acha atrelado diretamente a elas corre o risco, não apenas de não ser ouvido, mas de se tornar sujeito de uma ação injusta.

Com isso em tela, Foucault assinala que duas alternativas costumam se apresentar àqueles que se dedicam à filosofia quando deparados com as dificuldades do campo político: 1) assumir a postura do “filósofo que volta seus olhos para uma realidade e se vê desconectado deste mundo”; ou 2) atribuir-se a função do “filósofo que se apresenta trazendo já escrita a tábua da lei” (FOUCAULT, 2010b, p. 232). Ambas as alternativas são rejeitadas por Sócrates.

A postura socrática inova ao seguir via distinta: apartando-se de um discurso que embora “ornado” não tem compromisso com a verdade e com a justiça, a parrésia ética socrática apresenta-se diante da “crise da parrésia política” como um discurso que não diz a verdade *na* política e na “linguagem” *da* política, isto é, que não fala a linguagem do discurso político instituído, que não opera no campo de sua semântica própria, atado à sua operacionalidade. Não se coloca, portanto, como uma filosofia que se propõe a dizer ou a prescrever a verdade *da* política, *na* política. A parrésia ética de Sócrates, ao contrário, diz a verdade *diante* da política, diz a verdade diante do poder e, por vezes, *apesar* e mesmo *contra* o poder instituído, seja qual for o regime político ou o governo em vigor. É o que Foucault sintetiza na fórmula segundo a qual “a filosofia tem um certo papel [parresiástico] a desempenhar em relação à política, mas não tem de desempenhar um papel na política” (FOUCAULT, 2010b, p. 289).

Por conseguinte, é na diferença ética de seu dizer-verdadeiro que a filosofia se relaciona com o campo político, mantendo em relação a ele uma “exterioridade correlativa” (FOUCAULT, 2010b, 319), uma relação indireta, que coloca a filosofia num *vis-à-vis* com a política à medida que afirma sua irredutibilidade.

Não obstante, se há “exterioridade” da parrésia filosófica em relação à política, há também “correlação”, e esta correlação nada tem de fortuita ou incidental. Foucault defende que é no enfrentamento dos perigos próprios do campo político que a filosofia faz a prova de *sua* realidade, visto que faz a prova de sua existência enquanto prática de vida

que não se reduz a um mero discurso, mas que se manifesta enquanto coragem de dizer a verdade em meio a uma situação de risco.

A realidade, a prova pela qual a filosofia vai se manifestar como real não é o próprio *logos*, não é o jogo intrínseco do próprio *logos*. A realidade, a prova pela qual, através da qual a veridicção filosófica vai se manifestar como real é o fato de que ela se dirige, que ela pode se dirigir, que ela tem a coragem de se dirigir a quem exerce o poder (FOUCAULT, 2010b, p. 208).

O que permite à filosofia inscrever-se no real, que faz com que ela não seja apenas discurso, discurso vazio, é o dizer-a-verdade diante do poder. E a filosofia diz a verdade diante do poder a partir de sua diferenciação ética. O que significa dizer que a parrésia filosófica articula três dimensões ou polos: o polo das condições e formas do dizer-a-verdade (*alétheia*); o polo das estruturas e organização das relações de poder (*politeía*); e o polo relativo às modalidades de formação ética que constituem o indivíduo como sujeito de sua conduta moral (*éthos*). *Alétheia*, *politeía* e *éthos*: para a parrésia filosófica esses polos são “ao mesmo tempo irredutíveis e irredutivelmente ligados uns aos outros” (FOUCAULT, 2011, p. 59).

É por meio da correlação e irredutibilidade entre os âmbitos do conhecimento, da política e da ética que Sócrates reinventa a possibilidade do dizer-verdadeiro conjugado à política e à diferenciação ética dos sujeitos. Sócrates é aquele cuja vida filosófica é dedicada à formação de sujeitos éticos (a começar por si), capazes do enunciar a verdade e do fazer político. A atitude filosófica de Sócrates manifesta, assim, a relação imprescindível e autônoma entre seu modo de ser e o modo de ser da ci-

dade, seu franco-falar e o regime de discursos da *pólis*, entre sua conduta pautada no cuidado de si e dos outros e o governo da cidade.

3 Filosofia como parrésia

Foucault ressalta como a parrésia socrática se tornou um ponto de fuga e de referência para toda a filosofia antiga, sendo retomada pelas tradições cínicas, estoicas e epicuristas. Porém, Foucault experimenta uma hipótese mais ousada, a de que a parrésia socrática seria o germe da própria identidade, do “modo de ser”, não apenas da filosofia antiga, mas também da filosofia moderna (FOUCAULT, 2010b, p. 321). Sócrates é assim eleito como modelo filosófico, não por conta de uma doutrina, mas devido à sua postura, uma postura que não abdica da constante articulação entre verdade, política e *éthos*, e que, sobretudo, foi capaz de sustentar até o limite a indissociabilidade entre pensamento e vida, entre teoria e prática, entre os discursos e as ações, ou seja, Sócrates é laureado como aquele que encarnou a atitude filosófica por excelência, a coragem da verdade, a parrésia.

Esta afirmação de Foucault traz consigo um modo de compreender a história da filosofia, ou ainda, uma releitura da história da filosofia a partir da noção de parrésia. Algo que, ele próprio reconhece, pode soar um tanto inusual, afinal, se consideramos a filosofia moderna “como é apresentada atualmente como objeto escolar ou universitário, tem relativamente poucos pontos em comum com a filosofia parresiástica de que

procuo lhes falar” (FOUCAULT, 2010b, p. 313). E, no entanto, Foucault avança sua hipótese em tom de questionamento:

talvez se possa encarar a história da filosofia europeia moderna como uma história das práticas de veridicção, como uma história das práticas de parrésia. Porventura a filosofia moderna não poderia ser lida, pelo menos em alguns de seus aspectos e alguns dos seus significados mais essenciais, como uma empresa parresíastica? Não é como parrésia, muito mais do que como doutrina sobre o mundo, sobre a política, sobre a Natureza, etc., que a filosofia europeia se inscreveu efetivamente no real e na história, ou antes, nesse real que é a nossa história? Não é porventura como parrésia, sem cessar retomada que a filosofia sem cessar recomeça? (FOUCAULT, 2010b, p. 316-317)

Lançada a hipótese, Foucault apresenta na sequência dois filósofos que evidenciaríamos essa parrésia filosófica moderna, Descartes e Kant.

De modo breve, afirma Foucault (2010b, p. 317) que nas *Meditações* de Descartes, em seu empreendimento para fundar o discurso científico em verdade, é o filósofo como tal que fala dizendo “eu” numa forma cientificamente fundada que é a da evidência. O que é um outro modo de dizer que o *cogito* cartesiano rejeita a autoridade do saber que não possa dar conta de si racionalmente. Entretanto, o procedimento cartesiano não se esgota nesse ponto. Para Foucault, o projeto de moral de Descartes deve ser compreendido de modo estreito à fundação da ciência alicerçada pela evidência. Isso porque, em seu entender, o dizer-a-verdade de Descartes tem como objetivo desempenhar em relação às estruturas de poder da autoridade eclesiástica, científica, política, um certo papel em nome do qual estaria, em seu horizonte, um dado modo de condução dos homens em sua vida. Dessa forma, de modo surpreendente⁷,
⁷ Em *A hermenêutica do sujeito*, Descartes havia sido tratado em contraposição a Sócrates, evocando assim a contraposição entre a predominância histórico-filosófica do “conhecimento de si” em detrimento do “cuidado de si”. Descartes era, nesse sentido, evocado

encontraríamos em Descartes a atitude socrática de um dizer-a-verdade filosófico que une a palavra corajosa à provocação ética.

No caso de Kant, Foucault explicita o porquê sua aula inaugural do curso de 1982-1983 havia sido dedicada ao opúsculo “Resposta à pergunta: que é esclarecimento”. Em seu entender, esse texto de Kant “é um certo modo, para a filosofia, de tomar consciência, através da crítica da *Aufklärung*, dos problemas que eram tradicionalmente, na Antiguidade, os da parrésia” (FOUCAULT, 2010b, p. 317). Embora Foucault aborde em múltiplas ocasiões o opúsculo kantiano (ver SILVA, 2019), há nessas abordagens a reincidência da atitude filosófica que estabelece um diálogo crítico e corajoso com as injunções e possibilidades do tempo presente, em relação ao qual o filósofo se sente convocado a refletir e a intervir, uma vez que é elemento e ator desse processo. A atitude filosófica se coloca assim como uma atitude corajosa em face do presente que visa não apenas compreender os limites do conhecimento, da ação moral e da política, mas transgredir esses limites em direção à transformação do modo de ser e de pensar, de agir e de se conduzir (FOUCAULT, 2001). Em outras palavras, a filosofia crítica kantiana reencontra, na vertical de sua própria história, o “modo de ser” da parrésia socrática.

Em outra ocasião, Foucault sugere, de modo claro e direto, que, ao analisar a questão da parrésia, chega-se às “raízes do que poderíamos

como uma espécie de anti-Sócrates, para o qual e a partir do qual a questão do “como ter acesso à verdade” teria se separado do tema das “transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade” (FOUCAULT, 2010a, p. 17). É a diferença entre “filosofia” e “espiritualidade” tal como definida na primeira aula do curso de 1981-1982.

chamar de tradição ‘crítica’ no Ocidente”, ao que acrescenta ainda que, ao abordar o tema, um de seus objetivos seria “a construção de uma genealogia da atitude crítica” (FOUCAULT, 2013, p. 112). Todavia, ao construir essa genealogia da atitude crítica, ao trabalhar o tema da parrésia, Foucault reflete também sobre o estatuto de seu próprio trabalho.

No início de *O governo de si e dos outros*, Foucault apresenta seu projeto filosófico, ou antes, seu “projeto geral”, como uma “história do pensamento” que procura articular “primeiro, as formas de um saber possível; segundo, as matrizes normativas de comportamento para indivíduos; e enfim os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis” (FOUCAULT, 2010b, p. 5). De modo análogo, no prefácio a *O uso dos prazeres*, sustenta ter procurado estabelecer “a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (FOUCAULT, 2007, p. 10). Em outras palavras, *alétheia*, *politeia*, *éthos*, que anunciam o tríptico foucaultiano do saber, do poder, e da ética, os quais deveriam, doravante, não mais serem tratados enquanto etapas de uma pesquisa, senão que em sua correção e irredutibilidade mútua.

No entanto, a reflexão sobre a parrésia não se esgota num interesse teórico ou histórico puro e simples. Através do estudo da parrésia, Foucault problematiza o estatuto de sua própria palavra e de seu próprio papel enquanto intelectual. Certamente, nessa senda, poderíamos com sucesso enumerar os múltiplos engajamentos de Foucault, sua militância incansável enquanto intelectual engajado (ver GROS, 2004). Mas com isso correríamos o risco de perdermos de vista que, para Foucault, a própria

escrita é ação. É o que podemos notar quando o próprio Foucault resalta que os livros que escreve têm um objetivo ao mesmo tempo mais amplo e percuciente do que um mero exercício de erudição, qual seja, têm a ambição de, tomando a história como um instrumento, produzir uma “experiência que autoriza uma alteração, uma transformação da relação que temos com nós mesmos e com o mundo no qual, até então, nos reconhecíamos sem maiores problemas” (FOUCAULT, 2001b, p. 864):

Minha preocupação é a de realizar e de convidar os outros a realizar comigo, por meio de um conteúdo histórico determinado, uma experiência do que nós somos, não somente do que é nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade de modo que dela saíamos transformados. O que significa que ao fim do livro nós possamos estabelecer novas relações com aquilo que está em questão: que eu mesmo que escrevi o livro e aqueles que o leram tenham em relação à loucura [à prisão, à morte, à sexualidade, etc.], a seu estatuto contemporâneo e à sua história no mundo moderno uma outra relação [*rappor*t] (FOUCAULT, 2001b, p. 863).

Nessa palavra corajosa e livre que, ante as injunções políticas do presente, convida a uma transformação do modo de vida de seus interlocutores, encontramos uma atitude filosófica fundamentalmente crítica, indócil, provocadora, reencontramos, em suma, na parrésia foucaultiana, a vivacidade da parrésia socrática.

Referências Bibliográficas

FOUCAULT, M. “Qu’est-ce que les Lumières?”. In: Dits et écrits (1976-1984), vol. II. Paris: Éditions Gallimard “Quarto”, n° 339, 2001a.

FOUCAULT, Michel. “Entretien avec Michel Foucault”. In: Dits et écrits II - 1976-1988, vol II. Paris: Éditions Gallimard “Quarto”, n. 281, 2001b.

FOUCAULT, M. História da sexualidade 2 – O uso dos prazeres. Trad. de Maria Thereza da Costa Albuquerque. RJ, Graal, 2007.

FOUCAULT, Michel. A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982); edição estabelecida por Frédéric Gros, sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. SP: WMF Martins Fontes, 2010a.

FOUCAULT, Michel. O governo de si e dos outros (Curso no Collège de France, 1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP: WMF Martins Fontes, 2010b.

FOUCAULT, Michel. A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: Curso no Collège de France (1983-1984). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. SP: WMF Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. Discurso e verdade: seis conferências dadas por Michel Foucault, em Berkeley, entre outubro e novembro de 1983, sobre a parrhesia. *Prometheus - Journal of Philosophy*, São Cristóvão, v. 6, n. 13, 26 set. 2013. Disponível em: [<https://seer.ufs.br:50443/index.php/prometeus/article/view/1549>]. Acesso em: 30 dez. 2023.

GROS, Frédéric (org.). Foucault: a coragem da verdade. Trad. Marcos Marcionilo; prefácio de Salma Tannus Muchail. São Paulo: parábola editoria, 2004)

PLATÃO. Apologia de Sócrates, precedido de Sobre a piedade (Eutífron) e seguido de Sobre o dever (Críton), Introdução, tradução do grego e notas de André Malta. RJ: L&PM, 2011.

SILVA, ANDERSON APARECIDO LIMA DA, Crítica e poder: Michel Foucault nas encruzilhadas do Esclarecimento, 2019, 286 p., Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

TUCÍDIDES. História da Guerra do Peloponeso. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1987.

Michel Foucault e a incursão ao cenário greco-romano como um reposicionamento estratégico

MICHEL FOUCAULT AND THE INCURSION INTO THE GRECO-ROMAN SCENARIO
AS A STRATEGIC REPOSITIONING

*Fernanda Gomes da Silva**

RESUMO

Este artigo busca confrontar a interpretação de que Michel Foucault teria abandonado o campo político, ao voltar-se para o cenário greco-romano em seus últimos textos. Em outra direção, entendo esse recuo temporal como um reposicionamento estratégico que opera um duplo movimento. Ao mesmo tempo que vincula o seu trabalho à filosofia – entendida como prática modificadora de si –, empreende o esforço de pensar em uma saída para os resultados sufocantes das investigações genealógicas dos anos 1970, as quais mostraram que as formas tradicionais de luta, ação e resistência são atravessadas incessantemente por formas renovadas de poder. O recuo temporal na produção tardia de Foucault resulta, portanto, de acordo com a leitura proposta pelo artigo, de uma elaboração que emerge do diagnóstico de suas pesquisas anteriores e constitui uma radicalização do seu pensamento político.

PALAVRAS-CHAVE: Michel Foucault; Cenário greco-romano; Filosofia; Política; Resistência.

ABSTRACT

This paper seeks to confront the interpretation that Michel Foucault abandoned the political field by turning to the Greco-Roman scenario in his last texts. In another direction, I understand this temporal retreat as a strategic repositioning that operates a double movement. At the same time as it links his work to philosophy—understood as a self-modifying practice—it undertakes the effort to think of a way out of the stifling results of the genealogical investigations of the 1970s, which showed that traditional forms of struggle, action and resistance are incessantly traversed by renewed forms of power. According to the reading proposed by this paper, the temporal retreat in Foucault's late production is the result, therefore, of an elaboration that emerges from the diagnosis of his earlier research and constitutes a radicalization of his political thought.

KEYWORDS: Michel Foucault; Greco-Roman scenario; Philosophy; Politics; Resistance.

* Pós-doutoranda no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) e bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) com estágio doutoral na Université Paris Ouest Nanterre La Défense, ambos com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). fernanda.gdasil@gmail.com.

Introdução

Em seus últimos anos de pesquisa, entre 1980 e 1884, Michel Foucault realizou uma incursão ao cenário greco-romano que produziu um duplo deslocamento em relação às investigações empreendidas anteriormente. Inicialmente, um recuo temporal: os livros publicados anteriormente se situavam nos limites históricos da nossa modernidade, recuando, no máximo, até o Renascimento, como no caso de *As palavras e as coisas*¹. A partir da mudança no recorte temporal de suas pesquisas, Foucault realiza uma série de estudos sobre a *cultura de si* nesse período histórico².

Esse deslocamento, nomeado como “a virada ética” causou certa estranheza e foi alvo de muitas críticas. Depois da publicação de *A Vontade de saber* – primeiro volume de *A História da Sexualidade*³ – e dos cursos do *Collège de France* que tematizavam o *biopoder* e *governamentalida-*

1 No original: *Les mots et les choses*, publicado em 1966, pela editora Gallimard.

2 Além do segundo e terceiro volume de *Histoire de la Sexualité* (respectivamente *L'usage des plaisirs* e *Souci de soi*) Foucault também dedicou os últimos cursos ministrados no *Collège de France* ao mesmo período histórico. São eles: *Subjectivité et vérité* (1980-1981), *L'herméneutique du sujet* (1981-1982), *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982-1983) e *Le Gouvernement de soi et des autres: Le courage de la vérité* (1983-1984). Nesse conjunto de estudos, Foucault utiliza os termos *técnicas de si*, *artes da existência*, *cuidado de si*, *cultura de si*, *práticas de si* e *estética da existência* sem produzir diferenciações significativas entre eles. Um estudo minucioso sobre as especificidades que estes termos apresentam, em cada estudo, seria proveitoso para um entendimento mais abrangente da sua incursão no cenário greco-romano, mas não constitui o escopo analítico deste artigo.

3 No original: *Histoire de la Sexualité I. La Volonté de Savoir*, publicado em 1976, pela editora Gallimard

de⁴, esperava-se que Foucault dessa continuidade à sua analítica do poder. A abertura de um conjunto de questionamentos a respeito da subjetividade causou estranheza e foi alvo de uma série de críticas, que podem ser resumidas em torno da acusação de abandono do campo político.

Este artigo não pretende responder pontualmente às críticas decorrentes dessa interpretação. De modo mais ativo, busca fornecer uma leitura alternativa para este deslocamento. Entendendo a incursão ao cenário greco-romano como um reposicionamento estratégico, reconstituo na primeira parte, o movimento de vinculação à atividade filosófica, a partir de uma análise em retrospectiva que Foucault faz de seu próprio trabalho, no prefácio de *O uso dos prazeres*⁵. Na segunda-parte, de modo ensaístico, apresento os pontos de articulação entre os estudos sobre as *técnicas de si* e as das investigações genealógicas dos anos 1970, enfatizando o esforço empreendido por Foucault para responder às questões políticas que atravessam a suas pesquisas sobre a *atualidade*.

4 Referimo-nos aos cursos ministrados entre 1975 e 1979: “Il faut défendre la société” (1975-1976), Sécurité, Territoire, Population (1977-1978) e La Naissance de la biopolitique (1978-1979).

5 Entre 1978 e 1984, Michel Foucault, repete o exercício de olhar, retrospectivamente, para o conjunto de suas pesquisas, apontando os pontos de articulação em seu percurso investigativo e vinculando o seu trabalho ao domínio da filosofia. Essa vinculação – negada por Foucault em diferentes ocasiões – é feita, nesse período, a partir de uma filiação à filosofia crítica. São exemplares nesse sentido o texto *Qu’est-ce que les Lumières?* (2001b, n° 351, pp. 1498-1507) dedicado à análise do opúsculo de Kant sobre as Luzes e *Foucault* (2002b, n° 345, pp. 1450-1455) escrito por ele mesmo e publica sob o pseudônimo de Maurice Florence para compor o *Dictionnaire des philosophes*, de Denis Huisman. No o prefácio de *L’usage des plaisirs* (1984, pp.9-21), o mesmo movimento de análise retrospectiva é feito, desta vez, vinculando o seu trabalho à filosofia – entendida como uma prática modificadora de si – presente no cenário greco-romano.

Movimento um: a vinculação à filosofia como uma prática modificadora de si

Em maio de 1984, aproximadamente um mês antes de sua morte, Michel Foucault publicava *O uso dos prazeres* e o cuidado de si, respectivamente, segundo e terceiro volumes de sua *História da sexualidade*⁶. A publicação concomitante desses dois volumes, teve sua recepção marcada por uma atmosfera de expectativa e polêmica singular entre os escritos de Foucault. Não que a produção precedente do filósofo tenha deixado seus leitores indiferentes. Ao contrário, a cada livro editado, Foucault experimentou o impacto dos deslocamentos operados em suas investigações⁷. No entanto, os abalos provocados pela sequência de um projeto editorial – que teve o seu primeiro tomo publicado em 1976 – foram mais intensos e ressoaram por muitos anos. Não seria exagero dizer que esses rumores chegaram aos dias atuais e, de certo modo, ainda marcam as leituras de sua produção tardia⁸.

6 No original, *Histoire de la sexualité, tome II: L'usage des plaisirs* e *Histoire de la sexualité, tome III: Le Souci de soi*, ambos publicados pela Gallimard. Já *Les aveux de la chair*, quarto e último volume de *Histoire de la sexualité*, foi publicado somente em fevereiro de 2018, pela mesma editora.

7 São exemplares nesse sentido a polêmica gerada em torno do anúncio da “morte do homem”, feito nas últimas páginas de *Les mots et les choses*, publicado em 1966, e as fortes reações à sua “analítica do poder”, apresentada em *Surveiller et punir* em, 1975.

8 Após o lançamento de *L'usage des plaisirs*, Foucault foi frequentemente acusado de ter abandonado o campo político e retornado ao sujeito soberano. Com a publicação de *Dits et écrits*, em 1994, e, posteriormente, com o projeto editorial de publicação dos cursos do *Collège de France*, vários mal-entendidos em torno de suas investigações puderam ser sanados. No entanto, podemos observar atualmente um fenômeno inverso, mas igualmente parcial. O volume de trabalhos dedicados à sua produção derradeira, sem articulação com o trabalho desenvolvido anteriormente, é sintomático de uma leitura que de certo modo separa, e por vezes hierarquiza, seus últimos escritos.

Tal estrondo não se deu sem razão. É que além do intervalo de oito anos entre a publicação do primeiro volume e a dos outros dois, diferentes elementos marcam o lançamento dos livros de 1984. Alguns bastante evidentes, como o recuo temporal e a mudança de estilo da escrita⁹. E outros, mais abrangentes, extrapolam os limites da pesquisa apresentada. Há no texto uma interrogação sobre a possibilidade de se fazer filosofia no presente e um posicionamento de Foucault com relação ao seu próprio trabalho; que pela primeira vez é caracterizado – pelo menos de modo tão contundente – como filosófico¹⁰. Todas essas questões estão expostas num breve texto intitulado “Modificações”, primeiro item da introdução de *O uso dos prazeres*.

De saída Foucault anuncia que a série de pesquisas apresentada em *O uso dos prazeres* marca uma mudança que vai além do cronograma de publicação. Ela surge “de uma forma inteiramente diferente” (FOUCAULT, 1999, p.9) E na dezena de páginas que se seguem ele demarca tais

9 Sobre a mudança no estilo de escrita, Deleuze comenta em uma entrevista concedida a Didier Eribon, em 1986: “[...] nos últimos livros, esse estilo tenderá para uma espécie de apaziguamento, buscando uma linha cada vez mais sóbria, cada vez mais pura...” (DELEUZE, G. 1992. p. 126).

10 Foucault recusou em muitos momentos o título de filósofo, posicionando-se de diferentes maneiras – como historiador, jornalista, ou simplesmente escritor – de acordo com a circunstância e/ou o interlocutor. Tal postura está relacionada, por um lado, com o papel que a figura do filósofo passou a desempenhar nas universidades francesas depois de maio de 68; por outro lado, com uma recusa ao academicismo universalista vigente, que exigia um compromisso irredutível com a Verdade ou com a Razão. Foucault preferiu, desse modo, não se submeter nem a um papel, nem ao outro, defendendo para si mesmo uma ideia distinta do que seria a própria filosofia. Esse posicionamento é longamente explorado na entrevista concedida a D. Trombadori em 1978 (2001, n° 281, pp. 860-914).

“modificações”. O primeiro passo dessa empreitada é a retomada do seu intuito em investigar a noção de sexualidade:

Em suma, tratava-se de ver de que maneira, nas sociedades ocidentais modernas, constituiu-se uma “experiência” tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma “sexualidade” que abre para campos de conhecimentos bastante diversos, e que se articula em um sistema de regras e coerções (FOUCAULT, 1999, p.10).¹¹

O termo experiência, no entanto, não possui aqui o sentido empregado tradicionalmente em filosofia. Vemos que logo em seguida ele se encarrega de expor o modo como entende tal noção: “a correlação em uma cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (FOUCAULT, 1999, p.10)¹². Essa definição de experiência nos interessa ao menos por duas razões. Por um lado, ela se afasta dos usos anteriores que Foucault fez desse termo, seja para nomear o que ele designou como experiência da loucura, uma experiência literária ou efeitos de lutas políticas. E também porque ele estabelece aqui, através desse designativo, uma articulação entre os diferentes campos com os quais buscou trabalhar em sua trajetória de pesquisa. Aspecto que fica bastante evidente no trecho a seguir:

Falar da “sexualidade” como uma experiência historicamente singular suporia, também, que se pudesse dispor de instrumentos suscetíveis de analisar, em seu próprio caráter e em suas correlações, os *três eixos* que a constituem: a

11 No original: “Il s’agissait en somme de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une « expérience » s’était constituée, telle que les individus ont eu à se reconnaître comme sujets d’une « sexualité », qui ouvre sur des domaines de connaissance très divers et qui s’articule sur un système de règles et de contraintes.” (1984, p.10).

12 No original: “la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité” (1984, p.10).

formação dos saberes que a ela se referem, os *sistemas de poder* que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem *se reconhecer como sujeitos* dessa sexualidade (1999, p.11. Grifo nosso)¹³.

Em seguida, ele acrescenta que os dois primeiros pontos já haviam sido trabalhados anteriormente, quando empreendeu investigações nos campos da medicina, da psiquiatria, do poder punitivo e das práticas disciplinares. No entanto, o estudo que buscava desenvolver acerca da sexualidade colocava outros desafios. Tratar a sexualidade como “experiência historicamente singular” produziu, portanto, um alargamento em suas pesquisas. Até então, elas se dedicaram a analisar as práticas discursivas e as relações de poder e suas tecnologias. Agora, voltavam-se para a tarefa mais complexa de estudar os modos como os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais a partir de uma *genealogia* do desejo e do sujeito desejante (1999, p. 11).

Foucault identifica, desse modo, no curso de suas investigações, a necessidade de realizar um novo deslocamento teórico a fim de analisar o que é denominado como “o sujeito”. Assim, ele retoma as investigações empreendidas anteriormente – uma interrogação sobre as formas de práticas discursivas que articulavam o saber, articulada à uma análise do que frequentemente era descrito como manifestação do “poder”, para situar que era preciso, agora, se debruçar sobre as formas e as mo-

13 No original: “Parler de la « sexualité » comme d’une expérience historiquement singulière supposait aussi qu’on puisse disposer d’instruments susceptibles d’analyser, dans leur caractère propre et dans leurs corrélations, les trois axes qui la constituent la formation des savoirs qui se réfèrent à elle, les systèmes de pouvoir qui en règlent la pratique et les formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme sujets de cette sexualité” (1984, p. 10).

dalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito.

Nesse ponto, outro elemento que funciona como um elo articulador de suas pesquisas, em uma perspectiva de conjunto, entra em cena: trata-se dos *jogos de verdade*.

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” (1999, p.11)¹⁴.

Mais uma vez, a mudança é justificada pelo próprio caminho de pesquisa, ou seja, Foucault afirma que as modificações no projeto original da publicação foram necessárias para dar sequência a uma tarefa que ele mesmo se colocou: evidenciar alguns elementos que possam servir para uma *história da verdade*. Vemos, desse modo, como as noções de *experiência* e *jogos de verdade* funcionam como elementos de articulação das pesquisas empreendidas até então, em torno da tarefa de produzir uma *história da verdade* (1999, p.12).

Foucault admite que esse recuo temporal o afastou do plano inicial de pesquisar uma história da sexualidade, mas ao mesmo tempo,

14 No original: “Après l’étude des jeux de vérité les uns par rapport aux autres sur l’exemple d’un certain nombre de sciences empiriques au XVIIe et au XVIIIe siècle puis celle des jeux de vérité par rapport aux relations de pouvoir, sur l’exemple des pratiques punitives, un autre travail semblait s’imposer étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet, en prenant pour domaine de référence et champ d’investigation ce qu’on pourrait appeler ‘l’histoire de l’homme de désir’” (FOUCAULT, 1984, p.12).

afirma que os deslocamentos teóricos por ele produzidos convergiam com os esforços empreendidos em sua trajetória de pesquisa, razão pela qual ele assumiu os riscos dessa empreitada (1999, p.13).

Mais adiante, ao justificar o motivo que teria impulsionado o seu caminho de pesquisa, Foucault recorre ao termo curiosidade¹⁵. No entanto, adverte que não se trata de qualquer curiosidade, mas aquela que permite “afastar-se de si mesmo”. E esse impulso, que ele denomina como uma “obstinação” compreende dois movimentos: o momento de se desprender de si mesmo e o momento de explorar o que, no nosso próprio pensamento, pode ser mudado por meio de um trabalho sobre si que possibilite “o descaminho daquele que conhece”. Trata-se, portanto, de uma atitude com relação à vida, um *ethos* filosófico e não uma doutrina ou sistema. A dimensão ética de tal exercício não consiste em uma moral com regras pré-estabelecidas, mas na possibilidade de criar sua própria vida, de fazer da sua existência uma obra de arte.

Seguindo o argumento do texto, a noção de problematização também merece destaque. Trata-se de um procedimento metodológi-

15 Seguindo a linha do nosso argumento de que com essa análise em retrospectiva Foucault reposicionando os seus trabalhos de modo a inseri-los no ambiente filosófico, nos chama atenção o vínculo que o termo curiosidade – tal como Foucault o apresenta – possui com a noção de *espanto* ou *perplexidade*, reputado como princípio disparador fundamental do ato de filosofar em certas elaborações. Talvez a mais conhecida entre elas seja a passagem de *Teeteto*, onde Sócrates afirma ao personagem que dá nome ao diálogo que “esse sentimento de *perplexidade* [*müsteria*] revela que és um filósofo, já que para a filosofia só existe um começo: a perplexidade”. Tal afirmação é feita por Sócrates em resposta a descrição de Teeteto do sentimento de perplexidade e vertigem que havia experimentado ao acompanhar a discussão em torno da definição de conhecimento que se desenrola nesse diálogo. (PLATÃO, 155-d, 2007).

co que não busca analisar o comportamento dos indivíduos no passado nem as ideias apresentadas como valores representativos, mas investigar como e por que certos comportamentos, fenômenos, processos se tornam problema. Por que, por exemplo, certas formas de comportamento foram caracterizadas e classificadas como ‘loucura’ enquanto outras formas similares foram completamente negligenciadas em determinado momento histórico? A mesma coisa para o crime e a delinquência, a mesma questão de problematização para a sexualidade.

A própria concepção de pensamento assume características singulares nas investigações empreendidas por Foucault: além de fomentar condutas e produzir ideias, o pensamento é também aquilo que permite questionar tais condutas ou ideias, é o que permite problematizá-los. Este procedimento, tão central em suas análises, se faz notar ainda em uma definição, feita pelo próprio Foucault, do sentido mais amplo de suas investigações:

Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores; e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si sós a partir do momento em que produzem seus efeitos. Mas o que é filosofia hoje em dia – quero dizer a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde

é possível pensar diferentemente em vez de se legitimar o que já se sabe? (1999, p.15).¹⁶

16 No original: “Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on-peut penser autrement qu’on ne pense et percevoir autrement qu’on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir. On me dira peut-être que ces

A definição da atividade filosófica que aparece nessa análise, em retrospectiva, sobre o seu próprio trabalho nos remete a um modo de conceber a atividade filosófica como “uma “ascese, um exercício de si, no pensamento (Foucault, 1999, p.16). O recurso à filosofia antiga permite a Foucault vincular-se a um modo específico de fazer filosofia, para o qual o exercício do pensamento constitui uma experiência modificadora do próprio sujeito.

Movimento dois: o recurso às técnicas de si como resistência política

O avanço das investigações genealógicas leva a resultados sufocantes e é interpretado muitas vezes pela chave da aporia. Os desdobramentos das pesquisas de Foucault mostram que as formas tradicionais de luta, de ação e resistência são atravessadas incessantemente por formas renovadas de poder¹⁷. É no âmbito desse diagnóstico aterrador que emergem os estudos sobre as *técnicas de si* como uma forma radical de resistência política.

jeux avec soi-même n'ont qu'à rester en coulisses et qu'ils font, au mieux, partie de ces travaux de préparation qui s'effacent d'eux-mêmes lorsqu'ils ont pris leurs effets. Mais qu'est-ce donc que la philosophie aujourd'hui je veux dire l'activité philosophique si elle n'est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu'on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement ?” (1984, p. 14-15).

17 As mudanças de exercício do poder soberano são tematizadas por Foucault a partir da segunda metade dos anos 1970, levando à elaboração do termo biopolítica. Essa discussão ocupa de modo mais sistemático os cursos “*Il Faut défendre la société*” (1975-1976); *Sécurité, territoire, population*, (1977-1978); *Naissance de la biopolitique* (1978-79). Todos ministrados no *Collège de France*.

A proposição de uma *estética da existência*, apresentada por Foucault no final de sua vida, foi amplamente difundida e constitui atualmente uma das temáticas mais citadas de seus últimos escritos. Foi pouco explorada, entretanto, em articulação com o conjunto de suas pesquisas e, justamente por essa razão, muitas vezes foi incompreendida e alvo de críticas severas.

Podemos dizer que essas críticas, em seu conjunto, interpretam a incursão de Foucault ao cenário greco-romano como adesão à uma ética individualista, desprovida de engajamento político: a alegação de dandismo foi inicialmente apontada por Peter Dews em 1989 (Lightbody 2008). Rorty acusou Foucault de ter sido insensível a um novo conjunto de arranjos políticos – centrados no ideal de solidariedade – e afirma que, a ética de Foucault pode ser útil para projetos privados, mas permanece politicamente problemática devido à sua falta de preocupação com a esfera pública (1989, pp. 64-66). A mesma acusação de individualismo foi feita, mais tarde, por McCarthy, que classificou as elaborações de Foucault em torno na ética como individualistas, devido à sua má compreensão da ética normativa (McCarthy 1994, pp. 270-271). Boltanski e Chiapello, o acusam de estar em consonância com o novo discurso da organização empresarial (1999). Foi de Pierre Hadot, no entanto, que partiram as críticas de maior repercussão deste período. O helenista acusou Foucault de anacronismo e de realizar uma apropriação puramente estética da *cultura de si*, que corroboraria para a criação de uma forma contemporânea de narcisismo (2002).

Como indicado na introdução, este artigo não pertence responder pontualmente a cada uma dessas críticas. De modo mais ativo, busca fornecer uma leitura alternativa. Parto do entendimento de que, no âmbito das investigações de Foucault, a questão de fazer da própria vida uma obra de arte está intimamente ligada à necessidade de uma radicalização do seu pensamento político. Desse modo, se a vinculação entre resistência e estetização de si for seriamente considerada, essas críticas podem ser facilmente dissolvidas.

Foucault enfatiza que a *cultura de si* não deve ser confundida com uma defesa do discurso de identidade¹⁸. Em suas palavras: “o si não é nada mais do que relações a si. O si é uma relação. O si não é uma realidade, não é algo estruturado, que está dado desde o começo”¹⁹.

18 Sobre esse ponto, ver Michel Foucault, une interview: sexe, pouvoir et la politique de l’identité: “Si nous devons nous situer par rapport à la question de l’identité, ce doit être en tant que nous sommes des êtres uniques. Mais les rapports que nous devons entretenir avec nous-mêmes ne sont pas des rapports d’identité; ils doivent être plutôt des rapports de différenciation, de création, d’innovation” (2011 n.358 p. 1558). E também *L’Origine de l’herméneutique de soi*, “La relation de soi à soi n’est pas, je crois, une relation d’identité” (2015, p.132).

19 No original: “Le soi n’est rien d’autre que les relations à soi. Le soi est une relation. Le soi n’est pas une réalité, ce n’est pas quelque chose de structuré, qui est donné au commencement” (2015, p.117). Sobre esse aspecto, ver também: “Cette étude possible de l’existence comme forme belle a été recouverte aussi par l’étude privilégiée de ces formes esthétiques qui ont été conçues pour donner forme aux choses, aux substances, aux couleurs, à l’espace, à la lumière, aux sons et aux mots. Mais après tout, il faut bien se [le rappeler], pour l’homme, sa manière d’être et de se conduire, l’aspect que son existence fait apparaître aux yeux des autres et aux siens propres, la trace également que cette existence peut laisser et laissera dans le souvenir des autres après sa mort, cette manière d’être, cet aspect, cette trace ont été un objet de préoccupation esthétique. Ils ont suscité pour lui un souci de beauté, d’éclat et de perfection, un travail continu et continûment renouvelé de mise en forme, au moins autant que la forme que ces mêmes hommes ont essayé de donner aux dieux, aux temples ou à la chanson des mots” (2009, p. 149-50).

Trata-se de um jogo aberto de si para si mesmo, produzido através de um tensionamento entre, por um lado, as normas e os padrões que se recebe de fora ou que construímos internamente e, por outro, um movimento que permite “desprender-se” dessas determinações. Apesar da renovação constante das normas que podem nos constituir, *as técnicas de si* permitiriam um trabalho de resistência às determinações externas e internas, por meio da auto criação.

O si não resulta de uma relação evidente da consciência para si mesma, tampouco de uma ideia reguladora que encontra na estrutura da mente humana a sua fundação. É uma decisão; uma atitude sempre renovada de resistir a formas de normalização que reivindiquem seu governo; um exercício crítico, conflituoso e criador que assume a tarefa de produzir uma resistência permanente que convoca o pensamento à uma constante problematização. Foucault vincula esse exercício crítico às artes da existência e encontra nas técnicas antigas elementos para pensar formas de desobediência – aos outros e a si – no presente²⁰.

A partir de uma reflexão histórico-filosófica, Foucault questiona porque, contemporaneamente, reservamos o discurso artístico e estético para as coisas, e não para as pessoas e a arte é confiscada por especialistas e não concerne a cada indivíduo no âmbito da sua relação consigo mesmo:

O que me espanta é que, em nossa sociedade, a arte tenha relação somente com os objetos e não com os indivíduos ou com a vida [...]. Mas a vida de cada in-

²⁰ No mesmo período em que realiza os seus estudos em torno da *cultura de si*, Foucault empreende um esforço constante em conectar o seu trabalho à tarefa de pensar o presente. Examinando esse aspecto, mais detidamente, no primeiro capítulo da minha tese de doutorado (GOMES DA SILVA, F. 2019).

divíduo não poderia ser uma obra de arte? Por que um quadro ou uma casa são objetos de arte, mas não nossa vida? (FOUCAULT, 2001b, n°326, p. 1211)²¹.

O trabalho do espírito é enfatizado nos estudos sobre a *cultura de si*, mas isso não significa dizer que o corpo sai de cena. Foucault está interessado exatamente nessa articulação²². Desse modo, a genealogia do sujeito toma a orientação de uma genealogia da moralidade, ou mais precisamente, da ética²³. As *técnicas de si* estão, portanto, intimamente ligadas ao exercício de pensamento que Foucault nomeia “espiritualidade”²⁴. Foucault, no entanto, não chega a desenvolver esses temas, como

21 No original: “Ce qui m’étonne, c’est le fait que dans notre société l’art est devenu quelque chose qui n’est en rapport qu’avec les objets et non pas avec les individus ou avec la vie [...]. Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d’art? Pourquoi une lampe ou une maison sont-ils des objets d’art et non pas notre vie?”

22 Sobre esse ponto ver esta passagem de *Le Souci de Soi*: “Le point auquel on prête attention dans ces pratiques de soi est celui où les maux du corps et de l’âme peuvent communiquer entre eux et échanger leurs malaises” (1984b, p.79).

23 Foucault faz questão de pontuar essa distinção em À propos de la généalogie de l’éthique: “Je pense que, dans une histoire de la morale, il faut faire une distinction entre le code moral et les actes. Les actes ou les conduites sont l’attitude réelle des gens face aux prescriptions morales qui leur sont imposées”. (...) mais il y a un autre aspect des prescriptions morales qui, généralement, n’est pas isolé en tant que tel, mais qui, apparemment, est très important: c’est la relation à soi-même qu’il faudrait avoir, ce rapport à soi que je trouve moral et qui détermine comment l’individu doit se constituer en sujet moral de ses propres actions. (2001, n° 344, p. 1212 e p. 1219).

24 Pierre Hadot afirma que o uso do termo espiritual permite compreender o exercício de si não apenas como um trabalho do pensamento, mas também da imaginação e da sensibilidade ou do que ele denomina “toda a psique do indivíduo”. (HADOT, P. 2002, p. 21). Foucault, no entanto, já havia utilizado o termo espiritualidade para falar da revolução iraniana, mas é apenas em *L’Herméneutique du sujet* que assume o sentido que lhe é atribuído aqui: “On appellera alors ‘spiritualité’ l’ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d’existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l’être même *du sujet*, le prix à payer pour avoir accès à la vérité”.

faz Pierre Hadot. Em seus estudos, o helenista defende que os exercícios espirituais possuem um caráter universal. Em outra direção, Foucault se propõe uma releitura da *cultura de si*, a partir da exigência – do presente – de produzir um pensamento capaz de resistir efetivamente às investidas múltiplas do poder.

Para Foucault, o que interessa nessa atualização das técnicas de si é um trabalho negativo do pensamento em relação a seus hábitos e crenças, uma crítica radical que toma a forma de uma atitude de desprendimento de si²⁵. Não se trata, portanto, de buscar uma libertação ou uma verdade sobre si²⁶. Isso explica porque Foucault não faz grandes referências ao aprimoramento espiritual na filosofia antiga. O seu interesse está voltado para a relação crítica de si para si, a partir de elaborações da sua própria pesquisa.

Pierre Hadot também enfatiza o lugar fundamental que essa dimensão negativa tinha na Antiguidade, como indica a metáfora plotiniana da auto-escultura, citada por ele:

(2001c, pp. 16-17).

25 A relação entre cuidado de si e atitude crítica é estabelecida, claramente, na seguinte passagem de *La culture de soi*: “La culture de soi doit permettre, non seulement d’acquérir de nouvelles connaissances, mais, bien mieux, de se débarrasser de toutes les mauvaises habitudes, de toutes les opinions fausses venues de la foule, des mauvais maîtres, et aussi des parents et de l’entourage. Désapprendre, de-discere, est une des tâches importantes du développement de soi. (2015, p. 91).

26 Foucault identifica essa tendência no pensamento ocidental e situa seu trabalho, claramente, em outra perspectiva: “Du point de vue théorique, je pense que Sartre écarte l’idée de soi comme quelque chose qui nous est donné, mais, grâce à la notion morale d’authenticité, il se replie sur l’idée qu’il faut être soi-même et vraiment soi-même. [...] Dans ses analyses sur Baudelaire, Flaubert, etc., il est intéressant de voir que Sartre renvoie le travail créateur à un certain rapport à soi – l’auteur à lui-même – qui prend la forme de l’authenticité ou de l’inauthenticité. Moi je voudrais dire exactement l’inverse: nous ne devrions pas lier l’activité créatrice d’un individu au rapport qu’il entretient avec lui-même, mais lier ce type de rapport à soi que l’on peut avoir à une activité créatrice”. (2001b, pp. 1211-1212).

Se você não vê ainda sua própria beleza, indica Plotino, faça como o escultor de uma estátua que deverá se tornar bela: ele remove aqui, raspa ali, ele torna dado lugar liso, ele limpa outro, até que ele faça aparecer o belo rosto da estátua. Da mesma maneira, você também, remova tudo que é supérfluo, endireita o que é oblíquo, purificando tudo que é tenebroso para torná-lo brilhante e não cessa de esculpir sua própria estátua até que brilhe em você a clareza divina da virtude²⁷.

Esse texto de Plotino, no entanto, como todo exercício espiritual para Hadot, também sugere que a *cultura de si* deve ser entendida como uma libertação do eu autêntico de um conjunto de barreiras, abstrações e subtrações, assim como o escultor remove os blocos supérfluos de pedra da forma ideal. Foucault se distancia, categoricamente, de tal libertação do eu que vincula o trabalho sobre si a normas pré-estabelecidas. Nesse sentido, ele se opõe ao modelo do escultor de Plotino, que remete à essência, utilizando-se da metáfora do pintor de Plutarco que, “em relação a si mesmo, no papel de um técnico, de um artista, de um artista que, de tem-

27 No original: “Si tu ne vois pas encore ta propre beauté, indique Plotin, fais comme le sculpteur d’une statue qui doit devenir belle: il enlève ceci, il gratte cela, il rend tel endroit lisse, il nettoie tel autre, jusqu’à ce qu’il fasse apparaître le beau visage dans la statue. De la même manière, toi aussi, enlève tout ce qui est superflu, redresse ce qui est oblique, purifiant tout ce qui est ténébreux pour le rendre brillant, et ne cesse de sculpter ta propre statue jusqu’à ce que brille en toi la clarté divine de la vertu”. Hadot apresenta, em seguida, uma explicação sobre o significado da escultura na Antiguidade: “Pour les Anciens, en effet, la sculpture était un art qui ‘enlève’ par opposition à la peinture qui est un art qui ‘ajoute’: la statue préexiste dans le bloc de marbre et il suffit d’enlever le superflu pour la faire apparaître. Tout exercice spirituel est donc, fondamentalement, un retour à soi-même, qui libère le moi de l’aliénation où l’avaient entraîné les soucis, les passions, les désirs. Le moi ainsi libéré n’est plus notre individualité égoïste et passionnelle, c’est notre personne morale, ouverte à l’universalité et à l’objectivité, participant à la nature ou à la pensée universelles. Grâce à ces exercices, on devrait accéder à la sagesse, c’est-à-dire à un état de libération totale des passions, de lucidité parfaite, de connaissance de soi et du monde. Cet idéal de la perfection humaine sert en fait, chez Platon, chez Aristote, chez les épicuriens et les stoïciens, à définir l’état propre de la perfection divine, donc une condition inaccessible à l’homme” (HADOT, 2002, pp. 62-63).

pos em tempos, para de trabalhar, examina o que está fazendo, lembra as regras de sua arte e compara essas regras com o que ele está fazendo agora” (2016, p. 295)²⁸. A diferença fundamental entre Foucault e Hadot se encontra na abordagem do termo conversão. Os dois autores lembram que se trata de uma noção filosófica, antes de ser religiosa. Mas se para ambos as *técnicas de si* exigem uma conversão. Para Hadot ela é entendida como um retorno à origem ou à essência, enquanto Foucault pensa a conversão como trabalho crítico sobre si; uma resistência inventiva.

Pierre Hadot critica a leitura de Foucault por concentrar sua atenção somente na *estética de si*, desconsiderando as normas transcendentes encontradas nos escritos da Antiguidade. Segundo o helenista, como pontuado anteriormente, Foucault reduz o *cultivo de si* a um dandismo relativista e narcísico (HADOT, 2002, p.309).

O interessa de Foucault, no entanto, é abrir a possibilidade de uma ética da resistência, com vistas a completar a sua crítica aos antropomorfismos – que conformam o pensamento moderno –, agora no âmbito da constituição de si²⁹. A genealogia de Foucault não busca uma verdade erudita sobre as artes de viver em si mesmas, mas procura atualizar o tema *da cultura de si* como estratégia para escapar de uma subjetivação imposta.

28 No original: “à l’égard de soi-même, dans le rôle d’un technicien, d’un artisan, d’un artiste qui, de temps en temps, arrête de travailler, examine ce qu’il est en train de faire, se remémore les règles de son art et compare ces règles avec ce qu’il fait maintenant” (FOUCAULT, 2016, p.295).

29 A crítica de Foucault à Razão antropológica é o tema central da minha tese de doutorado (GOMES DA SILVA, F. 2019).

As pesquisas de Foucault em torno das *técnicas de si* visam, portanto, tornar possível uma resistência subjetiva às normas contemporâneas. Mas o *cuidado de si* não impede, pelo contrário, ele suscita o *cuidado dos outros*³⁰. Não se trata de recuperar as normas antigas de sabedoria para abandonar o campo de batalha ou permanecer, como ele mesmo afirma sobre a prática imperial do *cuidado de si*, no prazer que se experimenta na posse de si mesmo e em um “gozo sem desejo e sem problemas” (2001c, p.94).

O trabalho sobre si possui um papel estratégico, de resistência à hermenêutica de si³¹. O si proposto por Foucault pode se aproximar, portanto, de uma hecceidade aberta a mudanças e transformações, mas não deve ser confundido com uma identidade narrativa. Fazer de si mesmo uma obra de arte não é simplesmente desfazer e refazer a história de si mesmo, mas produzir um arsenal para que o si possa lutar contra as determinações que ameaçam sua liberdade. É mais uma questão de atitude que de imaginação.

É, portanto, necessário tornar-se resistente a si mesmo na ordem do pensamento e suas representações. Não se trata de se produzir da melhor maneira, mas de transformar seu próprio pensamento em direção à possibilidade sempre incerta de desprender-se de si. A tarefa de fazer uma

30 Em suas análises Foucault insiste que o outro é indispensável nas práticas de si como faz, por exemplo em *L’Herméneutique du sujet* (2001c, p. 123).

31 A esse respeito, o trecho a seguir é bastante emblemático: “C’est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s’il est vrai après tout qu’il n’y a pas d’autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi”. (FOUCAULT, M. 2001c, p. 241).

obra de arte de si mesmo exige fabricação de armas e ferramentas para se reconhecer e se relacionar consigo mesmo, mas consiste também em conceber armas úteis aos outros para que se tornem, tanto quanto possível, menos governáveis. O artista de si mesmo deve ser pensado como resistente, ético e político, e não como um transgressor solitário ou entregue a um certo acosmismo. Nesse sentido, é importante destacar que Foucault não opõe arte e técnica. A *arte de si* não é uma maneira de encontrar um contato autêntico consigo mesmo e com o ser que a técnica, e em particular a técnica moderna, teria corrompido; ao contrário, para Foucault, *arte de si* e *técnicas de si* são inseparáveis. Uma história das *técnicas de si*, na Antiguidade, permite colocar em questão o eu moderno em seu enredamento com as técnicas de dominação ou formas de poder que reivindicam seu governo. É nesse sentido que a perspectiva genealógica de Foucault é indissociavelmente ética e política.

Para Foucault, tornar sua vida uma obra de arte responde a exigência de resistir ao intolerável. É essa exigência que convoca a um trabalho permanente sobre si: resistir aos poderes e aos micro-poderes que reivindicam governar nossas vidas não é somente da ordem da estratégia política, entendida como um investimento no campo social e como uma luta coletiva, mas deve ser entendida também com uma tentativa de desprendimento das normas que constituem a nossa subjetividade. A relação que a resistência requer que se estabeleça com o si mesmo é estética e prática. O cuidado de si (*epiméleia heautoû*), é um acontecimento privilegiado desta história da subjetividade porque ele supõe um primado da

prática sobre a teoria, da existência sobre o conhecimento, da ética sobre a hermenêutica (FOUCAULT, M. 2001c, p10).

Ao invés de ler a história do pensamento como um conhecimento de si progressivo – do princípio délfico conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seauton*) às ciências humanas, passando por Descartes – Foucault pretende mostrar que esse conhecimento de si, desde o diálogo entre Sócrates e Alcibíades, é secundário em relação ao *cuidado de si*, que implica uma atitude crítica frente ao mundo, aos outros e a si mesmo.

Foucault não busca no *cuidado de si*, portanto, uma experiência de autenticidade, mas uma prática estética e um exercício ético. Desse modo, a beleza e a liberdade no projeto *estético-ético* de Foucault não está no si, nem mesmo no *cuidado de si*, mas na possibilidade de escapar de si mesmo.

Conclusão

Para confrontar a interpretação de que Michel Foucault teria abandonado o campo político – ao voltar-se para o cenário greco-romano em seus últimos textos – procurei apresentar uma leitura alternativa, a partir de dois movimentos, na pesquisa de Foucault, que considero fundamentais para o entendimento deste período.

Inicialmente, reconstitui a análise em retrospectiva que Foucault faz de seu percurso investigativo e o reposicionamento do seu trabalho como uma atividade filosófica. Meu intuito ao apresentar esse movimento foi evidenciar que, ao acionar conceitos comumente vinculados ao léxico

da filosofia – tais como: *experiência, verdade, curiosidade* –, Foucault busca, ao mesmo tempo, situar a posição em que suas investigações se inserem nesse vasto campo. Em suas palavras: trata-se de “um exercício filosófico: sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar a sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente” (1999, p.16)³².

Em seguida, partindo de um breve mapeamento das críticas direcionadas à produção derradeira de Foucault, apresentei os pontos de articulação entre os estudos sobre as *técnicas de si* e as investigações genealógicas dos anos 1970, buscando enfatizar a motivação política que direciona suas pesquisas. Até os anos 1980, Foucault caracterizava a subjetividade como fruto de processos de sujeição, estabelecidos pela norma do poder político moderno. Nesse contexto, os estudos em torno da *cultura de si possuem* uma função estratégica na tentativa de escapar da normalização subjetiva que as pesquisas anteriores demonstraram ser predominante em nossa época. Constituem, assim, um caminho para o “desassujeitamento”.

O diagnóstico das investigações genealógicas dos anos 1970 aponta para um exercício ético-político de forjar *modos de vida outros*. Esse é, no entanto, um ponto sensível. Eu diria até mesmo gerador de certo mal-estar. Um mal-estar que aparece na recepção dos últimos textos de Foucault e que é recorrente em outras experimentações do pensamento contemporâneos. Isso porque, de modo geral, há um acordo na constatação

³² No original: “exercice philosophique: son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu’elle pense silencieusement et lui permettre de penser autrement.” (1984, p.15).

de que as formas tradicionais de luta, ação e resistência são atravessadas, incessantemente, por forças de captura; mas há também uma série de perguntas abertas por essa constatação: como realizar esse trabalho, ao mesmo tempo ético e político, de invenção de si? Como manter uma atitude renovada de resistência, frente às formas de normalização que reivindicam governar nossos corpos, nossas práticas e nossa subjetividade?

Foucault deixa pistas quando sugere um uso estratégico das *técnicas de si* e um questionamento permanente do nosso ser histórico, mas este é um exercício individual, arriscado e sem garantias; é “um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade” (FOUCAULT, 2001b, p. n° 281, p. 1397)³³.

Referências Bibliográficas

BOLTANSKI, L. e CHIAPELLO, E. *Le Nouvel esprit du capitalisme*. Paris, Gallimard, 1999.

DELEUZE, G. “A vida como obra de arte”. In *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Coleção TRANS, São Paulo: Editora 34, 1992.

³³ Este texto é uma versão modificada de trechos dos capítulos um e quatro da minha tese de doutorado intitulada *Como pode o homem escapar de si mesmo? Uma leitura ficcional de Michel Foucault*, defendida no Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) em junho de 2019, sob a orientação da professora Salma Tannus Muchail.

FOUCAULT, M. Histoire de la Sexualité II. L'Usage des Plaisirs. Paris: Gallimard, 1984a.

FOUCAULT, M. Histoire de la Sexualité III. Le Souci de Soi. Paris, Gallimard, 1984b.

FOUCAULT, M. História da sexualidade, vol. 2 – o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, M. Dits et écrits I (1954-1975). Paris: Gallimard (Quarto), 2001a.

FOUCAULT, M. Dits et écrits II (1976-1988). Paris: Gallimard (Quarto), 2001b.

FOUCAULT, M. L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-82). Paris: Seuil/Gallimard, 2001c.

FOUCAULT, M. História da Sexualidade III. O Cuidado de Si. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 2012.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi (1980). Paris: VRIN, 2015.

GOMES DA SILVA, F. Como pode o homem escapar de si mesmo? Uma leitura ficcional de Michel Foucault. 2019. 168f Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo.

HADOT, P. Exercices spirituels et philosophie antique, Paris, 2002.

LIGHTBODY, B. “Deep Ethical Pluralism in Late Foucault.” *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* 12, 2008. Disponível em: <http://www.minerva.mic.ul.ie/vol12/Pluralism.htm>. Acesso em 12/01/2024.

MCCARTHY, T. The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School. In *Recasting the Foucault/Habermas Debate*, ed. Michael Kelly. Cambridge Mass: MIT Press, 1994.

PLATÃO. Teeteto. In *Diálogos I: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas)*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. EDIPRO, Bauru, 2007.

RORTY, R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Michel Foucault e sua viagem greco-latina

*Pedro de Souza**

RESUMO

Neste artigo, proponho-me a analisar o jeito como Michel Foucault opera seu trabalho historiográfico em suas aulas e conferências. Devo, no entanto, me ocupar apenas de alguns fragmentos das várias aulas do curso *A hermenêutica do sujeito*, levantando os atos pontuais de enunciação em que o filósofo transmite para seus ouvintes uma certa ambiência filosófica greco-latina. A questão central deste trabalho diz respeito ao modo de Michel Foucault relatar a história da filosofia antiga a partir de procedimentos de enunciação que temporalizam no presente o período histórico de que trata seus proferimentos. Devo por atenção não tanto ao conteúdo temático, mas à maneira de dizer com que Foucault envolve discursivamente sua audiência na paisagem greco-latina que toma como ponto de referencia do tempo presente em que ele se situa.

PALAVRAS-CHAVE: Historiografia; Ambiência; Enunciação; Temporalidade; Filosofia greco-latino.

ABSTRACT

In this essay, I propose to analyze the way in which Michel Foucault operates his historiographical work in his classes and conferences. I must, however, only deal with some fragments of the various classes of the course *The Hermeneutics of the Subject*, raising some specific acts of enunciation in which the philosopher transmits to his listeners a certain greco-latin philosophical ambience. The central question of this work concerns Michel Foucault's way of relating the history of ancient philosophy based on enunciation procedures that temporalize the historical period in which his utterances are concerned in the present. I pay attention not so much to the thematic content, but to the way in which Foucault discursively involves his audience in the Greco-Latin landscape that he takes as a point of reference for the present time in which he is located.

KEYWORDS: Historiography; Ambience; Enunciation; Temporality; Greco-Latin philosophy.

* Professor Colaborador da Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC; Pesquisador Visitante Emérito da Universidade Estadual do Rio de Janeiro; CNPq/ FAPERJ, pedesou@gmail.com

Agradeço aos amigos Aldo Ambrózio e Gleiton Matheus Bonfante pela paciente, atenta e generosa discussão sobre meu texto enquanto eu o escrevia.

Introdução

Discorrer sobre o problema da periodização histórica da filosofia clássica nos remete de imediato ao modo como a tradição filosófica greco-latina é enunciada nos trabalhos de Michel Foucault. Acontece que mais que um simples retorno aos antigos para identificar pontos de ligações entre uma e outra época, Foucault procede de maneira intempestiva, não importando se quem falou veio antes ou depois, mesmo que estes filósofos e seus dizeres estejam mutuamente situados em momentos muito distantes um do outro. Afinal o que teria dito Platão sobre o que as técnicas de si teriam a ver com o que disse, por exemplo, Sêneca, Epitecto ou Marco Aurélio, muito tempo depois?

Jacques Rancière (1994) apresenta uma possibilidade para responder a esta questão. Afinal, no modo de ver deste autor, na escrita da história é preciso compor um cenário como quem compõe uma paisagem arquetônica. Nesta aparecem ocorrências atribuíveis a dados sujeitos. Tudo se passa por um roteiro de fatos e sujeitos correspondentes ao período histórico em questão. No caso da cultura de si, penso que Michel Foucault, em vez da realeza e das classes dos súditos, escolheu os filósofos e seus discursos ligados a seus respectivos pensamentos.

Vislumbro, neste ponto, conforme observou Susan C. Jarratt (2014), o destrichamento das categorias da prática da história que Michel Foucault (1998) menciona. em seu ensaio “Nietzsche, a genealogia e a história”. Foucault retira das *Considerações Extemporâneas* de Nietzsche

três categorias de prática histórica: a monumental, a antiquária e a crítica. Isto ele o faz para salientar o ponto de vista crítico nietzscheano:

As Considerações discutiram o uso crítico da história: seu tratamento justo do passado, seu corte decisivo das raízes, a sua rejeição das atitudes tradicionais de reverência, a sua libertação do homem apresentando-lhe outras origens além daquelas em que ele prefere ver a si mesmo (Foucault, 1979, p. 37)

Não obstante, na leitura de Susan C. Jarratt, Michel Foucault elabora, em seus últimos trabalhos, de outro modo sua história crítica. Jarratt questiona se de fato, a seguir, o artigo “Nietzsche, a genealogia e a história”, o filósofo francês estaria de fato, nos trabalhos que se sucederam a este ensaio, praticando a “história crítica” ao modo nietzscheano? O ensaio de Jarratt segue a linha de considerar a prática historiográfica foucaultiana nos anos 1970 e contrapô-la ao rumo surpreendente que tomou seus estudos desde a publicação de *História da Sexualidade* em 1976 e o ponto de inflexão na prática da historiografia observada na década de 1980. Sobre o que se passou na atividade intelectual de Foucault, neste espaço de tempo, vale destacar a oportuna observação de Jarratt:

Durante esse tempo, entretanto, Foucault continuou a lecionar no Collège de France todos os invernos. A recente reconstrução dessas palestras com base em gravações e notas revela quão abrangente o local histórico de investigação de Foucault mudou das instituições e disciplinas europeias do século XVII ao século XIX para os escritos da Grécia e Roma antigas. Na verdade, estes últimos trabalhos – Volumes 2 e 3º do História da sexualidade, aulas publicadas como *Hermenêutica do Sujeito*, *Governo de si e dos outros* e *A coragem da Verdade*, bem como uma sequência de palestras proferidas em Berkeley no outono de

1983, publicado como *Fearless Speech* - demonstram uma profunda imersão em textos antigos (Jarrat, 2014, p. 222, tradução minha)¹.

Não posso aqui me deter nas muito pertinentes considerações desta autora em torno da alteração foucaultiana da prática historiográfica no período a que se refere. Mas, à guisa de contraargumento, me sirvo delas para focalizar a dimensão do procedimento linguageiro que marca este modo outro de Foucault praticar a história crítica da verdade. Refiro-me ao olhar lançado para a escrita e a fala do pensador francês pela qual faz ver os documentos de que se serve em suas aulas e conferências. Há aí estratégias enunciativas importantes através das quais, a seu modo, Foucault põe em cena a história da verdade que tenciona fazer aparecer enquanto fala de processos de subjetivação e cultura de si na travessia entre helenismo e cristianismo.

A propósito disso, Jarrat alerta acerca do interesse que os especialistas, não só no pensamento foucaultiano, mas em história da retórica nos Estados Unidos demonstram pelas traduções para o inglês das aulas e cursos desenvolvidos por Michel Foucault no Collège de France. Recorrer à performance oral do pensador foucaultiano em termos de estratégias de

¹ During that interim, Foucault continued lecturing at the Collège de France every winter. The recent reconstruction of these lectures based on tape-recordings and notes reveals how comprehensively Foucault's historical site of inquiry shifted from the European institutions and disciplines of the seventeenth through the nineteenth centuries to writings from ancient Greece and Rome. In fact, these late works—Volumes 2 and 3 of HS, lectures published as *Hermeneutics of the Subject*, *Government of Self and Others*, and *Courage of Truth*, as well as a sequence of lectures delivered at Berkeley in the fall of 1983, published as *Fearless Speech*—demonstrate a deep emersion in ancient texts. (Jarrat, 2014, p.222)

enunciação é o ponto de vista que adoto aqui para aludir à ambiência cênica filosófica do período greco-latino em Michel Foucault.

Como devo expor mais adiante, no que diz respeito à história do cuidado e da cultura de si desde a antiguidade grega até o período greco-romano, trata-se de marcar transições históricas no modo de compreender processos diferentes de subjetivação. Certamente, isso é o a que Foucault aludiu, na sua primeira aula do curso *A coragem da verdade* (1984), como “trip greco-latina”, a saber, certa incursão pelos filósofos gregos e latinos².

[...] les cours que je voudrais faire sont sans doute un petit peu décousu parce que il s’agit d’un certain nombre des choses que je voudrais en quelque sorte terminer pour revenir, après ce trip greco-latin que a duré plusieurs années, un certain nombre de problèmes contemporains que je traiterai *A coragem da verdade* (1982-83, p. 3).

No ponto em que retorna ao seu próprio ato de enunciação, Michel Foucault põe acento sobre sua maneira de se situar com relação ao presente de seus atos discursivos balizados em marcos históricos. Isto quer dizer que, embora, retrospectivamente, seu ponto de referência temporal seja o período greco-latino, este é marcado como local de passagem remetido ao movimento do pensamento a vir enquanto tece, em séries sucessivas de atos de fala, seu jeito crítico de contar a história da cultura de si. Para o filósofo, é importante trazer a tona não o que aconteceu, mas a maneira com que a conversão a si gradativamente torna-se fundamental para a cultura romana.

2 [..]. As aulas que gostaria de dar serão sem dúvida um pouco descosidas porque se trata de algumas coisas que eu gostaria, de certo modo de terminar para, depois desta trip greco-latina que durou vários anos voltar a alguns problemas contemporâneos que tratarei ...

Pretendo assim desenvolver uma reflexão atentando à maneira com que Michel Foucault, por sua conta e risco, procede a marcos temporais nem sempre compreendidos pelos historiadores. O próprio pensador francês adverte acerca de como emprega a palavra “momento” de modo não coincidente com outros discursos historiográficos:

Je disais tout à l’heure qu’il me semble qu’il y a eu un certain moment (quand je dis « moment », il ne s’agit absolument pas de situer ça à une date et de le localiser, ou de l’individualiser autour d’une personne et d’une seule) [où] le lien a été rompu... (Foucault, 2003, p. 27)³

Proponho que, nesta maneira de se deter sobre a palavra momento, Foucault insinua que a toma na distancia entre seu dizer e outro dizer no âmbito da escrita tradicional da história. Acrescente-se sobre a mesma dobra metaenunciativa⁴ a indicação da relação contrastiva entre o seu e outro discurso quanto á referencia temporal. Dizer momento não significa tampouco “ l’individualiser autour d’une personne et d’une seule”. A isso quero me refrir mais adiante sobre o elenco de atores e personagens que Foucault faz desfilhar na paisagem greco-latina montado conforme os seus intentos.

O caso, para este filósofo, não é o de referir à história tal como se segue a passagem dos dias no calendário - “pas de situer ça à une date et de le localiser”. Trata-se antes de tomar acontecimentos pelo que traz de marca na temporalidade sustentada pelo presente no interior do qual

³ Dizia eu há pouco que me parece ter havido um certo momento (quando digo “momento”, não se trata, de modo algum, de situar isto em uma data e localizá-lo, nem de individualizá-lo em torno de uma pessoa e somente uma) [em que] o vínculo foi rompido (Foucault, 2006, p. 35)

⁴ Para o conceito de metaenunciação cf, AUTHIER-REVUZ, J. 1998, p. 13-28.

o filósofo situa seu dizer. Nessa perspectiva, o alerta de Susan C. Jarratt (2014), acima referido, é, de modo indireto, o eixo e o condutor da análise que desenvolvo a seguir, visando a propor elementos para abordar a viagem de Michel Foucault pela cultura greco-latina em termos de discurso e de enunciação

Nessa direção, proponho aqui uma análise pautada nas operações enunciativas de proferimento do discurso filosófico marcado pelas referências temporais que situam em Michel Foucault o sujeito de seu discurso. Tais referências temporais serão por mim analisadas com base na maneira com que Foucault situa pensadores muito distantes no tempo. Refiro-me à menção de nomes próprios de pensadores com sua respectiva localização temporal e espacial. Faço deste proceder o objeto de análise da maneira de Foucault criar a paisagem histórica como pano de fundo da questão que desenvolve. Considero, por exemplo, relativamente ao tema da história do cuidado de si, o percurso do pensador francês para narrar como o cuidado de si chega ao ápice na cultura helenística e romana. Neste mover, Foucault propõe uma visão outra da subjetividade moderna, enquanto esta se transforma na passagem do ascetismo ao cristianismo. Ele marca neste ponto seu objeto histórico de aplicação: o modelo platônico do cuidado de si confrontado aos modelos helenístico-romano e cristão. O referencial destas distinções e confrontação se encontra no diálogo *Alcebíades*.

Cette lecture de Alcibiade est en quelque sorte l'introduction, un point de repère dans la philosophie classique, après quoi je passerai à la philosophie hellénistique et romaine (période impériale). Donc, simplement un repérage. (Foucault, 2003, p. 63)⁵

5 Essa leitura do Alcibiades é, de certo modo, a introdução, um ponto de refe-

Vê-se, nesse trecho da aula de 13 de janeiro de *A hermenêutica do sujeito*, a maneira foucaultiana de mobiizar as leituras dos textos fixando pontos de referencia temporal a partir dos quais se dá a passagem de uma perspectia a outra acerca da temática do cuidado de si. Esta constante marcação de perspectiva temporal nas enunicações de Michel Foucault será o alvo da análise que desenvolvo a seguir.

1. Entre a ambiência grega e greco-romana

No curso *A Hermeneutica do sujeito* (daqui em diante HS), podemos dizer que Foucault faz uma parada mais detida na antiguidade greco-latina, fotografando, em suas nuances diferenciais, as linhas que ligam descontinuamente a antiguidade grega, o helenismo e o cristianismo. Desta maneira é que seu gesto de enunicação funciona tal como o olho de uma câmera projetando paisagens que se movimentam, em sequenciais temporais esquadrihadas cada uma no plano de sua própria duração. O que assim o filósofo expõe, na superfície oral de sua enunicação, é justamente a cena filosófica, perfazendo o que se vê e se escuta desde a antiguidade greco-romana. Exemplo disso se observa na aula de 3 de março de 1982, do curso HS quando Michel Foucault retoma o que falara na aula anterior a respeito do tema geral da conversão de si. Para explicitar o traço distin-

rência na filosofia clássica, após o qual passarei à filosofia helenística e romana (período imperial). Portanto, simplesmente uma referência. Gostaria agora de terminar a leitura do texto e depois pontuar alguns dos problemas, dos traços específicos deste texto, além de outros que, ao contrário, reencontraremos mais tarde, permitindo colocar a questão do cuidado de si na sua dimensão histórica. (Foucault, *Hermeneutica do sujeito*, 2006, p.84)

tivo do termo *askesis* para os gregos da época helenística e romana, ele afirma:

(...) “il me semble que cette askêsis, telle que l’entendaient les Grecs de l’époque hellénistique et romaine, est très éloignée de ce que nous entendons traditionnellement par « ascèse », dans la mesure même, d’ailleurs, où notre notion d’ascèse est plus ou moins modelée et imprégnée de la conception chrétienne. Il me semble - encore une fois, c’est simplement une charpente que je vous donne là, une toute première esquisse - que l’ascèse des philosophes païens ou, si vous voulez, cette ascèse de la pratique de soi à l’époque hellénistique et romaine, se distingue très clairement, très nettement de l’ascèse chrétienne sur un certain nombre de points “ (Foucault L’herméneutique *du sujet*, Cours du 3 mars 1982, première heure, p. 315).⁶

Já sabemos hoje, após vários estudos, o que Foucault legou a propósito da passagem do ascetismo pagão para o ascetismo cristão, e o que vai desenvolver sobre essa distância histórica conceitual nesta e nas aulas seguintes do mesmo curso. Aqui, porém, atento para a modalidade discursiva com que o filósofo situa inclusivamente a si e a seus ouvintes na distância conceitual entre as palavras “askêsis” no pensamento grego da época helenística e romana e « ascèse » no entendimento contemporâneo. No modo com que são enunciadas estas palavras, se observa que *askesis* faz jogo não com a outra palavra da língua francesa, *ascèse*, mas com cada uma tomada a partir de outros discursos. Quando Michel Foucault

⁶ ...me parece que está muito/distante daquilo que entendemos tradicionalmente por “ascese”, na medida em que nossa noção de ascese é, aliás, mais ou menos modelada e impregnada pela concepção cristã. Parece-me que - repito, trata-se somente de um esquema, um primeiro esboço que lhes ofereço - a ascese dos filósofos pagãos ou, se quisermos, esta ascese da prática de si na época helenística e romana, distingue-se muito límpida e claramente da ascese cristã em certos pontos (FOUCAULT, 1984, p. 399-400).

diz *askesis* enuncia como se fizesse sua voz ecoar sob outra atmosfera discursiva. Em outros termos, assim age deixando a audiência se afetar da musicalidade de outra voz. Isto leva a, imaginariamente, como que em linguagem teatral, encenar o cortejo do coro grego cantando, no tom melódico da discorvidade helenística e romana.

A melhor dizer, Foucault, mediante a evocação e proferimento da palavra “askésis” em sua diferença com a palavra “ascése”, coloca em cena uma certa época greco-latina. Pode-se escutar na cadeia de sua fala o sujeito da enunciação pondo-se no limiar de seu dizer, para subreticiamente, advertir que está praticando o uso de palavras alheias para fazê-las ressoar outro tempo no interior do que agora se acha. Por isso mesmo, esta periodicidade greco-latina em que se assenta o problema de que está tratando nunca se fixa por ela mesma, sim em seus elementos de transição. Esta diz respeito ao processo de deslocamento da filosofia ascética helenística e romana para o ascetismo cristão de que Foucault vai tratar em seguida a propósito das práticas e técnicas de si.

À guisa de reforço do aconecimento enunciativo manifesto na voz de Michel Foucault, temporalizando o estrato histórico de que fala, destaco ainda o que faz o filósofo ao empregar a primeira pessoa do singular e do plural: “il me semble”, “nous entendons”, “notre notion d’ascèse”. Esses usos não só operam proximidade pessoal e espacial entre ele e seus ouvintes, mas também embream⁷ sua enunciação no presente como con-

⁷ *Embreamdo* é o termo cunhado em Teoria da enunciação, para definir o plano do ato de de fala ligado à situação atual de enunciação. Contrariamente, o plano *desembreamdo* corresponde ao modo de enunciar sem ligação com o momento da enunciação. A base conceitual destas duas modalidades de enunciação está num

dutor crucial em que suas referências temporais vão dos gregos aos romanos. Dessa forma, Foucault faz com que seus ouvintes experimentem o percurso que vai do período greco-latino ao instante que engloba o aqui e agora de suas séries de enunciação, nesta e nas outras aulas a vir no curso HS. Tais operações, abordadas na ordem do ato e da maneira de dizer, indicam a forma histórica do período greco-latino que Michel Foucault quer tomar como referencial do tema geral da conversão a si.

Sobre o ato de presentificar, no momento da enunciação, o período histórico movendo-se até tornar-se outro, vale atentar para o uso do demonstrativo como aparece neste enunciado: “cette ascèse de la pratique de soi à l’époque hellénistique et romaine, se distingue très clairement, très nettement de l’ascèse chrétienne”. Pelas expressões referenciais “cette ascèse” e “l’ascèse chrétienne”, a primeira introduzida pelo pronome demonstrativo ‘cette’ e a segunda pelo artigo definido ‘l’, Foucault opera

dos artigos de Emile Benveniste (1976). Para ser mais direto e claro e não fugir ao escopo deste artigo, recorro à explicação esclarecedora de Jose Luiz Fiorin (2017, p. 972)

Para Benveniste (1976, p. 262), há dois modos básicos de enunciação: o discurso e a história. O primeiro faz-se, em francês, com a primeira pessoa, os verbos relacionados ao presente (presente, passado composto e futuro) e os marcadores espaciais definidos em função do aqui (1976, p. 268); o segundo, com a terceira pessoa, com os tempos não diretamente vinculados ao agora da enunciação (passado simples, futuro do pretérito e mais-que-perfeito) e os marcadores de espaço não determinados em relação ao aqui (1976, p. 262). O imperfeito é comum aos dois planos (1976, p. 268).

Nesses termos, me detenho nos usos dos elementos linguísticos de sua língua que permitem expor os modos enunciativos de Michel Foucault colocar o acontecimento histórico no tempo. Este é o efeito, não do que se passa objetivamente na história, mas maneira que acontecimentaliza o período tomado como ponto de referência.

discursivamente a distância temporal que separa duas cenas. Uma é introduzida pelo demonstrativo “cette ascèse”, situando subjetivamente o ouvinte no espaço atual do entendimento do que significa o termo *askésis*; já a outra, introduzida pelo artigo definido ‘l’a ascese’ localiza objetivamente a paisagem greco-latina na qual desponta o que se define por ascese cristã.

O aspecto enunciativamente subjetivo e objetivo da localização concerne ao modo de Michel Foucault colocar em movimento o período greco-latino abordado. No aspecto subjetivo a localização se dá a partir do sujeito que fala; no aspecto objetivo a localização acontece a partir do que é descrito fora do espaço do sujeito. Mas analiticamente estas operações só têm validade, em sua espessura discursiva, quando ao designar processos temporais, marcam a presença do falante numa relação que coincide com o tempo em que dura uma emissão frasal de qualquer extensão.

Sigo, neste ponto, os fundamentos da Teoria da enunciação proposta por Emile Benveniste, linguista de quem Foucault foi leitor atento⁸.

⁸ Conferir, a respeito da presença de Emile Benveniste em Michel Foucault, nota 2 ao segundo capítulo da edição do ensaio *Le discours philosophique* (Foucault, 2023):

L’autre grande figure qui aide à saisir la manière dont Foucault, dans ce manuscrit, infléchit la philosophie comme discours à l’aide de la linguistique est celle de Benveniste (...) Ses travaux sur la théorie de l’énonciation et la deixis, portant notamment sur la nature des pronoms et sur les temps verbaux, avaient été rassemblés avec d’autres importantes contributions (...) Benveniste allait formuler de la manière la plus claire et aboutie sa théorie de l’énonciation quelques années plus tard, dans l’article «L’appareil formel de l’énonciation» (...), où il manifeste l’exigence d’aller au-delà de l’«usage cognitif de la langue» et de distinguer «les entités qui ont dans la langue leur statut plein et permanent et celles qui, émanant de l’énonciation, n’existent que dans le réseau d’“individus” que l’énonciation crée et par rapport à l’“ici-maintenant” du locuteur» (ibid., p. 84).

Benveniste afirma que certos indicadores linguísticos funcionam, no ato de dizer, como balizas, na superfície do enunciado, produzindo efeito de presença e constituindo o sujeito da enunciação através de indícios linguísticos de localização de lugares e de tempo. Esta é a função enunciativa dos pronomes demonstrativos. Eles manifestam seu potencial discursivo de fazer vir, mediante seu proferimento, o tempo, o espaço em que há um sujeito produzindo a si e a seu referente enquanto fala. Diz Benveniste:

Não adianta nada definir esses termos e os demonstrativos em geral pela dêixis, como se costuma fazer se não se acrescenta que a dêixis é contemporânea da instância de discurso que contém o indicador de pessoa; dessa referência o demonstrativo tira o seu caráter cada vez nico e particular que é a unidade de instância de discurso à qual se refere. O essencial é, portanto, a relação entre o indicador (de pessoa, de tempo, de lugar, de objeto mostrado, etc.) e a presente instância de discurso. (BENVENISTE, 2006, p. 280)

Desta forma, Foucault, ao empregar certos precisos elementos linguísticos da língua francesa com valor de deixis, recorta períodos históricos em cenas distintas segundo o tempo e o espaço em que coloca a si como narrador e aos outros como seus destinatários. Exemplo disso é o processo de fabricação do tempo que o filósofo pode realizar pelo emprego de índices de tempo como em “.. Saisir *le moment où un phénomène*

Outra grande figura que ajuda a compreender o modo como Foucault, neste manuscrito, concebe a filosofia como discurso com a ajuda da linguística é a de Benveniste (...) Seu trabalho sobre a teoria da enunciação e a dêixis, particularmente sobre a natureza dos pronomes e dos tempos verbais, foram juntadas a outras contribuições importantes (...) Benveniste formularia sua teoria da enunciação alguns anos depois, no artigo “O aparelho formal da enunciação” (...), onde demonstra a necessidade de ir além do “uso cognitivo da linguagem” e de distinguir “entidades que têm o seu estatuto pleno e permanente na linguagem e células que, emanadas da enunciação, existem apenas na rede de” indivíduos” que a enunciação cria e em relação ao “aqui-agora” “do locutor” (tradução livre minha).

culturel, d'une ampleur déterminée, peut en effet constituer, *dans l'histoire de la pensée, un moment décisif où se trouve engagé jusqu'à notre mode d'être de sujet moderne* ". Tais expressões coincidem com o tempo narrado, não com o instante do ato de narrar ou do presente preciso da enunciação. De todo modo, não se pode dizer. que que estas expressões adverbiais de tempo surge espontaneamente na boca de Foucault, pois que esta é a apropriação de que precisa para envolver sua audiência na transição do tempo que descreve para o tempo da história em questão.

Tem-se aqui o artifício enunciativo pelo qual o pensador frances textualiza sua fala colocando sua audiência em um lugar entremeio ao período histórico em que foi concebido o termo *áskesis* no tempo dos gregos da época helenística e romana e no tempo do cristianismo. O procedimento só acontece pelo próprio gesto enunciativo movido pelo filósofo em relação performativa com sua língua, já que permanece atento ao que fazer com as palavras de que se apropria.

Contudo, a propósito especificamente da localização espacial, é preciso alertar para o fato de Faulcault atuar na cena de seu exercício filosófico tal como se dirigisse uma peça teatral. Neste ponto é oportuno recorrer às considerações de Jarrat (2014), que lembra a intenção de Foucault de sempre trabalhar os jogos de verdade, mediante a explicitação de cenas do dizer verdadeiro. A autora tem razão quando diz que, ao evocar tais cenas, o próprio Foucault implica a si e seus leitores no interior desse mesmo espaço cênico.

Jarrat não deixa, porém, de salientar uma objeção a esta estratégia discursiva de Michel Foucault. Para ela, o problema de Foucault consiste

em afastar-se da postura crítica nietzschiana que tanto valorizou como operação genealógica. Jarrat pontua os momentos em que Foucault ambienta com evidente admiração o período greco-latino através dos discursos de seus principais filósofos:

Somos convidados a apreciar os discursos de Sêneca, Plutarco e Marco Aurélio como exemplares dos discursos do “cuidado de si”, enquanto suas biografias e os valores que suas práticas de vida endossam não estão sujeitos a avaliação ou julgamento dentro do quadro de análise de Foucault. (Jarrat. 2014, p. 225)⁹

É certo - e disto Jarrat se dá conta - que, na maneira foucaultiana de dizer a história, não estão em foco as figuras históricas de espaço, tempo e pessoa em sua realidade empírica, nem em seu status conforme uma análise filosófica mais convencional. Por isto mesmo, numa análise como a que proponho, a remissão a dado período na história, ao estilo foucaultiano de linguagem, exige atenção às indicações linguísticas mais precisas pelas quais Foucault cuida, ele mesmo, de se situar em relação ao discurso que profere. Disto é parte constitutiva o manejo das palavras em um processo enunciativo que converte em discurso e torna presente o tempo a que se alude na situação em que fala o pensador francês

Há que se notar a precisa lucidez que o filósofo tem de sua necessidade de manejar o tempo de sua fala: “(...) malgré mes bonnes résolutions et un emploi du temps bien quadrillé, je n’ai pas tout à fait tenu dans l’heure comme je l’avais espéré” (Foucault, HS, aula de 6 de janeiro,

⁹ We are invited to appreciate the discourses of Seneca, Plutarch, and Marcus Aurelius as exemplary of the discourses of the “care of the self,” while their biographies and the values their life practices endorsed are not subject to evaluation or judgment within Foucault’s frame of analysis.

2003, p.27)¹⁰. Este emprego bem enquadrado do tempo corresponde ao presente de sua enunciação como eixo axial onde fixa - apropriando-se das expressões linguísticas adequadas - seu marco temporal, a fim de partindo do agora, viajar filosoficamente pela Roma Antiga, transitando pelo antes e pelo depois dos tempos narrados. Trata-se da retrospectiva de um tempo que não cessou de acontecer, mas cujo modo de passar, diferente de uma perspectiva tradicional da história, atua como meio através do qual determina modos de transição no presente. Isto a ver com a suposição foucaultiana de que, na história do pensamento o desafio consiste em apreender o momento em que o fenômeno da cultura de si torna-se decisivo que compromete “até mesmo nosso modo de ser de sujeito moderno”. (Foucault, 2006, p. 13) Ressalto aqui a expressão apreender o momento (*saisir le moment*) que pressupõe a remissão ao tempo sempre abordado em movimento de transição.

Acerca do manejo linguístico do tempo, adoto aqui o mesmo esquema analítico fornecido por Brés e Gardes-Maray (1997) e sugiro que, no ato de enunciação, a abordagem temporal que aplico à performance enunciativa de Foucault, se processa em três instâncias: o “*tempo a dizer*”, o “*tempo do dizer*” e o “*tempo do dito*”. O *tempo do dizer* concerne ao proferimento do filósofo audível no momento em que profere sua aula. É o instante de o filósofo colocar aqueles que o escutam na atmosfera em que as práticas de si delineiam a justa ancoragem entre o *tempo do dizer* - este em que inicia sua aula - e o *tempo a dizer* - aquele em que logo mais dará

10 Apesar de minhas boas resoluções e de um emprego bem enquadrado do tempo, não me ative inteiramente ao horário, conforme pretendia. (Foucault, HS, p.35)

sequencia a respeito dos tres pontos que caracterizam a ascese filosófica. Deste modo é que transitoriamente a época greco-latina vai aparecendo na linha do tempo histórico que se sobrepõe entre o *tempo do dizer* (as palavras articuladas na duração do ato de emitir) e o *tempo a dizer* (as palavras a vir nas séries seguintes da cadeia enunciativa atravessada pelo discurso que tece a temática da conversão a si). São atos performativos¹¹ de fala que, ao invés de pressupor uma época, a constitui no discurso efetivamente em vias de ser proferido.

Posto que se trata de detectar em Michel Foucault sua maneira de presentificar o contexto histórico de que fala, minha atenção recai sobre a época greco-latina dentro da qual o filósofo passeia sobrevoando o presente situado entre o *tempo do dito* e o *tempo a dizer*. Daí seu alerta - “Quand je dis «*je crois que ça été définitivement rompu* », inutile de vous dire que *je n'en crois pas un mot (...)*” (Foucault, 2003, p. 27)¹². Tem-se aí, nos tempos verbais flexionados no presente, um enunciado que aparece, apontando para o sujeito em seu próprio ato de enunciar que acontece coincidindo com o aqui e agora de sua enunciação. Em outros termos, nesta sequencia frasal, o filósofo faz incidir o processo histórico da filosofia ascética contra a ascese cristã, cuja confluência reside no *tempo a dizer* da prática de si na contemporaneidade, conforme Foucault vai elucidar depois quando ressaltar o cristianismo como o ponto de referência da subjetividade moderna. Eis portanto o que se delinea como categoria enunciativa do tempo

11 Cf. John Austin (1990), *quando dizer é fazer*; uma das referencias de Michel Foucault. no campo da filosofia analitica de Oxford.

12 Quando digo “creio que isto foi definitivamente rompido”, inútil afinnar-lhes que não acredito em nada disto (Foucault, 2006, p. 35)

a dizer que Michel Foucault constrói, na série de enunciações que desenharam o percurso de suas aulas em *HS*. Ele procede como o sujeito de um discurso filosófico, apropriando-se das estratégias linguísticas disponíveis em sua língua a fim de traçar a linha do tempo que, mediante deslocamentos, reativações, reorganização, vai do pensamento platônico até o auge da cultura de si na época helenística e romana¹³. Sempre pondo atenção à sua dificuldade de controle do tempo, Foucault tece os interstícios entre épocas da seguinte maneira:

Cette année, et encore une fois sous réserve de mes imprudences chronologiques et de mon incapacité à tenir un emploi du temps, j'essaierai d'isoler trois moments qui me paraissent intéressants: le moment socratoplatonicien, l'apparition de *l'epiméleia heautou* dans la réflexion philosophique; deuxièmement, la période de l'âge d'or de la culture de soi, de la culture de soi-même, du souci de soi-même, que l'on peut placer aux deux premiers siècles de notre ère; et puis le passage au iv^e-v^e siècle, passage, en gros, de l'ascèse philosophique païenne à l'ascétisme chrétien (Foucault, 2003, p.32)¹⁴

Vê-se, neste trecho da aula de 6 de janeiro de 1984, do *HS*, uma espécie de constante objeção foucaultiana em focalizar o tempo. Mas nunca fixando num ponto, sim na transição de um ponto a outro na linha temporal. Assim é que é de longa duração a passagem do ascetismo pagão à ascese cristã.

13 Cf. Foucault, 2006, p 63.

14 Neste ano - e repito, ressaltadas 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 heautou* 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-V; passagem, genericamente, da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão (Foucault, 2006, p. 41)

Sob este aspecto pode-se conceber que o *tempo a dizer* e o *tempo do dito*, tomados estritamente dentro desta etapa inicial de seu curso, correspondem, respectivamente, ao plano temporal do já dito (o da filosofia pagã) e do ainda a dizer (o da ascese cristã). Tudo isso construído no descontínuo cordão histórico desatado pelo pensador francês. É no limiar destas duas instâncias que acontece a luta do dizível contra os múltiplos dizeres acumulados em certo intervalo de tempo. Isto diz respeito ao esboço proposto por Foucault para pensar, na distância temporal, a diferença do que, a partir da emergência do cristianismo, se entende hoje por ascese. Lembro que advérbio hoje recobre toda a extensão do tempo da modernidade, na qual novas transições acontecerão até se instaurar o que Foucault vai nomear o momento cartesiano.

Il me semble que le « moment cartésien », encore une fois avec tout un tas de guillemets, a joué de deux façons. Il a joué de deux façons en requalifiant philosophiquement le gnôthi seauton (connais-toi toi-même) et en disqualifiant au contraire l'epiméleia heautou (souci de soi).(Foucault, 2006, p.15)¹⁵

Precisamente pontuo, neste jogo enunciativo operado sobre o tempo, o procedimento de linguagem adotado pelo filósofo para colocar seus ouvintes na linha do *tempo a dizer* não da história que ele conta, mas da maneira de tornar presente esta história. Desta forma, digo que o *tempo a dizer* trabalhado por Foucault virá, no final desta aula, quando ele disser que o momento em que o dizer verdadeiro sobre si mesmo inscreveu-se

¹⁵ Parece-me que o “momento cartesiano”, mais uma vez com muitas aspas, atuou de duas maneiras, seja requalificando filosoficamente o gnôthi seautón (conhece-te a ti mesmo), seja desqualificando, em contrapartida, a epiméleia heautou (cuidado de si).(Foucault, 2006, p.18)

como obrigatoriedade nas instituições pastorais constituiu “... un moment absolument capital dans histoire de la subjectivité en Occident, ou dans l’histoire des rapports entre sujet et vérité.” (Foucault, 2003, p. 315)¹⁶. Encontra-se aqui, na estratégia enunciativa que Foucault performatiza o confronto entre *o tempo dito* e *o tempo do dizer*.

2. Nomes e personagens: cenário outro da conversão a si.

A objeção que Isabelle Koch (2014) faz sobre o que ela entende como presença e ausência do neoplatonismo na leitura foucaultiana da filosofia antiga pode ser um importante apoio interpretativo à maneira de Michel Foucault presentificar períodos da história da filosofia como greco-latino. Koch (2014, p. 238) reclama o pouco lugar que Foucault cede ao platonismo em obras escritas e em seus cursos no Collège de France. A autora destaca o curso HS como o único texto onde o filósofo presta alguma atenção aos platonicos. Mas mesmo assim tomando-os como um mero prolongamento filosofia de Platão, quando remete o cuidado de si ao « modelo platônico confrontado aos modelos helenístico-romanos e cristão. Embora reconhecendo que Foucault leva em conta os comentadores neoplatonicos para anotar a distinção entre « politica » e « catartica », na construção dos tres modelos, Koch aponta a ausencia dos neoplatonicos tardios.

Não tenho espaço neste artigo para entrar na questão desta autora. Mas ressalto sua consideração de que a abordagem do neoplatonismo ¹⁶ o momento absolutamente fundamental na história da subjetividade no Ocidente, ou na história das relações entre sujeito e verdade.” (Foucault, 2006, p. 20)

de Michel Foucault é sintoma da história da filosofia antiga que ele empreende ao longo de sua obra. Isto dito observo que a maneira foucaultiana de fazer a história ancorada no contexto greco-latino não pode ser considerada operando por exclusão. Trata-se antes do gesto de focalizar, no tempo histórico delimitado pelo filósofo francês, o lugar e o modo como certos fatos, notadamente, o cuidado de si, situado entre helenismo e cristianismo, faz problema.

Em contrapartida a essa pertinente objeção de Isabelle Koch, de acordo com a análise que venho desenvolvendo neste meu artigo, respondo dando realce - mais que a remissão exhaustiva dos personagens da história - ao mecanismo de temporalização que situa os acontecimentos e os nomes próprios a eles vinculados. Atribuo maior proeminência ao modo como Foucault iintempestivamente recorre ao período greco-latino para tratar historicamente do tema do cuidado de si ou da conversão a si. O fato é que para colocar o acontecimento da cultura de si no tempo situado na passagem dos gregos aos helenistas e destes aos cristãos é preciso por em cena os personagens a que se atribui tais feitos no plano da tomada da palavra em seus discursos. Daí que a escolha de Sêneca, Epicteto e Marco Aurelio, por exemplo, não funciona apenas para documentar as regras e práticas de conversão a si, mas sobretudo para projetar a cena da elite romana sendo afetada pelo estoicismo no período pós-clássico.

Assim é que a atmosfera filosófica greco-latina, na maneira de Michel Foucault, escrever história, se faz pela relação entre nomes próprios e seus atos discursivos. Ao recorrer, por exemplo, aos filósofos

neoplatônicos, ele não pretende relatar, em discurso direto ou indireto, o discurso de personagens efetivos. O caso é de, através de operações enunciativas que trabalham a construção do acontecimento no tempo, levar ao ouvinte, sempre circunstanciando no presente da preleção do filósofo, o relato das reverberações ou deslocamentos que os afetam na passagem de um tempo ao outro. Não obstante, o protagonismo cabe apenas a Foucault como narrador. Nesta posição de contador de história, ele monta, em sucessivos atos de fala, um duplo cenário: o da história que ele conta e o do ato de narrar esta mesma história.

Consideremos o momento em que Foucault, na aula de 3 de março de 1982, discorre sobre o problema da relação eficaz do discípulo com o conteúdo filosófico a ele ensinado. Começa por Plutarco para quem o ouvido é o órgão do sentido fundamental para apreender a virtude. A certo ponto, depois de passar por Plutarco, Foucault compara Sêneca a Epicteto. Sêneca alerta sobre a atitude do aluno de filosofia diante do propósito de absorver a virtude. Epicteto propõe, por sua vez, para o mesmo fim, não apenas deter o conteúdo das palavras, mas a maneira de proferi-las. Aí, entretanto, conforme um percurso narrativo que já tem seu ponto de partida e de chegada, vemos Foucault dar proeminência às peripécias filosóficas de Epicteto em função dos outros dois personagens filosóficos citados. É quando diz :

Et c'est là qu'Epictète introduit, je crois, une notion importante, qui va nous amener précisément au thème de l'ascèse de l'écoute. Il dit : Au fond, puisque, lorsqu'on écoute, on a affaire à un logos, que ce logos n'est pas dissociable d'une lexis (d'une manière de dire), qu'il n'est pas dissociable non plus d'un

certain nombre de mots, eh bien, on comprend qu'écouter soit presque aussi difficile que parler. (grifos meus) (Foucault, 2003, p. 322)¹⁷

As expressões adverbiais ‘c’est là ‘ e “*lorsqu’on écoute*” situam Epicteto, no discurso relatado por Foucault, não só no tempo de suas preleções deste pensador latino no helenismo, mas também no tempo atual da preleção do próprio Michel Foucault. A referência ao texto de Epicteto funciona nos termos em que atualiza na cena da narrativa foucaultiana a importância do tema da ascese da escuta. O emprego das expressões no presente do indicativo coloca no mesmo plano temporal tanto Foucault quanto os seus ouvintes e os nomes personagens relatados em seus discursos. Isto porque se faz necessário que tais índices temporais funcionem no interior de seu próprio ato de enunciação. Assim procedendo, Foucault produz a mesma ambiência para duas temporalidades: a da época greco-latina e a do presente de sua fala.

Esse deslocamento sutil de um plano enunciativo a outro tem a ver com o que cada vez mais Michel Foucault vai se propor a uma filosofia operando sobre a ontologia do presente. Deste modo, ele se torna testemunha ativa da escuta de seus personagens projetando o *tempo do dito* no *tempo do dizer*.

17 Epicteto introduz *aqui*, creio, uma importante noção, que nos conduzirá precisamente ao tema da ascese da escuta. Diz ele: no fundo, se quando escutamos temos que nos haver com um lógos, se este lógos não é dissociável de uma léxis (de uma maneira de dizer), se tampouco é dissociável de certo número de palavras, então compreendemos que escutar seja quase tão difícil quanto falar (Foucault, HS, 2006 p. 408)

Conclusão

Dado a complexidade da analítica que aqui busquei desenvolver, importante ressaltar que tudo concorre na contramão do que se espera convencionalmente relatar o período greco-latino e suas escolas filosóficas tal como teria sido na *história* tradicionalmente reinvidicada pelos historiadores. Nesse sentido, no jeito de Foucault se reportar ao período clássico, como criticam alguns especialistas desta época, quase nada se acha de contextualização, notadamente quando o filósofo cita exemplos de textos produzidos na história da filosofia antiga como apoio à descrição de como os discursos de cuidado de si eram formulados. Sobre este ponto Jarrat (2014), por sua vez, deita uma crítica severa:

Certamente podemos extrapolar a partir dos exemplos de Foucault, e imaginar toda uma gama de exercícios de cuidado de si localizados em uma variedade de esferas culturais; mas a evocação repetida do mundo estreito da elite, de homens excepcionais que se aconselham mutuamente dentro de um círculo estreito de amizade, tem um efeito de qualidade sufocante. Em vez de “um conjunto instável de falhas e fissuras”. (“Nietzsche, Genealogia, História” Sec. 6), encontramos na visão de Foucault do mundo antigo uma estabilidade considerável, com um conjunto de figuras familiares agindo de maneiras socialmente aceitas. Na verdade, o processo é isento de valores: não existe uma estrutura para a crítica de qualquer conjunto particular de valores ou normas adotadas no “cuidado de si”. Prática, ou “autocuidado”, é para ser valorizado por si só, independentemente dos valores incorporados em qualquer prática. (Jarrat, 2014, p. 226, tradução livre minha)¹⁸

¹⁸ We can certainly extrapolate from Foucault’s examples, imagining a whole range of exercises in the care of the self located in a variety of cultural spheres, but the repeated evocation of the narrow world of elite, exceptional men advising each other within a close circle of friendship has a stifling quality. Rather than “an unstable assemblage of faults and fissures” (“Nietzsche, Genealogy, History”

Sem entrar no âmbito estrito da crítica da autora, em favor, não tanto de Michel Foucault, mas de uma outra perspectiva acerca do mesmo tema (época clássica na pena e boca do filósofo francês), pode-se de aí deduzir que, por certo, trata-se sobretudo da história narrada conforme uma poética enunciativa que marca o tempo, nunca por ele mesmo, sim pelo presente em que se situa destinador e destinatário do discurso. Basta lembrar o quanto Foucault, repetidas vezes, declarou que no que produzia tudo não passava de ficção.

Assim se faz a ambiência greco-latina, no caso da história do cuidado de si contada por Foucault em *HS*. Por este viés, o pensador adota uma postura crítica em que o sujeito pode ser visto constituindo a si mediante uma verticalidade discursiva que atravessa sua prática. Este atravessamento produz, de diferentes maneiras, o sujeito por si em relação à verdade conforme o modo de Foucault imaginariamente fazer passar diante dos olhos e dos ouvidos de sua audiência o cenário em que o sujeito se faz contrastivamente, por exemplo, no ascetismo estoíco e no ascetismo cristão. Tudo isto, reitero, deve depender da maneira de o filósofo francês dizer ou temporalizar a época como o referencial da história que narra.

Em síntese, portanto, concluo que o vetor analítico de Michel Foucault não é o tempo empiricamente abordado em seu status. Em vez disso, o filósofo francês emprega certo modo de encenar o período clás-

Sec. 6), we find in Foucault's vision of the ancient world considerable stability with a set of familiar figures acting in socially accepted ways. In fact, the process is value-free: there is no framework for critique of any particular set of values or norms adopted in "care of the self." Practice, or "self care," is to be valued in and of itself, independently of the values embedded in any particular practice. (Jarrat, 2014, p. 226)

sico em vistas do cuidado de si. Vê-se, sob este aspecto, Michel Foucault atuando como guia crítico conduzindo seus leitores e ouvintes em sua viagem greco-latina.

Referências Bibliográficas

AUSTIN, J. L. Quando dizer é fazer - palavras e ação. Coleção: Tradução: Danilo Marcondes de Souza Filho. Porto Alegre, Editora: Artes Médicas, 1990

AUTHIER-REVUZ, J. "As não coincidências do dizer e sua representação metaenunciativa – estudo linguístico discursivo da modalização autonímica". Trad. Maria Onice Payer. In: AUTHIER-REVUZ, J. Palavras incertas: as não-coincidências do dizer. Campinas: Editora da Unicamp, 1998, p.13-28.

BARBÉRIS, J-M. (1997) Tempos du langage et production du sens à l'oral. Proceedings of XVIth International Congress of Linguists. CD-Rom/ Editor Bernard Caron.

BENVENISTE, E. Problemas de linguística geral II. São Paulo: Nacional/ EDUSP, 2006.

FIORIN, J. L. "Uma teoria da enunciação: Benveniste e Greimas" In Gragoatá, Niterói, v.22, n. 44, p. 970-985, set.-dez. 2017

FOUCAULT, M *Microfísica do poder*. organização e tradução de Roberto Macha.do. RiodeJaneiro: Edições Graal, 1979.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*, Curso dado no Collège de France (1981-1982), Tradução Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail, São Paulo, Ed. Martins Fontes. 2006

FOUCAULT, M. *l'hermeneutique du sujet*, Cours au Collège de France. 1981-1982, Paris, Hautes Études, Gaeimard, Seuil

FOUCAULT, M. "Nietzsche, a genealogia e a história. In: *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, M *Le discours philosophique*, Édition établie, sous la responsabilité de François Ewald, par Orazio Irrera et Daniele Lorenzini, Paris, Hautes Études EHESS, Gallimard Seuil. 2023

JARRATT S. C. "Untimely Historiography? Foucault's "Greco-Latin Trip"". In *Rhetoric Society Quarterly*, Vol. 44, No. 3, pp. 220–233

KOCH, I. "Le propylée et la statue. Présence et absence du néoplatonisme dans la lecture foucaldienne de la philosophie antique". (p. 291-319). Philosophie antique - problèmes, renaissances usages, 2014, p. 291-319.

RANCIÈRE, J. Os nomes da história: Ensaio de poética do saber. Campinas, Pontes Editores, 1994

Uma nota sobre o casamento: a problematização foucaultiana do amor conjugal no estoicismo

A NOTE ABOUT THE WEDDING: FOUCAULT'S PROBLEMATIZATION OF CONJUGAL LOVE IN STOICISM

*Cassiana Lopes Stephan**

RESUMO

Para estoicos, a vida conjugal que não se fecha em si mesma – ou seja, que não impede ou descarta a experiência da amizade para além dos limites da casa – pode se constituir como uma rica prática social, através da qual a familiarização (*oikeiosis*) é exercitada de modo a conectar um amante ao outro e ambos à pluralidade do cosmos. Com base nisso, em primeiro lugar, reconstituiremos a teoria da familiarização, tal que respaldada pela ontologia estoica de Hierocles; em segundo lugar, levando em consideração as características da familiarização estoica, recorreremos às interpretações de Foucault sobre o cenário greco-romano do cuidado de si para problematizarmos a potência ético-política do amor conjugal no estoicismo. Nosso objetivo é o de entender por que os estoicos aconselhavam o casamento para, em seguida, indicar em que medida esse tipo de recomendação teria contribuído para a valorização histórico-filosófica do amor conjugal e de sua estruturação heterossexual.

PALAVRAS-CHAVE: Familiarização; Sociabilização; Amor; Amizade; Casamento.

ABSTRACT

For Stoics, conjugal life that doesn't close in itself – i.e., that does not prevent or discard the experience of friendship beyond the limits of the home – can constitute a rich social practice, through which familiarization (*oikeiosis*) is exercised to connect one lover to the other and both to the plurality of the cosmos. Based on this, firstly, we will reconstitute the theory of familiarization, as supported by the Stoic ontology of Hierocles; secondly, considering the characteristics of Stoic familiarization, we will resort to Foucault's interpretations of the Greco-Roman scenario of the care of the self to problematize the ethical-political power of conjugal love in Stoicism. Our objective is to understand why the Stoics advised marriage and then indicate to what extent this kind of recommendation would have contributed to the historical-philosophical appreciation of conjugal love and its heterosexual structuring.

KEYWORDS: Familiarization; Socialization; Love; Friendship; Marriage.

* Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGE/ UFRJ, Laboratório de Estudos Queer em Educação (LEQUE), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil. Este estudo foi financiado pela FAPERJ – Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro, Processo SEI E-26/200.030/2024. Programa de Pós-doutorado NOTA 10. cassianastephan@yahoo.com.br

Hierocles e a teoria da familiarização

A partir da ontologia estoica, somos capazes de vislumbrar que homens e animais se diferenciam e se assemelham – diferenciam-se quanto à disposição e quantidade de *pneuma* que constitui suas almas (animais irracionais têm menos *pneuma* do que animais racionais) e se assemelham na familiarização (*oikeiōsis*), movimento da alma que incita o amor por si e pelos outros. O estoico Hierocles, em sua *Ética Elementar*, explica-nos, a partir da descrição do comportamento de animais não-humanos e humanos, que o movimento de familiarização da alma depende da percepção de si e dos outros, a qual é contínua e ininterrupta (cf. HIEROCLES, *Ethikē Stoicheiōsis*, 2009, III.46-56, p.10).

De modo geral, a teoria da *oikeiōsis*, tal que tematizada por Hierocles na via da ontologia estoica, permite-nos compreender que no estoicismo a busca pela felicidade, a qual dependia da tentativa obstinada de se “viver conforme a natureza”¹, pode ser imaginada como o movimento contínuo de familiarização da alma em relação a si e em relação aos outros. Isso significa que a ética estoica repousa sobre a prática do amor e da amizade e não sobre a clássica superioridade da razão no que se refere ao sensível, até porque para estoicos a alma é tão material quanto o corpo e ambos se coafetam na medida em que completamente misturados. Como nos explica Hierocles:

1 “Parece que Zenão foi o primeiro a dizer, em seu livro *Sobre a natureza do homem*, que viver conforme a natureza é o fim, que também corresponde a viver conforme a virtude.” [Διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ Περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε τὸ ὁμολογούμενος τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ’ ἀρετὴν ζῆν] (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.87.1-2)

(...) tal como o corpo do animal é palpável, se desse modo posso falar, e tangível, assim também é a alma. De fato, ela é do gênero dos corpos (...) além disso, é preciso considerar que a alma não está cercada pelo corpo como por um vaso, como os líquidos são envolvidos pelos jarros, mas a alma e o corpo estão maravilhosamente misturados e totalmente interligados, tal que nem sequer uma pequena parte da mistura fica sem benefício da participação dos dois. (HIEROCLES, *Ethikè Stoicheiosis*, 2009, III.56 e IV.3, p.10)²

Conforme o estoicismo, animais não-humanos são irracionais e animais humanos são racionais, mas isso não significa que seres racionais são superiores ou mais privilegiados cosmicamente do que seres irracionais. Com base na ontologia estoica, podemos afirmar que se trata apenas de diferentes disposições dos corpos no mundo e, portanto, de diferentes maneiras de se dispor em relação ao mundo, tendo em vista que um corpo é um substrato (*hupokeímenon*), qualificado (*poíon*), disposto de certa maneira (*pos échon*) e disposto de certa maneira em relação a algo (*prós tí pos échon*).³ Os corpos partilham de qualidades comuns, ou seja, são comumente qualificados (*koinós poíon*), mas também possuem qualidades

peculiares (*idíós poíon*), isto é, são peculiarmente qualificados.⁴ As semel-
2 “(...) τοῖνον οὐκ ἀγνοητέον ὡς, καθάπερ τὸ σῶμα τοῦ ζώου θικτόν ἐστίν, ἴν’ οὕτως εἶπω, καὶ ἀπτόν, οὕτω καὶ ἡ ψυχὴ· καὶ γὰρ αὐτὴ τοῦ γένους ἐστὶ τῶν σωμάτων (...) δὲ ἐπὶ τῶιδε προσενθυμητέον ὡς οὐχὶ καθάπερ ἐν ἀγγείῳ τῷ σώματι περιείργεται ἡ ψυχὴ κατὰ τὰ περισχόμενα ταῖς πιθάκναις ὑγρά, συμπεφύραται δὲ δαιμονίως καὶ συγκέκραται κατὰ πᾶν, ὡς μηδὲ τοῦλάχιστον τοῦ μίγματος μέρος τῆς ὀποτέρου αὐτῶν ἀμοιρεῖν μετοχῆς.”

3 “Eles [os estoicos] estabelecem a divisão em quatro partes, em substratos, qualidades, dispostos de certa maneira e dispostos de certa maneira em relação a algo.” [(...) ποιοῦνται γὰρ τὴν τομὴν εἰς τέσσαρα, εἰς ὑποκείμενα καὶ ποιά καὶ πῶς ἔχοντα καὶ πρὸς τί πῶς ἔχοντα.] (SIMPLÍCIO, *In Aristotelis categorias commentarium* 8.66.33, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.168)

4 Como explicam Long e Sedley acerca da ontologia estoica: “Estritamente falando, ‘peculiarmente qualificado’ é apenas a metade do segundo gênero dos ‘qualificados’. Este se divide (...) em ‘comumente qualificados’, ou seja, qualquer coisa descrita por um substantivo comum ou adjetivo; e em ‘peculiarmente

lhanças e diferenças entre os entes são discernidas por meio da percepção sensível, no caso dos animais não-humanos, ou da percepção racional, no caso dos animais humanos. As duas formas de percepção desencadeiam o movimento de familiarização da alma relativamente a si, aos outros e ao mundo. A familiarização, por sua vez, incita a experiência do amor por aquilo que nos iguala e nos distingue dos outros com os quais nos relacionamos no cosmos.

Ademais, segundo a filosofia estoica, animais humanos não nascem racionais, mas se tornam racionais. A razão não é adquirida e desenvolvida através da contemplação ou da especulação, mas a partir da tonificação da alma mediante a exercitação da familiarização. Quanto mais nos familiarizamos com os outros, com suas semelhanças e diferenças em relação a nós mesmos, mais nos familiarizamos com nosso contexto no mundo e mais racionais nos tornamos: por meio desses movimentos afetivos, aprendemos a controlar a nós mesmos na mesma medida em que compreendemos o modo pelo qual estamos circunstancialmente interligados ao cosmos e, portanto, aos diferentes entes que o constituem. A familiarização, no caso dos animais humanos, tonifica a alma na medida em que a expande e a contrai, alongando-a em direção aos outros através da sociabilização e, consecutivamente, voltando-a a si mesma por meio da

qualificado’, ou seja, indivíduos que são qualitativamente únicos e que podem ser designados por um nome próprio como ‘Sócrates’.” [Strictly speaking ‘peculiarly qualified’ is only one half of the second genus ‘qualified’. This divides up (...) into the ‘commonly qualified’, i.e. anything as described by a common noun or adjective; and the ‘peculiarly qualified’, i.e., qualitatively unique individuals, as designated by proper names like ‘Socrates’.] (LONG & SEDLEY, 2003, Vol.1, p.173-174)

meditação. A alma sensível também se familiariza consigo mesma e com os diferentes entes que com ela constituem comunidade, mas a alma humana, se atinge e aperfeiçoa a razão, pode vir a se expandir mais do que a animal.

Mais especificamente no caso dos animais-humanos, a sociabilização, a meditação e a imaginação são articuladas em virtude da razão e pela razão, permitindo que a alma humana incorpore uma multiplicidade de entes, bem como de símbolos que remetem ao existente ou ao não existente, já que segundo o estoicismo, como explica Sêneca, “há coisas que existem e coisas que não existem; ora mesmo estas estão compreendidas na natureza. É o caso dos produtos da imaginação, tal como os centauros e os Gigantes (...).” (SÊNECA, *Cartas a Lucílio*, 2004, Carta 58.15, p.202) Diferentemente da alma do animal não-humano, a alma do animal humano pode imaginar a pluralidade do mundo e com ela se familiarizar. O animal humano se familiariza com a imagem da pluralidade do mundo por meio da criação de um conceito de “mundo”; esse é responsável por aguçar e orientar a vontade de participar do cosmos em sua diversidade. Para estoicos, os conceitos nada mais são do que uma conveniência linguística que se refere a uma determinada experiência ou a um grupo de experiências. Então, apreender o mundo como conceito designa uma série de experiências praticadas pelo si mesmo, as quais podem ser ditas “mundanas”. Isso talvez signifique que o conceito de “mundo” não é o mesmo para todas as pessoas, pois nem todos partilham as mesmas experiências. Nesse sentido, embora o conceito “mundo” seja universal, ele não é absoluto; enquanto conceitos, os universais não são prioritários às

suas instanciações, como mostram Long e Sedley (cf. LONG & SEDLEY, 2003, Vol.1, pp.181-182).

Com o auxílio da força meditativa da razão e por meio da prática da sociabilização, somos capazes de imaginar um mundo múltiplo e uma humanidade múltipla que dele é parte, a qual não exclui nem de si e nem do mundo a animalidade. No estoicismo, a razão trabalha em comunhão com a imaginação, ou seja, os pensamentos são imagens. Como nos explica Pierre Vesperini, para estoicos, e isso é evidente no caso de Epicteto e de Marco Aurélio:

(...) os *logoi philosophoi* jamais devem ser isolados de sua dimensão visual. Trata-se de um ponto particularmente importante quando estudamos o seu uso ético: eles vêm para substituir as imagens por outras imagens. A prática que consiste em corrigir o caráter pelas imagens era comum a diferentes escolas. (...) É por isso que, ao invés de traduzir *phantasiai* por ‘representações’, preferimos traduzir simplesmente por ‘imagens’, que evita a conotação abstrata, intelectual da palavra ‘representação’. (...) Como diz Epicteto, o pensamento é uma pintura. Mas essa pintura está em movimento permanente, de modo que poderíamos afirmar que no interior do si mesmo acontece uma espécie de cinema mental. (VESPERINI, 2016, p.78, p.79, p.80 e p.81)⁵

Com base nisso, parece-nos possível dizer que o conceito de “mundo”, ao qual o si mesmo se abre no contexto da sociabilização, que desencadeia e é desencadeada pela familiarização, é simultaneamente racional e imagético. Assim, pensar o cosmos em sua pluralidade é imaginar

5 « (...) les *logoi philosophoi* ne doivent donc jamais être isolés de leur dimension visuelle. C’est un point particulièrement important quand on étudie leur usage éthique : ils viennent remplacer des images par d’autres images. La pratique consistant à corriger le caractère par les images était commune à différentes écoles. (...) C’est pourquoi, plutôt que de traduire *phantasiai* par ‘représentations’, nous préférons traduire simplement par ‘images’, qui évite la connotation abstraite, intellectuelle, du mot ‘représentations’. (...) Comme le dit Épictète, la pensée est peintre. Mais cette peinture est en mouvement permanent, de sorte qu’on pourrait dire qu’à l’intérieur de soi joue une sorte de cinéma mental. »

o cosmos em sua pluralidade e essa imagem cósmica é por vezes difusa, confusa, aberta e incompleta, já que instanciada pelas circunstâncias que nos envolvem e com a qual nos envolvemos à medida que conduzimos nossas vidas na constante interação com os outros. Parece ser justamente a incompletude da imagem do mundo que garante o seu movimento no interior do si mesmo, ou seja, a imagem que fazemos do mundo não corresponde a uma pintura estática, mas sim a uma pintura que está sempre em movimento e cujo enquadramento varia de acordo com as circunstâncias, as quais por vezes dependem e por vezes independem de nós.⁶

Mas, e o que tudo isso tem a ver com o casamento?

Como afirmamos acima, de acordo com os estoicos, a familiarização corresponde ao movimento da alma que incita e é incitado pelas experiências de sociabilização, as quais abarcam tanto os vínculos de amor (sejam eles conjugais ou familiares), quanto os de amizade. É, portanto, no sentido do amor e da amizade que os estoicos aconselhavam a escolha pela vida conjugal, sem jamais torná-la compulsoriamente obrigatória. Dito de outro modo, conforme o estoicismo, a conjugalidade pode se tornar o contexto de uma rica prática social: no âmbito da vida conjugal que não se fecha em si mesma – ou seja, que não impede ou descarta a experiência da amizade para além dos limites da casa –, a familiarização pode ser exercitada de modo a conectar um amante ao outro e ambos à diversidade do cosmos. Então, levando em consideração a teoria da familiarização (*oikeíōsis*), tal que respaldada pela ontologia estoica, doravante

⁶ Sobre a distinção ética entre o que depende e o que não depende de nós, cf. EPICTETO, *Encheirídion*, 2012, 1.1, p.14.

tentaremos problematizar, com base nas interpretações de Foucault sobre o cenário greco-romano do cuidado de si, a potência ético-política do amor conjugal no estoicismo. Mais precisamente, nosso objetivo é o de entender por que os estoicos aconselhavam o casamento para, em seguida, indicar em que medida esse tipo de recomendação teria contribuído para a valorização histórico-filosófica do amor conjugal e de sua estruturação heterossexual.

Sob as lentes de Foucault: o amor conjugal no estoicismo

Em *Do tratado sobre o casamento*, excerto do estoico Hierocles conservado pelo doxógrafo Estobeu, somos capazes de vislumbrar os conselhos que o filósofo direcionava aos seus interlocutores, discípulos e amigos sobre como o casamento poderia auxiliar na exercitação da familiarização (*oikeíosis*) e, portanto, da tonificação da alma que pensa e imagina a pluralidade do cosmos. A comunidade dos amantes, se aberta à sociabilização, passa por diversas modificações, ou melhor, os amantes constantemente se transformam à medida que interagem entre si e com a diversidade do mundo, ao interferirem e sofrerem a interferência do contexto social no qual estão inseridos como casal e como indivíduos. Assim, para que haja aperfeiçoamento ético no amor, cada diferença precisa ser percebida e, em seguida, familiarizada pela alma dos companheiros. No mencionado texto de Hierocles também podemos perceber que, para estoicos, tanto homens quanto mulheres poderiam se dedicar à filosofia, que o papel da mulher não se reduzia à procriação, que a reciprocidade

filosófica não se restringia apenas à pederastia e que o amor entre homens e mulheres era mais aconselhável do que o amor entre pessoas do mesmo sexo. Hierocles diz:

Particularmente, penso que a vida conjugal é bela. Pois, qual outro ornamento da casa poderia ser [tão belo] como a comunidade entre o homem e a mulher? Sem dúvida, a beleza de uma casa não consiste na construção mais cara, nas paredes de mármore, nas colunas adornadas com pedras admiradas pelos insensatos, nas pinturas ou nos podados bosques de mirto, nem mesmo em qualquer outra coisa que possa maravilhar aos tolos, mas consiste na união entre o homem e a mulher. Eles compartilham os destinos um do outro e se dedicam, de coração, aos deuses do casamento e da geração; em concordância um com o outro colocam tudo em comum, até mesmo seus corpos ou, ainda mais, suas próprias almas; estabelecem a administração da casa e dos servos, a educação e diligência com as crianças e um cuidado nem impetuoso e nem frívolo, mas próprio e adequado às necessidades da vida. O que pode ser “mais forte e melhor”, de acordo com o maravilhoso Homero, “do que quando o homem e a mulher se unem em pensamento e juntos mantêm a casa?” (HOMERO, *Od.*,6.182-183) Por isso, muitas vezes, me surpreendi com aqueles que consideram penosa a vida junto a uma mulher. Por Zeus! A companheira não é um peso e um fardo assim como eles supõem: pelo contrário, é alguém que coexiste de forma leve e fácil sendo capaz de realmente dividir os fardos e pesos. Com efeito, nada entre os existentes é assim penoso – como se não fosse fácil, para o homem e a mulher que concordam, suportar em comum as próprias vontades. Verdaderamente pesada e difícil de suportar, no caso daqueles que foram envolvidos por ela, é a tolice; por causa da tolice, até mesmo as coisas que são leves por natureza se tornam pesadas, inclusive uma companheira. O casamento, de fato, é insuportável para muitas pessoas, mas não por si mesmo e nem porque a comunidade junto à mulher é tal por natureza. Contudo, não é aconselhável se casar quando não se possui experiência de vida e não se está preparado para desposar uma mulher livre, em tal contexto a comunidade pode ser difícil de ser mantida e insuportável. (HIEROCLES, *Ieroklêous ek tou̐ peri gáμου*, 2009, 54.14-55.6, p.76)⁷

7 “ἀλλ’ ἔγωγε καὶ καλὸν ἡγοῦμαι τὸν μετὰ γάμου βίον. τίς γὰρ ἕτερος τοιοῦτος γένοιτ’ ἂν οἰκίας κόσμος οἷός ἐστιν ὁ κατὰ τὴν ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς κοινωνίαν; οὐ μὲν δὴ πολυτελεῖς οἴκοι καὶ ὀρθόστρωτοι τοῖχοι καὶ περίστωα τοῖς ὑπὸ τῆς ἀπειραγαθίας θαυματοζόμενοι λίθοις διακεκοσμημένα οὐδὲ ζωγραφία καὶ ψαλιστοὶ μυρρίνῳνες οὐδ’ ἄλλο τι τῶν ἐκπλητόντων τοὺς ἡλιθίους κάλλος ἐστὶν οἰκίας, ἀλλὰ ζευγὸς ἀνδρὸς καὶ γυναικὸς, συγκαθειμαρμένων ἀλλήλοισι καὶ καθιερωμένων θεοῖς γαμηλίοις γενεθλίοις ἐφεστίοις, συμφωνούντων μὲν

Sob a luz das interpretações desenroladas por Foucault, somos capazes de afirmar que o referido tratado de Hierocles nos mostra a concomitância histórico-filosófica entre (1) a capacitação filosófica da mulher; (2) a sua independência cívica em relação aos homens (cf. FOUCAULT, 2011, p. 82); (3) a associação do casamento com o amor, já que o casamento passa a ser um vínculo afetivo capaz de incitar a vida conforme a virtude e deixa de ser uma questão meramente administrativa ou econômica (cf. FOUCAULT, 2011, p.84, 86 e 87);⁸ e (4) os primórdios da estruturação heterossexual dos vínculos amorosos, tendo em vista que, a partir do período helenístico, o verdadeiro amor – a saber, o amor filosófico – deixa de se limitar ao erotismo entre homens, típico do período clássico, para também se associar ao afeto e companheirismo entre um homem e uma

ἀλλήλοις καὶ πάντα κοινὰ πεποιημένων μέχρι καὶ τῶν σωμάτων, μᾶλλον δὲ καὶ αὐτῶν τῶν ψυχῶν, καὶ περὶ προστασίαν μὲν ἔχόντων τὴν ἐπιβάλλουσαν τοῦ οἴκου καὶ τῶν θεραπόντων, ἀνατροφὴν δὲ καὶ κηδεμονίαν τῶν τέκνων, ἐπιμέλειαν δὲ οὔτε σύντονον οὔτε μὴν ῥάθυμον, ἀλλ' ἐμμελῆ καὶ καθηρμοσμένην τῶν πρὸς τὸ ζῆν ἀναγκαίων. τί γὰρ ἂν γένοιτο «κρεῖσσον καὶ ἄρειον» κατὰ τὸν θαυμασιώτατον Ὅμηρον (Od. ζ 182sq.) ‘ἦ ὄθ' ὁμοφρονέοντε νοήμασιν οἰκί' ἔχητον ἀνὴρ ἠδὲ γυνή;’ διὸ καὶ πολλάκις ἐθαύμασα τοὺς ὡς βαρὺν ἡγουμένους τὸν μετὰ γυναικὸς βίον. οὐ γὰρ δὴ γυνὴ μὰ Δία βάρως ἢ φορτίον ἐστὶ, καθάπερ οὗτοι δοκοῦσιν· ἀλλ' ἠδὲ μὲν κακὰ τῶν ἐναντίων κοῦφόν τι καὶ ῥᾶστα φέρεσθαι δυνάμενον, μᾶλλον δὲ καὶ τῶν ὄντως ἐπαχθῶν καὶ βαρέων κουφιστικόν. οὐδὲν γὰρ οὕτω φορτικόν ἐστὶ τῶν ὄντων, ὥστε μὴ ῥᾶστον εἶναι συμφρονουσί γε ἀνδρὶ καὶ γυναικὶ καὶ κοινῇ φέρειν αὐτὸ βουλομένοις. βαρὺ δὲ ἐστὶν ὡς ἀληθῶς ἀφροσύνη καὶ δύσοιστος τοῖς αὐτῆν κεκτημένοις, ὑφ' ἧς δὴ καὶ τὰ φύσει κοῦφα γίνεται βαρέα, τὰ τε ἄλλα καὶ γυνή. τῶ ὄντι γὰρ καὶ συχνοῖς [γὰρ] δὴ τισὶν ἀφόρητος ἐγένετο ὁ γάμος, ἀλλ' οὐχὶ παρ' ἑαυτοῦ οὐδὲ τῶ φύσει τοιάνδε τὴν μετὰ γυναικὸς εἶναι κοινωνίαν· ἀλλ' ὅταν γαμῶμεν ἅς μὴ δεῖ, μετὰ τοῦ καὶ αὐτοὶ παντάπασιν ἀπειροβίως διακεῖσθαι καὶ ἀπαρασκευῶς ἔχειν πρὸς τὸ ἀγαγεῖν ὡς χρὴ τὴν ἐλευθέραν ἄγεσθαι, τὸ τηλικαῦτα συμβαίνει χαλεπὴν καὶ ἀφόρητον γίνεσθαι τὴν κοινωνίαν.”

⁸ Sobre a função administrativa do casamento no período clássico, cf. FOUCAULT, 2012, pp.183-192.

mulher.⁹ Foucault nos explica que aí, nesses tratados helenístico-romanos sobre o casamento, vê-se “o esboço de um ‘modelo forte’ da existência conjugal. (...) Um privilégio natural, ao mesmo tempo ontológico e ético, é concedido, em detrimento de todos os outros a essa relação dual e heterossexual.” (FOUCAULT, 2011, p.164)

No caso do estoicismo, o casamento ainda não se configura como uma norma ou como um dever no sentido estrito, trata-se antes de uma ação apropriada (*kathêkon*) que pode ou não ser acatada, já que a opção por aquilo que é apropriado ou aconselhável varia de acordo com as circunstâncias.¹⁰ Embora seja preferível, o casamento só se torna uma ação correta (*katorthôma*) quando virtuosamente escolhido: nesse caso, ele per-

9 Sobre o amor filosófico no período clássico, vivenciado na interação entre homens, cf. FOUCAULT, 2012, pp.287-310.

10 “Define-se a ação apropriada como ‘consequencialidade na vida’, como a prática que se segue de uma justificativa razoável, o contrário à ação apropriada é o oposto disso. A ação apropriada também abarca os animais não racionais, pois estes também agem em consequência à sua própria natureza. No caso dos animais racionais a ação apropriada se dá como consequência do modo de vida. [Os estoicos] dizem que algumas ações apropriadas são perfeitas e que estas se chamam ‘ações corretas’. As ações corretas são as praticadas de acordo com a virtude, como ser prudente e agir de forma justa. As ações que não são assim não são ações corretas e não podem ser denominadas de perfeitas ações apropriadas, mas ações intermediárias, como casar-se, servir à embaixada, conversar e outras do mesmo tipo.” [“Ορίζεται δὲ τὸ καθήκον τὸ ἀκόλουθον ἐν ζωῇ, ὃ πραχθέν εὐλογον ἀπολογίαν ἔχει παρὰ τὸ καθήκον δὲ τὸ ἐναντίως. Τοῦτο δὲ διατείνειν καὶ εἰς τὰ ἄλογα τῶν ζώων, ἐνεργεῖ γάρ τι κάκεῖνα ἀκολούθως τῇ ἑαυτῶν φύσει· ἐπὶ δὲ τῶν λογικῶν ζώων οὕτως ἀποδίδεται, τὸ ἀκόλουθον ἐν βίῳ. Τῶν δὲ καθηκόντων τὰ μὲν εἶναι φασὶ τέλεια, ἃ δὴ καὶ κατορθώματα λέγεσθαι. Κατορθώματα δ’ εἶναι τὰ κατ’ ἀρετὴν ἐνεργήματα, οἷον τὸ φρονεῖν, τὸ δικαιοπραγεῖν. Οὐκ εἶναι δὲ κατορθώματα τὰ μὴ οὕτως ἔχοντα, ἃ δὴ οὐδὲ τέλεια καθήκοντα προσαγορεύουσιν, ἀλλὰ μέσα, οἷον τὸ γαμεῖν, τὸ πρεσβεύειν, τὸ διαλέγεσθαι, τὰ τούτοις ὅμοια.”] (ARIUS DIDYMUS, *Liber de philosophorum sectis*, 73.1.1 – 73.1.13, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.356)

mite que a alma se tonifique por meio da exercitação da prudência e da justiça no que se refere à conjugalidade e à sociabilização para a qual os casais se abrem no mundo, pois, como explica Foucault a propósito do mencionado tratado de Hierocles, “aquele que se preocupa consigo mesmo não deve somente se casar, ele deve dar à sua vida de casamento uma forma refletida e um estilo particular.” (FOUCAULT, 2011, p.164) Então, podem existir situações em que o matrimônio se constitui como uma má decisão ética e o celibato como uma boa decisão ética.¹¹ Ademais, como explica Foucault, vale ressaltar que, para estoicos, a vida comum não se reduz ao casamento e não se limita ao espaço privado da casa. Foucault nos diz que:

Hierocles não opõe o caráter sindiástico do ser humano, que o faz viver em dupla, ao caráter “sinagelástico”, que o faz viver em bando, como se fossem duas possibilidades incompatíveis. Os humanos são feitos para viver a dois e para viver também numa multiplicidade. O homem é ao mesmo tempo conjugal e social: a relação dual e a relação plural são ligadas. (FOUCAULT, 2011, pp.155-156)

No estoicismo não há, portanto, um empobrecimento da vida social em razão da valorização da vida conjugal. O casamento é aconselhável na medida em que incita e é incitado pela sociabilização.

O amor é um assunto amplamente discutido por estoicos sob um ponto de vista ético e político. Como mostra Malcom Schofield, com base nos relatos de Diógenes Laércio acerca do estoicismo, Zenão escreveu uma obra chamada *A arte de amar*¹² e seus primeiros predecessores,

¹¹ Sobre as circunstâncias nas quais o casamento era desaconselhável e aconselhável, cf. EPICTETO, *Dissertationes*, 2008, 3.22.69.1-3, 3.22.69.5 e 3.22. 76.

¹² “Ἐρωτικῆς τέχνης” (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.34)

Cleantes e Crisipo, também escreveram a respeito do amor, inclusive intitularam da mesma forma seus tratados concernentes ao tema, a saber, *Sobre o Amor*.¹³ Além disso, Schofield nos explica que o amor já era um assunto proeminente na *República (Politeia)* de Zenão – primeiro texto do filósofo, redigido quando ele ainda era discípulo do cínico Crates¹⁴ – e que provavelmente por esse motivo tal problemática sempre foi tão cara ao estoicismo (cf. SCHOFIELD, 1999, p.28). Com base nos comentários acerca da *República* de Zenão, Schofield mostra que a vontade de amar incita a busca por homens ou por mulheres que estejam dispostos a viver conforme a virtude: “o amor zenoniano consiste na busca tanto por garotas quanto por garotos moralmente promissores.” (SCHOFIELD, 1999, p.44)¹⁵ Além disso, Schofield explica que desde Zenão o amor estoico é tematizado em relação à amizade, ou melhor, a amizade é a finalidade do amor: amamos porque queremos nos transformar eticamente a ponto de nos tornarmos amigos, isto é, de vivenciarmos uma relação em que haja, acima de tudo, concórdia e em que se pratique a liberdade.

De modo geral, a concórdia se deve ao conhecimento de que a virtude é um bem e ao compartilhamento do mesmo modo ou estilo de

13 “Περὶ ἔρωτος” (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.175.14; DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.130.5)

14 “[Zenão] por algum tempo escutou Crates [recebeu ensinamentos de Crates]: período em que ele escreveu a *República*, por isso zombando alguém disse que ele a redigiu em Cinosura [trocadilho entre a península de Cinosura que literalmente significa ‘cauda de cão’].” [Ἐως μὲν οὖν τινὸς ἤκουε τοῦ Κράτητος ὅτε καὶ τὴν Πολιτείαν αὐτοῦ γράψαντος, τινὲς ἔλεγον παίζοντες ἐπὶ τῆς τοῦ κυνὸς οὐρᾶς αὐτὴν γεγραφέναι.] (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.4)

15 “Zenonian love is a chase after morally promising girls – as well as boys.”

vida.¹⁶ A liberdade, por sua vez, deve-se à autossuficiência, cuja prática permite que sejamos, dentro ou fora de casa, senhores de nós mesmos, mas jamais senhores dos outros. Tanto estoicos quanto cínicos concebem que para a autossuficiência individual e para a autossuficiência coletiva somente o aperfeiçoamento do amor é necessário.¹⁷ A amizade dispensa a posse pelos outros e pela cidade, mas desperta o domínio de si (*enkráteia*). Nesse sentido, vale ressaltar que a familiarização (*oikeíōsis*) não consiste em um movimento que enseja a possessão do si pelo outro ou do outro

16 “Ário Dídimos diz que os estoicos definem a harmonia como ‘uma crença compartilhada sobre os assuntos da vida’ (Stob. II 74.4-5). Quando tal crença compartilhada está baseada no conhecimento possuído pelos sábios de que as ações virtuosas beneficiam a todos, isso não é – eu presumo – meramente harmonia, mas concórdia.” [Arius Didymus informs us that the Stoics define harmony as ‘shared belief about the affairs of life’ (Stob. II 74.4-5). When such shared belief is based on the knowledge possessed by the sages that the virtuous actions of any one benefit them all, it is – I conjecture – not merely harmony but concord.] (SCHOFIELD, 1999, p.48)

17 “A falta de necessidade de armas também é apontada por Crates em seu poema (D.L. VI 85) sobre a cidade ideal – como dispensável para a autossuficiência cínica. (...) O ponto, eu acredito, é que o sábio já tem o que é necessário para a autossuficiência – então não há razão para se lutar por isso; quanto ao desnecessário (dinheiro, glória) não é necessário – então tampouco há motivo para se lutar por tais coisas. (...) ele [Zenão] tinha, no que concerne à ideia de se lutar pelo próprio país, a mesma aversão que os cínicos e pelo mesmo motivo que os cínicos, esse é o ponto no qual Zenão rompe radicalmente com a *República* de Platão, com Esparta e em geral com a Grécia, com a ideologia cívica dos gregos.” [The needlessness of weapons is likewise something stressed by Crates in his poem (D.L. VI 85) on the ideal city – as pointless for the self-sufficient Cynic. (...) The point, I take it, is that is necessary for self-sufficiency the wise man already has – so there is no point in fighting over it; what is not necessary (cash, glory) is not necessary –so there is no point in fighting for that either. (...) he [Zeno] viewed the idea of fighting for one’s country with Cynic aversion for exactly the Cynic’s reasons – and this is a point at which he makes a radical departure from the outlook both of Plato’s *Republic* and Spartan, and in general Greek, civic ideology.] (SCHOFIELD., 1999, p.51 e p.52)

pelo si. Diferentemente, a familiarização estoica desencadeia a dominação do si em relação a si mesmo e o afeto do si pelo outro que também busca por autossuficiência. Como podemos perceber, para estoicos é justamente o esforço por liberdade que define a igualdade entre os indivíduos e permite que a amizade seja praticada de modo que a concórdia se mantenha. A prática da amizade depende de um amor provocado pela beleza que não é meramente estética, mas que é sobretudo ética: belos são aqueles e aquelas que querem viver conforme a natureza. Segundo Diógenes Laércio:

Os estoicos dizem que só há amizade entre os excelentes, porque eles se correspondem. Concebem que a amizade é uma comunidade que está de acordo com o aperfeiçoamento da vida, porquanto nós tratamos nossos amigos como a nós mesmos. Conforme os estoicos, a escolha de um amigo se faz pelo que ele representa e eles também dizem que é bom ter muitos amigos. Entre pessoas vis não há amizade e os vis não têm sequer um amigo. (...) [Ademais], o amor é uma tentativa de estabelecer a amizade através da manifestação da beleza: não se trata de sexo, mas sim de amizade. (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.124.3-8 e 130.1-2)¹⁸

Como vimos a partir de Foucault, o estoicismo contribui, por um lado, para a emergência de um “‘modelo forte’ da existência conjugal” (FOUCAULT, 2011, p.164), isto é, para a supervalorização do amor conjugal em detrimento das demais relações. Entretanto, faz-se importante sublinhar que, com tal afirmação, Foucault não quer dizer que o estoicismo instaurou este tipo de “‘modelo forte’ da conjugalidade. Em outras

18 “λέγουσι δὲ καὶ τὴν φιλίαν ἐν μόνοις τοῖς σπουδαίοις εἶναι, διὰ τὴν ὁμοίτητα· φασὶ δ’ αὐτὴν κοινωνίαν τινὰ εἶναι τῶν κατὰ τὸν βίον, χρωμένων ἡμῶν τοῖς φίλοις ὡς ἑαυτοῖς. δι’ αὐτὸν θ’ αἰρετὸν τὸν φίλον ἀποφαίνονται καὶ τὴν πολυφιλίαν ἀγαθόν. ἐν τε τοῖς φαύλοις μὴ εἶναι φιλίαν μηδενί τε τῶν φαύλων φίλον εἶναι. (...) Εἶναι δὲ τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον· καὶ μὴ εἶναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας.” (Ainda sobre a relação entre ética e estética, ou entre o bom e belo no estoicismo, cf. VESPERINI, 2026, pp.74-78)

palavras, Foucault parece se referir mais à recepção histórico-filosófica do estoicismo, sobretudo à recepção codificadora ou moralizante por parte do cristianismo, do que à própria filosofia estoica. Essa suposição se torna ainda mais clara se recorremos a *História da sexualidade 4: as confissões da carne*, onde Foucault nos mostra os detalhes da influência estoica sobre os primeiros cristãos e em que medida as regras de vida ou os conselhos de existência típicos do estoicismo foram paulatinamente codificados no decorrer da história do cristianismo, sobretudo com sua institucionalização. Já no início de *As confissões da carne*, Foucault explica o seguinte sobre Clemente de Alexandria, apologeta cristão e um dos pais da Igreja:

A leitura do *Pedagogo*, II, X, portanto, demanda uma série de observações preliminares. Tem-se o hábito de ali destacar sobretudo citações explícitas ou implícitas de moralistas pagãos e sobretudo estoicos. Musônio Rufo é sem dúvida um dos mais frequentemente utilizados, embora jamais nomeado. E é fato que em quatro ou cinco retomadas pelo menos, e em pontos essenciais, Clemente transcreve quase palavra por palavra sentenças do estoico romano. (...) Mas não se deveria concluir que Clemente nada mais faz do que interpolar neste capítulo um ensinamento tomado de empréstimo a uma escola filosófica sem muito procurar conferir-lhe uma significação cristã. Primeiramente, é preciso notar que as referências a filósofos pagãos são, aqui, como em tantos outros textos de Clemente, extremamente numerosas: podem-se descobrir empréstimos tomados a Antipater, Hierocles e, sem dúvida, também a sentenças de Sexto; Aristóteles, que tampouco é citado, é frequentemente utilizado, como, aliás, naturalistas e médicos. Enfim – e isso tampouco é excepcional em Clemente –, Platão é um dos poucos a ser explicitamente citado, e o único que o é amplamente. Mas é preciso também notar que nenhum dos grandes temas prescritivos evocados por Clemente se apresenta sem o acompanhamento de citações das escrituras: Moisés, o Levítico, Ezequiel, Isaías, Sirac. (FOUCAULT, 2020, pp.17-18)

De fato, como pudemos perceber já no início dessa seção, Foucault chega a indicar, ao comentar Hierocles, que o amor conjugal não su-

planta a sociabilização. Desde Zenão o amor é pensado em relação à amizade: somos amigos de nossos amantes e somos capazes de amar nossos amigos. A amizade norteia a sociabilização estoica, ela justifica aproximações e distanciamentos de modo que não somos obrigados a amar aqueles que não sabem ser nossos amigos, independentemente se estes forem nossos pais, mães e irmãos. É a amizade, e não a consanguinidade, que fundamenta o amor. De acordo com Diógenes Laércio, Zenão era bastante criticado por esta defesa “cínica” da amizade, a qual lhe permitia afirmar que ‘pais e filhos são inimigos se não forem sábios.’”¹⁹ Ele também era censurado por defender, em sua *República*, a “comunidade de mulheres”²⁰ e por “determinar que homens e mulheres usassem o mesmo tipo de roupa”, tendo em vista que ambos são igualmente racionais.²¹ Essas caracte-

19 “οἱ γονεῖς καὶ τὰ τέκνα ἐχθροί· οὐ γάρ εἰσι σοφοί.” (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.33.3)

20 “κοινάς τε τὰς γυναῖκας” (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.33.3-4)

21 “καὶ ἐσθῆτι δὲ τῇ αὐτῇ κελεύει χρῆσθαι ἄνδρας καὶ γυναῖκας” (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII. 33.8-9) Malcom Schofield explica que não encontramos no estoicismo aquele “(...) tipo de diferenciação entre capacidades femininas e masculinas feitas por Aristóteles. Aliás há razão para se pensar que a escola explicitamente rejeita a posição de Aristóteles, que faz de mulheres e escravos tipos de seres humanos naturalmente inferiores. De acordo com Lactânio, os estoicos estabeleciam que escravos e mulheres deveriam filosofar; e ele plausivelmente sugere que isso se deve ao fato de que eles não veem diferença entre suas capacidades para o saber e aquelas dos homens (*Inst.* III 25; cf. também Musônio Rufo *ap.* Stob. II 235.23-239.29, 244.6-247.2). A sugestão recebe apoio de um livro de Cleantes intitulado: *Sobre a tese de que a mesma virtude pertence tanto a homens quanto a mulheres* (D.L. VII 175), e da evidência que Crisipo atrela a esta tese (Phld.*de piet.*col. V. 8-11; Cf. Antístenes, D.L. VI.12). Ademais, a *República* de Zenão abole as distinções de vestimenta entre homens e mulheres, presumivelmente porque Zenão assegura que não há nenhuma diferença fundamental de natureza entre eles. Ele não tem certamente *razão* alguma, assim sendo, para distinguir, no que diz respeito às funções de cidadania, entre homens moral-

rísticas do estoicismo primeiro prevalecem em sua fase tardia (representada por Hierocles, Musônio Rufo, Epicteto, Sêneca e Marco Aurélio, por exemplo) e corroboram o aconselhamento do amor e da amizade.²²

Além disso, conforme Foucault, os estoicos teriam contribuído, por outro lado, para a estruturação da heterossexualidade no que concerne ao modelo da existência conjugal. Mais uma vez, não parece que Foucault esteja dizendo que o estoicismo foi o responsável pela codificação do amor entre sexos opostos. É provável que Foucault se refira novamente à recepção histórico-filosófica do estoicismo pelo cristianismo, pois os estoicos não condenam relações homossexuais em nome da conjugalidade heterossexual. Em *As confissões da carne*, ao mostrar de que modo as filosofias pagãs foram recepcionadas pelos cristãos, Foucault explica que para Clemente de Alexandria, por exemplo, o objetivo final do casamento passa a ser a procriação e deixa de ser a amizade ou o aperfeiçoamento ético,

mente bons e mulheres moralmente boas.” [(...) the sort of differentiation between male and female capacities made by Aristotle. There is even some reason to think that the school explicitly rejected Aristotle’s position, which makes women and slaves naturally inferior kinds of human being. According to Lactantius the Stoics rules that slaves and women should philosophize; and he plausibly suggests that this was because they saw no difference between their capacities for wisdom and those of men (*Inst.* III 25; cf. Aldo Musonius Rufus *ap.* Stob. II 235.23-239-29, 244.6-247.2). The suggestion receives support from a book title of Cleanthes: *On the thesis that the same virtue belongs to both a man and woman* (D.L. VII 175), and from evidence that Chrysippus subscribed to the thesis (Phld. *de piet.* col. V 8-11; cf. Anthisthenes, D.L. VI 12). Moreover, Zeno’s *Republic* abolishes distinctions in dress between men and women, presumably because he holds that there is no fundamental difference in nature between them. He surely has no *reason*, therefore, for discriminating with respect to the functions of citizenship between morally good men and morally good women.] (SCHOFIELD, 1999, p. 43)

22 Sobre as diferentes fases da escola estoica, cf. SEDLEY, 2006, pp.7-34 e GILL, 2006, pp.35-35-63.

como no caso dos estoicos. Parece ser, portanto, nesse momento que todos os outros tipos de relações amorosas começam a ser condenadas: “Depois de ter fixado o objetivo do casamento – a saber, a procriação –, Clemente condenaria as relações contra a natureza.” (FOUCAULT, 2020, p.20) Para Clemente de Alexandria, a procriação é a finalidade do casamento, mas também aquilo que determina a economia das relações sexuais. Conforme Foucault, trata-se da:

(...) primeira vez que se encontra desenvolvido todo um regime de atos sexuais que não se estabelece como tal em função da sabedoria e da saúde individual, mas, sobretudo, do ponto de vista das regras intrínsecas ao casamento. Havia um regime do sexo e uma moral do casamento (...). (FOUCAULT, 2020, p.23)

Há uma ética do casamento no estoicismo, mas não há uma discussão moral sobre o regime do sexo, em que se estrutura a orientação e a ocasião da relação sexual. Para estoicos, o importante é que a conjugalidade amorosa desponte em amizade e não impeça amizades. Como vimos a partir de Diógenes Laércio, os estoicos não estão preocupados com o sexo, já que “o amor é uma tentativa de estabelecer a amizade através da manifestação da beleza: não se trata de sexo, mas sim de amizade.” (DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.130.1-2)²³ Tanto para os primeiros estoicos quanto para estoicos tardios, no que se refere ao amor, o sexo é um indiferente (*adiáphoron*).²⁴ Isso significa que a questão da orientação sexual também o é, ou seja, a atribuição de valores éticos (bom e mau) não se aplica à orientação em si mesma, mas aos pró-

23 “Εἶναι δὲ τὸν ἔρωτα ἐπιβολὴν φιλοποιίας διὰ κάλλος ἐμφαινόμενον· καὶ μὴ εἶναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας.”

24 Sobre a teoria dos indiferentes, cf. DIOGENES LAERTIUS, *Vitae philosophorum*, 1972, VII.102-107 e EPICTETO, *Encheiridion*, 2012, 11.1, p.22.

prios indivíduos. Boas relações são relações entre bons indivíduos e esses podem ser homossexuais, heterossexuais, bissexuais e assim por diante. A maneira pela qual uma pessoa faz sexo não interfere em sua eticidade, contudo, a atitude ética de uma pessoa pode interferir na maneira pela qual ela conduz sua vida sexual. Inclusive, como relata Ateneu, o próprio Zenão, fundador da escola estoica, atraía-se por homens: “Zenão, o fenício, que nunca se atraiu por mulheres e nem teve filhos, como conta Antígono de Caristo na *História de sua vida* [biografia de Zenão].” (ATHENAEUS, *Deipnosophiastae*, 1927, 13.15.11)²⁵ Quando os estoicos tardios aconselham o casamento entre um homem e uma mulher, eles não estão rompendo com a primeira fase do estoicismo no que se refere à temática do amor. Assim sendo, tal conselho não tem por intuito condenar todas as outras formas de relação e justificar o valor ético do amor na heterossexualidade e na procriação. Segundo o artigo “*Les stoïciens et l’amour*”, de Daniel Babut, a grande valorização do casamento e da procriação por estoicos tardios se deve à antiga polêmica entre o estoicismo e o epicurismo e não a uma mudança de perspectiva da própria escola estoica no que concerne ao amor e à amizade:

(...) entre alguns dos estoicos “recentes” não encontramos traço de uma polêmica contra a doutrina de seus predecessores. Se há uma polêmica, ela estaria, ao contrário, direcionada a outros filósofos, bem afastados da escola estoica, pois se trataria dos epicuristas, tradicionais adversários do Pórtico. Se, com efeito, Antípatro, Musônio ou Hierocles mostram tanta convicção no elogio ao casamento e à vida conjugal, não é, como pode soar, porque as relações entre um homem e uma mulher seriam para eles as únicas relações “normais”, mas antes é para refutar o argumento segundo o qual o casamento, a

25 “Ζήνωνα τὸν Φοίνικα, ὃς οὐδέποτε γυναικὶ ἐχρήσατο, παιδικοῖς δ’ αἰεὶ, ὡς Ἀντίγονος ὁ Καρύστιος ἱστορεῖ ἐν τῷ περὶ τοῦ Βίου αὐτοῦ.”

fundação de uma família, são danosos ao exercício da sabedoria e impõem obstáculos intransponíveis à via do aperfeiçoamento da alma por meio da filosofia: sua insistência em desenvolver e em apoiar de todas as formas com justificações e com argumentos o preceito zenoniano-crisipiano και γαμήσειν τὸν σοφὸν και παιδοποιήσεσθαι [o sábio se casará e gerará filhos – D.L. VI. 121] é visivelmente ordenado pela insistência dos epicuristas em afirmar μηδέ γαμήσειν και τεκνοποιήσειν τον σοφόν [o sábio não se casará e nem gerará filhos – DL. X.119]. (BABUT, 1963, p.59-60)²⁶

Como podemos perceber a partir das explicações de Daniel Babut, o amor conjugal emerge como uma recomendação ética no estoicismo em oposição aos epicuristas, cujo posicionamento era contrário ao casa-

26 « (...) chez aucun des Stoïciens ‘récents’ on ne trouve trace d’une polémique contre la doctrine de leurs prédécesseurs. Si polémique il y avait, elle serait plutôt dirigée contre d’autres philosophes, bien éloignés de l’école stoïcienne, puisqu’il s’agirait des Épicuriens, adversaires traditionnels du Portique. Si en effet Antipater, Musonius ou Hiéroclès montrent tant de conviction dans l’éloge du mariage et de la vie conjugale, ce n’est pas, selon toute apparence, parce que les relations entre l’homme et la femme leur paraîtraient seules ‘normales’, mais plutôt pour réfuter l’argument selon lequel le mariage, la fondation d’une famille, sont nuisibles à l’exercice de la sagesse et dressent d’insurmontables obstacles sur la voie du perfectionnement de l’âme par le moyen de la philosophie : leur insistance à développer et à appuyer de toute sorte de justifications et d’arguments le précepte zénono-chrysipéen και γαμήσειν τὸν σοφὸν και παιδοποιήσεσθαι est visiblement commandée par l’insistance que devaient mettre les Épicuriens à proclamer μηδέ γαμήσειν και τεκνοποιήσειν τον σοφόν. » Além disso, vale ressaltar que, no caso do estoicismo, nem mesmo a pederastia ou o incesto eram absolutamente condenáveis, pois tais relações só podem ser consideradas boas ou más em razão dos indivíduos que as performam e dos motivos pelos quais são performadas: “Em uma de suas *Exortações*, [Crisipo] diz que ‘o intercurso com mães, irmãs e irmãos, bem como comer certas coisas e, após parir, ir direto para o leito de morte são descreditados sem razão’, e ele também fala que devemos olhar para os animais e inferir da maneira pela qual eles agem que nada disso é estranho ou fora do natural.” [Καὶ μὴν ἐν τῷ *** τῶν Προτρεπτικῶν εἰπὼν ὅτι ‘καὶ τὸ μητράσιν ἢ θυγατράσιν ἢ ἀδελφαῖς συγγενέσθαι καὶ τὸ φαγεῖν τι *** καὶ προελθεῖν ἀπὸ λεχοῦς ἢ θανάτου πρὸς ἱερὸν ἀλόγως διαβέβληται’, καὶ πρὸς τὰ θηρία φησὶ δεῖν ἀποβλέπειν καὶ τοῖς ὑπ’ ἐκείνων γινομένοις τεκμαίρεσθαι τὸ μηδὲν ἄτοπον μηδέ παρὰ φύσιν εἶναι τῶν τοιούτων·] (PLUTARCO, *De Stoicorum repugnantiis*, 1044F.7-1045A.4, in: LONG & SEDLEY, 2003, Vol.2, p.424)

mento. Conforme Babut, para epicuristas, a vida conjugal não coadunaria com a busca filosófica pela sabedoria, isto é, aos amantes do saber, o epicurismo determinava o celibato e não o matrimônio. A partir de Foucault, também podemos perceber que a recomendação do casamento entre um homem e uma mulher no estoicismo emerge em oposição à experiência clássica da pederastia, que associava a potência filosófica à interação erótica entre homens. Assim, de modo geral, torna-se possível afirmar que a ética estoica do casamento se manifesta na contramão das tendências socrático-platônicas, atreladas à pederastia, e das tendências epicuristas, atreladas ao celibato dos sábios. Portanto, na Antiguidade, a ética estoica do casamento aparece como uma alternativa em relação à tradição clássica e em relação à vanguarda epicurista. Com base em Foucault, também podemos perceber que a defesa estoica do casamento fora abarcada pelo cristianismo. Em sua recepção, o cristianismo se aproxima da filosofia estoica no tocante ao elogio ao casamento e, simultaneamente, dela se distancia sob o feixe da moralização, pois, para cristãos, o matrimônio deixa de ser uma recomendação para se tornar uma obrigação humana perante Deus.

Com esse cenário greco-romano em mente – cenário reconstituído pelas vias abertas por Foucault – retomemos, então, a questão que orientou o nosso ensaio, a saber: em que medida o estoicismo, ao recomendar o casamento, teria contribuído para a valorização histórico-filosófica do amor conjugal e de sua estruturação heterossexual?

Da ética à moral do casamento

Nas trilhas de Foucault, parece-nos possível afirmar que se casar, no estoicismo, era ético e não moral, pois, de acordo com essa filosofia, o matrimônio não é mandatório, mas apropriado: apropriado quando se constitui como uma prática social contínua que nos conecta ao mundo em sua diversidade.²⁷ Nesses termos, em que há concórdia entre os amantes relativamente à busca pela virtude e pela sabedoria, o casamento se torna uma ação correta e coaduna com um estilo de vida filosófico. A experiência amorosa de tipo conjugal, tal que preconizado por Zenão, fundador da escola do Pórtico, não se reduz à interação entre um homem e uma mulher, até porque o objetivo do vínculo sindiástico no estoicismo não era a procriação, mas sim a amizade.

Com base nas análises desenvolvidas por Foucault acerca dos deslocamentos operados entre a ética estoica do casamento e a moral cristã do matrimônio, faz-se interessante notar que a prática do sexo só passa a ser um problema central na vida conjugal a partir do cristianismo, quando o regime do sexo marital se torna o fio condutor da relação entre o homem e a mulher, cujo enleio tem por finalidade a manifestação do amor ao divino por meio da consumação do laço conjugal na procriação. Assim sendo, no contexto cristão, a experiência amorosa entre os amantes parece se desassociar da prática da amizade intra e extraconjugal, pois as interações significativas entre o si e o outro passam a se concentrar na consan-

27 Sobre a distinção entre moral voltada ao código e moral voltada à ética, Cf. FOUCAULT, 2012, pp.38-39

guinidade familiar fundada na procriação. Diferentemente, no estoicismo, era a amizade que parecia justificar tanto os vínculos amorosos quanto o cultivo das interações familiares. Nesse sentido, a fórmula estoica da virtude no amor seria: somos amantes porque amigos; já a fórmula cristã da bem-aventurança no amor seria: somos amantes porque devemos procriar e quem sabe, a partir disso, tornamo-nos mais do que marido e mulher, quem sabe nos tornamos amigos.

Então, de modo geral, como podemos perceber, a recomendação estoica do casamento teria contribuído para a valorização histórico-filosófica do amor conjugal e de sua estruturação heterossexual na medida em que recepcionada pelo cristianismo. Uma suposição como essa demandaria, com efeito, uma análise detalhada acerca das interpretações foucaultianas sobre a experiência do cuidado de si e do cuidado dos outros nas diferentes fases do cristianismo, tarefa que não seremos capazes de levar a cabo no presente ensaio. Por enquanto, considerando o entrecruzamento entre a teoria estoica da familiarização, assim como desenvolvida por Hierocles, e as investigações de Foucault acerca do casamento na ética estoica, tudo o que podemos indicar é que o estoicismo, ao esboçar um modelo forte de existência conjugal na forma de uma relação dual e heterossexual, constitui-se como o cenário filosófico sobre o qual repousa a moralização cristã do matrimônio (cf. FOUCAULT, 2011, p.164); essa, por sua vez, ainda reverbera na atualidade sob o viés da religiosidade, mas também sob o viés biológico-psíquico-jurídico da normatividade, que fundamenta o desejo sexual dos amantes na ontologia anatômico-científica do

corpo e na ordenação civilizatória da sociedade. Por conseguinte, talvez não seja forçoso afirmar que hoje a supervalorização do casamento e de sua estrutura heterossexual se manifesta na forma da heteronormatividade, a qual, como propõe Judith Butler em *Problemas de Gênero*, teria ao mesmo tempo uma dimensão religiosa, uma dimensão biológico-psíquica e uma dimensão jurídica.²⁸ A tridimensionalidade da heteronormatividade pode ser histórica e filosoficamente rastreada a partir dos caminhos abertos por Foucault que, ao olhar para a Antiguidade grega e romana, interroga, “ao mesmo tempo, a diferença que nos mantém à distância de um pensamento em que reconhecemos a origem do nosso, e a proximidade que permanece a despeito desse distanciamento que nós aprofundamos sem cessar.” (FOUCAULT, 2012, p.42) A partir disso, a questão que agora se abre, à guisa de uma conclusão inconclusiva que busca entrelaçar Butler e Foucault, pergunta: de que modo a reconstituição histórico-filosófica dos laços amorosos nos permitiria pensar e repensar os problemas de gênero na contemporaneidade? Em outros termos, o que a Antiguidade greco-romana tem a ver com os amores em nossos tempos?

*

Não entraremos na seara das questões supramencionadas, já que elas nos demandariam a interpretação dos estudos de Judith Butler sobre a normatividade de gênero na contemporaneidade. Ademais, reconhecemos que nosso artigo carece de um aprofundamento no que concerne à tema-
28 Sobre a heteronormatividade ou a matriz heterossexual do desejo na hodiernidade, Cf. BUTLER, 1999, pp.45-91.

tização do cristianismo, ou melhor, no que se refere às suas proximidades e distâncias com relação ao estoicismo. Seja como for, para o momento, nossa intenção foi simplesmente a de reconstituir a teoria estoica da familiarização, de modo a indicar a problematização foucaultiana acerca do casamento no estoicismo. Mais precisamente, nosso intento, a partir da resumida descrição da potência ético-política do casamento no estoicismo e de sua recepção no cristianismo, foi a de vislumbrar uma das arestas que compõem o cenário histórico-filosófico por meio do qual somos capazes de compreender a relação entre a experiência moralizante do amor marital e sua alternativa ética, já que retrospectivamente o estoicismo parece se configurar não só como a condição de possibilidade da moral do casamento no cristianismo, mas também como uma alternativa histórica ao amor que ainda hoje se subsume à procriação, tendo em vista que a proposta estoica de casamento justifica o amor na amizade e não na reprodução.

Referências Bibliográficas

ATHENAEUS. The Deipnosophists. Edição bilíngue. Trad: Charles Burton Gulick. London: Harvard University Press, 1927.

BABUT, D. Les stoïciens et l'amour. *Revue des Études Grecques*, Paris, tome 76, 1963, pp.55-63.

BUTLER, J. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York/London: Routledge, 1999.

DIOGENES LAERTIUS. *Live of Eminent Philosophers*. Trad: R.D. Hicks. Cambridge: Harvard University Press, 1972.

EPICLETUS. *Discourses and Selected Writings*. Trad: Robert Dobbin. London: Penguin Books, 2008.

EPICLETETO. *O Encheirídion de Epicteto*. Edição bilíngue. Trad: Aldo Dinucci e Alfredo Julien. São Cristóvão: EdiUFS, 2012.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2012.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Trad: Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2011.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade 4: as confissões da carne*. Trad. Heliana de Barros Conde Rodrigues & Vera Portocarrero. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2020.

GILL, C. *A escola no período imperial romano*. INWOOD, Brad (org.). *Os estoicos*. Trad: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, pp.35-63.

HIEROCLES. Hierocles the Stoic: Elements of Ethics, Fragments and excerpts. Edição bilingue. Trad: David Konstan. Boston: Brill, 2009.

LONG, A. A.; SEDLEY, D. N. The Hellenistic Philosophers: Greek and Latin Texts with Notes and Bibliography. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 2v.

SCHOFIELD, M. The Stoic Idea of The City. Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

SEDLEY, D. A Escola, de Zenon a Ário Dídimo. In: INWOOD, Brad (org.). Os estoicos. Trad: Paulo Fernando Tadeu Ferreira e Raul Fiker. São Paulo: Odysseus, 2006, pp.7-34.

SÉNECA. Cartas a Lucílio. Trad: J.A. Segurado e Campos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.

VESPERINI, P. Droiture et mélancolie : sur les écrits de Marc-Aurèle. Paris: Verdier, 2016

A questão da escuta em Michel Foucault*

Annie Hourcade Sciou**

Tradução: Ana Teixeira*** e Georghio Tomelin****

* *Aulas no Collège de France - (L'Herméneutique du sujet/A Hermenêutica do Sujeito (1981-1982); Le Gouvernement de soi et des autres / O Governo de si e dos outros (1982-1983); Le Gouvernement de soi et des autres: le courage de la vérité/O Governo de si e dos outros: a coragem da verdade (1983-1984)*

** *Département de Philosophie, Université de Rouen, France. Membre du laboratoire de recherches ERIAC. Autora de *Le conseil dans la pensée antique* (Paris, Hermann, 2017); *Atomisme et Sophistique. La tradition abdéritaine* (Paris, Ousia, 2009); *Antiphon d'Athènes. Une pensée de l'individu*. (Paris, Ousia, 2001) e diversos capítulos e artigos sobre: Górgias, Isócrates, Platão, Aristóteles, Protágoras, Xenofonte, Epicuro.*

*** *Professora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP, São Paulo, São Paulo, Brasil, Doutora em Comunicação e Semiótica (PUCSP) e doutoranda em Filosofia (PUCSP); acteixeira@gmail.com.*

**** *Professor dos programas de Pós-Graduação da Universidade Santo Amaro – Unisa, São Paulo, São Paulo, Brasil e da Instituição Toledo de Ensino – ITE/Bauri, São Paulo, Brasil, Doutor em Direito do Estado pela USP e Doutor em Filosofia pela PUCSP; gtomelin@gtomelin.com.*

Conferência apresentada como parte da Jornada de Estudo organizada por Hubert Vincent e o CIVIIC, *Michel Foucault: legados e perspectivas em educação e formação*, Universidade de Rouen, 10 de janeiro de 2014.¹

A escolha por tratar a questão da escuta em Michel Foucault, no âmbito desta jornada de estudos “*Michel Foucault: legados e perspectivas na educação e na formação*”, é motivada pela reflexão que eu própria desenvolvi, durante vários anos, sobre a questão do conselho no pensamento da Antiguidade. Fui naturalmente levada, no quadro desta reflexão, a questionar o lugar da escuta na relação de aconselhamento entre os Antigos e as suas aplicações contemporâneas, e é nesse contexto que tive a oportunidade, em várias ocasiões, de estudar os escritos de Michel Foucault.

Foucault, no entanto, a rigor, não concorda com a questão do aconselhamento. Em seus cursos no Collège de France, trata, sobretudo, da reflexão sobre um discurso verdadeiro ou, mais precisamente, um discurso que diz tudo, a *parresia*. Este é o centro de sua reflexão, e é por esse ângulo, muito específico, aliás, que ele aborda o discurso. No entanto, um tal discurso, que se coloca em um contexto de natureza educacional: do modo como pode ser colocado em movimento, em particular, nas comunidades de filósofos helenísticos, com o propósito de formar almas; ou que se enquadra em um contexto político: como é o caso, em particular,

1 A conferência foi atualizada e transformada em um artigo publicado em: SCIOU, Annie H. La question de l'écoute chez Michel Foucault. Dans *Le Télémaque*, Presses universitaires de Caen, 2015/1 (n° 47), pages 97 – 108; 2015. Disponível em: <<https://www.cairn.info/revue-le-telemaque-2015-1-page-97.htm>>. Acesso em: 04 de fevereiro de 2022.

de Atenas do século V a.C. ou mesmo na relação entre o filósofo e o Príncipe, tal discurso caracteriza-se pelo fato de objetivar modificar o real e não simplesmente dizê-lo como ele é, por constituir um discurso orientado para a ação e, como tal, tem muitos pontos em comum com as próprias características do conselho que podem ser definidas da seguinte forma: um discurso que visa exortar ou dissuadir o ouvinte a agir ou se comportar de uma determinada maneira em seu próprio interesse e não no interesse de quem formula o conselho - se este não for o caso, então o discurso sai do registro do conselho e cai no registro da lisonja.

Tais tipos de discursos pressupõem também um certo número de qualidades que emergem da personalidade do conselheiro ou do *parresiasta*, qualidades que encontramos rastros em autores como Homero - com a figura emblemática de Nestor, o bom conselheiro -, mas também em Tucídides, em Platão, no *Górgias* ou mesmo em Aristóteles, na *Retórica*. Qualidades que, além da *parresia*, evidentemente, se relacionam por um lado com *episteme* ou *phronesis*, com conhecimento prático ou sabedoria e, por definição, voltada para a ação; por outro lado, com *eunoia*, benevolência, uma qualidade que, muito mais do que conhecimento ou sabedoria prática, é representativa, naqueles que a possuem, da capacidade de falar no interesse do outro e não em seu interesse próprio.

Estas qualidades são prerrogativas do mestre que, nas comunidades epicuristas, pratica o franco-falar e, eventualmente, por conseguinte, o mestre a crítica, a fim de permitir que seu ouvinte modifique a sua alma - pensa-se particularmente em *Peri Parrhesias*, do epicurista Filodemo de Gadara, ou mesmo em um trecho da obra *Como ouvir*, de Plutarco, men-

cionado por Foucault na *Hermenêutica do Sujeito*; também caracterizam o filósofo conselheiro do Príncipe, do qual Platão nos dá uma descrição na Carta VII, parcialmente autobiográfica, carta na qual descreve sua relação com Dionísio de Siracusa; enfim, são representativos dessa descrição do conselheiro ideal proposto por Aristóteles, em *Retórica*, orador que fala perante o povo reunido em uma assembleia democrática, e que, se não for simplesmente um adulator, fará questão de não dizer ao povo o que eles querem ouvir, mas falará francamente, com sabedoria e benevolência, no interesse da cidade.

O correlato, porém, dessa figura do *parresiasta*, daquele que, portanto, pratica o franco-falar, é o ouvinte. Aquele a quem é dirigido o discurso. Ainda que Foucault, nos *Cursos no Collège de France*, dê menos desenvolvimento a esta figura, dando prioridade àquele que fala, parece óbvio que constitui a contrapartida natural de quem usa o *logos*, um pouco como o reverso da mesma medalha. É neste aspecto, nesta recepção do discurso, que se constitui a escuta, sobre seu estatuto na relação, sobre suas modalidades, que eu gostaria de me deter.

A questão da escuta na obra de Foucault está presente essencialmente em *A Hermenêutica do Sujeito*, mas em *O governo de si e dos outros*, mesmo que ele proponha um tratamento mais sintético, aborda a discussão de uma forma muito metódica e eu gostaria, em um primeiro momento, de evocar este tratamento à medida em que insiste, por um lado, no fato de que a escuta, contrapartida do discurso filosófico, é também, talvez, insuficientemente destacada à condição de possibilidade; por outro lado e de maneira relacionada ao fato de a escuta constituir o primeiro cír-

culo, *A Hermenêutica do Sujeito* fala de maneira semelhante, do primeiro movimento.

A referência ao primeiro movimento nos leva a refletir sobre as duas dimensões, que podem parecer contraditórias, que caracterizam a escuta: o aspecto *pathetikos* e o aspecto *logikos*, dimensões que devem ser abordadas tanto do ponto de vista educacional quanto político.

Por fim, voltando às Conferências do *Governo de si e dos outros*, eu gostaria de abordar as qualidades do ouvinte, como as vê Foucault - ouvinte que, por sua atitude e em sua dimensão ativa, voluntariamente se engaja no segundo círculo, o da prática filosófica que constitui a extensão direta da escuta. O que está em jogo é também, talvez, mostrar quão tênue é o limite entre uma filosofia cuja função é curar as almas, corrigi-las, numa finalidade essencialmente educacional, e uma filosofia que busca formar filósofos. A questão da escuta, portanto, nos convida a questionar a própria vocação da filosofia.

I. O primeiro círculo: o da escuta

Na *Lição de 16 de fevereiro de 1983*, de o *Governo de si e dos outros*² (2010, pp. 229 e 232), Foucault se apoia na *Carta VII* de Platão, uma carta que, a rigor, não se sabe se é autêntica (os últimos estudos parametrização de estilo parecem ir nessa direção), mas que, no entanto, fornecem elementos interessantes sobre a vida de Platão e mais particularmente o

2 FOUCAULT, M. *O Governo de si e dos outros*. Tradução: BRANDÃO, E. São Paulo: Martins Fontes, 2010. Adotamos as citações deste artigo utilizando versões de traduções brasileiras dos livros citados de Michel Foucault (Nota dos tradutores).

que costumamos chamar de “aventura siciliana” de Platão, estadias que ele teve a oportunidade de fazer na corte do tirano de Siracusa, Dionísio. Esta carta também é interessante pela forma que adota a de um longo conselho e Platão especificamente reivindica, por conta própria, a condição de conselheiro, de conselheiro-filósofo daquele que detém o poder, o príncipe, o tirano; neste caso, Dionísio. Nesta carta, Platão expõe sua concepção da relação entre o conselheiro-filósofo e o príncipe a quem aconselha e, para caracterizar essa relação, recorre à clássica analogia entre o conselheiro e o médico.

Platão insiste que o médico nada pode fazer pelo paciente se este se recusa a seguir sua prescrição, se recusa a mudar seu estilo de vida, ou seja, se recusa a ouvir o médico. Em tal eventualidade, o médico deve renunciar a curar. Da mesma forma, o conselheiro, o filósofo que aconselha sobre a organização da cidade e a forma de governar, deve silenciar se sentir que está jogando palavras “ao vento” - para usar uma expressão de Michel Foucault (2010, pp. 210 e 214), de o *Governo de si e dos outros* -, se corre o risco de morrer caso seu discurso for recusado.

O que Foucault retém, em particular, dessa analogia é justamente o fato de que o conselho filosófico concebido em sua dimensão particular, acerca do aqui-e-agora, visando ainda prescrever, de maneira adequada, um certo regime, uma certa maneira de viver, supõe, como condição própria de possibilidade, uma escuta por parte daquele a quem se dirige. Essa perspectiva tem muitas consequências: a primeira é que a escuta é o que permite que a filosofia se torne parte da realidade. Cito Foucault: “Se ele [o filósofo] quiser que seu discurso seja um discurso real, um discurso

de realidade, se ele quiser que sua veridicção filosófica seja efetivamente da ordem do real, seu discurso de filósofo terá de ser ouvido, entendido, aceito por aqueles a quem se dirige” (2010, p. 214). Com tal afirmação, Foucault considera que a persuasão constitui um aspecto fundamental da filosofia, uma filosofia que não se contenta em dizer a verdade, mas uma filosofia que marca os espíritos, uma filosofia que transforma as almas, uma filosofia que também deve ser considerada como uma *psychagogia*, tal como descrita no *Fedro* de Platão, uma filosofia cuja tarefa é transformar as almas, ou melhor, incitá-las, convidá-las a se transformarem. A filosofia não é, neste sentido, um discurso ineficaz, mas, ao contrário, um discurso que forma, que modela uma matéria precisa: a alma.

No entanto, aqui, não é tanto a própria atividade da filosofia que é aconselhável ter em vista, mas mais precisamente sua contraparte, seu complemento indispensável, a outra forma, em última análise, e a recepção que ela assume. É o objeto, uma recepção que toma a forma de escuta. Algumas linhas abaixo Foucault parece considerar a escuta e a espera como sinônimos. Na verdade, escutar, ao contrário de simplesmente ouvir, apresenta um caráter voluntário, é deliberado focar não em uma imagem visual, mas em um discurso, é a atenção - voltarei a isso -, a atenção que é desejada por quem a implementa e conseqüentemente pressupõe, no ouvinte, que ele não é psicicamente determinado e que há coisas que dependem dele - refiro-me, neste ponto, aos desenvolvimentos de Aristóteles sobre o voluntário e o involuntário na *Ética a Nicômaco*, III, ou ainda mais, Epicuro, *Da natureza*.

Essa atenção pressupõe uma grande expectativa. Daí, sem dúvida, a necessidade de o filósofo saber escolher quem poderá dar ouvidos ao discurso filosófico - Foucault, ao especificar as qualidades do ouvinte, também evocará essa preocupação em Sócrates para a seleção daquele cuja beleza exterior, cujo olhar ou rosto revela esta capacidade de escuta (2010, p. 215).

A capacidade de escutar também é associada por Foucault à capacidade de ouvir, no sentido de compreensão. Eu gostaria de enfatizar esta referência ao entendimento (em grego: *synesis*). Como Platão sublinha no *Eutidemo* e como também escreve Aristóteles na *Ética a Nicômaco*, livro VI, em seus desenvolvimentos sobre a *synesis*, o verbo *synienai* significa “compreender” no sentido de aprender, de *seguir* o que outro disse. Uma capacidade que deve ser compreendida na sua dimensão receptiva ou contemplativa, no sentido de que quem aprende - ou quem compreende - tem a capacidade de perceber o que se quer dizer a ele, de adotar, também, uma abordagem que consiste em manifestar a vontade de seguir, pelo menos até certo ponto, quem lhe fala. Capacidade que também possui uma dimensão crítica no sentido de que aquele que compreende, pelo menos parcialmente, é dono do discurso que recebe, tal compreensão também está associada à aceitação.

O fato de o discurso tal como é entendido, ouvido, ser aceito e julgado como pertinente e admissível, capacidade que, sem dúvida, assume uma dimensão política, visto que uma das qualidades de quem detém o poder e é aconselhado pelo filósofo para a gestão da cidade deve, segundo Platão, na *Política*, demonstrar a *synesis*, deve ser, em outras pala-

vas, capaz de ouvir, de compreender os conselhos que lhe são dados - ao contrário justamente de Dionísio que obviamente não sabia como ouvir o conselho de Platão.

A relação aqui descrita é assimétrica e, sem dúvida, não pode ser equiparada a um diálogo na medida em que o conhecimento está do lado do falante e a ausência do conhecimento, da expectativa, do lado do ouvinte. No entanto, esta assimetria é bastante relativa na medida em que o discurso filosófico, o discurso do conselho, só pode se dar na condição de poder ser aplicado a um público, da mesma forma, aliás, que a medicina somente é medicina à medida em que pode ser praticada junto aos pacientes, no aqui-e-agora.

A segunda consequência dessa referência à escuta é que ela leva ao aniquilamento de todas as formas de recurso à violência. É nesse sentido que o discurso filosófico, em sua dimensão aplicada, não pode ser discurso da violência. Segundo Foucault, “um discurso que não fosse mais que protesto, contestação, grito e cólera contra o poder e a tirania, não seria filosofia” (2010, p. 215). Precisamente porque a escuta pressupõe uma vontade em seu fundamento. Nesse sentido, o discurso da violência, do grito, não difere em substância da retórica - não a retórica autêntica do ensino da persuasão de que fala Platão no *Górgias*, mas a retórica operária da persuasão da crença, retórica sofisticada, retórica que pode, neste sentido, ser considerada uma arma ou técnica de combate de propriedade do orador.

Na verdade, como Foucault enfatiza, o discurso filosófico não pode ser coercitivo, não pode ser ouvido sob ameaça ou constrangimento;

mas também não pode se impor como uma retórica sofisticada que se afirma por meio de procedimentos que apelam não para a razão de seu público, mas para suas paixões. Discurso retórico que, portanto, ganha adesão não porque é compreendido, julgado e aceito, mas porque lisonjeia as paixões.

O próprio fato, entretanto, de que a escuta constitua a própria condição do discurso filosófico ajuda a situar esse discurso no quadro de uma abordagem que tem uma dimensão altamente protréptica. Não se trata apenas do dizer verdadeiro, mas de assegurar que o discurso, tal como está formulado, seja estritamente falado, ouvido, compreendido e, portanto, seguido. Um discurso que não é da ordem da enunciação, da afirmação, mas um discurso que é da ordem da prescrição, como o discurso do médico que não visa ensinar medicina, mas fazer com que seu paciente entenda sua prescrição e a aplique, ou seja, mude seu modo de vida, com, sem dúvida para Foucault, mas também, para Platão, uma concepção do filósofo que é antes de tudo parte de uma prática filosófica que visa estimular um movimento.

A escuta constitui, portanto, para Foucault, o primeiro círculo, o ponto de partida, a própria condição de pôr em movimento. Talvez o círculo deva ser entendido aqui não em um sentido estático, mas, sim, em um sentido dinâmico de um movimento que envolve. Ainda que a escuta seja, em sua primeira dimensão, mais passiva e receptiva, ela conduz, no entanto, a um movimento do indivíduo como um todo, assim como o paciente, apesar de sua “paciência”, é o primeiro arquiteto de sua cura, no sentido de que consente - o consentimento sendo, sem dúvida, também um aspecto central da escuta - em seguir a prescrição.

II. O duplo aspecto - *pathetikos* e *logikos* da escuta

Em *A Hermenêutica do Sujeito*³, na Lição de 3 de março de 1982, Foucault evoca a escuta. O que é bastante surpreendente reside no fato de Foucault considerar imediatamente a escuta como o ponto de partida ou, mais precisamente, como “o primeiro passo” (2006, p. 402), o “primeiro movimento” da *askesis* e a subjetivação do verdadeiro discurso. A própria referência à *askesis* contribui para registrar a escuta em um processo voluntário e não em uma forma de passividade, a ideia de exercício também leva ao estabelecimento de hábitos salutares, de repetições que visam dar ao corpo, à alma, um certo torcer, para forjar a alma em sua maneira de ser.

Essa “subjetivação” corresponde, em primeiro lugar, ao modo como a alma recebe o discurso, é por ele afetada em seus modos de ser, em suas disposições. Tal abordagem encontra eco, em particular, no *Teeteto* de Platão, um diálogo em que Platão faz falar o sofista Protágoras que, a partir da analogia com a medicina, explica como a educação que ele oferece é capaz, como o médico que trata as drogas ou como o agricultor que melhora a terra, de operar a reversão dos *hexeis* da alma, dos estados da alma, por meio de um discurso de natureza protréptico, um discurso que exorta a virtude. Em suma, no *Fedro* de Platão, a retórica autêntica também visa essa cultura das almas, visa semear as almas através dos discursos e, assim, conduzi-las para a virtude.

No entanto, ainda que Platão considere repetidamente a recepção do discurso protréptico, como o próprio Foucault enfatiza, referindo-se, 3 FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Tradução: MUCHAIL, Salma T. e FONSECA, Marcio A. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

em particular, à busca socrática de bons ouvintes, à *Carta VII* e ao livro IV das *Leis*, passagens nas quais Platão evoca as qualidades necessárias para que seja um bom ouvinte - terei oportunidade de voltar a este assunto -, parece, no entanto, que este aspecto não está particularmente desenvolvido por razões que surgem da própria especificidade da abordagem da Antiguidade. A dimensão da passividade, mesmo a extrema passividade da escuta, talvez seja parcialmente responsável por isso.

Se esta dimensão é mencionada, na verdade, é muitas vezes de forma crítica, como é o caso, de uma forma muito clássica, no *Elogio de Helena*, de Gorgias, em que a alma é literalmente submetida ao discurso que exerce um poder sobre ela ao qual ela não pôde resistir. A referência a Ulisses, feita por Foucault em *A Hermenêutica do Sujeito*, (2006, p. 403), forçado a acorrentar-se ao mastro de seu barco porque sabe que apesar de sua *sophrosyne*, sua temperança e sua *phronesis*, sua sabedoria, ele não resistirá ao ouvir o canto da sereia, assim como Helena, que não resistiu ao discurso de Páris, também vai nessa direção.

Talvez a passagem mais emblemática desse aspecto negativo da escuta seja encontrada em *A Guerra do Peloponeso*, de Tucídides. Cléon que censura os atenienses, cito III, 38, de serem “simplesmente gente dominada pelo prazer de escutar, como um público aí instalado para sofistas e não para cidadãos que deliberam sobre a sua cidade”. Essa dimensão da passividade na escuta está associada ao prazer de ouvir. Na verdade, o discurso pode abordar sobretudo às emoções e às paixões e a escuta, neste sentido, é propriamente passivo no sentido forte do termo. Tal contraste

também se repete no texto de Plutarco solicitado por Foucault: Plutarco, de fato, convida a assistir às aulas de filosofia não como se vai ao teatro para ouvir os brincalhões, mas como em uma escola de virtude.

Sem dúvida, de forma significativa, na *Retórica* Aristóteles marcará a mesma distinção entre o discurso epidítico, que utiliza processos que se dirigem exclusivamente às paixões e ao personagem (*pathos* e *ethos*), ao contrário do discurso deliberativo (discurso do conselho) que aborda o *logos* e o *ethos*, marcando, assim, claramente, a divisão entre a escuta passiva, na qual o prazer desempenha um grande papel, e a escuta ativa, envolvendo julgamento (referência extremamente importante à *kri-sis*) e a compreensão.

Foucault considera que a escuta, como mencionei antes, é, a rigor, *arché*, ponto de partida, início, mas também uma forma de princípio, início de um movimento. A ambivalência entre passividade e atividade explica, sem dúvida, esse aspecto. Foucault torna isso explícito usando uma abordagem que envolve também categorias aristotélicas. Para dizer que a verdade dita *aletheia* é a matriz do *ethos*, do caráter, nos leva a considerar que a verdade, pelo menos inicialmente, a fala verdadeira, e consequentemente o *parresiasta*, não tem por função transmitir a verdade, mas, sim, a certificação de transformar a alma do ouvinte, de cultivá-la, educá-la, prepará-la. Um discurso que, consequentemente, tem um fim não teórico, mas prático, até poético, no sentido de que dá forma à alma, alma que por si mesma, de acordo com esta formação, ajudará a influenciar o comportamento do ouvinte, o fará adotar um certo modo de vida. Podemos ver

até que ponto, nesta abordagem, a passividade do ouvinte é uma forma de pré-requisito sem necessariamente ser considerada de forma negativa. A reflexão aristotélica sobre o caráter talvez vá nessa direção.

Aristóteles, de fato, na *Ética de Nicômaco*, enfatiza o fato de que o caráter, as virtudes do caráter, são fruto de bons hábitos - jogando com a comunidade etimológica entre *ethos* (caráter) e *ethos* (hábito) e não, estritamente falando, de Educação. As virtudes de caráter são adquiridas inicialmente, passivamente, por meio da educação e também por meio da repetição do ato. É agindo com coragem que nos tornamos corajosos, mas é também, certamente, pelo uso de discursos que enaltecem as conquistas que o caráter da criança, e depois do jovem, se forma. O que é particularmente notável, no pensamento da Antiguidade sobre a escuta, é que essa relação assimétrica também opera no contexto das relações no seio das ramificações da alma, relações que curiosamente são sempre descritas em termos de escuta, levando assim a uma revisão, pelo menos parcialmente, dos aspectos dessa passividade inerente à escuta.

É o caso de Platão, na *República IV*, no âmbito do motivo psicopolítico. Assim como os auxiliares podem escutar a voz dos tutores, como o cão pastor escuta a voz de seu dono, o *thymoeides*, o coração, elemento irascível da alma, cuja principal virtude é a coragem, é capaz de escutar a razão. Platão cita este trecho da *Odisséia* em que se dirige Ulisses, a razão de Ulisses se dirige ao seu coração que arde por vingança sem esperar pretendentes, nestes termos “Paciência, coração meu!”, utilizando, assim, no fundo do coração e para si próprio, um discurso de caráter protréptico,

destinado a influenciar o seu próprio comportamento, levantando a voz da razão.

É também e, talvez ainda, o caso de Aristóteles que na *Ética* de Nicômaco afirma em I, 13, que existe na alma humana uma parte destituída de razão, sede das emoções, mas capaz, no entanto, de ouvir o voz da razão “como se escuta a voz do pai”, uma relação essencialmente baseada no elogio e na censura, um discurso de natureza epidítica, portanto, um discurso em que a escuta permanece essencialmente passiva, sem que esta passividade seja considerada puramente negativa, mas antes, como meio de preparar a alma para se unir, para falar com a mesma voz, a da razão.

Aquele que, por outro lado, se deixa guiar pelas suas paixões, aquele que é incapaz de fazer prevalecer na sua alma a voz da razão, aquele cujos desejos permanecem, portanto, irracionais, este, segundo Aristóteles, perderá coragem, virilidade, autocontrole, *enkrateia* e será, portanto, como enfatiza Foucault, *effeminatus*, passivo na relação consigo mesmo. O ponto de partida está, ainda, no discurso educativo, mas a alma pode, com o tempo e o desenvolvimento da razão, aprender a educar-se, a fazer com que a parte da alma destituída de razão, mas mesmo assim permeável à razão, a este vetor que constitui a voz da razão, se conforme à razão e aos desejos de acordo com a razão, e é neste sentido que ouvir pode estar associado ao autocontrole.

Nas referências solicitadas por Foucault, prevalece essa ambivalência da escuta passiva e ativa, ambivalência que surge da própria vocação da escuta. Plutarco é mencionado na medida em que redigiu *Como*

Ouvir. Tal tratado apresenta um personagem central na medida em que Plutarco convida o ouvinte a “entrar em si mesmo para sondar o próprio coração”, ele fará questão de julgar a impressão que lhe causam as verdades ouvidas, olhando para si mesmo, um pouco como se faz ao sair do cabeleireiro. Com tal perspectiva, passamos a uma reflexão que não está mais do lado do educador, do professor, de quem fala ou ensina, mas de uma reflexão que é implementada pelo aluno, o ouvinte mesmo, em plena conformidade com a ideia de subjetivação que Foucault indubitavelmente restaura ao evocar o fato de que a verdade ouvida ficará profundamente inscrita no sujeito e, conseqüentemente, se tornará sua, modificando-o em seus modos de ser, de pensar e de agir.

Deixarei de lado os outros aspectos destacados por Foucault, essa espécie de gradação entre as etapas da escuta que passam pelo silêncio, uma certa postura do corpo e também uma certa atenção. Esse foco, essa tensão voluntária da mente por uma imagem, um discurso, que desempenha um papel tão importante na filosofia epicurista. Para voltar, mais uma vez, a essa relação de continuidade entre passividade e atividade no contexto da escuta. O ponto que gostaria de enfocar é a noção de compreensão. Já a mencionei anteriormente e é provável que esta noção permita a passagem da dimensão da passividade para a dimensão da atividade da escuta, a passagem também da dimensão patética para a dimensão lógica propriamente dita.

Como mencionei antes, do grego *synienai* significa compreender, mas também seguir. A escuta ativa, neste sentido, incorpora uma forma

de jogo de fisionomia que permite falar sobre a escuta ativa. Mais precisamente, trata-se de fazer brilhar o invisível sob o visível, a alma sob o invólucro corporal. Foucault evoca, neste sentido, uma passagem de *Sobre a vida contemplativa* de Filon de Alexandria, na qual os discípulos devem certificar-se de indicar, de significar, que seguem ou que compreenderam. Esse tipo de escuta também condiciona o *logos* do professor, seu ritmo e mesmo seu conteúdo. Ouvir é novamente tarefa do ouvinte e não do falante.

Neste ponto, é possível fazer um retorno à distinção entre a escuta passiva, como Cleon denuncia na obra de Tucídides, e a escuta mais ativa, aquela que atua no contexto de uma deliberação autêntica. Podemos ver como a assimetria, que caracteriza os dois tipos de escuta, é consideravelmente reduzida no segundo. Com efeito, passamos de um discurso que visa transformar o estado da alma a um discurso que, mesmo quando ocorre ao nível da própria alma, supõe uma forma de assimetria entre a parte irracional que escuta a voz da razão e a parte racional e, por outro lado, um discurso racional que aborda a razão de seu público, que só pode gerar uma escuta ativa que implicará uma relação de troca, da qual a dimensão assimétrica é, conseqüentemente, parcialmente apagada, de diálogo entre iguais que pode corresponder a uma forma de ideal democrático.

Por fim, podemos ver em que medida o primeiro círculo de escuta contém desde o início o que corresponderá, segundo Foucault, ao segundo e ao terceiro círculos. O segundo círculo não é mais a ordem de escuta, mas a ordem de ação. A filosofia só existe se encontrar ouvintes

prontos para ouvi-la, mas, ao mesmo tempo, esses ouvintes só podem ser verdadeiros ouvintes de filosofia se decidirem viver filosoficamente, ou seja, para garantir que toda a sua alma seja transformada pelo discurso filosófico. Como evitar o círculo? Como decidir fazer filosofia quando não tem ideia do que seja? A questão, aqui, diz respeito à própria vocação da filosofia. A ambivalência da escuta, a sua dupla dimensão de passividade e atividade, faz com que seja inicialmente em virtude de uma forma de automatismo que entramos, no início, no discurso filosófico, que o absorvemos sem realmente o querer, assim como se mergulha em um perfume quando se vai a uma perfumaria, como uma criança, pela fala de sua ama-de-leite, de seus pais, de toda a cidade, acessa a uma primeira forma de virtude, pela qual não assume total responsabilidade, mas quem o faz, quando ela terá adquirido razão, decidindo melhorar e assumir por conta própria. O terceiro círculo é o do conhecimento possível apenas se a pessoa antes se certificou de que sua alma e sua vida mudassem de posição.

Para concluir, gostaria de voltar a essas qualidades do ouvinte que Foucault desenvolve em *O governo de si e dos outros*. Foucault, como sabemos, menciona essas qualidades do filósofo na *Carta VII*, 340b, um filósofo que deve ter facilidades para aprender *eumathes*, uma boa memória *mnemon* e que é *logizesthai dynatos* capaz de raciocinar. Gostaria de voltar à qualificação *eumathes*, que também encontramos na *Carta VII*, em 327a, quando Platão faz o retrato de Dion e, finalmente, nas *Leis*, IV, no contexto dos desenvolvimentos de Platão sobre o preâmbulo da lei. O termo é importante, especialmente nessas duas passagens, porque está

associado a dois outros qualificadores que, sem dúvida, o iluminam e permitem, talvez, esclarecer o que está em jogo para uma reflexão sobre a escuta na Antiguidade.

Na *Carta VII*, Dion, amigo e aluno de Platão, a quem este último, sem dúvida, desejava ver ocupar o lugar de Dionísio na direção da cidade, é *eumathés*, mas também tem a característica de escutar com atenção e interesse *oxeos hypekousen kai sphodra*. Nas *Leis*, na passagem do preâmbulo, a fala do legislador visa obter *eumeneia*, a benevolência dos cidadãos, benevolência que os tornará *eumathesteron*, o que, sem dúvida, é apropriado traduzir aqui, não por mais apto a aprender, mas por mais dócil, tradução que, por certo, seria apropriada também no que diz respeito à atitude de Dion, que denota do mesmo modo uma forma de docilidade de sua parte. Sem dúvida, a docilidade é uma das componentes da escuta, entendida no sentido da capacidade da alma de se conformar ao discurso de verdade. Como sublinha Gaëlle Jeanmart, “docilidade, no sentido etimológico e original do termo *docilitas*, que vem do verbo *docere*, aprender, nada mais é do que a capacidade de aprender”⁴, uma aptidão para aprender que, se quisermos voltar como Foucault o faz, ao próprio fundamento do processo de aprendizagem, se reduz à capacidade de ouvir.

4 JEANMART, Gaëlle. *Généalogie de la docilité: dans l'Antiquité et le Haut Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2007, p. 11.