

A ÉTICA DO *CUIDADO DE SI* FILOSOFIA DE MICHEL FOUCAULT: NOTAS SOBRE A *HERMENÊUTICA DO SUJEITO*

Andre Constantino Yazbek

Resumo: a partir de *A hermenêutica do sujeito*, curso dado por Michel Foucault no *Collège de France* em 1981-82, este artigo pretende explorar o significado da chamada “virada ética” na filosofia foucaultiana e sua relação com o imperativo moral do *cuidado de si* na antiguidade greco-romana. Palavras-chave: genealogia – ética – cuidado de si – conhecimento de si – sujeito.

I.

Revisitando sua própria obra na introdução de *O uso dos prazeres*, segundo volume de sua *História da sexualidade* (1984), Michel Foucault demonstra uma notável clareza sobre sua trajetória, retracando o fio condutor das diversas espécies de deslocamentos teóricos proporcionados por suas investigações até chegar à problemática que à época ocupava o centro de suas pesquisas:

Um deslocamento teórico me pareceu necessário para analisar aquilo que freqüentemente era designado como o progresso dos conhecimentos: ele me conduziu a interrogar-me sobre as formas de práticas discursivas que articulam o saber. Tinha sido necessário também um deslocamento teórico para analisar aquilo que se descrevia com freqüência como sendo as manifestações do “poder”: ele me conduziu a interrogar-me antes sobre as múltiplas relações, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes. Parecia que era preciso, agora, empreender um terceiro deslocamento, para então analisar aquilo que é designado como “o sujeito”; convinha buscar quais são as formas e as modalidades da relação a si através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito.¹

É de notar-se, aqui, o lugar ocupado por *O uso dos prazeres* nesta série de deslocamentos. Sabemos que a genealogia aí apresentada está longe de adequar-se ao projeto

¹ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, p. 12.

original inscrito no primeiro volume de *História da sexualidade*, intitulado *A vontade do saber* e publicado em 1976. Se Foucault havia inaugurado seu projeto a partir do exame da sexualidade como um referencial privilegiado – não o único, portanto – daquilo que ele descreverá como sendo a grande empresa de *normatização* no Ocidente moderno, em *O uso dos prazeres*, por sua vez, o que a genealogia nos oferecerá não será mais o sexo como instância reveladora de poder, mas antes a questão do *sujeito* em sua relação com a *verdade*, sendo a história do “homem de desejo” um domínio e campo de investigação para um enfoque de tipo diverso: precisamente, o das formas e as modalidades da *relação a si* através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito de uma moral no campo de uma economia dos prazeres sexuais na Antiguidade. A questão a ser posta, neste sentido, não é mais aquela da genealogia *tout court*, mas uma outra, que diz respeito às “condições através das quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, o que ele faz e o mundo no qual ele vive”.² Neste sentido, no registro específico da economia de prazeres sexuais da Antiguidade, é preciso perguntar-se, afinal, por meio de quais “jogos de verdade ser humano se reconheceu como homem de desejo”.³

Ao colocar tais questões – a princípio bastante gerais – para a cultura greco-latina, Foucault surpreende-se com o fato dessas problematizações estarem vinculadas não apenas a um conjunto de regras morais fixadas pela cultura mas sobretudo à necessidade, para o indivíduo, por meio de práticas voluntárias e cotidianas, de modificar-se a si mesmo de sorte a conformar-se, por sua própria existência, às regras de conduta fixadas.⁴ E é a isto que Foucault chamará de “artes de existência” ou “estética da existência”.⁵

Mas *O uso dos prazeres* não é tanto um ponto de partida. Antes, trata-se de um ponto de chegada: essa reorientação das investigações foucaultianas – representada pelas questões formuladas acima – é fruto de uma maturação de novos recortes temáticos e metodológicos paulatinamente desenvolvidos nos cursos ministrados por Foucault no *Collège de France*, sobretudo durante a década de 1980, – investigações que o levariam afirmar, no último de seus cursos, a necessidade de constituição de uma história das formas *aleiúrgicas* da verdade, isto é, da maneira como, “em seu ato de dizer a verdade, o indivíduo se constitui e é constituído pelos outros como sujeito que pronuncia um discurso de verdade”.⁶

² FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, p. 16.

³ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, p. 13.

⁴ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, p. 16-17.

⁵ FOUCAULT, *L'usage des plaisirs*, p. 17-18.

⁶ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 04. Com relação aos cursos ministrados por Foucault no *Collège de France* ao longo da década de 1980, mereceriam destaque, com relação à temática que nos interessa, os seguintes: 1. o de 1980, intitulado *O governo dos vivos*, dedicado às práticas da confissão cristã e à obrigação do dizer a verdade sobre si a partir da tematização de um Outro, o “diretor de consciência”; 2. o de 1980-1981, intitulado *Subjetividade e verdade*, que apresenta já o estudo da experiência dos prazeres na Antiguidade greco-romana privilegiando os dois primeiros séculos de nossa era e que comporá, fundamentalmente, o material apresentado no terceiro volume da *História da sexualidade*, *O cuidado de si*; 3. finalmente, o de 1982, intitulado *A hermenêutica*

De certo modo, Foucault continua movendo-se na ambiência das questões suscitadas pela analítica do poder desenvolvida em sua genealogia; no entanto, agora o acento recairá cada vez mais sobre o papel das resistências ao poder, ou da auto-constituição de si em resposta ao governo dos outros, em seus variados matizes, seus antecedentes históricos e na trama complexa de suas relações na atualidade. Se as questões postas por uma arqueo-genealogia são referentes às condições às quais um dado sujeito é submetido a fim de poder tornar-se titular do discurso ou objeto constituído e disposto à inspeção dos saberes e às divisões normativas⁷, o que agora emerge das investigações foucaultianas é todo um campo de problematizações ao redor da maneira como os próprios indivíduos se constituem *no* discurso, *na* manifestação da verdade e, ao fazê-lo, respondem a essa mecânica do saber/poder.

Desta maneira, ao invés de uma “genealogia dos sistemas” – característica das investigações foucaultianas sobre o poder na década de 1970 –, tem-se agora a emergência de uma *genealogia ética*, quer dizer, de uma “genealogia do sujeito ou das formas de subjetivação”.⁸ Donde, precisamente, a necessidade de ampliação do campo da genealogia praticada em obras anteriores: se de fato Foucault agora se move na ambiência de uma genealogia das “formas de subjetivação” – contrapostas em alguma medida às modalidades de *assujeitamento* oriundas das tramas constringentes das relações de saber e poder –, então, e para aquém dos regimes disciplinares, o que estará em jogo será antes a constituição de um *sujeito ético* a partir de uma determinada relação *consigo*. Do alto da experiência greco-romana, a *relação de si* ao corpo e ao prazer parece subtrair-se ao modelo cristão de um deciframento do desejo; logo, parece constituir-se em alternativa à forma de “subjetivação” característica dos enquadramentos de saber/poder próprios ao pensamento ocidental. Trata-se, para a cultura do paganismo, não do interdito, da lei, da confissão como forma de decifrar os desejos, mas antes da formação de *si* através de um conjunto de práticas contempladas primordialmente em sua aplicação aos atos concernentes aos regimes de comportamentos e prazeres sexuais da Antiguidade (o regime dos *aphrodisía* propriamente ditos). Quer dizer, trata-se de um modo de *assujeitamento* que, paradoxalmente (ao menos para o nosso olhar moderno), caracteriza-se por uma escolha “estético-política” pessoal e fundamental:

Se tomamos a ética na filosofia grega clássica ou na medicina, qual substância ética descobriremos? São os *aphrodisía*, que são ao mesmo tempo os atos, o desejo e o prazer. Qual é o modo de assujeitamento? É a idéia de que é preciso fazer de sua existência uma bela existência; é um modo estético. Você vê que eu tentei evidenciar o fato de que ninguém é constrangido, na ética

do sujeito, -- curso que será, precisamente, o objeto deste trabalho. Para um inventário sumário mas bem contextualizado dos cursos da década de 1980, *c.f.* GROS, “Situação do curso”, pps. 613-614.

⁷ FOUCAULT, “Foucault”, p. 1451.

⁸ LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean. “Foucault au Collège de France: un itinéraire”, p. 16.

clássica, a se comportar de maneira tal que seria preciso ser sincero com sua mulher; não tocar nos meninos etc. Mas se eles querem ter uma bela existência, se eles querem ter uma boa reputação, se eles querem estar aptos a governar os outros, então é preciso que eles façam tudo isso. Portanto, eles aceitam estes constrangimentos de maneira consciente para a beleza e a glória de suas existências. Mas o tipo de ser ao qual eles aspiram inteiramente é o domínio completo de si – é o *télos*. E a escolha, a escolha estética ou política pela qual eles aceitam este tipo de existência, é o modo de assujeitamento. É uma escolha pessoal.⁹

Destarte, e em sua relação com a *verdade* – também aqui, é preciso submeter-se ao julgamento verdadeiro –, o sujeito da ética greco-romana assume de “maneira consciente” os constrangimentos impostos pelos códigos culturais fundamentais que lhe são próprios, o que significa que ele assume como *sua* a tarefa moral de conformar-se à “substância ética”; e ele o faz à maneira de uma *escolha de existência*. Neste sentido, o curso pronunciado por Foucault no *Collège de France* no ano letivo de 1981-1982, intitulado *A hermenêutica do sujeito*, guarda um estatuto exemplar: nele, Foucault se lança ao estudo do tema da relação a si e da ética na Antiguidade greco-romana sem o privilégio concedido ao domínio da sexualidade, quer dizer, consagra-se ao estudo das práticas de si em domínios tão diversos quanto os da leitura e da escrita, dos exercícios corporais e espirituais, da direção da existência e de sua relação com a política. Assim, o curso pronunciado em 1981-1982, uma vez que pretende “extrair os termos mais gerais do problema ‘sujeito e verdade’”¹⁰, sem referir-se especificamente à “moral sexual” e à sua prática, favorece um olhar de conjunto sobre os esforços despendidos por Foucault, em seus cursos, para trazer à baila toda uma dimensão da relação consigo na qual parece desenhar-se uma perspectiva diversa daquela – própria à genealogia em sentido restrito – do “sujeito” concebido segundo um *produto objetivo* dos sistemas de saber e de poder.

Nesta medida, e nos valendo de uma oposição entre o que se poderia chamar de “sujeito *de* verdade” e o “sujeito *da* verdade” – oposição que nos foi sugerida originariamente pelos apontamentos feitos por Frédéric Gros em seu artigo “À propos de l’*Herméneutique du sujet*” –, pretendemos percorrer alguns momentos do curso *A hermenêutica do sujeito* para deslindar, parcialmente, a trama ético-genealógica de um modo de subjetivação ainda não encerrado na consagração moderna da forma de relação consigo como extração da *verdade sobre si* do sujeito (*conhecimento de si*). Se o primeiro – o sujeito *de* verdade –, corresponde àquele que Foucault pretende reencontrar a partir do estudo dos textos clássicos da Antiguidade greco-romana, o segundo – o sujeito *da* verdade – se apresenta justamente como aquele que será consagrado pela filosofia moderna: de Descartes a Kant, passando ainda por

⁹ FOUCAULT, “À propos de la généalogie de l’éthique: un aperçu du travail en cours”, p. 1261.

¹⁰ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 04.

Husserl e pela fenomenologia, trata-se de um sujeito definido como sendo *a priori* capaz de verdade¹¹. Como dissemos, nos favorecerá, aqui, o olhar do conjunto proporcionado por alguns momentos de *A hermenêutica do sujeito*.

II.

A hermenêutica do sujeito tem por tema imediato à questão da formação de uma *hermenêutica de si* no curso do pensamento ocidental. Por “hermenêutica de si” compreenda-se, inicialmente, a exigência contínua, para o sujeito, no interior de uma conformação cultural que postula a existência de uma “verdade” do homem, de decifrar-se a si mesmo e ao seu desejo. É sob esta perspectiva, com efeito, que o problema das relações entre o *sujeito* e a *verdade* se inscreverá, no curso de 1982, nos quadros gerais de uma análise histórica do *cuidado de si*: um conjunto de práticas que tiveram importância decisiva na Antigüidade clássica ou tardia, e que concerniam àquilo que os latinos posteriormente traduzirão por *cura sui*, quer dizer, o estudo da prática grega da “*epiméleia heautou*”. Trata-se, em uma palavra, do princípio de que se deve “ocupar-se consigo” mesmo, “cuidar de si mesmo”, um princípio que, já ao raiar do pensamento grego, seria conectado ao tema do “conhecimento de si” (“*gnôthi seautón*”). Interessa a Foucault, nos marcos de uma “hermenêutica de si” – uma hermenêutica não mais do *sentido*, mas das *práticas de si* –, mostrar que o *sujeito* não está vinculado à *verdade* segundo uma necessidade transcendental ou um destino fático, mas segundo formas históricas de *assujeitamento* ou *sujeição*; e o que Foucault parece encontrar nas análises efetuadas em *A hermenêutica do sujeito*, seguindo um percurso que vai de Platão até os filósofos epicuristas e estoicos dos séculos I e II da era cristã, é a possibilidade – para a formação grega da “*enkratéia*” enquanto relação *a si* como *domínio de si* – de um sujeito verdadeiro cujo estatuto não é mais aquele da *sujeição*, mas sim o da *subjetivação*. Isto é: ao invés de mover-se nos esquadros de análise de um *sujeito constituído* pelas práticas sociais – regradas – de configurações discursivas diversas, Foucault “descobre”, com o exame do “cuidado de si” entre os gregos, práticas ordenadas de uma auto-constituição do si como sujeito ético.

Assim, Foucault abandona o privilégio concedido ao tema da sexualidade e dirige sua atenção aos processos de subjetivação considerados em si mesmos, isto é, à maneira como os homens, por meio dos mecanismos que os constituem como indivíduos, tomam por encargo a gestão deles próprios, bem como a constituição e o reconhecimento de si mesmos como *sujeitos*. Deste modo, e como já fizemos notar, o tema do poder não será simplesmente abandonado por Foucault, e sim desdobrado no sentido de afirmá-lo não apenas como poder *sobre outrem*, mas, igualmente, como *poder sobre si*: afinal, para a prática greco-romana do *cuidado de si*, “tratava-se de chegar à formação de uma certa relação de si para consigo que fosse plena, acabada, completa, autosuficiente e suscetível de produzir a transfiguração de si que consiste na felicidade que se tem consigo”.¹²

¹¹ GROS, “À propos de l’Herménétique du sujet”, p. 153,

¹² FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 386.

Para os nossos propósitos específicos, contudo, importa assinalar que, seguindo o fio condutor das análises foucaultianas em *A hermenêutica do sujeito*, parece desenhar-se a possibilidade de um “sujeito verdadeiro” cuja feição primordial não é mais aquela de uma *sujeição*, mas sim a de uma *subjetivação ética*: os textos concernentes ao cuidado de si na Antiguidade – sobretudo em Sêneca, Marco Aurélio e Epicteto – convidam o indivíduo a uma prática *de si e da verdade* na qual, no interior mesmo da relação do sujeito com o conhecimento, “nunca se trata de saber se o sujeito é objetivável, se se pode aplicar ao sujeito o mesmo modo de conhecimento que se aplica às coisas do mundo, se o sujeito efetivamente faz parte das coisas do mundo que são cognoscíveis”.¹³ Trata-se, portanto, não da objetivação possível do sujeito em um dado campo do conhecimento, ou mesmo de sua sujeição à ordem da lei, mas da própria constituição do sujeito como *finalidade* para si mesmo, – “*através e pelo* exercício da verdade”.¹⁴ Em termos negativos, pode-se afirmar que a prática do cuidado de si e da relação a si na cultura do paganismo não implica a constituição do sujeito como objeto de um saber ou de divisões normativas; ou, ao menos, não é essa a sua feição primordial.

As primeiras aulas de *A hermenêutica do sujeito*, no entanto, serão dedicadas a Platão, – e isso por um motivo central: do ponto de vista foucaultiano, o platonismo encerra uma ambigüidade fundamental na relação entre cuidado e conhecimento de si; ambigüidade que, com alterações e modulações diversas, parecerá inscrever-se na história da fortuna crítica destes dois preceitos gregos: ocupa-te contigo mesmo, conhece-te a ti mesmo. Como exemplo ilustrativo, Foucault se dedicará a análise de dois dos diálogos platônicos a respeito do tema do *cuidado de si*: de uma parte, a *Apologia*, diálogo que no qual “Sócrates apresenta-se como aquele que, essencialmente, fundamental e originariamente, tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descurarem de si”;¹⁵ de outra, o *Alcebiades*, diálogo que, contendo uma “teoria global do cuidado de si”, descerra já certo privilégio do conhecimento sobre as práticas de si (ou ao menos exige seu apelo recíproco), prenunciando o que será, para a tradição do platonismo ou neo-platonismo, a afirmação do conhecimento de si como forma soberana do cuidado de si.¹⁶ Assim, por exemplo, no caso da *Apologia*,

o cuidado de si vai ser considerado /.../ como o momento do primeiro despertar. O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência. /.../ Portanto, importância da

¹³ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 384.

¹⁴ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 385.

¹⁵ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 7.

¹⁶ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 96.

noção de *epiméleia beautoú* no personagem de Sócrates, ao qual, entretanto, ordinariamente associa-se, de maneira senão exclusiva pelo menos privilegiada, o *gnôthi seautón* [conhecimento de si]. Sócrates é o homem do cuidado de si e assim permanecerá.¹⁷

Já no *Alcibiades*, por sua vez,

o cuidado que se endereça à alma está descrito /.../ como sendo essencialmente o conhecimento da alma por ela mesma, o conhecimento de si. A alma, olhando-se neste elemento que constitui sua parte essencial, a saber, o *noús*, devia reconhecer-se, isto é, reconhecer ao mesmo tempo sua natureza divina e a divindade do pensamento. É neste sentido que, no seu desdobramento, o diálogo do Alcibiades mostra, ou melhor, efetua o que se poderia chamar de “recobrimento” propriamente platônico, recobrimento da *epiméleia beautoú* pelo *gnôthi seautón* (do cuidado de si pelo conhecimento de si). É o conhecimento de si, é o imperativo “conhece-te a ti mesmo” que recobre inteiramente e ocupa todo o lugar liberado pelo imperativo “cuida de ti mesmo”. “Cuida de ti mesmo” quererá finalmente dizer: “conhece-te a ti mesmo”.¹⁸

Neste sentido, a ambiguidade já presente em Platão – sua oscilação ou apelo recíproco entre o cuidado de si e o conhecimento de si – é prenúncio do privilégio que será concedido ao “conhecimento” como expressão soberana do “cuidado” nos desenvolvimentos posteriores – e sobretudo modernos – do pensamento ocidental. E é nesta medida, afirma Foucault, que o platonismo pode ser considerado, ao mesmo tempo, como o solo constante de desenvolvimento tanto das práticas de si quanto “do que poderíamos chamar de ‘racionalidade’”, isto é, da forma do cuidado subordinada, em alguma medida, ao conhecimento de si.¹⁹

Privilégio raro, senão único, atribuído por Foucault ao platonismo a partir, entre outras coisas, de sua leitura do diálogo *Alcibiades*: nele, o cuidado de si deságua na afirmação da alma – *psykhé* – como realidade metafísica para a qual devemos voltar nossa atenção e, em assim o fazendo, *conhecer a si*. Nas palavras de Foucault, “é próprio do platonismo, precisamente, mostrar de que modo todo o trabalho sobre si [aspecto propriamente *prático*], todos os cuidados que se deve ter consigo mesmo se se quiser ter acesso à verdade consistem em conhecer-se, isto é, em conhecer a verdade [de si]”.²⁰ No último de seus cursos no *Collège*

¹⁷ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 11.

¹⁸ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 507-508.

¹⁹ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 97.

²⁰ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 97-98.

de France, *A coragem da verdade*, Foucault prolongará suas considerações sobre o platonismo voltando a localizar em Platão, a partir do eixo comum do tema do cuidado, as “duas grandes linhas de evolução da reflexão e da prática da filosofia”: 1. de uma parte, a linha de desenvolvimento da filosofia como elaboração de uma certa forma e modalidade de vida; 2. de outra, como tarefa gnosiológica que nos conduz a essa realidade metafísica que é a alma, objeto último de nossa atenção. “Por um lado, a filosofia que tem de se pôr sob o signo do conhecimento da alma e que faz desse conhecimento da alma uma ontologia do eu. E, depois, uma filosofia como prova da vida, do *bíos*, que é matéria ética e objeto de uma arte de si”.²¹ Neste sentido, a *ratio platônica* representa, *mutatis mutandis*, a linha de força dominante da *ratio ocidental* naquilo que a fará, para a constituição do sujeito e ao longo de seu desenvolvimento, um discurso e uma prática objetivante de exame e inspeção normativas. Em poucas palavras: o platonismo – que aqui designa o sólo metafísico de nosso pensamento – nos dá testemunho do ponto de clivagem de nossa incapacidade de, nas palavras de Frédéric Gros, “fazer de nos mesmos outra coisa que não sujeitos de conhecimento”.²²

III.

Ora, como vimos, para o Foucault de *A hermenêutica do sujeito* a ambigüidade no trato platônico e neo-platônico com o imperativo grego do cuidado de si parece estar no centro de todo um conjunto histórico de problemas relativos às relações estabelecidas, no curso da formação de nosso *pensamento*, entre a subjetividade e a verdade. Daí a importância em iniciar por Platão – autor que representa um “marco histórico” e “chave de inteligibilidade” dos processos relativos ao cuidado de si²³ –, mas também a necessidade de ultrapassá-lo em direção à forma propriamente epicurista e estoíca, helênica e romana, do cuidado de si; nomeadamente, em direção à Epicuro, Epiteto, Marco Aurélio e Sêneca, autores representativos de uma certa exarcebação da injunção socrática do cuidado de si. De que se trata, propriamente falando, nesta exarcebação do cuidado de si?

Podemos dizer que, no *Alcebiades* como em outros diálogos socráticos, a necessidade de cuidar de si tinha como quadro de referência o estado de ignorância em que se achavam os indivíduos. Descobre-se que Alcebiades ignora o que ele quer fazer – isto é, como governar bem a cidade – e percebe-se que ele ignora que não o sabe. /.../ Na prática de si que vemos desenvolver-se no decurso do período helenístico e romano, ao contrário, há um lado formador que é essencialmente vinculado à preparação do indivíduo, preparação porém não para determinada forma de profissão ou

²¹ FOUCAULT, *A coragem da verdade*, p. 112.

²² GROS, “Introduction”, p. 10.

²³ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 107.

de atividade social: não se trata, como no *Alcebiades*, de formar o indivíduo para tornar-se um bom governante; trata-se, independentemente de qualquer especificação profissional, de formá-lo para que possa suportar, como convém, todos os eventuais acidentes, todos os infortúnios possíveis, todas as desgraças e todos os reveses que possam atingi-lo. /.../ Este aspecto formador, contudo, de modo algum é dissociável de um aspecto corretivo que, a meu ver, torna-se cada vez mais importante. A prática de si não mais se impõe apenas sobre o fundo de ignorância, como no caso de Alcebiades, ignorância que ignora a si mesma. A prática de si impõe-se sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e de dependência estabelecidas e incrustradas, e que se trata de abalar. *Correção-libertação*, bem mais que *formação-saber*: é neste eixo que se desenvolverá a prática de si, o que, evidentemente, é fundamental.²⁴

Portanto, e a julgar pelo que se depreende das linhas acima, a exarcebação do preceito do cuidado de si significou, para o pensamento helênico-romano, a proeminência do par “correção-libertação” sobre o par “formação-saber”: assim, percorrendo textos como a *Carta a Meneceu*, de Epicuro, *De tranquillitate*, de Sêneca, e os *Diálogos* de Epicteto, entre outros, Foucault divisa toda uma série de imperativos que parecem demonstrar que o “cuidado de si, tal como se desenvolveu, manifestou-se e expressiu-se /.../, transborda largamente a simples atividade de conhecimento e concerne, de fato, a toda uma prática de si”.²⁵

Concomitantemente, e por consequência, assiste-se, no período em foco, a uma generalização do cuidado de si: “ocupar-se consigo não é mais /.../ uma recomendação reservada a alguns indivíduos e subordinada a uma finalidade determinada”.²⁶ E não se trata aqui da afirmação do cuidado de si como “lei ética universal”, – o que implicaria no equívoco metodológico de uma leitura anacronicamente presa “ao processo histórico posterior, que se desenvolveu na Idade Média, e que consistiu na juridicização progressiva da cultura ocidental, juridicização que nos fez tomar a lei como princípio geral de toda regra na ordem da prática humana”.²⁷ Ao contrário, o que Foucault pretende nos fazer ver é que, *de fato*, para a cultura greco-romana, o cuidado de si jamais tomou a forma de uma lei universal válida para todo indivíduo, mas sim a forma de uma *escolha de existência*: tratava-se antes do estabelecimento de uma certa relação de retidão entre ações e pensamentos, de sorte que sábio era aquele que tornava legível, em seus atos, a retidão de seus pensamentos. Neste sentido, portanto, a “prática de si identifica-se e incorpora-se com a própria arte de viver”,

²⁴ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 115-116.

²⁵ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 106.

²⁶ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 138.

²⁷ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 138.

rompendo os vínculos limitados de uma pedagogia e da relação singular entre o mestre e o discípulo.²⁸

Feitas todas as contas, portanto, não mais subsumida à certas relações específicas e/ou tarefas singulares – como a pedagogia ou o governo de outrem –, a prática de si integra-se a uma rede de relações sociais diversa e ampla, nas quais ocupa o lugar de um imperativo moral cuja finalidade não lhe é exterior: “é preciso ser para si mesmo, e ao longo de toda a sua existência, seu próprio objeto” de construção ética de si.²⁹ E se aqui o discurso verdadeiro, ou o “logos razoável”, possui algum papel – e ele efetivamente o possui, na medida em que é requerido à propósito da manutenção do domínio de si face aos acontecimentos do porvir³⁰ –, ainda estamos longe, contudo, do que seria a exigência contínua, para o sujeito, de decifrar-se a si mesmo sob a forma de um imperativo de *conhecimento* cuja realização implica um *assujeitamento* ao saber (exigência própria da modernidade, sobretudo). Se aqui o sujeito também é vinculado a uma verdade, esta vinculação não é da ordem de uma decifração de si:

Mas é preciso bem compreender: não se trata de descobrir uma verdade no sujeito nem de fazer da alma o lugar em que, por um parentesco de essência ou por um direito de origem, reside a verdade; tampouco trata-se de fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro. Estamos ainda muito longe do que seria uma hermenêutica do sujeito. Trata-se, ao contrário, de dotar o sujeito de uma verdade que ele não conhecia e que não residia nele; trata-se de se fazer desta verdade apreendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberanamente em nós.³¹

Quase-sujeito, isto é, um sujeito a formar-se, soberanamente, por meio do domínio de si por si mesmo, por práticas de si que certamente exigem o saber sob a modalidade de um conhecimento de si, mas que não constituem esse conhecimento como uma “investigação e decifração da interioridade”.³² Não se trata do sujeito *da* verdade, mas do sujeito *de* verdade, quer dizer, de um reunir-se *a si na* verdade, e *não* de um constituir-se a outrem como objeto *para* a verdade. Trata-se, enfim, de “encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si”.³³ E é nesta medida, ainda, que se deve compreender o exercício da *meditatio* entre os gregos e latinos:

²⁸ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 253.

²⁹ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 601.

³⁰ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 389, 394.

³¹ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 608.

³² FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 351.

³³ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 401.

Trata-se, portanto, de fazer com que a verdade seja gravada no espírito de maneira que dela nos lembremos tão logo haja necessidade, de maneira também a tê-la, como já vimos, *prókeiron* (à mão) e, por conseguinte, a fazer dela imediatamente um princípio de ação. Apropriação que consiste em fazer com que, da coisa verdadeira, tornemo-nos o sujeito que pensa *com a verdade* e, deste sujeito que pensa com a verdade, tornemo-nos um sujeito que age como se deve. É neste sentido que se direciona o exercício da *metitatio*.³⁴

Eis, portanto, o que Foucault acredita ter encontrado nas práticas de si da Antiguidade greco-romana: não tanto um pensar na própria coisa – ou um tornar-se objeto pensável –, mas *exercitar-se na coisa em se pensa*; não tanto um formar-se como objeto para uma verdade, mas o formar-se, como *sujeito*, no exercício da *veridicção*, do *dizer-verdadeiro*: “é preciso que esta verdade afete o sujeito, e não que o sujeito se torne objeto de um discurso verdadeiro”.³⁵

Qual trabalho o sujeito deve operar nele próprio, qual modificação se faz necessária para seu acesso efetivo à verdade (não para extrair uma resposta à questão acerca de sua “verdade íntima”, mas para se propor aquilo que *se deve fazer* de si mesmo)? Eis a questão central para uma cultura na qual o cuidado é “uma regra co-extensiva à vida”; e a vida, uma realidade co-extensiva ao “ser inteiro do sujeito”.³⁶ Para a cultura pagã do cuidado de si, não se tratava jamais de uma interrogação destinada à determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade, – questão *moderna* por excelência. Ao contrário, tratava-se antes de um “conjunto de buscas, práticas e experiências” (como os exercícios de purificação, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência) que “constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade”.³⁷ Daqui a oposição proposta por Foucault, e levada à termo nos quadros da análise efetuada em *A hermenêutica do sujeito*, entre “filosofia” e “espiritualidade”; uma oposição, com efeito, balizada pela proeminência definitiva de que gozará o conhecimento de si nos primeiros momentos da modernidade:

Digamos esquematicamente: durante todo este período que chamamos de Antiguidade e segundo modalidades que foram bem diferentes, a questão filosófica do ‘como ter acesso à verdade’ e a prática da espiritualidade (as transformações necessárias no ser mesmo do sujeito que permitirão o acesso à verdade) são duas questões, dois temas que jamais estiveram separados.

³⁴ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 429.

³⁵ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 297.

³⁶ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 301.

³⁷ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 19.

/.../ Pois bem, se fizermos agora um salto de muitos séculos, podemos dizer que entramos na idade moderna (quero dizer, a história da verdade entrou no seu período moderno) no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento. É aí que, parece-me, o que chamei de ‘momento cartesiano’ encontra seu lugar e sentido, sem que isso signifique que é de Descartes que se trata, que foi exatamente ele o inventor, o primeiro a realizar tudo isto. Creio que a idade moderna da história da verdade começa no momento em que o que permite aceder ao verdadeiro é o próprio conhecimento e somente ele. Isto é, no momento em que o filósofo (ou o sábio, ou simplesmente aquele que busca a verdade), sem que mais nada lhe seja solicitado, sem que seu ser de sujeito deva ser modificado ou alterado, é capaz, em si mesmo e unicamente por seus atos de conhecimento, de reconhecer a verdade e a ela ter acesso.³⁸

Assim sendo, e na perspectiva de uma “genealogia” das relações do sujeito com a verdade, o ponto nevrálgico da oposição entre “sujeito antigo” e “sujeito moderno” centra-se na quebra da articulação entre o acesso à verdade e a exigência de uma transformação do ser do sujeito. Uma quebra que engendra o próprio “sujeito moderno” – para o qual o acesso a uma verdade não depende mais do efeito de um trabalho interior de ordem ética –, revelando-nos, a um só tempo, a dimensão ética fundamental das questões desveladas em *A hermenêutica do sujeito* e os desafios, *para a modernidade*, de uma tarefa política que ainda *nos concerne* – àquela da constituição de uma “ética do eu”:

/.../ é possível suspeitar que haja uma certa impossibilidade de constituir hoje uma ética do eu, quando talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder político senão na relação de si para consigo.³⁹

Não à toa, portanto, Foucault sentira a necessidade de retrair uma genealogia das práticas de transformação do sujeito que o apreendesse sob o aspecto privilegiado de suas relações históricas com a verdade a partir do tema do cuidado, isto é, de retrair uma problematização das relações históricas entre subjetividade e a verdade que, ao procurar mapeá-las em sua diferença com relação à modernidade – soberana, no tocante ao conhecimento –, buscasse, no interior de nossa própria prática de pensamento (ou de seus

³⁸ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 21-22.

³⁹ FOUCAULT, *A hermenêutica do sujeito*, p. 306.

arquivos, para usar expressão cara a Foucault) o lugar das formas possível de resistência à *sujeição moderna*.

THE ETHIC OF *CARE OF SELF* IN MICHEL FOUCAULT'S PHILOSOPHY: NOTES ON *THE HERMENEUTICS OF THE SUBJECT*

Abstract: from *The hermeneutics of the subject*, lectures given by Michel Foucault at the *Collège de France* in 1981-82, this article explores the significance of the so-called “ethical turn” in Foucault's philosophy and its relation to the imperative moral of *care of self* in the Greek-roman antiquity.

Keywords: genealogy – ethics – care of self – knowledge of self – subject.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

FOUCAULT, Michel. *L'usage des plaisirs*. Bibliothèque des Histoires. Paris: Gallimard, 1984.

_____. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Trad. de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

_____. “Foucault”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”. In: *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.

GROS, Frédéric. “À propos de l'herméneutique du sujet”. In: LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean (Org.). *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Histoire des Pensées. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.

_____. “Situação do curso”. In: FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. Trad. de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. “Introduction”. In: GROS, Frédéric; LÉVY, Carlos (Dir.). *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Éditions Kimé, 2003.

LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean. “Introduction”. In: LE BLANC, Guillaume; TERREL, Jean (Org.). *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Histoire des Pensées. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.