



Produzir a subjetividade: o "si" no enfoque de Michel Foucault.

Produce subjectivity: the "self" in Michel Foucault's approach.

Lucas Bezerra Facó¹

¹ Mestrando em Teoria Literária na
Universidade de Campinas

Resumo: Este artigo tem como objetivo apresentar a discussão que Michel Foucault desenvolve, na fase final de sua vida, em torno do si. Tomou-se como base bibliográfica dois textos presentes na versão francesa dos *Dits et Écrits*, *As técnicas de si* e *A escrita de si*. Como eixo da discussão, buscou-se compreender que reavaliações dos conceitos de moral, ética e subjetividade Foucault tem em mente na sua discussão, e que significado podemos atribuir à sua ideia de uma prática do si e da liberdade. A conclusão a que se chegou é a de que o filósofo tenta despertar nossa atenção para um campo de experiências histórico, prático, e ativo, em um conceito visto tradicionalmente como fixo e transcendental – a subjetividade.
Palavras chave: Michel Foucault; Subjetividade, Ética.

Abstract: This article's objective is to present Michel Foucault's late discussions regarding the self. Setting our ground on two texts published in the French version of the *Dits et Écrits*, *The Technologies of the self* and *Self Writing*, we try grasp the reevaluation the author makes of the concepts of morals, ethics and subjectivity, as well as the new meaning he intends to the ideas of self practicing and liberty. We conclude by the idea that Foucault elicits us to a field of experiences which Foucault considers to be historical, practical and active, although traditionally regarded as still and transcendental field – the subjectivity.

Key Words: Michel Foucault, Subjectivity, Ethics.



Introdução.

Este artigo tem como objetivo apresentar a discussão desenvolvida por Michel Foucault em torno do si.

Tendo por base os dois pequenos textos trabalhados – *As técnicas de si* e *A escrita de si*, que, tal como entendo, sintetizam bem a amplitude deste tema na sua obra tardia -, buscarei explicitar os pontos chaves do programa de pesquisa que Foucault formula. Este tem por objeto não tanto as representações, os sistemas de crença e as normas codificadas que envolveram as noções de sujeito e de indivíduo, quanto as práticas concretas pelas quais as pessoas de determinada época puderam agir sobre si mesmas e determinar-se enquanto sujeitos de uma moral.

Este exercício de redação, no entanto, não vale por si mesmo: deve completá-lo a tentativa de compreender qual o sentido dessa incursão tardia de Foucault à cultura clássica e dos primeiros séculos do cristianismo. A análise dos textos deve ser balizada pelas questões: que deslocamento da ideia de subjetividade Foucault quer levar a cabo? Que reavaliação da ideia de ética? E por fim, qual *campo de experiências* Foucault quer dar a ver a nós, seus contemporâneos?

Eis a dupla tarefa deste artigo. Entendo que, por um lado, a primeira parte depende em maior medida de um empenho analítico, enquanto que a segunda se volta para uma valoração e uma argumentação suplementares. Por isso, fiz o recurso, tão econômico e ao mesmo tempo abrangente quanto possível, a outra bibliografia do autor. Do segundo volume da *História da Sexualidade*, busquei

algum detalhamento analítico do seu programa de pesquisa, especificamente no que diz respeito à ideia de agir sobre si mesmo e à posição ambivalente das práticas sexuais no interior de uma análise mais geral da economia do cuidado de si: ora uma espécie de um gênero, ora o núcleo para o qual tendem as paixões e as atenções da alma.

De algumas entrevistas, colhi elementos, explicitações e pontos de vista que, pela própria economia textual de um livro ou artigo acadêmico, não estão imediatamente acessíveis, mas que são muito importantes se queremos compreender, não a "intenção oculta" de um autor ou uma autora, mas a tal parte de seu projeto em que este se deixa misturar às expectativas, às paixões e aos anseios daquela pessoa em suas relações com o que lhe é contemporâneo. As entrevistas e os textos curtos, assim como em outros momentos a correspondência, são ocasiões em que o autor ou a autora pode falar, com um grau maior de liberdade, a partir de suas próprias experiências, de seus afetos. Entendo-as, portanto, não apenas como uma modalidade textual que perde em rigor e valor de verdade para o texto acadêmico, mas como uma oportunidade de escrever-se, de dizer-se, de revisar-se e de por em relação sua obra e outros aspectos de sua existência. No caso de Foucault, o considerável volume deste tipo de produção convida-nos a tomá-la como parte do corpo "duro" de sua obra, e a leitura facilmente confirma que por estes meios o filósofo exercitou uma verdadeira e intrigante escrita de si.



A dualidade do si.

Pode-se dizer, seguindo as indicações do próprio Foucault (FOUCAULT, 2006, p.264), que seu interesse filosófico sempre foi a relação entre sujeito e verdade. Num primeiro momento, sua análise teria se centrado nas práticas coercitivas e nas divisões normativas que constituem pessoas humanas em sujeitos distintos - médico e paciente, louco e psiquiatra, etc. - em relações assimétricas na imanência de uma mesma trama de saber-poder. Em um segundo momento, Foucault se interessou pelos jogos teóricos que constituíram "o homem" enquanto sujeito e objeto de uma verdade possível segundo três universais antropológicos - falar, viver, trabalhar. Por fim, o filósofo se voltou para o que chamou de "práticas de si".

Sob esta rubrica Foucault entende bastante coisa. Ora nos fala, de modo muito preciso, da *escrita de si* como uma forma encontrada pelos antigos de, ao objetivar sua interioridade em matéria escrita, aprofundar sua experiência subjetiva e seu domínio de si pela subjetivação da verdade. Ora nos fala em *técnicas de si*, como as maneiras historicamente constituídas pelas quais os sujeitos dirigem sua existência para um estado ou um modo de ser desejado. Ora nos fala de *cuidado de si*, como a economia geral das práticas e atitudes voltadas para o si e que tem como objetivo tornar alguém em sujeito de uma moral específica. Esta profusão de termos não deve nos confundir. Foucault está menos interessado em uma definição formal que em um princípio heurístico de pesquisa. O filósofo tem em vista uma mudança de orientação do conhecimento

que toma as práticas concretas como tão importantes quanto as realidades representadas para a compreensão de uma singularidade histórica. Ao invés de partir da suposição de um sujeito a-histórico, e cuja história seria a sucessão de representações e normas coletivas que este sujeito se deu ao longo do tempo, Foucault quer ver como as diversas práticas de si constituíram sujeitos diversos. "Da mesma forma que existem diferentes formas de cuidado, existem diferentes formas de si"^{1,2}.

Portanto, quando se interessa pelas diversas maneiras de os homens se tomarem por objetos, de se refletirem, de se conhecerem, Foucault não tem por fim avaliar a correção dos modelos de conhecimento, ou simplesmente categorizar as realidades que os humanos forjaram para si, mas sim "descer ao estudo das práticas concretas pelas quais o sujeito é constituído na imanência de um campo de conhecimento" (FOUCAULT, 2006, p.237). Sendo as práticas "concebidas ao mesmo tempo como modo de agir e de pensar que dão a chave de inteligibilidade para a constituição correlativa do sujeito e do objeto" (*idem*, p.238).

Assim passamos à *História da Sexualidade*. Este desvio, antes de entrarmos propriamente nos textos que nos interessam, se faz necessário pois é neste livro que Foucault aborda dois temas constantemente evocados nas Técnicas de Si e na Escrita de Si. O primeiro é a bipartição da alma em uma parte "boa" e uma "má", "pura" e "decaída", "ativa" e "passiva", "temperante" e "intemperante", etc. O segundo é o tema da moral; das diversas maneiras de se viver os interditos, as prescrições e o si.

¹ A tradução em português para *as técnicas de si* consultada para trabalho é um conhecido texto que circula em repositórios virtuais e sites acadêmicos. Por questões de precisão bibliográfica, apesar de não apresentar qualquer problema, trouxemos também o texto original de Foucault. A saída adotada foi fornecer a referência ao original em francês em notas de rodapé, e a dita tradução no corpo do texto, bem como um *link* para o texto traduzido na bibliografia.

² De même qu'il existe différentes formes de souci, il existe différentes formes de soi" . (FOUCAULT, 1994, p.788)



Pode-se, com simplicidade, descrever seu projeto como uma tentativa de compreender porque, no decurso história do ocidente, se cruzaram de maneira tão única, por um lado, as práticas e os apetites sexuais e por outro os interditos e as normas de cuidado. Porque se problematizou a conduta sexual, revestindo-a de tantas prescrições? Este projeto, contudo, se inscreve em outro, mais amplo, que Foucault não viveu para levar adiante: "Em todo caso, pareceu-me que o estudo da problematização do comportamento sexual na Antiguidade podia ser considerado como um capítulo - um dos primeiros capítulos - dessa história geral das "técnicas de si" (FOUCAULT, 2012, p.18)". Esta história geral analisaria as ""problematizações" através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as *práticas* a partir das quais essas problematizações se formam" (*idem*, p.18-9).

No caso da Grécia antiga, onde se concentra seu esforço de pesquisa, constituir-se em senhor de si é inseparável de exercer *corretamente* o poder sobre os outros. Aquele que domina suas paixões não corre o risco de ser arbitrário em relação aos seus concidadãos e aos seus inferiores. Este preceito e esta correlação positiva entre ocupar-se de si mesmo e ocupar-se da cidade estava, segundo Foucault, no centro das preocupações morais gregas. Mas, para transformar um preceito em um modo de vida, para aceder ao comportamento virtuoso, os gregos conceberam uma série de treinamentos para a virtude. Estas são as técnicas de si. Por meio delas o *logos* se torna *êthos*. A virtude se converte em uma estética da existência, em um modo ser que se porta no *corpo*.

A primeira seção de *o uso dos prazeres* é dedicada a definir os *aphrodisia*. Estes seriam, na antiguidade, os gestos ativos que produzem algum tipo de prazer - sexual, embora os gregos não fizessem uma distinção de natureza entre este e os outros prazeres. Na sua definição, os gregos preocupavam-se mais com sua *dinâmica* que com sua *morfologia*, isto é, importa mais saber se, em que momento e em que medida convém cometer um *aphrodisia*, que se tal ato é por si só bom ou ruim. Mas, quando Foucault passa à análise da temperança - em que medida posso fortalecer ou enfraquecer minha alma? - a antecedência dos *aphrodisia* desaparece. Neste ponto Foucault retoma uma figura básica utilizada para classificar moralmente os indivíduos: *ser mais forte ou mais fraco que si mesmo*. É o tema do combate espiritual, tão fortemente mobilizado pelas técnicas de si no cristianismo, e cuja figura arquetípica é a biga com dois cavalos, presente no Fedro de Platão. Apenas aquele que se aplica efetivamente a si mesmo, que se ocupa de si (*idem*, p.90), por meio do exercício contínuo da virtude, garante a vitória sobre si: "O exercício é ao mesmo tempo a redução à natureza, vitória sobre si e economia natural de uma vida de verdadeiras satisfações" (*idem*, p.91). O cuidado e a ocupação consigo são a condição para a vida do homem livre, "no sentido pleno, positivo e político do termo" (*idem*, p.96). O domínio sobre si modera o domínio sobre outrem (*idem*, p.101), e, para que haja domínio sobre si, para que haja temperança, é indispensável que se conheça a *verdade de si*; na moral clássica, "não se pode constituir-se como sujeito moral no uso dos prazeres sem constituir-se ao



³ Entre 79 e 103, na edição utilizada.

⁴ No caso dos gregos, a Dietética, a Econômica e a Erótica.

⁵ O próprio Foucault afirmou extensamente que não se trata disso, e que só em uma pequena medida o modo de vida Grego era mais permissivo, pois, embora a quantidade de interditos e sua codificação sejam menores, a austeridade proposta pela prática da virtude em pouco se diferenciava da desconfiança cristã em relação ao sexo

mesmo tempo como sujeito de conhecimento" (*idem*, p.106), isto não ainda no sentido da hermenêutica do desejo cristã, que busca extirpar do si as más intenções, mas no sentido de uma *subjetivação* do *logos*, de um conhecimento real das verdadeiras necessidades, das justas hierarquias do ser humano (*idem*, p.114). "O modo de ser ao qual se acedia por meio desse domínio de si caracterizava-se como uma liberdade ativa, indissociável de uma relação estrutural, instrumental e ontológica com a verdade" (*idem*, p.113).

A quê estas observações nos conduzem? Primeiro, no esquema do livro, os *aphrodisia* compõem *um aspecto* do cuidado de si. Há, para além e em torno deles, uma tentativa de reconstituir todo um modo de se portar e de viver a moral diferente do nosso. As quase trinta páginas dedicadas à *enkrateia*³ - modelo da temperança - sequer tocam no tema da sexualidade. O elo entre sexualidade e moral só será reencontrado mais adiante, quando o autor retoma a questão dos amores ativos e passivos. Pode-se dizer que seu maior esforço neste momento é imaginar uma moral sem a ideia de uma lei universalmente válida:

Concebida assim, a temperança não pode tomar a forma de uma obediência a um sistema de leis ou a uma codificação das condutas; ela também não pode valer como um princípio de anulação dos prazeres; (*idem*, p.71).

Segundo, ao invés de estudar uma legislação - as interdições sobre o sexo - que incidem sobre um compartimento de práticas (definidor) da nossa existência, Foucault quer estudar os compartimentos⁴ de práticas em que se divide a nossa existência e

como uma problematização do sexo e do si emerge dessas práticas. Em outro momento, o autor faz uma recusa quase nominal da noção de imperativo categórico (*idem*, p.77). Tal como entendo, há uma tentativa de repensar a relação entre sujeito e moral por meio do acento dado às práticas e técnicas de si. Por último, há também a afirmação de um espaço de liberdade que foi de alguma forma obscurecido ou capturado por técnicas de poder desenvolvidas nos séculos seguintes. Este ponto se tornará mais claro adiante, quando passarmos aos textos das técnicas de si e da escrita de si, onde há um acento comparativo maior. Mas penso que há uma afirmativa nesse sentido por parte de Foucault, afirmativa que não se confunde com uma simples desqualificação da "moral judaico-cristã" em favor de uma romantização da Grécia antiga⁵. O filósofo, também, não pretende igualar ética e cuidado de si, mas sim argumentar que "na Antiguidade, a ética como prática racional da liberdade girou em torno desse imperativo fundamental: "cuida-te de ti mesmo"" (FOUCAULT, 2006, p.268). Cuida-te de ti mesmo, conhece a ti mesmo. Estes foram, de maneiras desiguais, os preceitos que guiaram a vida espiritual da Antiguidade. A partir deles, o "si" tornou-se um tema, um objeto, um campo de descobertas e de experiências. Princípio de uma relação reflexiva consigo e de um desenvolvimento da interioridade. Vejamos agora como os séculos subsequentes aproveitaram e transformaram os desenvolvimentos do si efetuados na Antiguidade. Ao final, veremos como Foucault não quer um retorno aos gregos, mas sim, pelo devido cotejamento entre aspectos da moral grega e da espiritualidade cristã, apontar a



possível emergência de uma *outra* coisa, de um outro contemporâneo possível.

O aprofundamento da subjetividade.

Façamos agora a leitura das *Escritas de Si*. Vejamos como, neste texto, Foucault aponta para o desenvolvimento de um *campo de experiências histórico* - a subjetividade. Vejamos como o autor a toma não como uma substância a-temporal que enfim ganha expressão, mas como uma forma construída a partir da racionalização de certos preceitos fundamentais, herdados da matriz grega.

Sua análise parte da observação de que a escrita tornou-se, nos primeiros anos do império, uma prática de si privilegiada na constituição da moral como uma conduta ascética.

No pensamento clássico, a escrita deve substituir olhar dos companheiros de ascese e nos prevenir dos maus pensamentos. Escrever é dar-se a ver (*idem*, 2006, p.144). O ato de escrever seus pensamentos os exterioriza e, ao mesmo tempo, interioriza as censuras sob a forma de uma certa relação a si, que chamamos de vergonha. Pela escrita, mais que por qualquer outra prática de si, o sujeito de uma nova moral se constitui. "A partir do século I de nossa era, vemos escritos muito mais numerosos que obedecem a *um modelo de escrita como relação consigo mesmo* (recomendações, conselhos, advertências dadas aos alunos, etc.)" (*idem*, p.256). Passa-se a associá-la à meditação, ao exercício do pensamento sobre si mesmo, que assim se vivifica, reativa o que ele

sabe, "torna presentes um princípio, uma regra ou um exemplo, reflete sobre eles, assimila-os, e assim se prepara para encarar o real" (*idem*, p.147).

Este último tema será frequente ao longo de toda a filosofia estoica e epicurista. Sendo que, à diferença dos gregos, a educação moral e a preparação para a virtude - o exercício - não coincidem imediatamente com o próprio comportamento virtuoso. Escava-se, no interior do tempo social dedicado ao si, um momento a mais, singular: o momento do auto-exame e da escrita dos próprios pensamentos. Também aqui trata-se de uma subjetivação da verdade, mas a verdade não é mais, como nos gregos, simplesmente a qualificação, a singularização de uma prática, e sim a assimilação de regras gerais e máximas de ação: ela visa a "elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de ação" (*idem*, p.147). Ou seja, é à escrita agora que cabe a função *êthopoiética*, ela permite que o pensamento e o corpo incidam mutuamente um sobre o outro, impelindo a vida e o sujeito em uma direção desejada, em direção a uma vida memorável, uma dedicada ao si.

Foucault distingue, neste período, duas formas de escrita de si relevantes para a constituição deste novo sujeito - os *hupomnêmata* e as correspondências.

Os primeiros são "livros de contabilidade, registros públicos, cadernetas" e objetos afins que, num determinado momento, passaram a ser utilizados como livros de vida e guias de conduta em meio ao público culto. O que cabia nos *hupomnêmata*? Praticamente



⁶ Usa-se a metáfora da deglutição para referir-se à leitura dos textos clássicos

tudo: observações sobre o seu corpo, registro dos movimentos da alma, citações retiradas da tradição, máximas, verdades dos antigos, etc. Que uso dele faziam os clássicos?

"Não se deveria considerar esses *hupomnêmata* como um simples suporte de memória, que se poderia consultar de tempos em tempos, caso se apresentasse uma ocasião. Eles não se destinam a substituir as eventuais falhas de memória. Constituem de preferência um material e um enquadre para exercícios a serem frequentemente executados: ler, reler, meditar, conversar consigo mesmo e com outros etc." (*idem*, p.148).

Isto é, os cadernos não são objetos criados a partir da necessidade de suprir as lacunas da memória. Esta ideia de gênese, puramente negativa, não dá conta da forma específica que tomaram os cadernos, nem de seu uso efetivo no aprendizado da arte de viver clássica. Isto porque, na verdade, são estes dois últimos aspectos que se explicam e se reforçam mutuamente na constituição de si. Não se busca lá a informação contida na perda da memória, mas a maneira correta de acessar o discurso, de "tê-lo à mão", tendo em vista situações práticas futuras, para que, no decurso da vida, aquele que escreveu e meditou esteja em posse dos princípios de ação corretos para determinada situação concreta. Boa parte do conteúdo dos *hupomnêumata* se destina, inclusive, a aprender a justa medida entre a leitura e a escrita: segundo Sêneca, esta última esgota rapidamente o sujeito, enquanto o excesso da primeira dispersa-o. Nesse momento Foucault nos fornece, por meio da noção de *stultitia*, uma contra-imagem do sujeito clássico: "A *stultitia* se

define pela agitação da mente, pela instabilidade da atenção, pela mudança de opiniões e vontades, e conseqüentemente pela fragilidade diante de todos os acontecimentos que podem se produzir..." (*idem*, p.150). A escrita dos *hupomnêmata* vem fixar esta volatilidade das paixões. Isto pela escolha e meditação de fatos e experiências retirados da própria vida e da tradição escrita que antecede o copista, e pela sua transfiguração *em corpo*: é no próprio copista que se reúnem, por meio do exercício da escrita, os frutos da leitura. É o copista que se constitui em sujeito neste processo: "É sua própria alma que é preciso criar no que se escreve; porém, assim como um homem traz em seu rosto a semelhança natural com seus ancestrais, também é bom que se possa perceber no que ele escreve a filiação dos pensamentos que se gravam em sua alma" (*idem*, p.152-3, grifo meu). Vê-se como Foucault não está simplesmente propondo uma história do que, em dado momento, as pessoas representaram como sendo seu eu ou sua interioridade. Antes, trata-se de uma história da produção dessa interioridade por meio das práticas de si, notadamente a escrita de si: a própria ideia de uma genealogia espiritual, de absorver a tradição⁶, de relação racional consigo, tem como condição que se *escreva* este si, que se produza uma materialidade. A subjetivação dos discursos e sua objetivação escrita não estão em oposição; a segunda prepara, exercita e impulsiona a primeira. O copista cria sua identidade, reúne seu ser por meio dos *hupomnêumata*. Mas não é, ainda, esta forma de escrita de si que mais interessa a Foucault na cultura clássica.



É na correspondência que ele verá mais bem acabada a constituição do si clássico. Com ela, as relações entre escrita e si se alteram ligeiramente. Enquanto nos *hupomnêmata*, o copista produzia um texto destinado ao exercício próprio, mas que poderia servir a outras pessoas, na correspondência a assistência espiritual é fundamentalmente dirigida aos outros, mas, como foi dito mais acima, o si é o primeiro outro sobre o qual a escrita age durante o próprio ato de escrever. Não é a anterioridade lógica ou cronológica do sujeito "empírico" que escreve que age aqui, mas sua iterabilidade: quem lê e se serve dos conselhos para sua vida *torna-se* sujeito: "A escrita que ajuda o destinatário arma aquele que escreve - e eventualmente terceiros que a leiam" (*idem*, p.155). A reciprocidade marca sua economia discursiva: por um lado subjetivação do discurso verdadeiro, recebido do orientador espiritual; por outro, objetivação da alma na escrita - por a sua interioridade *à vista* do outro: "Pela missiva, nos abrimos ao olhar dos outros e alojamos o correspondente no lugar do deus interior" (*idem*, p.156-7), por isso, "é preciso compreendê-la menos como um deciframento de si por si do que como uma abertura que se dá ao outro sobre si mesmo" (*idem* p.157). A cultura e a narrativa de si se desenvolvem em íntima relação com uma cultura da reciprocidade de olhares - ver é dar-se à visão de outrem. Foucault está convencido da importância desta forma de economia textual para o desenvolvimento do que se entende pelo sujeito moderno. É nas correspondências que se desenvolve o tema da "narrativa de vida", e que esta recebe um valor que é intrínseco:

Em Sêneca ou em Marco Aurélio, às vezes também em Plínio, a narrativa de si é a narrativa da relação consigo mesmo, e nela é possível destacar claramente dois elementos, dois pontos estratégicos que vão se tornar mais tarde objetos privilegiados do que se poderia chamar a escrita da relação consigo: as interferências da alma e do corpo (as impressões mais que as ações) e as atividades do lazer (mais que os acontecimentos exteriores); o corpo e os dias (*idem*, p.157).

Demonstra-se, assim, "não a importância de uma atividade, mas a qualidade de um modo de ser" (*idem*, p.159). Modo de ser que é igualmente prescrito ao conjunto dos cidadãos, e não apenas a um determinado grupo. Em relação aos gregos, este é um desenvolvimento importante em direção ao que entendemos hoje por sujeito. Podemos pontuar, neste momento, um aspecto metodológico do projeto de Foucault: este não visa apreender o sujeito na sua irrupção histórica enquanto realidade para-si, mas o sujeito na sua qualidade de *processo*. Seria melhor falarmos de *processos subjetivação*, e não de *sujeito*. O sujeito - os diferentes sujeitos - são para Foucault o resultado das práticas que os constituem, e não realidades que as antecedem.

Podemos, enfim, fazer a passagem às *Técnicas de Si*. Neste texto vemos, por um lado, a transformação das técnicas de si herdadas da tradição clássica em uma produção da *verdade de si* num sentido estritamente novo, afinado com a espiritualidade cristã. Por outro, veremos que as técnicas de si, em seu conjunto - este é o argumento de Foucault -, perdem seu caráter de meio pelo qual se



⁷ *Mon objectif, depuis plus de vingt-cinq ans, est d'esquisser une histoire des différentes manières dont les hommes, dans notre culture, élaborent un savoir sur eux-mêmes: l'économie, la biologie, la psychiatrie, la médecine et la criminologie. L'essentiel n'est pas de prendre ce savoir pour argent comptant, mais d'analyser ces prétendues sciences comme autant de "jeux de vérité" qui sont liés à des techniques spécifiques que les hommes utilisent afin de comprendre qui ils sont"* (FOUCAULT, 1994, p.784)

⁸ *"Lorsque j'ai commencé à étudier les règles, les devoirs et les prohibitions de la sexualité, les interdits et les restrictions qui lui sont associés, mon intérêt s'est porté non seulement sur les actes qui étaient représentés, les pensées et les désirs qui pouvaient être suscités, l'inclination à scruter en soi tout sentiment caché, tout mouvement de l'âme, tout désir travesti sous des formes illusives. Il y a une différence sensible entre les interdits concernant la sexualité et les autres formes d'interdit. Contrairement aux autres interdits, les interdits sexuels sont toujours liés à l'obligation de dire la vérité sur soi"* (idem, p.783)

exerce um grau de liberdade e tornam-se, ao contrário, um meio de abnegação de si, isto na medida em que são articuladas a um poder pastoral, ao governo das almas. Este último ponto é, tal como entendo, o foco crítico de Foucault e um possível sentido contemporâneo de seu esforço.

Pode-se dizer que o tema da formação das subjetividades, da constituição dos sujeitos, e o tema das práticas pelas quais se definem uma sexualidade tem uma emergência conjunta na obra de Foucault. Assim os apresenta o filósofo no início das *Técnicas do Si*:

Meu objetivo, depois de vinte e cinco anos, é esboçar uma história das diferentes maneiras nas quais os homens, em nossa cultura, elaboram um saber sobre eles mesmos: a economia, a biologia, a psiquiatria, a medicina e a criminologia. O essencial não é tomar esse saber e nele acreditar piamente, mas analisar essas pretensas ciências como outros tantos "jogos de verdade", que são colocadas como *técnicas específicas dos quais os homens se utilizam para compreenderem aquilo que são*⁷ (FOUCAULT, p.2, grifo meu).

Curiosa concepção de técnica onde, como já o dissemos a respeito dos *hupomnêmata*, esta serve menos para suprir uma falta do corpo humano, seguindo uma necessidade previamente mentalizada, que para *produzir nele um efeito*. Foucault se interessa pelo *efeito de um saber sobre o corpo e sobre o espírito*, e não qualquer saber, mas aqueles saberes específicos grafados com o nome da verdade. Reencontramos aqui o tema da sexualidade, pois ela estará no centro

dos jogos de verdade desenvolvidos pela confissão cristã - verdade de si e desejo.

Ao mesmo tempo, Foucault inscreve a hermenêutica de si e os jogos de verdade no interior de outras maneiras pelas quais os indivíduos agem sobre si mesmos, no interior de outras técnicas de si. Dito de outra forma: há técnicas de si cujo fim é a produção de uma verdade de si, enquanto que há outras com outros fins. É importante notar como há uma espécie de "indecidibilidade" sobre a anterioridade de uma questão ou de outra no seu programa de pesquisa.

O que recorta as das outras as práticas de si voltadas para sexualidade é sua associação compulsória com a verdade:

Assim que comecei a estudar as regras, os deveres e as proibições da sexualidade, as proibições e as restrições que lhe são associadas, meu interesse foi levado não somente para os atos que eram permitidos e proibidos, mas também sobre os sentimentos que estavam representados, os pensamentos e os desejos que podiam ser suscitados, a inclinação a perscrutar no si todo sentimento escondido, todo movimento da alma, todo desejo travestido sob formas ilusórias. Existe uma sensível diferença entre as proibições concernentes à sexualidade e as outras formas de proibição. Ao contrário das outras proibições, as sexuais estão sempre ligadas à obrigação de dizer a verdade sobre o si⁸ (*idem*, p.1).

Por outro lado, os movimentos das paixões, pequenos ou grandiosos, os interditos, as prescrições práticas, a inclinação para a interioridade e para a auto-análise, enquanto experiências vividas e narradas, dificilmente se deixam circunscrever tranquilamente no



⁹ *Quatrièmement, une herméneutique de soi s'est diffusée dans toute la culture occidentale, s'infiltrant par de nombreux canaux et s'intégrant à divers types d'attitudes et d'expériences, de sorte qu'il est difficile de l'isoler et de la distinguer de nos expériences spontanées* (idem, p.784)

¹ Sua análise, tal como na "Escrita de si", corresponde aos cinco primeiros séculos da era cristã e a certos aspectos da antiguidade tardia.

¹⁰ *La philosophie antique et l'ascétisme chrétien se placent, nous le voyons, sous le même signe: celui du souci de soi. L'obligation de se connaître est l'un des éléments centraux de l'ascétisme Chrétien. Entre ces deux extrêmes – Socrates et Grégoire de Nysse –, prendre soin de soi-même constitue non seulement un principe, mais aussi une pratique constante* (idem, p. 787).

¹¹ *La philosophie antique et l'ascétisme chrétien se placent, nous le voyons, sous le même signe: celui du souci de soi. L'obligation de se connaître est l'un des éléments centraux de l'ascétisme Chrétien. Entre ces deux extrêmes – Socrates et Grégoire de Nysse –, prendre soin de soi-même constitue non seulement un principe, mais aussi une pratique constante* (idem, p. 787).

¹² *Nous sommes davantage enclins à considérer le souci de soi comme quelque chose d'immoral, comme un moyen d'échapper à toutes les règles possibles. Nous avons hérité de la morale chrétienne, qui fait du renoncement de soi la condition du*

âmbito da sexualidade. Foucault admite esta dificuldade de seu projeto em uma passagem onde elenca quatro "dificuldades metodológicas" da sua empreitada. Ainda na introdução:

Em quarto lugar, uma hermenêutica de si difundiu-se por toda a cultura ocidental, infiltrando-se pelos numerosos canais e se integrando a diversos tipos de atitudes e de experiências, de forma que é difícil isolá-la ou distingui-la de nossas experiências espontâneas.⁹ (idem, p.2).

Ou seja, a hermenêutica de si tornou-se a tal ponto um instrumento de compreensão do ser que é impossível traçar os seus contornos na vida prática, determinar na vizinhança de que outras experiências ela acontece, com quais outros fenômenos de poder e formas de dominação ela se comunica. Ponto irônico: Foucault confessa uma dificuldade, mas na mesma medida fornece um rico quadro analítico para que relacionemos com o contemporâneo em que vivemos os resultados aparentemente contextuais e temporalmente distantes da sua pesquisa¹⁰. Seu objetivo é nos fornecer os subsídios para que compreendamos os sujeitos nas suas relações com o conjunto de práticas que os cercam.

Mas como se desenvolve, a partir da era clássica, a hermenêutica de si no cristianismo?

A filosofia antiga e o ascetismo cristão se colocam, nós os vemos, sob o mesmo signo: aquele do cuidado de si. A obrigação de conhecer-se é um dos elementos centrais do ascetismo cristão. Entre esses dois extremos – Sócrates e Gregório de Nysse –, cuidar de si constitui não somente um princípio, mas também uma prática constante¹¹ (idem, p.4).

Há esta importante continuidade, um significado extremamente prático e concreto dos preceitos antigos até os primeiros séculos do cristianismo. As técnicas de si são o "pivô" entre o "conhece a ti mesmo" e o "cuida de ti mesmo". Elas são a conjunção de um saber e de um agir que balizam a vida de todo o período que Foucault analisa. Mas a balança entre os dois preceitos se transforma inteiramente com o avanço da era cristã. Foucault aponta para uma desvalorização do cuidado de si na moral do cristianismo, que trata a renúncia de si como condição da salvação. Os preceitos passam a se opor: o conhecimento de si como forma de renunciar a si mesmo. Desfaz-se o pensamento grego de que, cuidando de si, o indivíduo cuida da cidade, de que esta é a postura ética válida e desejável. A ética torna-se a renúncia a si como forma de relação com a norma:

Inclinamo-nos, em princípio, a considerar o cuidado de si como qualquer coisa de imoral, como um meio de escapar a todas as regras possíveis. Herdamos isso da moral cristã, que faz da renúncia de si a condição da salvação. Paradoxalmente, conhecer-se a si mesmo constituiu um meio de renunciar a si mesmo¹² (idem, p.4).

Devemos lembrar que, para a tradição clássica - Sêneca, no exemplo que dá Foucault -, não havia esta relação judiciosa com a regra, esta limitação mútua; a norma e a verdade deviam ser assimiladas pelo si para potencializar a vida: "Seus erros [de Sêneca] são os erros de estratégia, e não as faltas morais. Trata-se para ele não de explorar sua culpabilidade, mas de ver como aquilo que fez se ajusta àquilo que queria ter feito, e de reativar algumas



salut. Paradoxalement, se connaître soi-même a constitué un moyen de renoncer à soi (idem, p. 788).

¹³ *Les reproches qu'il s'adresse ne portent pas sur ses fautes réelles, mais plutôt sur son insuccès. Ses erreurs sont des erreurs de stratégie, et non des fautes Morales. Il s'agit pour lui non pas d'explorer sa culpabilité, mais de voir comment ce qu'il a fait s'ajuste à ce qu'il voulait faire, et de réactiver certaines règles de conduite* (idem, p.798).

¹⁴ *C'est l'une de ces religions qui se donnent pour tâche de conduire l'individu d'une réalité à une autre...* (idem, p.804).

¹⁵ *Il requiert de chacun qu'il sache qui il est, c'est-à-dire qu'il s'applique à découvrir ce qui se passe en lui-même, qu'il reconnaisse ses fautes, admette ses tentations, localize ses désirs* (idem, p.805).

¹⁶ *J'appelle "gouvernementalité" la rencontre entre les techniques de domination exercées sur les autres et les techniques de soi* (idem, p.785).

¹⁷ *Le pénitente est le point de convergence entre une conduite pénitentielle clairement exhibée, l'autopunition et la révélation de soi. On ne peut distinguer*

¹⁸ De Platão à Marco Aurélio, a direção das técnicas de si é a vida. A arte de viver: seja na preparação

regras de conduta (idem, p.11)¹³. Sob a direção espiritual do cristianismo, estes preceitos se transformam.

Foucault apresenta duas técnicas de si desenvolvidas na tradição cristã, a *exomologêsis* e a *exagoreusis*. Vejamos como elas funcionam, e a que si elas dão ensejo.

O autor inicia a seção V de seu texto por uma definição esquemática do cristianismo. Esta religião se inscreve no rol das religiões de salvação, isto é, "É uma dessas religiões que se investem da missão de conduzir o indivíduo de uma realidade à outra"¹⁴ por meio da fé e das demonstrações da fé (idem, p.15). Além do seu caráter salvacional, o cristianismo é também uma religião *confessional*, em que o fiel é instado a todo o momento a extrair de si uma verdade, reconhecê-la diante de Deus ou da comunidade; o confessionalismo "requer de cada um que saiba o que é, quer dizer, que se empenhe em descobrir, aquilo que passa em si mesmo, que reconheça suas faltas, admita suas tentações, localize seus desejos;¹⁵" (idem, p.15).

Para dar maior amplitude a essas observações de Foucault, cabe lembrar a sua definição de governamentalidade. Esta é o "encontro entre as técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si"¹⁶ (idem, p.2). Isto é, para que um poder dirigente atue sobre o comportamento das pessoas, enquanto indivíduos singulares ou enquanto grupos, os instrumentos de poder devem acoplar-se corretamente às maneiras pelas quais as próprias pessoas regulam suas condutas e agem sobre si.

Ora, este é o sentido do *exomologêsis*. A esta técnica de si acopla-se uma forma de dominação, um controle do estatuto social das pessoas e um correspondente controle das condutas, uma prescrição das práticas convenientes e uma distribuição dos interditos sobre o corpo (social e físico) dos cristãos. Ele não é, ainda, a confissão como a conhecemos hoje, a pura entrega a Deus ou ao sacerdote de uma peça verbal em que se revela e se expia os pecados cometidos ou pensados pelo cristão. *A exomologêsis é um modo de vida* a que o penitente se submete, por meio da revelação de si. O que, nos estoicos, era um exame de consciência privado e com fins administrativos, aqui torna-se uma auto-punição inseparável de uma performance pública:

O penitente é o ponto de convergência entre uma conduta penitencial claramente exibida, a autopunição e a revelação de si. Não se pode distinguir os atos pelos quais o penitente se pune daqueles pelos quais ele se revela. *Existe um laço estreito entre a autopunição e a expressão voluntária de si*¹⁷. (idem, p.17, grifo meu).

Este é um ponto chave da argumentação de Foucault. Efetivamente, o que ele nos diz? Ora, que um conjunto técnicas de exame de si criadas no interior de uma cultura que cultivava acima de tudo o cuidado consigo como modo de vida privilegiado - no bojo de uma *cultura do si* -, que este conjunto de técnicas encontra, sob a direção totalmente inversa do cristianismo¹⁸, formas de objetivação dos sujeitos¹⁹ (a penitência e a confissão) que se cristalizam em um novo tipo de poder - o governo das almas - e uma



para a vida pública - na juventude -, seja na sua importância durante toda a vida, seja na preparação para a velhice - a vizinhança feliz da morte. Com o cristianismo, orienta-se o sujeito para a travessia, não da vida, mas deste mundo para o outro, do tempo para a vida eterna, etc.

¹⁹ Isto é, formas de torná-los objetos.

²⁰ ...*Elle représentait une manière d'effacer le péché et de rendre à l'individu la pureté que lui avait conférée son baptême. Ensuite, elle est aussi un moyen de révéler le pécheur comme tel* (idem, p.807).

²¹ Como vimos, em seu programa de pesquisa tardio, a sexualidade ocupa uma posição ambígua: caso particular do tema geral da constituição de subjetividades e da experiência de si, mas caso privilegiado em relação ao próprio geral a que pertence.

²² *Pour toute une série de raisons, l'obéissance que requiert l'avie monastique est d'une nature bien différente. Elle diffère du modèle gréco-romain du rapport au maître em ceci qu'elle ne se fonde pas uniquement sur la nécessité, pour le sujet, de progresser dans son éducation personnelle, mais affecte tous les aspects de l'avie monastique. Il n'est rien, dans la vie du moine, qui puisse échapper à ce rapport fondamental et permanente d'obéissance absolue au maître* (idem, p.809)..

²³ Afirmação, aliás, que "concorda" com a observação que comentamos

nova postura do si - a renúncia a si como relação ética fundamental. Muda-se a função: nos estóicos, o exame de consciência tinha como objetivo adequar a conduta efetiva à conduta que se queria levar, já o *exomologêsis*

Representava uma maneira de apagar o pecado e de devolver ao indivíduo sua pureza que lhe havia conferido seu batismo. Em seguida é também um meio de revelar o pecador como tal²⁰ (idem, p.17).

Revelação do ser e exposição da natureza pecadora na performance do penitente. Vê-se como, em relação à tradição clássica e ao campo de experiências do si propiciado pelas suas técnicas de si, a hermenêutica cristã focaliza o nexo entre ser e verdade de uma nova forma, tornando a erupção do conhecimento de si o momento mais importante do caminho espiritual em direção à renúncia de si. Este momento é crucial, diz Foucault, para a compreensão do nosso presente. Apesar de a sexualidade não estar expressamente nomeada²¹, estamos muito próximos dela, pois a crença e a prática de um nexo fundamental entre ser e verdade está na base do dispositivo da sexualidade, cuja emergência na cultura ocidental Foucault busca traçar no primeiro volume da História da Sexualidade.

Mas a *exomologêsis* não é, ainda, a técnica de si mais próxima deste modelo. É na vida monástica, e não na vida do penitente, que a renúncia a si chega a um esplendor inédito. No monastério se desenvolve a *exagoreusis*. Esta técnica de si combina os exames de verbalização que definiam a relação mestre/discípulo

em determinadas escolas filosóficas gregas e o exame de consciência, mas seu caráter é inteiramente novo, em relação tanto às técnicas pré-cristãs, quanto à prática do *exomologêsis*:

Por toda uma série de razões, a obediência que requer a vida monástica é de uma natureza bem diferente. Ela difere do modelo greco-romano da relação com o mestre por não se fundamentar unicamente na necessidade, para o sujeito, de progredir em sua educação pessoal, mas afeta todos os aspectos da vida monástica. Não há nada, na vida do monge, que possa escapar dessa relação fundamental e permanente de obediência absoluta ao mestre²² (idem, p. 18).

O caráter obsedante que o exame de consciência e a confissão adquirem na vida monástica constitui o si pela obediência e pela renúncia da vontade. O praticante deve analisar a todos os momentos o seu pensamento em busca de qualquer traço de concupiscência, de qualquer sinal do mal, e extirpá-lo. Mesmo na ausência do mestre, do diretor espiritual, a própria exposição a si dos maus pensamentos tem um efeito discriminante. A *exagoreusis* estabelece uma relação entre os pensamentos recônditos e inconfessáveis, os pensamentos de difícil acesso e verbalização, e as impurezas da alma. Esta seria, segundo o autor, a técnica de si mais relevante para a constituição da moral cristã²³, pois cristaliza em uma subjetividade, em uma relação a si, a entrega completa à outrem da sua própria vontade. Foucault conclui seu texto, de maneira um pouco súbita, com a caracterização destas duas técnicas de si. Em suas considerações finais, entretanto, deixa ver algo novo em relação a este modelo da renúncia de si. Seu argumento final é



mais acima de que a hermenêutica de si é uma prática de si espalhada por todos os cantos do ocidente.

²⁴ À partir du XVIII^{ème} siècle et jusqu'à l'époque présente, les "sciences humaines" ont réinséré les techniques de verbalisation dans un contexte différent, faisant d'elles non pas l'instrument du renoncement du sujet à lui-même, mais l'instrument positif de la constitution d'un nouveau sujet. Que l'utilisation de ces techniques ait cessé d'impliquer le renoncement du sujet à lui-même constitue une rupture décisive. (idem, p.813).

de que as técnicas de verbalização do si são reintroduzidas, na "época moderna", em novos jogos de verdade que, ao invés de produzirem uma renúncia do sujeito, implicam na sua positivação:

A partir do século XVIII e até a época atual, as "ciências humanas" reinsertaram as técnicas de verbalização em um contexto diferente, fazendo delas não o instrumento de renúncia do sujeito a si mesmo, mas o instrumento positivo da constituição de um novo sujeito. Que a utilização dessas técnicas deixou de implicar na renúncia do sujeito a si mesmo constitui uma ruptura decisiva²⁴ (idem, p.21).

Sabemos a postura crítica que Foucault mantinha em relação às ciências humanas. Postura essa que mimetiza a própria situação ambígua destas ciências: por um lado ferramentas inovadoras para a auto-compreensão do ser histórico do homem, por outro amparadas em universais antropológicos cuja revisão e historicização são o próprio expediente destas formas de saber. Como interpretar, então, a afirmação de Foucault, sabendo que este autor visa, de alguma forma, incidir sobre a maneira como nós contemporâneos vivemos o si, a moral e a liberdade? Discutiremos o significado desta afirmação na conclusão.

Conclusão.

Enfim, vimos como Foucault nos levou, por meio do questionamento a respeito do funcionamento da noção de sexualidade na Antiguidade, de uma moral que comportava muitas formas de liberdade, muitas *estilizações diferentes* da liberdade, a

uma hermenêutica do sujeito que prescreve obrigações comuns e permanentes a todos. É sob a ótica desta última diferença que o cuidado de si grego pode ser uma fonte de questionamentos frutíferos para nossa experiência contemporânea. Não na forma de um retorno, mas na medida em que podemos aprender e nos determinar de maneiras novas a partir das questões e soluções colocadas por uma outra época. Atentar para o domínio das técnicas de si é uma maneira de *praticar* estes graus de liberdade, de *praticar a liberdade*. É nestes termos que Foucault se expressa ao ser questionado, em uma entrevista feita em mil novecentos e oitenta e quatro, sobre a semelhança entre a moral grega e a nossa:

"De um ponto de vista filosófico estrito, a moral da Antiguidade grega e a moral contemporânea nada têm em comum. Em contrapartida, se tomamos o que estas morais prescrevem, impõem e aconselham, elas são extraordinariamente próximas. É preciso fazer aparecer a proximidade e a diferença e, através de seu jogo, mostrar de que modo o mesmo conselho dado pela moral antiga pode funcionar de modo diverso em um estilo contemporâneo de moral" (FOUCAULT, 2006, p.257).

Ora, é precisamente a questão do *estilo* que se impõe em um e outro caso. Estilo no sentido de uma produção ativa de um modo de existência. Este preceito ético encontra o deslocamento da subjetividade que Foucault tenta fazer. Ao tratá-la não como uma substância perene, mas como uma forma cristalizada ao longo de um processo, Foucault aponta sobretudo para sua plasticidade, para a possibilidade que temos de praticar a subjetividade como uma



maneira de fazer resistência aos mecanismos pelos quais as relações de poder em que estamos enredados capturam e dirigem a própria subjetividade. Onde pensávamos imperar uma natureza inamovível, precisamente onde se fazia crer que havia uma única verdade a ser descoberta, isto é, no íntimo do ser, na relação a si, Foucault quer nos mostrar um espaço em perpétua construção, um objeto de constante escrita e reescrita, um "campo de experiências". Esta é a ruptura a que Foucault se refere. Na medida em que a verbalização do si é uma técnica que não está mais vinculada a uma renúncia do sujeito em prol de uma norma, e sim à sua positivação, abre-se o espaço para uma nova modalidade de cuidado de si, para uma compreensão e uma prática do ser em que somos mais capazes de fazermos as escolhas da nossa própria existência. Isto quer dizer: é possível dizer-se, é possível escrever-se e praticar-se. Este desenvolvimento da relação com o si pode ser tomado como uma conquista. Usando suas próprias palavras, a questão ética que Foucault nos deixa, então, não é tanto "como ser livre?", mas "como praticar a liberdade?".

Bibliografia:

FOUCAULT, Michel. A Escrita de Si; A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade; Foucault; O Retorno da Moral; Uma Estética da Existência. In: *Ditos & Escritos V*. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Trad. Maria Thereza da Costa Albuquerque. 13ª ed. São Paulo: Graal, 2012.

_____. "Les techniques de soi", in: _____, *Dits et Écrits IV – 1980-1988*, org. por Daniel Defert e François Ewald. Paris: Gallimard, 1994, pp. 783-813.

_____. As Técnicas de Si. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento e Karla Neves a partir de Michel Foucault. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, v. IV, 1994. P. 783-813. Disponível em: http://cognitiveenhancement.weebly.com/uploads/1/8/5/1/18518906/as_tnicas_do_si-_michel_foucault.pdf. Acesso: 16/02;