

# Subjetividade e Formas de Vida em Foucault

[Foucault on Subjectivity and Life Forms]

Lara Pimentel Figueira Anastacio\*

**Resumo:** O artigo pretende mostrar que a noção foucaultiana de “subjetividade”, que aparece principalmente em suas genealogias da década de 80 dedicadas às técnicas de si na antiguidade, também compõe uma crítica da razão governamental ao interpretar os modos de subjetivação dos antigos como modelo de governo de si. Após circunscrevermos a questão em *O uso dos prazeres*, analisaremos o exemplo da escrita de si como produção de subjetividade dos antigos para argumentarmos que, no pensamento de Foucault, a noção de subjetividade está necessariamente vinculada à criação de formas de vida ou de um governo das próprias condutas. Em outros termos, certa disposição da relação entre sujeito e verdade corresponde a uma direção que Foucault identifica como ética.

**Palavras-chave:** Michel Foucault, Ética, Subjetividade, Governo, Técnicas de si.

**Abstract:** Foucault's notion of "subjectivity", which appears mainly in his genealogies of the 80s dedicated to the techniques of the self in antiquity, also composes a critique of governmental reason, since it interprets the modes of subjectivation of the ancients as a model of self-government. After we approach the question in *The Use of Pleasure*, we will analyze the example of self-writing as a production of subjectivity of the ancients to argue that in Foucault's thought the notion of subjectivity is necessarily linked to the creation of life forms. In other terms, a certain disposition of the relation between subject and truth corresponds to a direction that Foucault identifies as ethics.

**Keywords:** Michel Foucault, Ethics, Subjectivity, Government, Techniques of the self.

Nas genealogias de Foucault encontramos uma concepção de sujeito imanente às relações de poder e seus processos de objetivação e subjetivação. A propósito de sua crítica a filosofias que reme-

\*Mestre em filosofia pela Universidade de São Paulo (USP). Atualmente realiza doutorado em filosofia na mesma instituição. E-mail: [larapfa@gmail.com](mailto:larapfa@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8631-9626>.

<sup>1</sup> Referimo-nos aqui principalmente à fase arqueológica de Foucault, que se propõe a descobrir territórios pré-conceituais que prefiguram nos desenhos das epistemes a forma do saber que só pode ser compreendido a partir desse campo prévio. Foucault ressalta que, para criticar certos modelos de referência conceitual, foi necessário recuar ao campo discursivo da episteme moderna ao qual pertence esse sujeito fundador, descrito pejorativamente por ele como um "narcisismo transcendental", que ordena e impõe sua lógica contínua à acontecimentos irregulares

tem à fixidez do sujeito de conhecimento<sup>1</sup> seria possível afirmar que em suas pesquisas genealógicas não se encontra um sujeito que pressupõe uma identidade estanque que é afetada e que se modula conforme a soma das experiências, mas um jogo constante entre uma desintegração interna e sua contraparte externa que provê outra integração mediada pelas relações de poder. Trata-se de certa reiteração da mediação material do mundo sobre os corpos, e o sujeito do qual fala Foucault forma-se através das condições próprias aos campos de forças, e portanto nenhum conteúdo sobre ele está anteriormente posto. Movimento de criação e destruição perpétuas, o sujeito é uma singularidade por ser tanto o diferenciado quanto o poder de diferenciação: se o tomarmos como um campo estratégico de relações de poder, ou seja, se tomarmos o sujeito no que ele tem de móvel, transformável, reversível, abre-se então a possibilidade do sujeito não ser o mesmo, desvinculando-o de qualquer tradição ontológica que fixa e essencializa. Corpos criam e refletem técnicas criadas no interior das relações de força, e a Foucault interessa especialmente interpretar e diferenciar processos que se re-

lacionam com a história da produção de verdade sobre os sujeitos: o sujeito formado pelo dispositivo de sexualidade não é o mesmo daquele encontrado pelas técnicas de si dos antigos, e assim por diante. Nesse sentido, o que Foucault afirma sobre Nietzsche ilumina esse pressuposto que encontramos em suas próprias pesquisas: “O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (ao qual ele tenta emprestar a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua desintegração” (FOUCAULT, “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”, 2001a: 1011<sup>2</sup>).

Neste artigo escolhemos tratar essa questão por meio de alguns exemplos aos quais Foucault dedicou-se, especialmente a criação da subjetividade por meio de práticas denominadas por ele de “técnicas de si”. Interessa-nos sublinhar como o autor, apesar de ter expressamente deslocado o tema de suas pesquisas a partir da década de 80, ainda se ocupou em delinear rupturas e continuidades da história de uma forma de governo e, portanto, de uma forma de poder ou de jogo de forças, como mostram os exemplos

e dispersos. Cf. FOUCAULT, *L'archéologie du savoir*. Paris: Tel Gallimard, p. 265.

<sup>2</sup> Os textos citados na língua original possuem tradução de nossa autoria.

específicos tratados ao longo deste artigo. A objetivação do homem por saberes sobre a sexualidade ou por técnicas de governo pastorais ou biopolíticas são parte de uma genealogia do governo das condutas que, como resultado do próprio método, é repleta de descontinuidades e inquietações, e, como pretendemos investigar, algumas das possíveis respostas a problemas abordados anteriormente por Foucault são elaboradas por meio da interpretação da produção de verdade sobre si realizada pelos antigos. Não se trata, porém, de apontar perguntas e respostas objetivas que operam como soluções às tramas do poder descritas ao longo da década de 70. A filosofia de Foucault é, como logo percebem seus leitores, refratária a essas posições imediatas e nossa intenção resume-se a mostrar como alguns elementos do que Foucault chamava de “governamentalidade” são retomados por ele em genealogias de práticas de si na antiguidade para pensar formas de vida capazes de remanejar os jogos de forças em que se encontram.

Antes, porém, é preciso apenas registrar que nos cursos ministrados em 1978 (*Segurança, território, população*) e 1979 (*O nascimento da biopolítica*), ambos dedicados às técnicas de governo na modernidade, Foucault de-

cide privilegiar em sua genealogia do Estado Moderno o uso do termo “governamentalidade” ao voltar-se para os dispositivos constituídos por técnicas de governo de direção de condutas: trata-se de um campo de poder que designa um conjunto de forças criadoras de uma nova lógica de organização de uma multiplicidade de indivíduos. Assim, ao voltar-se para o dispositivo “segurança-população-governo” no curso de 1978, Foucault trabalha com uma noção ampla de governo, tratando-o como forma de *racionalidade* que determina os “governos dos homens”: delinquência, sexualidade, pastorado, liberalismo etc. são compreendidos como saberes elaborados a partir de princípios *racionais* que modulam as ações dos indivíduos. Racionalidade, portanto, é entendida como um conceito historicamente identificável que engloba um mundo de componentes diversos: a racionalização da vida baseia-se no cálculo rigoroso para dirigi-la com previsão e atenção para o fim de uma forma determinada de governo. Nesse sentido, é preciso interpretar o conceito de “razão governamental” como um fundamento para produção de técnicas cuja lógica incorpora modelos de governo das condutas e suas formas de objetivação dos sujeitos (FOUCAULT, “Le sujet et le

pouvoir”, 2001b: 1056): relações calculadas e adequadas de acordo com o sentido de uma função do poder que tende para dominação. Por essa perspectiva, os sujeitos terão suas condutas submetidas a uma administração cuja “razão governamental” é dirigida à produção de um saber sobre formas de governo e à criação de técnicas que intervêm nas condutas dos homens com vistas a um determinado fim. No entanto, não é esta forma de governo que nos interessa no momento.

Considerando a noção de governamentalidade, o caráter móvel e a função diferenciadora dos processos que constroem uma subjetividade – que, nos termos foucaultianos, pode ser entendida como “o conjunto de processos de subjetivação aos quais os indivíduos foram submetidos ou que executavam (*mis en oeuvre*) em relação a eles mesmos” (FOUCAULT, 2014: 287), é possível pensar a mediação material do mundo a partir de uma ação reflexionada do sujeito? Em outros termos, é possível considerar o próprio indivíduo como um eixo de governamentalidade e tomar a si mesmo como uma externalidade de um processo de subjetivação, como uma força que age sobre si mesma? A resposta afirmativa de Foucault é interessante e complexa, pois se a noção de “governo” serviu a Foucault

primeiramente para descrever os modos de operação da “razão governamental” na modernidade e dos sujeitos produzidos por eles, o “governo de si” observa a mesma lógica: é preciso produzir um saber aplicável aos corpos por meio de técnicas que influenciam na conduta dos indivíduos – no caso, um saber direcionado para a conduta de si mesmo.

### ***Problematização e constituição do sujeito ético***

Como resumido na aula de 17 de fevereiro de 1982 de *A hermenêutica do sujeito*:

(...) se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade (...) então a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a

análise da governamentalidade – isto é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. (FOUCAULT, 2001c: 225)

Percebe-se, pois, parte do que está em jogo: as genealogias das relações de si inserem-se na problemática das técnicas de governo como um contraponto estratégico a culturas posteriores à antiguidade, que privilegiaram morais impostas aos indivíduos a partir de instâncias codificadoras de sistemas morais. No trecho mencionado, Foucault sugere que um dos instrumentos preponderantes para se pensar uma crítica do modo como determinada forma de governo se estabelece é o “sujeito de direito”, mediador teórico que confere legitimidade jurídica às formas de relação possíveis entre o indivíduo e o Estado. Certa tradição do pensamento crítico dificilmente escapa de elaborar ações políticas que se dão fora dos campos institucionais e jurídicos: as potencialidades dessas ações necessariamente perpassam o espaço presente no complexo conceito de “esfera pública”, o qual não nos cabe discutir aqui. Não é por meio de análises teóricas que Foucault estabelece seu

pensamento crítico, daí sua recusa em se aproximar de análises circunscritas a questões normativas e institucionais. Se Foucault afirma que não há “resistência ao poder político senão na relação de si para consigo” (FOUCAULT, 2001c: 225), é porque encontra na história um modo de ação que intensifica uma capacidade do sujeito de conduzir a própria vida ao potencializar suas forças por meio de uma dobra sobre si (para utilizarmos a vocabulário de Deleuze) (DELEUZE, 2005:111-115). Ele torna-se apto a alcançar inversões das relações de poder, pois o jogo de forças dos antigos estabelecia que somente os homens livres, aqueles que dominam a si mesmos, podiam estabelecer relações livres entre si e tornavam-se aptos a “governar os outros”, a governar a família e a cidade, a conduzir relações tanto no âmbito privado quanto no público. A filosofia da arte de viver em Foucault assume a tarefa da moldagem de um sujeito capaz de se relacionar de maneira reflexiva consigo mesmo e com outras formas de governo que surgem e perpassam sobre ele, e é nesse contexto que deve ser inserida a noção de subjetividade. A ética elaborada como uma estética se define, portanto, como produto de altas intensidades, tornando o próprio sujeito em um objeto de si, capaz de controlar as próprias

transformações.

Para investigar essa forma reflexiva de governo, Foucault voltou-se para os arquivos da atividade filosófica na antiguidade, quando aprender e produzir saberes pressupunha que o sujeito exercesse um trabalho sobre si por meio de exercícios que preparavam corpo e espírito para a filosofia e para o governo dos outros – esta é a proveniência do termo grego para a noção de cuidado de si, *epiméleia heautoû*. Nos termos de Pierre Hadot, cuja colaboração foi fundamental para Foucault fundamentar seu ponto de vista sobre a filosofia antiga: “A filosofia antiga admite bem, de uma maneira ou de outra e desde o *Banquete* de Platão, que o filósofo não é um sábio, pois a filosofia é, ao mesmo tempo e indissolúvelmente, discurso e modo de vida” (HADOT, 1995:19-20). Se a sabedoria representa a identificação ideal do saber com a virtude, a oposição marcada por Hadot entre filosofia e sabedoria reflete a busca constante da primeira pela segunda: a filosofia, na tradição grega, não é um saber puramente teórico, mas um saber-viver que pressupõe uma prática que sempre *tende* para sabedoria. E, para que o sujeito estivesse pronto para refletir sobre perguntas tão complexas quanto aquelas produzidas pela filosofia, era preciso que optasse

por certo *modo de vida* que não se situa no fim do processo da atividade filosófica, como o efeito de um caminho exterior a ele, mas, pelo contrário, está pressuposto desde seu início, em uma complexa interação entre uma reação refletida do indivíduo às próprias atitudes e uma visão de certa maneira de viver e de ver o mundo. Essa opção por um modo de vida determinava até certo ponto a teoria que era ensinada ao indivíduo, havendo, portanto, um primado da prática sobre a teoria entre os filósofos gregos. Portanto, de acordo com o princípio de leitura de Hadot, da qual Foucault aproxima-se, o discurso filosófico tem sua origem em uma *escolha de vida* e não o contrário, e o filósofo é aquele que, ao buscar a sabedoria, cria tanto um modo de vida quanto um discurso.

Cada modo de vida invoca diferentes forças que impõem reflexões sobre problemas, práticas que abrem um horizonte de sentido e que são, portanto, necessárias para a criação da filosofia e seus conceitos. Essa escolha sobre as formas de vida diz respeito a uma *postura* de questionamento, que, ao relacionar filosofia e vida, torna-se capaz de reconhecer novas perspectivas sobre aquilo que existe de mais familiar ou confere interesse a ações até então consideradas insignificantes – este é

o recorte de inteligibilidade para suas interpretações sobre o modo como os filósofos antigos problematizaram sensações simples e vitais como os prazeres do corpo, por exemplo. Trata-se de um novo vocabulário para abordar relações de forças relacionadas às técnicas de si e sua articulação com a criação de um pensamento que transforma a filosofia em uma prática: para um domínio de ação ou certa conformação do jogo de forças entrar no campo do pensamento, é necessário uma técnica de si, uma *atitude crítica ou reflexiva* que localiza, por meio do movimento “de si”, fatores que tornaram certas ações incertas, ou provocaram dificuldades em torno dela. E esse processo de problematização do mundo não requer respostas certas ou sistemas que conferem legitimidade a um eu de fundo egoísta: “Trata-se de um movimento de análise crítica pelo qual se tenta ver como puderam ser construídas as diferentes soluções para um problema; mas também como essas diferentes solu-

ções resultam de uma forma específica de problematização” (FOUCAULT, “Polémique, politique et problématisations”, 2001b: 1417). São soluções que assumem múltiplas formas, técnicas e saberes que são definidos pelo contexto de problemas nos quais se encontram, em um cenário que deve ser compreendido a partir das forças em que a simultaneidade desses acontecimentos está localizada.

Em *O uso dos prazeres*, a noção de “problematização” ressalta o caráter reflexivo das práticas de subjetivação dos antigos em relação aos prazeres. Ao longo da história dessas relações de si, forças atuaram de diferentes modos nas formas como os sujeitos produzem verdade sobre si: se o “sujeito de desejo” é interpretado como sujeito *objetivado* pelas práticas associadas à tradição cristã<sup>3</sup>, a formação do sujeito ético na antiguidade oferece um campo histórico no qual as técnicas de subjetivação eram desvinculadas da produção de uma verdade sobre si, de uma objetivação de si, servindo, então,

<sup>3</sup> No curso de 1980, *Do governo dos vivos*, Foucault convoca, pela primeira vez em seu percurso filosófico, a força do “si” nas relações produtoras de subjetividade. A nova perspectiva parece sugerir uma mudança do eixo analítico em relação aos programas dos cursos anteriores; trata-se, porém, a nosso ver, mais de uma realocação do problema do governo das condutas do que de uma ruptura no modo de se pensar: “se trata essencialmente, ao passar da noção de saber-poder à noção de governo pela verdade, de dar um conteúdo positivo e diferenciado a esses dois termos, saber e poder” (FOUCAULT, 2012: 13).

<sup>4</sup> O recém publicado quarto volume da História da sexualidade, *As confissões da carne*, sublinha os contrastes que Foucault intencionava destacar entre a antiguidade clássica e o cristianismo que emerge no século IV. Ao abordar técnicas como o batismo, a confissão, a penitência e as interdições sexuais, Foucault argumenta que o cristianismo desenvolveu técnicas de poder, por meio de um governo do desejo, essa “verdade sobre si mesmo” criada pelos primeiros pensadores cristãos, que são obtidas por técnicas de si que objetificam sujeitos por meio da produção



como contraponto às técnicas de controle do desejo, desenvolvida desde o cristianismo primitivo<sup>4</sup>:

(...) vamos encontrar tudo isso nas técnicas espirituais do cristianismo primitivo, nas quais o desejo é o elemento fundamental, e é sobre ele, se apreendido de sua raiz ou de sua aparição, que é preciso concentrar todo esforço. (...) Não são mais os *aphrodisia*, não é mais este ato paroxístico, é o nascimento, o desabrochar, a primeira ponta, a primeira picada do desejo, é a concupiscência, é a tentação. É o que encontraremos posteriormente: deslocamento do bloco dos *aphrodisia* e emergência do desejo (FOUCAULT, 2014: 292).

Ao voltar-se para seu trabalho histórico e crítico “a propósito do desejo e do sujeito desejante” (FOUCAULT, 1984: 11), Foucault reor-

ganiza a pesquisa que antes era dedicada ao dispositivo de sexualidade. Com o intuito de formular sua crítica histórica do objeto “sexualidade”, a Foucault interessou interpretar as forças que envolvem o caráter produtivo e criativo das relações que produzem saberes construídos sobre certo conceito de desejo, o que desloca os mecanismos de coerção a um papel coadjuvante na problemática da sexualidade. Suas interpretações dirigem-se às “práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios (*eux-mêmes*), a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, jogando de si para consigo (*faisant jouer entre eux-mêmes et eux-mêmes*) certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser” (FOUCAULT, 1984: 11). O projeto significou um deslocamento até as práticas de si dos antigos, mesmo diante da constatação das dificuldades óbvias em se produzir uma genealogia que percorra as relações entre o “desejo” e a produção de verdade sobre si desde a an-

de um saber sobre si: “Essa subjetivação é indissociável de um processo de conhecimento que faz da obrigação de buscar e dizer a verdade de si mesmo uma condição indispensável e permanente dessa ética. Toda subjetivação implica uma objetificação indefinida de si mesmo por si mesmo — indefinida, na medida em que, sem nunca ser adquirida de uma vez por todas, não tem um termo no tempo; e no sentido de que se deve sempre ter, tanto quanto possível, o exame dos movimentos do pensamento, tão tênues e inocentes quanto possam parecer. Por outro lado, essa subjetivação na forma de uma busca pela verdade de si é realizada através de relações complexas com os outros. E de muitas maneiras: porque trata-se de descobrir em si mesmo o poder do Outro, do Inimigo que se esconde sob as aparências de si mesmo; porque trata-se de travar contra este Outro um incessante combate do qual não se pode ser vitorioso sem a ajuda do Todo-Poderoso, que é mais poderoso que ele; porque, finalmente, a confissão aos outros, a submissão aos seus conselhos, a obediência permanente aos diretores são indispensáveis para esse combate” (FOUCAULT, 2018: 245).



tiguidade. Esse retorno histórico radical forneceria as condições de ampliação de seu exercício crítico, em um projeto pelo qual novas questões conduziram sua “análise dos jogos de verdade”: “a questão que deveria servir de fio condutor era a seguinte: como, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético tão insistente (...) Por que essa ‘problematização?’” (FOUCAULT, 1984: 16). Perguntas cuja resposta relaciona-se com o conjunto de práticas que Foucault denomina de “artes da existência”:

Por elas deve-se entender práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram transformar-se, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. (FOUCAULT, 1984: 16-17)

A constituição saudável de um homem livre na Grécia Antiga prescrevia uma “estética de si” no sentido de uma atividade terapêutica que tem como fim operar modi-

ficações éticas no sujeito, que se tornava capaz de se adequar conforme uma justa medida. A “problematização”, portanto, é o conceito chave para Foucault interpretar, na *História da sexualidade*, as relações de poder e as tecnologias que são imanentes a elas, como prática que visa criar e formular problemas diante de uma análise reflexiva sobre as ações, os comportamentos, as atitudes, articulando-se também às técnicas criadas para interferir nessas ações tendo em vista algum fim, alguma estratégia.

Ao voltar-se para a prática da problematização como guia para suas pesquisas sobre as técnicas de si, Foucault abre um novo horizonte para a análise das relações de poder, mais próximos às relações de forças envolvidas com a própria atividade filosófica. É o que sugere algumas das menções ao termo encontradas no livro: “as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo no qual ele vive” (FOUCAULT, 1984: 16), “as problematizações através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado” (FOUCAULT, 1984: 17), ou ainda “era preciso pesquisar a partir de quais regiões da experiência, e sob que formas, o comportamento sexual foi problematizado, tornando-se objeto de cuidado, elemento para reflexão,

matéria para estilização” (FOUCAULT, 1984: 30). Não interessa à análise de Foucault, portanto, experiências regidas por leis que servem de referências a condutas, pois seu ponto centraliza-se no espaço de incômodo que nasce no momento em que o homem da Antiguidade volta-se para sua própria constituição a partir de “morais orientadas para a ética”, definidas pela “ênfase dada, então, às formas das relações consigo, aos procedimentos e às técnicas pelas quais são elaboradas, aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer e às práticas que permitam transformar seu próprio modo de ser” (FOUCAULT, 1984: 37). Portanto, o “sujeito” abordado na *História da sexualidade* e nos cursos ministrados por Foucault na década de 80 não se refere ao indivíduo que é levado a se comportar de tal maneira por um controle externo a si, mas o de alguém que adquire a capacidade de escolher como agir em determinadas situações por meio de uma reflexão centrada no domínio das próprias paixões, dentro de um espaço de deliberação, sem que o aspecto reflexivo se confunda com um eu egoísta, como observa Wilhelm Schmid: “O “cuidado de si” é a fórmula para todas as práticas nas quais o eu é constituído. (...) O conceito de *epimeleia* está

no centro da ética antiga clássica, ética entendida como “domínio”, como governo da relação consigo mesmo e das relações com os outros. O *heatou* (pronome reflexivo da 3ª pessoa) é essencial: é o “si” da prática, não o “eu” do egoísmo, ou “você” do altruísmo” (SCHMID, 1991: 247). Foi esse modo de ser específico dos antigos, preocupados em alcançar a soberania de si sobre si mesmo a partir de uma reflexão sobre a liberdade e a ética, que atraiu Foucault para uma genealogia voltada para a criação de práticas para a formação do sujeito ético.

### *A escrita de si como criação de formas de vida*

Para compreendermos o funcionamento das forças que envolvem os exercícios de si e o princípio de ação que fundamenta essas atitudes, tomemos primeiramente o modo como Foucault elabora essas relações pela perspectiva do exercício da *leitura e da escrita de si* entre os filósofos estoicos que viveram durante o Império Romano, nos primeiros anos de nossa era. A questão da escrita de si parece-nos um exemplo especialmente instrutivo para uma análise das relações de força em jogo nas práticas de si por conter e evidenciar todos os elementos que buscamos destacar: a relação entre certo tipo

de exercício e seu efeito sobre a forma do corpo por meio de uma relação instrumental com os discursos. Apesar do exercício da leitura e escrita ter adquirido importância tardiamente como exercício de si (FOUCAULT, “L’écriture de soi”, 2001b: 1236), desde então ele desempenhou um papel considerável na vida filosófica antiga, tornando-se um suporte para o acompanhamento ininterrupto da prática ascética:

Em todo caso, qual seja o ciclo de exercício em que ela tome lugar, a escrita constitui uma etapa essencial no processo ao qual tende toda *askêsis*: a saber, a elaboração de discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de ação. Como elemento de exercício de si, a escrita tem, para utilizar uma expressão que encontramos em Plutarco, uma função *éthopoiética*: ela é um operador de transformação da verdade em *êthos* (FOUCAULT, “L’écriture de soi”, 2001b: 1237).

Vemos aí uma série de conceitos e de relações entre eles que é pre-

ciso esclarecer: o papel fundamental atribuído à *askêsis*, de instrumento para o acesso à verdade e de consequente transformação de si através de uma “função *éthopoética*” presente nessa forma de poder. Nesse sentido, a ascese era o meio pelo qual o sujeito constitui a si mesmo: “Nenhuma técnica (...) pode ser adquirida sem exercício; também não se pode aprender a arte de viver sem uma *askêsis*, (...): aí residia um dos princípios tradicionais aos quais, desde há muito, os pitagóricos, os socráticos, os cínicos tinham dado grande importância” (FOUCAULT, “L’écriture de soi”, 2001b: 1236). Esses exercícios, que podiam ser de ordem física, como o regime alimentar e dos prazeres, ou discursiva, como o diálogo, a escrita e a leitura, eram destinados a *operar modificação e transformação no sujeito que o pratica*, esse era o fim da *askêsis*. A ascese, portanto, é o instrumento que permite que o sujeito efetivamente se governe ao transformar seu próprio corpo em algo que retém os discursos verdadeiros.

Para filósofos como Sêneca e Plutarco esses discursos são incorporados por meio de exercícios em que é possível estabelecer uma relação adequada e acabada consigo mesmo e assim estar mais bem preparado para as circunstâncias da vida: os exercícios

de si possuíam o mesmo fim dos exercícios praticados pelos atletas, ou seja, era preciso construir para si mesmo um corpo que seja um “equipamento” para a vida. A ascese garante que o discurso verdadeiro se materialize e afete o corpo do sujeito. Enfim, “a ascese filosófica, a ascese da prática de si na época helenística e romana tem essencialmente por sentido e função assegurar o que chamarei de subjetivação do discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2001c: 297), ou seja, trata-se de um modo do sujeito fixar a si mesmo como objeto e, a partir do exame do conteúdo desse objeto, definir a atitude a se tomar em relação a ele. Nessa ascese pagã (ou filosófica), interessa encontrar a si mesmo tanto como *meio* quanto como *fim* de uma técnica de vida, de uma arte de viver. Por meio dos exercícios, o sujeito encontra a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, como é o caso da prática da confissão para os cristãos, por exemplo, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro por meio de uma prática reflexiva, ou seja, de um exercício de si sobre si.

Essa subjetivação do discurso verdadeiro é o que Foucault encontra, por exemplo, no exercício da leitura, da escrita, das anotações, entre os filósofos do estoi-

cismo tardio. Não há aí a necessidade de compreensão do que o autor lido queria dizer, não há a prescrição de uma “hermenêutica”, mas a instrumentalização da leitura e da escrita, de modo que o sujeito escolha os discursos que lhe são caros e assim construa uma trama sólida de proposições que funcionam como prescrições, como uma forma de “razão governamental” que incorpora os discursos e os transformam em princípios de comportamento. Ademais, compreende-se porque, sendo a leitura assim concebida como exercício e experiência, a leitura seja imediatamente ligada à escrita. Essa relação entre as duas atividades é elemento fundamental de um fenômeno de cultura e de sociedade presente no início do Império Romano: o lugar relevante assumido pela escrita como técnica de si. Como Sêneca sugere na carta 84, era preciso alternar escrita e leitura: “A leitura se prolonga, reforça-se, reativa-se pela escrita, escrita que, também ela, é um exercício de meditação” (FOUCAULT, 2001c: 341). Não se deve sempre escrever ou sempre ler; a primeira esgotaria a energia; a segunda, ao contrário, a diminuiria. É preciso temperar a leitura com a escrita, e reciprocamente, de modo que a composição escrita dê corpo (*corpus*) ao que a leitura recolheu:

O papel da escrita é constituir, com tudo o que a leitura constituiu, um “corpo” (*quicquid lectione collectum est, stilus redigat in corpus*). E, este corpo, há que entendê-lo não como um corpo de doutrina, mas sim – de acordo com a metáfora tantas vezes evocada da digestão – como o próprio corpo daquele que, ao transcrever as suas leituras, se apossou delas e fez sua a respectiva verdade: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida “em forças e em sangue” (*in vires, in sanguinem*). Ela transforma-se, no próprio escritor, num princípio de ação racional (FOUCAULT, “L’écriture de soi”, 2001b: 1241)

Por meio da leitura o corpo adquire *orationes, logói* (discursos, elementos de discursos), e a escrita constitui e assegura esse corpo. O exercício da escrita tem a vantagem de ter dois usos possíveis e simultâneos: é escrevendo que o sujeito assimila a própria coisa na qual se pensa e assim implementa determinada leitura e pensamento na alma e no corpo, tornando-se, assim, como que uma espécie de hábito ou vir-

tude física: “Era hábito, e hábito recomendado, escrever aquilo que se tivesse lido, e uma vez escrito, reler aquilo que se tivesse escrito, e relê-lo necessariamente em voz alta” (FOUCAULT, 2001c: 342). Assim, o exercício de ler, escrever e novamente ler o que se tinha escrito e as anotações paralelas constituía um exercício físico de assimilação do *logos* a se reter no corpo. Nesse sentido, a “escrita *etopoiética*”, tal como Foucault a interpreta, estabeleceu-se no exterior de uma forma de exercício amplamente praticada na época: os *hypomnemata* (FOUCAULT, 2001c: 341), formas de anotações do pensamento. Exercício difundido entre os filósofos no período helenístico, era preciso dispor aquilo que se se pensou por escrito, transformando o conteúdo também em leitura e releitura para si. Escrevia-se após a leitura com o objetivo de reler após a passagem do texto pela memória, reler para si mesmo e assim incorporar o discurso verdadeiro que se ouve de outro ou que se lê sob o nome de outro. Deleuze sublinha o papel da memória nesses exercícios: “(...) os processos de subjetivação são acompanhados de escrituras que constituíam verdadeiras memórias, *hypomnemata*. Memória é o verdadeiro nome da relação consigo, ou do afeto de si por si (...) constituindo a estru-

tura essencial da subjetividade.” (DELEUZE, 2005: 114-115). Esse duplo do presente, exercícios na forma de anotações sobre as leituras, ou sobre diálogos e aulas, são suportes de lembranças, reforço da memória e um modo de dispor o tempo a favor de uma capacidade de afetar a si mesmo por meio de incorporação de discursos, à custa de uma força aplicada sobre si mesmo: “(...) trata-se, não de perseguir o indizível, não de revelar o que está oculto, mas, pelo contrário, de captar o já dito; reunir aquilo que se pôde ouvir ou ler, e isto com uma finalidade que não é nada menos que a constituição de si” (FOUCAULT, “L’écriture de soi”, 2001b: 1238). No interior da cultura romana, marcada e estruturada pela tradição e valorização da recorrência do discurso, pela prática das citações que traziam em si o signo da autoridade da antiguidade, desenvolvia-se uma ética orientada pelo que Foucault denomina cultura de si, ou seja, práticas cujos objetivos eram da ordem da construção de uma interioridade, de viver bem consigo próprio, alcançar-se a si próprio, bastar-se a si próprio, desfrutar de si próprio.

Os *hypomnēmata* existiam como forma de *cuidado de si* pois havia nessa prática uma troca em que o sujeito colaborava consigo mesmo

nos exercícios que compreendiam a subjetivação pela atividade da escrita e da leitura. A escrita como prática praticada por si e para si é uma arte que contém uma maneira refletida de combinar a autoridade tradicional do discurso já dito com a singularidade da verdade que nela se afirma a partir de uma *livre escolha* desses exercícios pelo sujeito, pois cada um escolhia suas leituras e era livre para apropriar-se delas no momento em que julgasse necessário, construindo, assim, um *estilo* por meio de exercício que, aos poucos, limita e dá consistência ao erguer um edifício coerente para o sujeito a partir do que ele adquiriu com sua leitura e escrita. Como comenta Schmid: “ Neste escrito alguém molda e corrige a si mesmo, é o *signum* de um constante exercício de si. (...) O si destaca-se e ressurge no traço deixado pelo gesto da mão que escreve - esse gesto elementar que cria uma forma, espalha a rede de uma estrutura e produz uma trama” (SCHMID, 1991: 310). Esses procedimentos conferiam aos sujeitos uma *forma*, um limite para a materialidade de seu corpo: trata-se menos de uma regra, ou seja, de uma prescrição a ser observada severamente, do que de uma *tékhne toû bíou*, uma arte de viver que transforma a própria vida em uma obra que, como tudo o que é produzido por

uma *tékhnē*, deve ser bela e boa a partir de modalidades de ação que implicam também uma liberdade de escolha daquele que se utiliza dela: “(...) nenhuma obediência pode, no espírito de um romano e de um grego, constituir uma obra bela. A obra bela é a que obedece à ideia de uma certa forma (um certo estilo, uma certa forma de vida)” (FOUCAULT, 2001c: 405). Por fim, registramos que Foucault levou essa técnica de si para sua própria vida enquanto preparava seus últimos livros, como contou Paul Veyne: “Durante os últimos oito meses de sua vida, a preparação de seus dois livros desempenhou o papel que a escrita filosófica e o diário desempenhavam na filosofia antiga: o papel do trabalho de si em si mesmo, da auto-estilização” (VEYNE, 1986: 940).

Enquanto na modernidade a produção e o acesso à verdade independem de qualquer relação que o sujeito mantenha consigo mesmo, bastando o que podemos chamar, de maneira genérica, de “ato de conhecimento”, os filósofos antigos vincularam estreitamente produção de discursos verdadeiros e modo de vida. Em outros termos, durante a antiguidade, podemos compreender o sujeito tanto como instrumento e fim de uma verdade quanto como alvo de uma governamentalidade; no entanto, esse processo

era demandado e executado pelo próprio sujeito através de exercícios, de *askēsis* que transformavam a própria vida do indivíduo em objeto a ser modificado conforme sua avaliação. Trata-se de uma força reflexiva, aplicada em si mesmo, que vinculava duas noções fundamentais para a atividade filosófica: o verdadeiro saber é sempre um saber-fazer, e a pergunta “como conhecer a verdade?” não deveria ser respondida sem que também o sujeito se questione “como devo viver?”. Os antigos interpretados por Foucault articularam outro arranjo de relações entre governo e verdade: antes de ser capaz de filosofar, ou seja, de produzir discursos relacionados com a verdade, o sujeito deveria transformar-se *eticamente*, agindo de determinado modo, aplicando em si mesmo uma série de exercícios que formavam um *êthos*, ou seja, que tornavam o sujeito um ser que age conforme o discurso que produz e que produz discursos coerentes com o modo como vive: “A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade” (FOUCAULT, 2001c: 17). Temos em Foucault, então, uma definição própria de *ética*: ela deve ser definida não como uma teoria da moral ou criação de normas, mas



como um problema de *produção de modos de vida*. É necessário que o sujeito se relacione com sua própria vida, transformando-a em uma forma de modificação do corpo conforme as circunstâncias: quando o indivíduo está corretamente orientado, sendo então capaz de dominar-se e controlar a produção de suas formas de experiência de si, os exercícios adquirem sua justa significação, sua verdadeira validade. Essa reflexão sobre si retifica cada traço individual, para que não haja excesso ou defeito, para que se produza o verdadeiro equilíbrio na relação entre sujeito e vida e entre sujeito e verdade.

Cada modo de vida invoca diferentes forças que impõem reflexões sobre problemas, práticas que abrem um horizonte de sentido e que são, portanto, necessárias para a criação da filosofia e seus conceitos. As análises sobre a governamentalidade moderna e sua relação com as técnicas cristãs conduziram essa interpretação de Foucault ao mundo da Antiguidade, cujas relações de poder e saber eram organizadas por meio de outro diagrama de forças. E, através dessa diferença, a proposta de reelaboração da *História da sexualidade* que aparece em *O uso dos prazeres* parece-nos mais evidente: o paradigma de Foucault, mesmo se tratando de uma genealogia que

alcança e se inicia com a Antiguidade grega, jamais deixou de ser uma visão crítica sobre o sujeito moderno. Portanto, o “retorno aos gregos” ou a “virada ética”, cujas pesquisas aparecem definitivamente a partir do curso de 1981, *Subjetividade e verdade*, em nada se assemelham à inauguração de um percurso ainda não explorado por Foucault, pois ampliam e respondem a muitos dos questionamentos deixados em aberto em suas genealogias da década de 70: como estabelecer um olhar crítico às forças de saber-poder que incitam os sujeitos a dizer a verdade sobre o seu desejo? Como problematizar a instância de obediência e de supressão do “si” que encontramos no modo como os indivíduos são governados no presente? São questões que Foucault intenta responder ao olhar para os antigos investigando os arquivos e suas práticas ancoradas em valores que viabilizaram a existência da força do “si” tanto nas relações consigo quanto nas familiares e públicas. Por meio da história que perpassa as atividades voltadas para o si é possível, como buscamos mostrar, também criticar certa forma de violência presente nas relações estabelecidas entre sujeito e verdade na tradição ocidental.

As diferentes respostas de Foucault à pergunta “sob quais circunstâncias produziu-se verdade

sobre o sujeito no ocidente?” atravessam diversos momentos da história, como seus leitores podem facilmente constatar. Tentamos descrever aqui como a instrumentalização da produção de verdade realizada pelos antigos por meio das técnicas “de si para si” proporcionou novas condições para o autor remanejar essa grande questão que percorreu toda sua produção filosófica. Encontramos, portanto, um modelo de criação de subjetividade que garante certa liberdade de escolha aos sujeitos e reestrutura as relações de forças nas quais estão envolvidos, saída que garantiu a Foucault interpretar relações de poder por seu viés produtivo e potencialmente criador de algum grau de autonomia para os sujeitos. Trata-se de uma boa

resposta a um incômodo presente em seus textos sobre o poder, resumido por Deleuze em texto de 1977 da seguinte maneira:

Daí, em Michel, o problema do papel do intelectual; daí sua maneira de reintroduzir a categoria de verdade, que me leva a perguntar o seguinte: renovando completamente essa categoria, fazendo-a depender do poder, poderá ele encontrar, nessa renovação, um modo de voltá-la contra o poder? Mas, aqui, não sou capaz de ver como fazê-lo (DELEUZE, 1995, p. 61).

### Referências

- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits I: 1954-1975*. Paris: Gallimard, 2001a.
- FOUCAULT, M. *Dits et écrits II: 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001b.
- FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- FOUCAULT, M. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*. Paris: Gallimard, 2011.
- FOUCAULT, M. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*. Paris: Seuil/Gallimard, 2012.
- FOUCAULT, M. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*. Paris: Seuil/Gallimard, 2014.

- FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité 4: Les aveux de la chair*. Paris: Gallimard, 2018.
- DELEUZE, G. “Désir et plaisir”. In: *Magazine Littéraire*, n° 325, pp. 59-65.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Trad. Claudia Martins. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2005.
- HADOT, P. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*. Paris, Gallimard, 1995.
- SCHMID, W. *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991
- VEYNE, P. “Le dernier Foucault et sa morale” in: *Critique* 471/72, 1986.

**Recebido:** 20/02/2019  
**Aprovado:** 08/08/2019  
**Publicado:** 17/11/2019