

Fernando Danner

**DIMENSÕES FORMATIVO-PEDAGÓGICAS DO
CUIDADO DE SI EM FOUCAULT**

Dissertação apresentada como requisito para a obtenção do título de Mestre em Educação, área de concentração em Fundamentos da Educação, no Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de Passo Fundo, sob a orientação do Prof. Dr. Cláudio Almir Dalbosco.

Passo Fundo

2007

AGRADECIMENTOS

À minha família, pelo amor, carinho, apoio e dedicação.

Ao Professor Dr. Cláudio Almir Dalbosco, Orientador deste trabalho

RESUMO

Neste trabalho, procuraremos explicitar as implicações formativo-pedagógicas ínsitas à noção foucaultiana de “cuidado de si”. Partindo da volta realizada por Foucault à cultura greco-latina, com o intuito de estudar a posição teórica no que se refere à formação humana por parte desta, buscaremos traçar os principais desdobramentos da noção de “cuidado de si”, notadamente na educação, a partir da contemporaneidade, e isso a partir de Foucault e de sua reinterpretação desta noção grega.

Na cultura greco-latina, o “cuidado de si” tinha um caráter eminentemente aristocrático, embora se possa constatar, já a partir dos séculos I e II da Era Cristã, um progressivo alargamento das práticas que objetivavam o aperfeiçoamento físico, espiritual e moral por parte de cada indivíduo e de grupos. Ou seja, o “cuidado de si” já não era mais uma prerrogativa só das elites, mas se estendeu também à população, de um modo geral. O princípio básico do “cuidado de si”, na cultura greco-romana, fundava-se no conhecimento de si, que devia, por sua vez, levar a uma estetização da ação, por parte de cada um. Aqui, neste processo educativo, o mestre desempenhava um papel fundamental na emancipação do aluno, constituindo-se em guia e em crítico permanente.

Foucault, como ele mesmo salienta, realiza essa volta aos gregos porque esta noção de “cuidado de si” (e, de um modo mais geral, a noção de *estética da existência*) levava a uma interessante fundamentação de uma prática de liberdade. Em um mundo pós-metafísico, marcado pelo multiculturalismo (relativismo cultural) e pela historicidade radical (portanto, pela queda das grandes sistematizações religioso-metafísicas), o indivíduo é chamado a uma postura permanentemente crítica e criativa sobre si mesmo. E esta “noção de cuidado” de si adquire ainda mais preponderância em uma sociedade capitalista, fundada no fomento à cultura de massas, que tem como conseqüência a anulação da individualidade. À escola, assim, coloca-se a necessidade de trabalhar esta noção, em vista de uma prática político-pedagógica emancipatória, por parte do aluno.

Palavras-Chave: Educação; Michel Foucault; “Cuidado de Si”; Liberdade.

ABSTRACT

In this work, we want to explain the ethical-educational implications intrinsic at Foucaultian notion of “careful of himself”. Initiating with the back realized by Foucault at Greek-Latin culture, with the objective of study its conception about human development, we will want to explain the main implications of the notion of “careful of himself”, principally in education, since the contemporary, with Foucault.

In the Greek-Latin culture, the “careful of himself” had an aristocratic characteristic, although we can see, since the first and second centuries after Christ, a progressive widely of the practices that have, like objective the physical, spiritual and moral perfection. In the true, the “careful of himself” wasn’t more an aristocratic prerogative, but also a social practice. The basic characteristic of “careful of himself”, in the Greek-Latin culture, was in the knowledge of himself, which presumed a stylization of the action, by the each human being. Here, in this educational process, the master performed a basic work in the emancipation of student, doing a job like guide and permanent critical.

Foucault, according himself, realize this back at the Greeks because this notion of “careful himself” (and about the notion of “aesthetics of existence”) implicates an interesting foundation of a practice of freedom. In a post-metaphysical world, characterized by multiculturalism (cultural relativism) and radical historicity (therefore, by the end of the great systematizations), the human being is called at a practice his freedom. And this notion of “careful of himself” has still more importance in a capitalist society, founded in the foment at the American way of life, that it cancel the individuality. The school, therefore, has work this notion, with the objective of a emancipated political-pedagogical practice, by the student.

Key-Words: Education; Michel Foucault; “Careful of Himself; Freedom.

SUMÁRIO

Introdução.....	06
Capítulo I: O “Cuidado de Si” n’ <i>Hermenêutica do Sujeito</i>	16
1.1 O “Cuidado de Si” no <i>Alcibíades</i> de Platão.....	18
1.2 O “Cuidado de Si” como Cuidado da Alma.....	26
1.3 O “Cuidado de Si” como Conhecimento de Si.....	29
1.4 O “Cuidado de Si” e o Cuidado para com os Outros.....	34
1.5 O “Cuidado de Si” do <i>Alcibíades</i> aos Séculos I e II da Era Cristã.....	39
Capítulo II: O “Cuidado de Si” na obra <i>História da Sexualidade</i>	43
2.1 Estética da Existência e Liberdade Ética.....	43
2.2 O “Cuidado de Si” como Prática Social.....	53
2.2.1 Os Procedimentos de Provação.....	58
2.2.2 O Exame de Consciência.....	60
2.2.3 O Trabalho do Pensamento sobre Ele Mesmo.....	62
Capítulo III: A Dimensão Formativo-Pedagógica do “Cuidado de Si”.....	67
3.1 Retrospectiva do Argumento.....	67
3.2 Sujeito e Intersubjetividade: a Ética como Prática Refletida da Liberdade.....	77
3.3 Núcleo Formativo e a Dimensão Ética do “Cuidado de Si”: Foucault e a Crítica da Sociedade de Consumo.....	79
Considerações Finais.....	89
Bibliografia.....	93

INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem como tema de investigação extrair as implicações formativo-pedagógicas embutidas no imperativo do “cuidado de si”. Tendo por base as obras *A Hermenêutica do Sujeito*, *História da Sexualidade: o Uso dos Prazeres* e *História da Sexualidade: O Cuidado de Si*, nosso objetivo é compreender e reconstruir o núcleo argumentativo foucaultiano em relação ao imperativo do “cuidado de si” para, a partir de então, extrair as implicações formativo-pedagógicas relacionadas com este imperativo. Duas perguntas centrais orientarão nossas investigações: Em que consiste o “cuidado de si” nos dois textos indicados de Foucault? Que possibilidades e desdobramentos pedagógicos estão implicados no conceito do “cuidado de si” como cuidado da alma enquanto sujeito da ação?

Como metodologia de investigação para a elaboração deste trabalho, utilizaremos o procedimento interpretativo-reconstrutivo, o qual consiste, basicamente, na leitura, análise e interpretação de passagens selecionadas dos textos principais, indicados acima, de Foucault e de uma bibliografia secundária selecionada. Isso significa que, tendo por base a reconstrução de pontos fundamentais do pensamento de Foucault, notadamente no que se refere à sua leitura da modernidade, mais especificamente associando a gênese e o desenvolvimento das relações de produção capitalistas, a emergência do Estado liberal e a instauração da biopolítica, e a utilização, por parte do Estado liberal-burguês, de instituições como a Igreja e a escola enquanto agências de controle social e de inculcação dos valores capitalistas, queremos pensar, no âmbito da pedagogia, sua proposta de “cuidado de si”, inscrito à formulação da estética da existência, a partir de uma volta à cultura greco-romana enquanto fonte de inspiração, mas sempre, é claro, levando em conta o contexto contemporâneo, marcado pelo relativismo cultural, pela historicidade radical e por uma autocompreensão normativa do ser humano atual enquanto sujeito de direitos e detentor de uma inviolabilidade fundada na justiça que não pode ser violada em hipótese alguma. A partir da

reconstrução dessa importante questão, acima ressaltada, queremos interpretar, agora no âmbito da pedagogia, os aspectos formativos que podemos retirar desta noção de “cuidado de si”. Concentraremos-nos, de modo especial, na hermenêutica do próprio texto do referido autor e recorreremos à literatura secundária somente quando julgamos necessário para esclarecer alguns pontos em discussão e também para diferenciar e afirmar nossas próprias posições.

Seguindo a proposta de Miguel Morey, dividimos o pensamento de Foucault em três eixos, que têm em comum a ontologia histórica de nós mesmos, isto é, a ontologia do presente (estes eixos diferenciam-se um do outro em função de como Foucault entende a constituição dessa ontologia). Tais eixos são assim constituídos: pelo saber (ser-saber), pela ação de uns sobre os outros (ser-poder) e pela ação de cada um consigo próprio (ser-consigo). Ou, em outras palavras, como nos constituímos como sujeitos de conhecimento, como sujeitos de ação sobre os outros e como sujeitos de ação moral sobre nós mesmos. Ao primeiro eixo, pertencem a *História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas*; ao segundo, a *História da Loucura*, *Vigiar e Punir* e *Ordem do Discurso*; ao terceiro, a *História da Loucura* e a *História da Sexualidade*¹.

Para melhor compreender o que se passa em cada um dos níveis, é interessante que se parta da questão foucaultiana sobre a ontologia do presente. Então, em que consiste propriamente a ontologia do presente? A ontologia do presente consiste em uma análise crítica em relação a nós mesmos; ela desloca a questão kantiana de “quem somos nós?” para uma outra questão, presente também em Kant, porém enfatizada por Nietzsche, a saber: “que se passa com nós mesmos?”. Esta nova questão coloca em aberto o sentido e o valor das coisas que acontecem conosco em nosso presente. O que importa agora, para Foucault, não é descobrir *o que somos nós*, sujeitos modernos, mas sim perguntarmos *como chegamos a ser isso que somos*, para, a partir de então, podermos questionar aquilo que somos. É a partir disto que se pode fugir da dupla coerção política inventada pela modernidade, possibilitando, assim, a abertura de novos espaços de liberdade: de um lado, a crescente individualização e, de outro, das coerções impostas pelo poder aos indivíduos. De fato, a ontologia histórica da modernidade, efetuada por Foucault, entende que os pilares, por assim dizer, da sociedade ocidental estão justamente na emergência do Estado liberal, na gênese e no desenvolvimento das relações de produção capitalistas e na Igreja. O que se quer ressaltar, aqui, é a íntima ligação entre essas esferas, no que se refere à construção da cultura e do

¹ Cf.: MOREY, Miguel. “La Cuestión Del Método”. In: FOUCAULT, Michel. *Tecnologias Del Yo y Otros Textos Afines*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991, p. 09-44.

homem modernos. E notem que essa construção do homem e da cultura modernos é levada a cabo justamente no seio dessas instituições, que contam ainda com o auxílio da escola e da repressão das forças organizadas. A biopolítica moderna, levada a cabo pelo Estado liberal e pela Igreja, possuirá uma clara função de controle social e de formação, na medida em que o que está em jogo é a formatação de novos valores e de uma nova visão de mundo, vincada nos valores capitalistas. Nossa radiografia da modernidade, portanto, quer enfatizar, como dissemos acima, a íntima ligação entre o Estado liberal, as relações de produção capitalistas e moralidade da Igreja católica.

Como se pode perceber, o grande problema de pesquisa de Foucault consiste na gênese e no desenvolvimento da sociedade e do indivíduo modernos, de modo a entender a própria constituição da sociedade e do homem contemporâneos, que são caudatários daqueles. Portanto, se a modernidade é o objeto de estudo de Foucault, isto se deve ao fato de que, para ele, nós e nossa sociedade somos, em grande medida, um produto da modernidade.

É assim que, em um primeiro momento, ao estudar as relações entre ciência e poder, Foucault se dá conta de que o homem é o grande objeto e produto do conhecimento moderno. Em um segundo momento, com a formulação da biopolítica, Foucault percebe que a colocação do homem e da população modernos como centro (isto é, como objetos) de práticas de poder, que visavam, respectivamente, formatá-lo e geri-la, adquiriria sentido a partir da emergência do Estado liberal. Ora, o Estado liberal moderno, para nosso pensador (e não só para ele), foi o pilar a partir do qual se deram o desenvolvimento e a solidificação das novas relações de produção capitalistas, bem como da estrutura de classes daí resultante.

Portanto, Foucault se dá conta de que o par ciência-poder estava perpassado por interesses políticos classistas – e é nesse quadro que a biopolítica moderna, juntamente com as disciplinas, adquire sentido. Como ele diz:

Pareceu-me que não se podia dissociar esses problemas (isto é, as disciplinas e a biopolítica) do quadro de racionalidade política no interior do

qual surgiram e adquiriram sua acuidade. Ou seja, o liberalismo, já que é em relação a ele que se constituíram como um desafio².

E complementa:

É do enriquecimento pelo comércio que se espera a possibilidade de aumentar a população, a mão-de-obra, a produção e a exportação, e de se dotar de armas fortes e numerosas. O par população-riqueza foi, na época do mercantilismo e da cameralística, o objetivo privilegiado da nova razão governamental³.

Nós podemos perceber aqui, em suma, a íntima ligação entre a emergência do Estado liberal, a gênese e o desenvolvimento das relações de produção capitalistas e a instituição da biopolítica moderna. Seja no Estado, seja em outras instituições sociais (como a escola, a igreja, o presídio, o hospital, o quartel, o hospício, etc.), inicia-se, por meio da normatização e do disciplinamento, o amansamento e a formatação do homem e da sociabilidade modernos, que culminam na construção do homem e da sociabilidade contemporâneos.

Em seus últimos trabalhos, Foucault se propõe a tarefa de propiciar um tipo de relação do indivíduo consigo próprio que vai contra e denuncie a suposta universalidade de todo o fundamento, que evite que as relações de poder se configurem em estados de dominação, que se constitua sem recorrer a uma verdade interior, dada de antemão ao conhecimento e à experiência e mergulhada em uma profundidade íntima e inacessível. Segundo Foucault, trata-se de colocar o sujeito no centro da reflexão; mas um sujeito que deve estar livre de toda moral orientada por um código, bem como de todos os atributos que lhe foram impostos pelo saber moderno e pelo poder disciplinar e normatizador, que visa à formatação de um determinado tipo de indivíduo e de sociabilidade⁴.

Ora, o retorno à moral greco-romana, feito por Foucault, em relação à noção de “cuidado de si”, busca mostrar a relação do homem consigo próprio, que não se baseia na universalidade de um fundamento, nem em uma moral imposta, nem muito menos em uma reflexão sistemática sobre o sujeito preexistente, isto é, como algo de antemão já dado à

² FOUCAULT, Michel. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997, p. 89.

³ FOUCAULT, Michel. *Resumo dos Cursos do Collège de France, op., cit.*, p. 84.

⁴ Cf.: FOUCAULT, M. “Une esthétique de l’existence”. In: *Dits et écrits*, v. IV, p.732.

experiência e à ação. Foucault assinala que, na moral greco-romana, se respeita o caráter individual da conduta: a escolha do modo de vida é uma questão pessoal e a elaboração, o trabalho sobre a própria vida, se apóia em uma série de técnicas que não têm caráter normativo nem pretendem se organizar em forma de código.

Em suma, este retorno à moral greco-romana é uma tentativa de recuperar a liberdade e a autonomia do indivíduo, que foram perdidas com o avanço do capitalismo e com o desenvolvimento das novas relações de produção. O “cuidado de si” possibilita uma tomada de consciência crítica do indivíduo em relação a si próprio, aos outros e ao mundo em que vive.

Esta é a proposta deste trabalho. O mesmo se divide em três capítulos. No primeiro capítulo, tendo por base a obra *A Hermenêutica do Sujeito*, nosso objetivo é fazer uma reconstrução do núcleo argumentativo foucaultiano sobre a noção de “cuidado de si”, no diálogo *Alcibíades*, de Platão. No diálogo, o “cuidado de si” aparece como condição de possibilidade para o exercício do poder político.

O ponto de partida do diálogo é saber como o jovem Alcibíades, de família aristocrata, pode chegar ao poder e governar de forma sábia, virtuosa e justa os outros e a cidade. Sua condição aristocrata já lhe dava o direito de governar. Mas o problema que aí se coloca é saber se esta condição aristocrata lhe dá a possibilidade necessária para *bem governar* os outros e a cidade. O resultado geral do diálogo é o seguinte: Sócrates vai mostrar a Alcibíades que o governo dos outros e da cidade depende, exclusivamente, do governo de si.

Em Foucault, o “cuidado de si” traduz -se, essencialmente, como cuidado da alma enquanto ‘sujeito da ação’. Para ele, a alma é entendida enquanto ‘sujeito da ação’, isto é, como uma atitude racional do sujeito assumida pelo agente em relação às coisas, aos outros e ao mundo. Com esta interpretação, Foucault busca dessubstancializar o conceito metafísico de alma de Platão e interpretá-lo a partir de sua teoria moderna de alma, entendida, portanto, como sujeito que age no mundo interferindo nele.

Platão compreende a divisão entre corpo e alma a partir da distinção metafísica entre os dois mundos: o mundo sensível e o mundo inteligível. Para ele, o corpo pertence ao mundo sensível, assemelhando-se ao humano, mortal, que tem várias formas, não inteligível, dissolúvel e que nunca se apresenta da mesma maneira. A alma, por sua vez, pertence ao mundo inteligível, ao divino, imortal, uniforme, indissolúvel e que sempre permanece da mesma maneira.

Ao conceber a alma enquanto ‘sujeito da ação’, Foucault tenta tirar o peso metafísico embutido no conceito de alma de Platão e, a partir disto, demonstrar uma posição transcendente do sujeito em relação a si mesmo, às coisas, aos outros e ao mundo no qual ele

vive e se relaciona. Mas trata-se de uma ‘transcendência imanente’, ou seja, pensada a partir da inserção histórica do sujeito da ação, portanto de sua imanência no mundo sensível e não mais a partir de sua posição como membro de um mundo inteligível.

Nesta perspectiva, o “cuidado de si”, o fato de ocupar -se consigo é condição *sine qua non* para o conhecimento de si. Como iremos ver, Alcibíades deve primeiro ocupar-se consigo, isto é, conhecer-se a si mesmo, para, depois, ocupar-se com os outros. Mas como é possível conhecer a si mesmo? Como se dá esse conhecimento de si? Para melhor explicar como se dá o conhecimento de si, Platão utiliza a metáfora do olho. O olho, para ver-se, deve olhar a algo que lhe seja igualmente semelhante, isto é, em um outro olho, ou melhor, deve olhar-se naquilo que constitui a faculdade perceptiva, a saber, a visão. Dessa forma, olhando-se em algo que lhe é inteiramente semelhante poderá ver-se a si mesmo, reconhecerá o que ele é e, reconhecendo o que ele próprio é, poderá plenamente conhecer a si mesmo.

O mesmo ocorre com a alma. Para a alma conhecer-se a si mesma, ela precisa olhar-se em algo que lhe é inteiramente semelhante, isto é, ao pensamento e ao saber. É, portanto, voltando-se para este elemento situado no pensamento e no saber, que é o elemento divino, que a alma poderá ver-se a si mesma. O conhecimento do divino torna-se condição de possibilidade para o conhecimento de si.

Mas não há como cuidar de si sem a presença de um outro, que, no contexto do diálogo platônico, é assumido pela figura do mestre. Nos diálogos de Platão, Sócrates aparece como o grande mestre que tem por função, encargo e ofício incitar os outros a cuidarem de si. Esta é a função que os deuses lhe confiaram e ele não a abandonará mesmo se for ameaçado de morte. O mestre desempenha um papel fundamental no “cuidado de si”, isto é, ele é o intermediário na autoconstituição do indivíduo e o único capaz de tirar o indivíduo do estado de ignorância que o cerca e direcioná-lo ao verdadeiro conhecimento. No entanto, é preciso ter presente que o “cuidado de si” vem em primeiro lugar, antes do cuidado dos outros, de modo que a relação consigo é ontologicamente primária à relação com os outros.

No segundo capítulo, a partir da análise das obras *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres* e *História da Sexualidade: O cuidado de si*, nosso objetivo vai ser reconstruir os principais passos seguidos por ele nessas obras. Concentrando-se na análise da questão dos prazeres sexuais – no próprio sexo - da Antigüidade Greco-romana, Foucault busca demonstrar de que forma emerge e se constitui a própria subjetividade moral dos indivíduos. Ou seja, Foucault busca compreender, de um lado, como se dá a relação de cada in-

divíduo consigo próprio - e com o próprio sexo – e, como consequência, de outro lado, como emerge e se constitui a própria subjetividade – a subjetividade moral dos indivíduos.

O interesse de Foucault pela sexualidade se deu pelo fato de que ela permite perceber até que ponto os indivíduos utilizam técnicas sobre si mesmos, sobre suas almas, sobre seus corpos, sobre seus desejos e comportamentos, aonde o principal objetivo é obter transformações significativas sobre si mesmos e atingir certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, imortalidade, etc. Mas não é só isso: a partir do século XIX, a sexualidade se torna um dos pontos centrais de controle institucional, notadamente do Estado e de instituições como a escola e a Igreja, passando pela medicina sanitária e pela demografia. Segundo Foucault, isso

Foi por uma porção de razões, mas, em especial, houve estas: de um lado, a sexualidade, enquanto comportamento exatamente corporal, depende de um controle disciplinar, individualizante, em forma de vigilância permanente [...]; e, depois, por outro lado, a sexualidade se insere e adquire efeito, por seus efeitos procriadores, em processos biológicos amplos que concernem não mais ao corpo do indivíduo, mas a esse elemento, a essa unidade múltipla constituída pela população. A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população. Portanto, ela depende da disciplina, mas também da regulamentação⁵.

Nesse contexto, portanto, o discurso e as práticas estatais sobre a sexualidade adquirem uma clara função de controle social, exatamente como ocorre hoje, a título de exemplo, com a questão da natalidade. Argumenta-se que aos pobres devem ser realizadas tanto uma educação quanto uma ação institucional efetiva com o intuito de evitar que eles procriem e se proliferem em demasia. E isso, em grande medida, significa também que as questões de ordem econômica (escassez ou não de alimentos, distribuição dos recursos) e política (violência social, favelas, distribuição de renda, etc.) estão no centro deste controle dos indivíduos a partir de sua sexualidade. O controle da sexualidade significa o controle dos próprios indivíduos, levado a cabo pelas instituições, com claro conteúdo político, ideológico.

De uma maneira geral, o objetivo de Foucault, mais do que fazer uma história dos comportamentos ou práticas sexuais, é definir as condições a partir das quais o ser humano problematiza o que ele próprio é e, ao mesmo tempo, *o mundo* no qual vive. De tal forma que foi em torno desta cultura de si que, nos primeiros séculos, foi desenvolvida toda uma

⁵ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: o Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1994, p. 300.

reflexão moral em torno da questão dos prazeres sexuais. Vai ser interessante perceber que, mais do que a proibição dos prazeres ou o uso que deles deve ser feito, o que marca nesta questão das práticas de si é a forte intensificação da relação que deve ser estabelecida consigo mesmo, de forma que o indivíduo se constitua sujeito de seus próprios atos.

Em Foucault, a cultura de si assume a forma de um exercício pelo qual o indivíduo age sobre si mesmo procurando se elaborar, se transformar e atingir certo modo de ser e de agir, isto é, um determinado *ethos*. É o que ele denomina *estética da existência*, que se constitui num conjunto de práticas de si pelas quais os indivíduos são chamados a se formar como sujeitos da sua própria conduta moral, isto é, o modo como cada um trabalha sua própria existência, como cada um a transforma, a modifica e procura aperfeiçoá-la, atribuindo à sua vida valores estéticos e critérios de existência. Dessa forma, a cultura de si está diretamente vinculada à formação da subjetividade e do caráter moral dos indivíduos.

É por isso que a ética, para Foucault, é a maneira pela qual o indivíduo constitui-se sujeito moral de suas próprias ações. Isto é, para ele, a ética é a maneira pela qual o ser humano age sobre si mesmo, procurando constituir-se como sujeito moral, como sujeito de suas próprias ações. Com efeito, a ética, para Foucault, é a prática da liberdade, ou melhor, a prática refletida da liberdade, que possibilita, cada vez mais, a autonomia do indivíduo em relação a si próprio (seu corpo, seus desejos, seus apetites, etc.), aos outros, aos objetos que o rodeiam e, finalmente, ao próprio mundo.

Esta prática refletida de liberdade está diretamente relacionada a uma dimensão política e social, pois, para os gregos e, conseqüentemente, para Foucault, a constituição de uma sociedade livre só pode fundar-se sobre a capacidade dos indivíduos em constituir-se e em conduzir-se a si mesmos, isto é, na capacidade dos indivíduos em praticarem refletidamente sua liberdade.

No segundo capítulo, também teremos a possibilidade de perceber que o “cuidado de si” constituiu-se como uma verdadeira prática social. Para tanto, uma série de procedimentos (procedimentos de provação, o exame de consciência e o trabalho do pensamento sobre ele mesmo) foram desenvolvidos, aperfeiçoados e ensinados e que tinham como finalidade a formação da subjetividade moral dos indivíduos ou, dito de outra forma, a constituição de um indivíduo que fosse sujeito de seus próprios atos.

Por fim, no terceiro capítulo, nosso objetivo é extrair as implicações formativo-pedagógicas embutidas na noção de “cuidado de si”. Nossa pretensão é discutir de que forma a noção de “cuidado de si” pode contribuir para com o campo educacional, principalmente no que diz respeito aos extremos riscos da alienação do eu vividos nos dias de hoje, em particular pelo avanço ilimitado do capitalismo e pela conseqüente invasão e co-

lonização dos meios de comunicação. Em uma sociedade totalmente marcada pelo avanço ilimitado do capitalismo, em que o *ser* é sinônimo do *ter*, em uma sociedade marcada pelo consumismo exagerado, fomentado principalmente pelos meios de comunicação, o “cuidado de si”, de Foucault, desempenha um papel fundamental. Ele aponta para a percepção e para a superação crítica de tudo o que anula o indivíduo de sua singularidade, de sua liberdade e de sua autonomia, enfatizando uma prática crítica e criativa da liberdade, por parte de cada um, mas, nessa prática refletida da própria liberdade, ele também funda-se na percepção de que o exercício da liberdade é sempre político, exatamente porque somente pode dar-se em um contexto intersubjetivo. Assim, todo processo de subjetivação também é um processo de objetivação ou socialização, e vice-versa.

Vamos assumir, neste capítulo, alguns pontos básicos. Em primeiro lugar, portanto, que alguns dos fundamentos da sociedade moderna – e, aqui, nos referimos à sociedade ocidental – também constituem-se em fundamento da sociedade contemporânea: o Estado liberal, o modo de produção capitalista, a Igreja católica e a religião cristã, a escola e, acrescento, os meios de comunicação de massa. Em segundo lugar, que a questão da biopolítica, do disciplinamento e do controle social ainda é levada a cabo por estas instituições, justamente em vista da solidificação das relações de produção capitalistas⁶. E, por fim, em terceiro lugar, que a escola é uma instituição política, cujo objetivo primordial é a emancipação humana.

Neste processo de autoconstituição do indivíduo e da própria sociabilidade, resalto ainda, o mestre e a escola desempenham um papel fundamental no cuidado a ser assumido pelo discípulo. Através de uma relação cooperativa e dialógica, o mestre e a escola têm a capacidade de tirar o indivíduo de sua condição de “escravo” e torná-lo sujeito de seus próprios atos. Não esqueçamos que a relação com o outro, com os outros, é fundamental na autoconstituição do indivíduo. O indivíduo só se constitui enquanto sujeito moral de seus próprios atos, enquanto sujeito ético, com capacidade de tomar decisões por conta própria, na medida em que se relaciona socialmente, isto é, com o outro.

⁶ Isso não significa, naturalmente, condenar de antemão estas instituições, como se bastasse sua enunciação para mostrar sua culpabilidade em relação à biopolítica e à perpetuação da sociedade de classes e fundada na exploração de classes. A constatação que fazemos é que há uma íntima ligação entre essas instituições e a justificação das relações de produção capitalistas.

I – O “CUIDADO DE SI” NA OBRA A *HERMENÊUTICA DO SUJEITO*

O primeiro capítulo tem a finalidade de reconstruir o núcleo argumentativo do “cuidado de si” como cuidado da alma enquanto ‘sujeito da ação’. É importante deixar claro que, neste primeiro capítulo, ainda não temos a intenção de extrair as implicações formativo-pedagógicas nele (isto é, no “cuidado de si”) embutidas. Antes de lançarmo-nos em nossa empreitada, é oportuno formular algumas questões, que buscaremos tratar por meio da interpretação do texto: o que é “cuidado de si”, para Foucault? Qual é a finalidade do “cuidado de si”, analisado por ele, no que diz respeito ao diálogo *Alcibíades* de Platão? O que significa “cuidado de si” enquanto conhecimento de si? Qual é a sua interpretação do “cuidado de si” e quanto cuidado da alma? O que significa, para ele, alma entendida enquanto ‘sujeito da ação’? Em que aspecto o “cuidado de si” pode ser benéfico para o outro? Qual é o papel que o mestre realiza em relação ao “cuidado de si” que deve ser assumido pelo discípulo? Que modificações sofre o “cuidado de si” nos séculos I e II de nossa Era? Um enfrentamento destas questões será indispensável para que se possam visualizar, mais tarde, os possíveis desdobramentos pedagógicos aí implicados.

A *Hermenêutica do Sujeito*, de Michel Foucault, contém as principais aulas ministradas por ele no Collège de France entre os anos de 1981 e 1982. Sob o título de *Subjetividade e Verdade*, Foucault inicia uma pesquisa sobre os modos instituídos do conhecimento de si e sobre sua história:

Como um sujeito foi estabelecido, em diferentes momentos e em diferentes contextos institucionais, enquanto objeto de um conhecimento possível, desejável ou até mesmo indispensável? Como a experiência que se pode fazer de si mesmo e o saber que se pode fazer de si mesmo, e o saber que deles formamos, foram organizados através de alguns esquemas? Como esses esquemas foram definidos, valorizados, recomendados, impostos?⁷.

Em linhas gerais, a questão analisada por ele é a seguinte:

⁷ FOUCAULT, Michel. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*, op., cit., p. 109.

Em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre esses dois elementos, o sujeito e a verdade?⁸.

O fio condutor, adotado por ele, é a noção de “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*). “*Epiméleia heautoû* é o “cuidado de si” mesmo, o fato de ocupar -se consigo, de preocupar-se consigo, etc.”⁹. Trata-se, segundo Foucault, de recolocar a questão do “conhecer-se a si mesmo”, tão característica da civilização ocidental, na interrogação mais ampla do que fazer de nós mesmos: “ò que fazer de si mesmo? Que trabalho operar sobre si? Como ‘se governar’, exercendo ações onde se é o objetivo dessas ações, o domínio em que elas se aplicam, o instrumento ao qual podem recorrer e o sujeito que age?”¹⁰.

O *Alcibíades*, de Platão, apresenta-se como o grande quadro que comporta a teoria acerca do imperativo do “cuidado de si”. O estudo, que dele poderia ser feito, possibilitaria formar uma história do “cuidado de si”, entendido como experiência e, ao mesmo tempo, como técnica elaborada e transformadora dessa mesma experiência. Foucault já havia feito, anteriormente, nos eixos saber/poder, uma análise de outros dois pólos, a saber: de um lado, uma história da subjetividade e, de outro, uma análise das formas de “governamentabilidade”.

A história da subjetividade havia sido compreendida, por exemplo, ao se estudar a separação realizada na sociedade sobre a loucura, a doença, a delinquência e seus efeitos sobre a constituição de um sujeito racional e normal; havia sido compreendida, também, ao se tentar determinar os modos de objetivação do sujeito em saberes (por exemplo, a linguagem, o trabalho e a vida). No que diz respeito às formas de “governamentabilidade”, estas respondiam a um duplo papel: 1) fazer uma crítica às conceituações correntes do poder (entendido enquanto um sistema unitário, organizado em torno de um centro que é também sua fonte e que é, por sua dinâmica interna, levado sempre a se estender); 2) analisá-lo como um domínio de relações estratégicas entre indivíduos ou grupos sociais – que tem como ponto central a conduta do outro ou dos outros.

A história do “cuidado de si” e das técnicas de si seria, segundo Foucault, uma maneira de fazer uma diferente aproximação da história da subjetividade, não mais através da

⁸ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p. 04.

⁹ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*, op., cit., p. 04.

¹⁰ FOUCAULT, Michel. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*, op., cit., p. 109-110.

separação de loucos e de não-loucos, de doentes e de não-doentes, de delinquentes e de não-delinquentes; não mais, também, através da constituição entre campos de objetividade científica, dando lugar ao sujeito que vive, que fala e que trabalha; mas sim através da transformação das relações consigo mesmo. Trata-se, assim, de retomar a questão da “governamentalidade”, mas sob outro prisma: “o governo de si por si mesmo na sua articulação com as relações com o outro”¹¹.

1.1 O “Cuidado de Si” no *Alcibiades* de Platão

O ponto de partida do diálogo *Alcibiades* é saber como o jovem Alcibiades, de família aristocrata, pode chegar ao poder e governar os demais. Sua origem aristocrata já lhe dava a condição de tomar nas mãos o governo da cidade e governar os demais. Entretanto, o problema, que aí se colocava, era saber se sua condição aristocrata lhe assegurava a capacidade de bem governar as outras pessoas, isto é, se ele poderia exercer o governo de forma moralmente justa apenas por ser aristocrata. Sócrates, então, lhe faz perceber que constituir-se como governante e, por conseqüência, governar os outros, implica, antes, que se tenha constituído como indivíduo que cuida de si.

Nesta perspectiva, o “cuidado de si” apresenta -se como condição pedagógica, ética e ontológica na constituição do bom governador; pois constituir-se como governador pressupõe haver-se constituído como indivíduo que cuida de si”¹². Há, portanto, uma imbricação profunda entre o “cuidado de si” e o cuidado do Estado, pois, “para Sócrates, cuidar de si e cuidar do Estado são tarefas inseparáveis”¹³. Por isso, esta capacidade de governar os outros como convém é algo que precisa ser formado e exercitado adequadamente, de modo que, para ser um bom governador (governante), é necessário, em primeiro lugar, cuidar de si, ocupar-se consigo, conhecer-se a si mesmo.

Vamos à análise do diálogo platônico. Ao abordar Alcibiades, Sócrates o faz perceber que em nenhum momento o havia abordado e que somente hoje se decide fazê-lo. E se decide porque acredita que Alcibiades tem algo em mente. E o que Alcibiades tem em mente, o que ele deseja, é tomar nas mãos o governo da cidade e governar os demais. Alcibiades é de família aristocrata, de grande *status* na cidade. Pelo lado de pai, tem boas rela-

¹¹ FOUCAULT, Michel. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*, op., cit., p. 110-111.

¹² ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999, p. 128.

¹³ ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, op., cit., p. 128.

ções, amigos e parentes ricos e poderosos. O mesmo pelo lado de sua mãe. No entanto, tendo perdido pai e mãe, seu tutor foi Péricles (e Platão não tem em boa conta a Péricles). Além disso, Alcibíades é belo e é, por muitos, assediado. É tão orgulhoso de sua beleza que a todos dispensou, restando apenas Sócrates a interessar-se por ele.

O que Alcibíades tinha em mente era tirar proveito de suas relações, de seu *status*, de sua riqueza, de sua família, e tomar, nas mãos, o destino da cidade: quer governar os outros, ou seja, é alguém que deseja transformar seu privilégio estatutário em ação política efetiva. Sócrates, então, lhe diz que, se quiser governar a cidade, ele terá de defrontar-se com duas espécies de rivais, a saber: por um lado, os rivais internos, pelo fato de ele não ser o único a querer tomar nas mãos o governo da cidade e governar os demais; e, por outro, os rivais externos, os inimigos da cidade, isto é, com Esparta e com o império persa. Assim, Sócrates faz Alcibíades perceber que está em grande desvantagem em relação a estes dois rivais, pois, diz ele, não há como comparar a educação e a riqueza de Alcibíades com a das duas cidades. Do lado de Esparta, a educação é referência de qualidade. Ela assegura o rigor contínuo, as boas maneiras, a grandeza da alma, o gosto pelos exercícios, pelas vitórias e pelas honras, a forte inserção no interior das regras coletivas.

A educação persa também é tomada como referência de qualidade. Do lado dos persas, a educação do rei, ou do jovem príncipe, que desde cedo é cercado por quatro professores, se constitui da seguinte forma: um que é professor de sabedoria (*sophia*); outro que é professor de justiça (*dikaiosýne*); um terceiro que é mestre de temperança (*sophrosýne*); e, em quarto lugar, o mestre da coragem (*andreía*). O primeiro ensina a magia de Zoroastro, o culto aos deuses e a arte de reinar. O segundo, mestre da justiça, a dizer a verdade durante toda a sua vida. O terceiro, mestre da temperança, a não se deixar dominar por nenhum dos seus prazeres, a fim de que se acostume a ser um homem livre, refreando seus prazeres, sem tornar-se escravo deles. E, por fim, o mestre da coragem, que ensina a não fraquejar frente às dificuldades, fazendo-o ver que o temor é coisa de escravos¹⁴.

Sócrates, então, volta-se para Alcibíades e o aconselha a examinar o que lhe havia acontecido. Isto é, logo após a morte dos seus pais, a educação de Alcibíades foi confiada a Péricles. Porém, Péricles teve dois filhos e não conseguiu educá-los como convém. Percebe-se, assim, que Alcibíades não contou com uma formação adequada e séria. Ademais, Péricles teve o cuidado de confiar a educação do jovem Alcibíades, destinado a exercer a carreira política, a um velho escravo, chamado Zópiro da Trácia, que nada pode ensiná-lo. Sócrates, então, volta-se a Alcibíades e lhe diz, segundo a reconstrução de Foucault:

¹⁴ PLATÃO. *Alcibíades*. Madrid: Aguilar, 1993, 120b-121e; 121e-123e, p. 250-251.

Queres entrar na vida política, queres tomar nas mãos o destino da cidade, mas não tens a mesma riqueza que teus rivais e não tens, principalmente, a mesma educação. É preciso que reflitas sobre ti mesmo, que conheças a ti mesmo¹⁵.

Dessa forma, fica provado, por parte de Sócrates, que não se pode governar os outros, não se pode tomar nas mãos o destino da cidade, se não se está ocupado consigo. O ocupar-se consigo inscreve-se, pois, como condição para o exercício do poder político – é uma prerrogativa deste, aliás. Sócrates quer chamar a atenção de Alcibíades para o fato de que, se este quiser chegar ao poder e realizar um bom governo, deverá ser aplicado e sábio: deverá, portanto, conhecer-se a si mesmo. O que Sócrates busca fazer é incitar Alcibíades a voltar-se criticamente para si mesmo, com o intuito de analisar o tipo de educação que tem recebido até então e, de uma maneira mais geral, o tipo de vida que tem vivido.

Confia em mim e também na máxima de Delfos: ‘Conhece-te a ti mesmo’, pois teus rivais são estes, e não os que tu pensas, de quem somente pela aplicação e pelo saber poderíamos obter a vitória. Se tu estás realmente privado destas duas coisas, perderás a ocasião de alcançar renome entre os gregos e os bárbaros, o qual, em meu entender, tu anelas como ninguém no mundo¹⁶.

O *gnôthi seautón* (ocupar-se consigo) é utilizado por Sócrates para incitar Alcibíades a refletir um pouco mais seriamente sobre si mesmo, sobre o que é capaz de fazer e sobre as dificuldades que enfrentará quando tiver de governar a cidade. Em outras palavras, Sócrates aconselha Alcibíades a olhar um pouco para si, em face daqueles os quais porventura irá afrontar, a fim de dar-se conta de sua inferioridade. Dessa forma, Sócrates mostra a Alcibíades que lhe falta a *tékhne* que lhe permitiria governar a cidade e competir, de igual para igual, com seus rivais. E faz isso através de um procedimento muito comum nos diálogos de Platão, isto é, por meio de perguntas. O que é bem governar a cidade? Em que consiste o bom governo da cidade? Em que se o reconhece? Ao que Alcibíades responde: a cidade é bem governada quando reina a concórdia entre seus cidadãos.

Então, Sócrates pergunta a Alcibíades: o que é essa concórdia e em que consiste? Alcibíades não consegue responder e se desespera, afirmando que era possível que ele tivesse vivido em uma vergonhosa ignorância, sem sequer se aperceber desta situação: ‘p e-

¹⁵ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*, op., cit., p. 46.

¹⁶ PLATÃO, *Alcibíades*, op., cit., 1993, 123e-125b, p. 252

los deuses, Sócrates, que nem eu mesmo sei o que digo; e é possível que tenha vivido desde muito tempo em um estado de ignorância bastante vergonhoso”¹⁷. Sócrates, então, intervém e diz que, se só aos cinquenta anos ele se desse conta disso, seria muito mais difícil de remediar; e que é justamente nessa idade em que o jovem se encontra que é preciso se aperceber disto e tomar a si mesmo em cuidado:

É preciso mostrar-se animado, pois, se tu tivesses caído em conta disto na idade de cinquenta anos, te seria difícil pôr cuidados em ti mesmo; mas, agora, precisamente estás na idade em que convém preocupar-se¹⁸.

Dessa forma, em primeiro lugar, percebe-se que a noção de “cuidado de si” – intrínseca à máxima do “*Conhece-te a ti mesmo*” – é a condição *sine qua non* para o exercício do bom governo. Com efeito, o “cuidado de si” aparece, nesse caso, como requisito indispensável para passar do privilégio estatutário à ação política efetiva, ao governo efetivo dos outros e da cidade. Aqui, o ocupar-se consigo está ligado à vontade do indivíduo (no caso, Alcibíades) em chegar ao poder e governar os demais. Mas é preciso ressaltar que

Não se pode governar os outros, não se pode bem-governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo¹⁹.

Portanto, Platão, pela boca de Sócrates, procura defender que só se pode tomar nas mãos o governo da cidade e governar os demais no momento em que se estiver ocupado consigo. Dessa forma, “é o poder de si que vai regular o poder sobre os outros”²⁰. Pois, para Foucault, interpretando Platão, o “cuidado de si” pode ser entendido, também, como um exercício de libertação, isto é, de liberdade, pois quem não conhece a si mesmo e, por conseguinte, é escravo de si mesmo e de seus apetites pode, conseqüentemente, exercer um poder tirânico sobre os outros. Diz ele: “o risco de dominar os outros e de exercer sobre

¹⁷ PLATÃO, *Alcibíades, op., cit.*, 1993, 127c-128d, p. 255.

¹⁸ PLATÃO, *Alcibíades, op., cit.*, 1993, 127c-128d, p. 255.

¹⁹ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito, op., cit.*, p. 48.

²⁰ FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 272 (Ditos e Escritos IV).

eles um poder tirânico decorre precisamente do fato de não ter “cuidado de si” mesmo e de ter se tornado escravo de seus desejos”²¹.

A questão, que aqui aparece, está em que o “cuidado de si” – implícito à máxima délfica do “conhece-te a ti mesmo”- constitui-se em uma análise crítica que o sujeito faz de si próprio, do mundo que o cerca, dos costumes e dos códigos transmitidos por sua sociedade e, de uma maneira geral, dos princípios que norteiam sua vida e a própria sociedade em que vive. Tudo isso – essa crítica sobre si mesmo e à sociedade em que vive – visa depurar o indivíduo de toda heteronomia, bem como de todos aqueles códigos que lhe impedem de agir com base na justiça, a fim de que ele possa realizar uma prática refletida de sua liberdade – prática refletida de liberdade, portanto, que é resultado de uma perspectiva educativa crítica. É a prática refletida de liberdade, implicada pelo “cuidado de si”, que possibilita – pois é a *conditio sine qua non* – o bom exercício do poder político: um indivíduo acrítico e que não sabe ser livre, jamais será um governante ético e justo.

Em segundo lugar, o “cuidado de si”, esta necessidade de tomar a si mesmo em cuidados, está vinculado à insuficiência da educação recebida por Alcibíades, e sob dois aspectos: de um lado, o aspecto pedagógico, isto é, o mestre de Alcibíades nada valia, era um escravo ignorante, e a educação de um jovem aristocrata, destinado a exercer o poder político, era coisa séria demais para ser confiada a um escravo familiar e doméstico; e, de outro lado, a crítica do amor, do *éros*, pelos rapazes, que, para Alcibíades, não teve o valor que deveria ter tido, pois, na realidade, os que dele se aproximavam só queriam tirar proveito de sua beleza corpórea, e não incitá-lo a ocupar-se consigo mesmo. Prova disso é que, no momento em que mal perdera sua desejável juventude, eles o abandonaram, deixando-o fazer o que quisesse.

Em terceiro lugar, vimos que, se só aos cinquenta anos Alcibíades percebesse que era preciso ocupar-se consigo, seria tarde demais tanto para ocupar-se consigo quanto, principalmente, para bem governar a cidade. Esta não seria a idade ideal para ocupar-se consigo. É preciso, dessa forma, aprender a ocupar-se consigo quando se está naquela idade crítica, quando se sai das mãos dos pedagogos e se está para entrar na vida política. “Na forma socrático-platônica, o “cuidado de si” é, antes, uma atividade, uma necessidade de de jovens numa relação entre eles e seu mestre, ou entre eles e seu amante, ou entre eles e seu mestre e amante”²².

E, em quarto lugar, o “cuidado de si” refere-se ao momento em que Sócrates faz Alcibíades perceber que ignora o próprio objeto com que tem de ocupar-se, ou seja, ele

²¹ FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política, op., cit.*, p. 272.

²² FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito, op., cit.*, p. 48.

sabe que tem de ocupar-se com a cidade, governar os demais; porém, não sabe *como* ocupar-se, não sabe *em que consistirá o objetivo e o fim do que há de ser seu governo*, isto é, o de manter o bem-estar e a concórdia de todos os cidadãos. E é justamente por não saber qual é o objeto do bom governo que Alcibíades deve ocupar-se consigo mesmo. Então, Sócrates volta-se a Alcibíades e lhe diz:

Não consideras, portanto, que os erros na conduta prática provêm desta mesma ignorância, a saber: de crer que se sabe o que não se sabe. [...] E não praticamos a ação precisamente quando cremos conhecer o que fazemos. [...] E não é certo que os ignorantes desta classe passam sua vida entregados, nestas mesmas coisas, à opinião alheia. [...] Quem são, portanto, os que se equivocam? Não são, quando menos, os que sabem? [...] Então, posto que não são os que sabem nem dentre os ignorantes, que sabem que não sabem, não é certo que não fique por mencionar senão aos ignorantes que crêem que sabem. [...] Por conseguinte, é esta ignorância, causa de tantos males, a verdadeiramente condenável. [...] E, quanto mais importante sejam esses assuntos, será também tanto mais danosa e vergonhosa²³.

Portanto, o “cuidado de si” refere -se, até a aqui, a quatro aspectos fundamentais: o primeiro deles é que o “cuidado de si” é condição de possibilidade para passar do privilégio estatutário ao exercício do poder político. Pois só se pode governar bem os outros se se está ocupado consigo mesmo, de modo que é o poder sobre si mesmo que vai regular o poder sobre os demais.

O segundo aspecto refere-se à insuficiência da educação recebida por Alcibíades, destinado a exercer uma carreira política. Além do mais, dois outros fatores contribuíram para isso, a saber: o primeiro deles é que a educação de Alcibíades foi confiada a um escravo ignorante, que nada pode ensiná-lo e que, com efeito, não teve o resultado que deveria ter tido; o segundo aspecto diz respeito ao *éros* para com os rapazes que, no caso de Alcibíades, os que dele se aproximaram somente tinham a intenção de tirarem proveito de sua beleza física, e não de incitá-lo a ocupar-se consigo mesmo. E, quando mal perdera sua adorável juventude, eles o abandonaram, deixando-o fazer o que quisesse.

O terceiro aspecto está relacionado à tomada de consciência de Alcibíades de que deve ocupar-se consigo mesmo. No contexto do diálogo, é possível perceber que Alcibíades deve ocupar-se consigo mesmo no momento em que está para entrar na vida política. No entanto, se só aos cinquenta anos o jovem se desse conta disso, seria tarde demais. Por

²³ PLATÃO. *Alcibíades, op., cit.*, 117b-118c, p. 248. Os recortes nas citações são de inteira responsabilidade do autor deste trabalho, e não de Platão ou de Foucault, naturalmente.

fim, o quarto aspecto está relacionado à ignorância de Alcibíades. Ele ignora o próprio objeto com que devia se ocupar, ou seja, não sabe o que significa governar a cidade. E é por não saber o que é esse objeto que é preciso que ele ocupe-se consigo mesmo.

O que está em jogo, nesta necessidade de ocupar-se consigo, é saber, de um lado, quem é este eu de que se deve cuidar, quando se diz que é preciso ocupar-se consigo, ou, em outras palavras, quem é este sujeito em cuja direção deve orientar-se a atividade reflexiva, esta atividade que retorna do indivíduo para si mesmo; e, de outro, a necessidade de saber de que modo o “cuidado de si” pode conduzir – e conduzir como convém – Alcibíades ou qualquer outro a alcançar a *tékhne* necessária para governar os outros, ou de que modo o “cuidado de si” possibilita alcançar a arte que proporciona o bem-governar aos outros e à cidade. Em suma, o que está em jogo “é a necessidade de fornecer a este si mesmo – na expressão *cuidar de si mesmo* – uma definição capaz de implicar, abrir ou dar acesso ao saber necessário para um bom governo”²⁴.

Foucault nos adverte que, no contexto do diálogo *Alcibíades* de Platão, o “cuidado de si” aparece em torno de três aspectos, a saber: 1) relação com a política; 2) relação com a pedagogia e com o *éros* para com os rapazes; e 3) relação com a ignorância. Aliás, estas três questões aparecem de modo muito familiar em todos os diálogos de Platão.

Em primeiro lugar, a relação com a política. O “ocupar-se consigo mesmo” apareceu em um cenário muito familiar em todos os diálogos da juventude de Platão; em um cenário político e social, a saber: é o cenário dos jovens aristocratas que, por seu *status*, são destinados a governar a cidade e todos os cidadãos. Mas o problema, que aí se coloca, é o de saber se esta autoridade, que lhes é conferida pela sua situação estatutária, lhes possibilita governar os outros e a cidade de forma sábia, justa e virtuosa. “Trata-se, pois, de um mundo em que se problematizam as relações entre o *status* de ‘primeiros’ e a *capacidade* de governar: necessidade de ocupar-se consigo mesmo na medida em que se há de governar os outros”²⁵.

Em segundo lugar, temos a crítica da pedagogia. E sob dois aspectos. Primeiro: a crítica à pedagogia, da prática educativa em Atenas, que se encontra em enorme desvantagem em relação à educação espartana e à educação persa (encaradas como referência de qualidade). E, segundo: crítica do *éros*, isto é, da maneira como se desenvolve o amor entre homens e rapazes. Isto é, o amor pelos rapazes, em Atenas, não consegue honrar a tarefa formadora que seria capaz de justificá-lo e de fundá-lo.

²⁴ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*, op., cit., p. 50.

²⁵ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*, op., cit., p. 56.

Os homens adultos assediam os jovens enquanto estão no esplendor de sua juventude; e, quando mal saem desta sua condição, eles (os homens adultos) os abandonam, e os abandonam em um momento em que eles (os jovens aristocratas) mais precisam, isto é, no momento em que saíram das mãos dos mestres de escola e, portanto, no momento em que mais precisariam de alguém que os guiasse e os formasse para esta nova realidade, na qual ainda não foram formados, que é a atividade política.

O “ocupar-se consigo” inscreve-se, aqui, não como uma necessidade de ‘governar os outros’, mas, ao contrário, como uma necessidade de ‘s er governado’. É preciso, portanto, “ocupar-se consigo para poder governar, e ocupar-se consigo na medida em que não se foi suficiente e convenientemente governado”²⁶.

E, por fim, a questão da ignorância. Ignorância, ao mesmo tempo, das coisas que deveria saber e ignorância de si mesmo enquanto sequer sabe que as ignora. Alcibíades acreditava saber facilmente responder à questão, proposta por Sócrates, sobre o que é o bom governo da cidade, afirmando que era o que assegurava a concórdia entre os cidadãos. E, quando perguntado sobre o que consistia essa concórdia, ele se desespera, mostrando que não sabia em que ela consistia e ignorava que não sabia. Por isso, é preciso que ele se ocupe consigo mesmo, é preciso que Alcibíades tome-se a si mesmo aos próprios cuidados.

Vimos, até agora, que, se Alcibíades quiser conquistar o poder e governar os outros e a cidade, ele deverá cuidar de si mesmo. Pois bem, duas questões aparecem aqui: a primeira delas consiste em saber o que é esse “si mesmo” que é preciso cuidar? Ou, dito de outra forma, o que é este eu com o qual é preciso ocupar-se? A segunda questão está em que, no “cuidado de si”, há cuidado. Sendo assim, como deve ser este cuidado? Em que ele deve consistir? Veremos, adiante, que, para Platão, esse “si mesmo” com a qual é preciso ter cuidados é a alma e que o “cuidado de si” deve consistir, essencialmente, no conhecimento de si.

1.2 O “Cuidado de Si” como Cuidado da Alma

Vimos, acima, que, para Alcibíades conquistar o poder e governar bem e de forma justa os outros e a cidade, era preciso que ele cuidasse de si. Então: qual é, para Platão, o eu que é preciso cuidar? O que é esse si mesmo com o qual é preciso ocupar-se? Em Platão, o

²⁶ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito, op., cit.*, p. 57.

eu do qual é preciso cuidar, o eu com o qual é preciso ocupar-se, é a própria alma. É preciso, portanto, ocupar-se com a própria alma. Para que se possa compreender melhor como se chega à definição de “o que é este *eu* com o qual se deve ter cuidados?” à resposta “sou minha alma”, precisamos recorrer a uma conversação, citada por Foucault, entre Sócrates e Alcibíades. A passagem é a seguinte: “quando se diz ‘Sócrates fala a Alcibíades’, o que isto quer dizer? A resposta é: quer dizer que Sócrates se serve da linguagem. A questão colocada é a questão de ‘sujeito’. “Sócrates fala a Alcibíades’, o que isto quer dizer, pergunta Sócrates, ou seja, qual é o sujeito que está suposto quando se evoca esta atividade da palavra, que é a de Sócrates em relação a Alcibíades?”²⁷.

Trata-se, pois, de distinguir, em uma ação falada, o sujeito da ação e o conjunto de elementos (palavras, ruídos, etc.) que a constituem e que permitem efetuar-la, isto é, trata-se de uma ação capaz de distinguir, de um lado, o sujeito e, de outro, todos os instrumentos, meios e técnicas que ele pode pôr em ação. No momento em que olhamos algo, por exemplo, há um elemento que se serve dos olhos para realizar tal ação. E, de modo geral, quando o corpo faz algo, há um elemento que se serve dele. Sendo assim, qual é este elemento que se serve do corpo, ou das partes do corpo, ou dos instrumentos necessários para realizar uma determinada ação e, por fim, que se usa da linguagem? A resposta é: este elemento é a alma.

No diálogo *Alcibíades*, Sócrates faz Alcibíades perceber a necessidade de diferenciar aquele que se serve de alguma coisa e a coisa (instrumentos) de que se serve. Um sapateiro se utiliza de certo número de instrumentos para cortar o couro e fabricar um sapato; utiliza-se, também, dos olhos e das mãos. O mesmo ocorre com o citarista, que toca a cítara, e os instrumentos do qual se serve. Sócrates, então, pergunta a Alcibíades:

Estamos de acordo em distinguir o que se serve de alguma coisa e a coisa de que se serve? [...] Mas podes dizer, desde logo, quem é que se serve do corpo. [...] E quem, na realidade, se serve dele senão a alma? [...] E não é assim que se serve prevalecendo sobre ele?²⁸.

Nesta perspectiva, Foucault, contrapondo-se a Platão, afirma que a alma é este sujeito responsável por todas estas ações corporais, instrumentais e da linguagem. Com efeito, em Foucault, a alma é entendida como “sujeito de ação”, isto é, a alma enquanto se serve do

²⁷ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito, op., cit.*, p. 68.

²⁸ PLATÃO. *Fédon*. Madrid: Aguilar, 1993, 130a-131c, p. 257.

corpo, de seus órgãos, da linguagem, dos instrumentos, etc. O que Foucault quer demonstrar é que o que está em jogo não é mais a alma, os sentimentos, mas o corpo, a exterioridade, a superfície do eu, isto é, as experiências. A alma não é, neste contexto, mais do que uma forma de exterioridade, o resultado de certas práticas que se configuram através de certas formas. Por isso, segundo Gonzáles, é que se deve “deixar de analisar a profundidade do si mesmo e centrar-se na tarefa de estabelecer suas formas e transformá-las”²⁹.

Platão compreende a distinção entre corpo e alma a partir da sua distinção metafísica entre o mundo sensível e o mundo inteligível. No *Fédon*, Platão define o corpo e a alma da seguinte forma:

Queres que admitamos - prosseguiu Sócrates - duas espécies de realidade, uma visível e outra, invisível? [...] E que a invisível sempre se encontra no mesmo estado, ao passo que a visível nunca está? [...] Há uma parte em nós que é o corpo e outra, que é a alma [...]. E qual dessas duas espécies diríamos que é mais similar e mais afim ao corpo? Claro é, para todos, que é a visível - respondeu. [...] Que é a alma? É algo visível ou invisível? [...] Que não se pode ver. Invisível, então? Sim³⁰.

Logo, segundo Platão, a alma “assemelha-se ao divino, imortal, inteligível, uniforme, indissolúvel e que sempre se apresenta em identidade consigo mesmo e de igual maneira”³¹. O corpo, por sua vez, assemelha-se “ao humano, mortal, multiforme, ininteligível, dissolúvel e que nunca se apresenta em identidade consigo mesmo”³². Em Platão, a alma pertence ao mundo invisível, isto é, ao mundo das coisas divinas, que pode ser alcançado somente pelo pensamento (mundo das idéias), ao passo que o corpo pertence ao mundo sensível, isto é, ao mundo das coisas visíveis (mundo das aparências), que pode ser alcançado pelos sentidos³³.

²⁹ GONZÁLES, Julián. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionais, 1989, p. 225.

³⁰ PLATÃO, *Fédon, op., cit.*, 78b-79c, p. 636.

³¹ PLATÃO, *Fédon, op., cit.*, 79c-80d, p. 637.

³² PLATÃO, *Fédon, op., cit.*, 79c-80d, p. 637.

³³ É preciso ter claro que Platão compartilha da crença órfico-pitagórica, segundo a qual a alma é imortal e transmigra de um corpo para outro (metempsicose). Este é considerado um dos pilares centrais de todo edifício filosófico platônico, na exata medida em que, sendo imortal e conhecendo o mundo verdadeiro (pois já viveu nele), a alma pode chegar à verdade, por meio da contemplação, isto é, por meio do “cuidado de si”, enquanto prática de interiorização. A socialização, assim, dependerá essencialmente dessa interiorização, já que, descobrindo a verdade no mundo inteligível, o ser humano poderá, no mundo sensível, agir em concórdia com aquela.

Em Foucault, a alma não tem o sentido de substância, como em Platão. É à alma enquanto “sujeito de ação” que ele se refere, isto é, como uma forma de conduta do agente. Dessa forma, segundo Dalbosco, “o cuidar de si é uma atitude da alma expressando o modo como um sujeito de ação relaciona-se com a dimensão regulativo-normativa da ação humana”³⁴. De acordo com Foucault:

Ocupar-se consigo mesmo será ocupar-se consigo enquanto se é ‘sujeito de’, em certas situações, tais como sujeito de ação instrumental, sujeito de relações com os outros, sujeito de comportamentos e de atitudes em geral, sujeito também da relação consigo mesmo. É sendo sujeito, que se serve, que tem esta atitude, este tipo de relações, que se deve estar atento a si mesmo³⁵.

Portanto, o eu com que se deve cuidar, quando se diz que é preciso “ocupar-se consigo”, é a alma. Alma enquanto “sujeito de”: de ações, de comportamentos, de atitudes, de linguagem, etc. Em Foucault, então, a alma é encarada enquanto “sujeito de”, isto é “no sentido de atitude assumida pelo agente em relação com as coisas e com os demais”³⁶. Com isso, ao conceber a alma enquanto “sujeito de”, Foucault quer mostrar, de certa forma, uma posição singular, transcendente do sujeito em relação ao próprio corpo, aos objetos que o rodeiam e, também, aos outros com os quais se relaciona; e, enfim, Foucault quer mostrar uma posição singular, transcendente, do indivíduo com ele próprio, e não, simplesmente, uma relação instrumental da alma com o corpo ou com o restante das coisas que a rodeiam e com as quais ela se relaciona.

1.3 O “Cuidado de Si” como Conhecimento de Si

Em que deve consistir este ocupar-se consigo? Em que deve consistir esse “cuidado de si”? Pois bem, o ocupar-se consigo mesmo deve consistir no fato de conhecer-se a si mesmo. Com efeito, cuidar-se de si é, fundamentalmente, conhecer-se a si mesmo. No caso de Alcibíades, este somente percebe que devia ocupar-se consigo na medida em que, em se-

³⁴ DALBOSCO, Cláudio Almir. *Pedagogia Filosófica: Cercanias de um diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 175.

³⁵ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito, op., cit.*, p. 71.

³⁶ DALBOSCO, Cláudio Almir. *Pedagogia Filosófica: Cercanias de Um Diálogo, op., cit.*, p. 175. Segundo Dalbosco, “na expressão ‘cuidar de’ está embutido o ‘servir-me de’, cuja expressão grega, *khráomai*, contém vários significados, dos quais dois são importantes: o de utilização de alguma coisa e o de atitude ou comportamento frente a uma pessoa ou situação” (DALBOSCO, 2007, p. 175).

guida, devia ocupar-se com os outros. Neste momento, há um deslocamento, por assim dizer, de “objeto”, isto é, se se deve ocupar consigo mesmo, é por si mesmo que isso deve ser feito, de modo que o eu se constitua o próprio objeto do “cuidado de si”. É, portanto, uma prática de vida. Diz Foucault:

Ocupar-se consigo não é uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida. Alcibíades se dava conta de que devia se preocupar consigo na medida em que queria, em seguida, ocupar-se dos outros. Trata-se, agora, de ocupar-se de si, por si mesmo. Deve-se ser, para si mesmo e ao longo de toda a sua existência, seu próprio objeto³⁷.

Trata-se, para Foucault, ainda interpretando Platão, de uma atitude permanentemente crítica e inventiva sobre si mesmo, em vista de uma prática refletida da liberdade. Esta é a base – ou, por assim dizer, o objetivo – do “cuidado de si” para Foucault, na qual cuidar de si é, essencialmente, conhecer-se a si mesmo; mas é, ao mesmo tempo, o conhecimento de certo número de regras de conduta.

Não é possível cuidar de si sem se conhecer. O “cuidado de si” é, certamente, o conhecimento de si – este é o lado socrático-platônico –, mas é também o conhecimento de certo número de regras de conduta ou de princípios que são simultaneamente verdades e prescrições. Cuidar de si é se munir dessas verdades: nesse caso, a ética se liga ao jogo de verdade³⁸.

Dessa forma, o “cuidado de si” está intrinsecamente ligado ao conhecimento de certo número de verdades e de prescrições. É necessário, portanto, estar em posse dessas verdades, de modo que elas se tornem um ‘quase-sujeito’ que reina soberanamente em cada um. Segundo Foucault, “trata-se de fazer com que esses princípios digam, em cada situação e de qualquer forma, como vocês devem se conduzir”³⁹.

³⁷ FOUCAULT, Michel. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*, op., cit., p. 123.

³⁸ FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política*, op., cit., p. 269.

³⁹ FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política*, op., cit., p. 269. Foucault cita uma metáfora de Plutarco, em que o mesmo afirma: “é preciso que vocês tenham aprendido os princípios de uma maneira tão consistente que, quando os seus desejos, apetites e temores virem a se revelar como cães que rosnam, o *logos* falará como a voz do mestre que, com um só grito, faz calar os cães. Esta é a idéia de um *logos* que funcionaria de

Mas, então, como é possível conhecer-se a si mesmo? Em que deve consistir esse conhecimento? Para que é preciso conhecer-se a si mesmo? Para explicar estas questões, Platão utiliza a metáfora do olho. A metáfora, utilizada por ele, parte da seguinte questão: sob que condições e como um olho pode ver-se? Diz Sócrates:

Reflete comigo: supondo que esta máxima se dirige a nossos olhos como se fossem homens, para dizer-lhes: “olhem a vós mesmos”. Como acolheríamos essa afirmação? Não se trataria de que os olhos olhassem a algo em que se vissem a si mesmos? [...] Pois a que objeto temos de olhar para que nos vejamos a nós mesmos? É manifesto, Sócrates, a um espelho ou a uma coisa que se lhe pareça. Dizes bem; mas, no olho com o qual vemos, não há algo desta classe? [...] Não tens considerado, acaso, que, quando olhamos no olho de qualquer um que está à frente de nós, faz-se visível nele, como em um espelho, justamente no que nós chamamos de pupila, refletindo, assim, a imagem daquele que olha? [...] Deste modo, o olho, ao considerar e olhar a outro olho e à parte que ele crê melhor, assim como a vê, também se vê a si mesmo. [...] Mas se, ao contrário, olha à outra parte do corpo humano ou a qualquer outra coisa, exceto àquilo que tem com ele semelhança, não se verá a si mesmo. [...] Portanto, se o olho quer ver-se a si mesmo, há de dirigir sua olhada a outro olho e, precisamente, à parte deste olho em que se encontra sua própria faculdade perceptiva; esta faculdade é o que chamamos visão⁴⁰.

Portanto, o olho, se quiser ver-se a si próprio, deverá olhar-se em algo que lhe é inteiramente semelhante, ou seja, deverá olhar-se em um outro olho; isto é, mais precisamente, naquilo que constitui o princípio perceptivo, ou seja, a visão. E, olhando-se no olho de outro alguém, é que ele conseguirá ver-se claramente a si mesmo, conseguirá reconhecer o que é, conseguirá conhecer-se a si mesmo. Pois, ao contrário disto, se o olho olhar a uma outra parte do corpo que não lhe for inteiramente semelhante, nada verá.

Mas o que tem a ver tudo isso com a alma? Como a alma poderá ver-se a si mesma? É que a alma só poderá ver-se dirigindo seu olhar para um outro elemento que for da mesma natureza que a sua, isto é, voltando seu olhar ao próprio elemento que constitui o

qualquer forma sem que você nada tivesse feito; você terá se tornado o *logos* e o *logos* terá se tornado você” (*Idem*, p. 269).

⁴⁰ PLATÃO, *Alcibíades*, *op. cit.*, 133a-134a-134a-135b, p. 259-260.

princípio que caracteriza a natureza da alma, a saber, o pensamento e o saber. É voltando a esse elemento, assegurado no pensamento e no saber, que a alma poderá ver-se. Que elemento, então, é este que permite à alma conhecer-se a si mesma? Pois bem, este elemento é, para Platão, o elemento divino, isto é, o próprio deus.

Pois há, na alma, com efeito, uma parte mais divina que esta donde se encontra o entendimento e a razão. [...] É que esta parte parece realmente divina, e quem a vê e descobre nela todo esse caráter sobre-humano, um deus e uma inteligência, bem pode dizer que tanto melhor se conhece a si mesmo. [...] E é que, assim como os espelhos reais são mais claros, mais puros e mais luminosos que o espelho de nossos olhos, assim também a divindade é mais pura e mais luminosa que a parte melhor de nossa alma. [...] Olhando, pois, a divindade, servimo-nos do melhor espelho das coisas humanas com respeito à virtude da alma e, assim, nele, nos vemos e nos conhecemos melhor a nós mesmos⁴¹.

Foucault, por sua vez, afirma que:

[...] Para ocupar-se consigo, é preciso conhecer-se a si mesmo; para conhecer-se, é preciso olhar-se a um elemento que seja igual a si; é preciso olhar-se em um elemento que seja o próprio princípio do saber e do conhecimento; e este princípio do saber e do conhecimento é o elemento divino. Portanto, é preciso olhar-se no elemento divino para reconhecer-se: é preciso conhecer o divino para reconhecer a si mesmo⁴².

Dessa forma, em Platão, o conhecimento do divino é condição de possibilidade para o conhecimento de si. Assim, veremos melhor nossa alma se a olharmos em uma parte mais luminosa, mais pura, que é a divindade, a deus, detentor do verdadeiro conhecimento e do verdadeiro saber. Portanto, ao nos abirmos ao conhecimento do divino, teremos a

⁴¹ PLATÃO, *Alcibíades*, *op. cit.*, 134a-135b, p. 260.

⁴² FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*, *op. cit.*, p. 89.

possibilidade de melhor nos conhecermos a nós mesmos e, na mesma direção, isso permitirá que a alma atinja a sabedoria.

Abrindo-se ao conhecimento do divino, o movimento pelo qual nos conhecemos, no grande cuidado que temos de nós mesmos, permitirá que a alma atinja a sabedoria. Se estiver em contato com o divino, se o tiver apreendido, se tiver podido pensar e conhecer este princípio de pensamento e de conhecimento que é o divino, a alma será dotada de sabedoria (*sophrosýne*). Dotada de *sophrosýne*, a alma poderá, neste momento, retornar ao mundo aqui de baixo. Saberá distinguir o bem e o mal, o verdadeiro e o falso. Saberá, então, conduzir-se como se deve, saberá governar a cidade⁴³.

Portanto, no momento em que nossa alma alcançar o conhecimento do divino, que é condição de possibilidade para o conhecimento de si mesmo, ela atingirá a sabedoria plena. Ela, então, será dotada de *sophrosýne*. Poderá voltar ao mundo aqui de baixo, onde saberá distinguir as coisas boas das coisas más, as verdadeiras das falsas. Enfim, saberá conduzir-se a si própria e à cidade corretamente. Dessa forma, apoiados no conhecimento de si, que é, ao mesmo tempo, conhecimento do divino, isto é, conhecimento da sabedoria e da regra fundamental para guiar-se corretamente, poderemos governar de forma correta e justa a cidade e, nesta direção, aquele que tiver feito esse movimento de ascensão e de descida será um governante de qualidade para a cidade.

Com relação a Alcibíades, é com a justiça que ele promete ocupar-se. Todo o diálogo tinha a função de convencer o jovem ambicioso, destinado a exercer o poder político, a ocupar-se consigo mesmo, ou seja, o objetivo do diálogo era o de mostrar a Alcibíades que ele precisava ocupar-se com sua própria alma, voltando seu olhar para o divino, fonte e essência da sabedoria, de modo que, quando olhar na sua própria direção, na direção de si mesmo, descobrirá o divino e, conseqüentemente, a própria essência da sabedoria (*dikaiosýne*). Ou, em outras palavras, no momento em que olhar para o princípio e a essên-

⁴³ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito, op., cit.*, p. 89-90.

cia da sabedoria (*dikaiosýne*), descobrirá o elemento divino: ‘elemento divino que é aquele em que ele se conhece e se reconhece, pois que é no elemento de identidade que o divino reflete o que sou’⁴⁴. Dessa forma, ocupar-se consigo e ocupar-se com a justiça é a mesma coisa; e, posto que todo o jogo do diálogo, partindo da questão ‘Como posso tornar -me um bom governante?’, consiste em conduzir Alcibíades a ocupar-se consigo, conclui-se que ocupar-se consigo é ocupar-se com a justiça, a partir do cuidado da própria alma. No final do diálogo, é com isso que ele se compromete. ‘[...] desde agora me entregarei de cheio às causas justas’⁴⁵.

1.4 O “Cuidado de Si” e O Cuidado para com os Outros

Foucault, no curso de 1981/1982 no Collège de France, intitulado, como vimos, de *subjetividade e verdade*, concebe a história do “cuidado de si” como o ponto de interseção e de análise das diferentes tecnologias de governo. Isto é, a problemática das tecnologias de governo, na perspectiva de uma história do “cuidado de si”, permite introduzir a temática da intersubjetividade, pois o objetivo será a análise do governo de si na sua ligação com a relação com os outros. Desta maneira, trata-se, para Foucault, de uma relação que liga a experiência consigo mesmo com o outro. Foucault mostra que a relação com o outro é uma constante em toda a história do “cuidado de si”. O eu (si mesmo) não pode estabelecer uma relação satisfatória consigo mesmo sem a presença do outro. O “cuidado de si” precisa da presença de um outro. É por isso que a constituição de um indivíduo como sujeito ético se dá por meio de relações complexas com os outros. A figura do outro torna-se, assim, indispensável na cultura de si.

Na Grécia Clássica, o outro é normalmente representado pela figura do mestre. ‘O “cuidado de si” é, com efeito, algo que tem sempre necessidade de passar pela relação com um outro que é o mestre. Não se pode cuidar de si sem passar pelo mestre, não há ‘cuidado de si’ sem a presença de um mestre’⁴⁶, pois, ‘para cuidar bem de si, é preciso ouvir as lições de um mestre. Precisa-se de um guia, de um conselheiro, de um amigo, de alguém que lhe diga a verdade. Assim,

⁴⁴ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*, op., cit., p. 91.

⁴⁵ PLATÃO. *Alcibíades*, op., cit., 135e, p. 262.

⁴⁶ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*, op., cit., p. 73.

o problema da relação com os outros está presente ao longo deste desenvolvimento do “cuidado de si”⁴⁷.

Na questão do imperativo do “cuidado de si”, o mestre age sobre o discípulo de três formas fundamentais, que Foucault denomina de “mestrias”. A primeira delas é a “mestria” do exemplo: nela, os exemplos oriundos da tradição são citados e seguidos. Em segundo lugar, a “mestria” da competência: nesta, o mestre, na sua condição de sábio, transmite seu saber ao discípulo que deseja cuidar de si. Por fim, a “mestria” das adversidades: esta corresponde à mestria socrática, à mestria de expor-se a si mesmo.

O mestre apresenta-se como o elo intermediário na auto-constituição do indivíduo. Ele é o único capaz de “arrancar” o indivíduo de seu estado de ignorância (como era o caso de Alcibíades), de estupidez, e conduzi-lo a uma relação satisfatória consigo mesmo. O indivíduo deve constituir-se como sujeito ético e moral; é nisto que o mestre deve depositar toda sua sabedoria. Diz Ortega:

O indivíduo deve constituir-se como sujeito e, nesse ponto, deve intervir o outro. [...] O mestre é um operador na reconfiguração e na formação do indivíduo como sujeito. Ele é o intermediário na relação do indivíduo com sua auto-constituição. [...] O mestre é o único capacitado para tirar o indivíduo de seu estado de “*stultitia*” (estupidez), entendido como um estado de não se querer salvar, e ajudá-lo na produção de uma relação consigo mesmo satisfatória⁴⁸.

Dessa forma, a relação com o outro é essencial para o “cuidado de si”. Mas faz -se necessário precisar: não se pode pôr o cuidado dos outros na frente do “cuidado de si”. “O ‘cuidado de si’ vem eticamente em primeiro lugar, na medida em que a relação consigo mesmo é ontologicamente primária”⁴⁹.

A pergunta, que agora se coloca, é saber se, ao conceber o “cuidado de si” como ontologicamente primário ao cuidado dos outros, não se cairia em um individualismo crescente. A resposta, considerando, de um lado, a controvérsia da questão, mas, de outro, levando em conta o argumento de Foucault, pode ser negativa. Para Foucault – e certamente para os antigos -, o “cuidado de si” está longe disso, isto é, está longe de assumir a forma de um individualismo crescente, de um solipsismo exagerado, pois é justamente o “cuidado de si” que vai regular o poder que se exerce sobre os outros. Assim, o “cuidado de si”, de

⁴⁷ FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política, op., cit.*, p. 27.

⁴⁸ ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault, op., cit.*, p. 130.

⁴⁹ FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política, op., cit.*, p. 271.

certa forma, implica uma conversão de poder, isto é, é o poder sobre si mesmo que vai regular o poder sobre os outros, de modo que o bom soberano, em uma cidade, é aquele que exerce adequadamente seu poder, ou seja, exercendo, da mesma forma, o poder sobre si mesmo. É um “cuidado de si” que, pensando em si, ao mesmo tempo pensa no outro.

Com efeito, pode-se dizer que aquele que adequadamente cuida de si é capaz de conduzir-se adequadamente em relação aos outros. Pois, para Foucault, “aquele que cuida de si, a ponto de saber exatamente quais são os seus deveres como chefe da casa, como esposo ou como pai, descobrirá que mantém com sua mulher e seus filhos uma relação necessária”⁵⁰, isto é, de moderação, de limitação e de respeito às características de cada um.

Nos diálogos de Platão – a título de ilustração -, Sócrates aparece como o grande mestre que interpela os outros na rua e os incita a ocuparem-se consigo, em tornar sua alma cada vez melhor. Esta é a missão que o deus lhe confiara, e ele não a abandonará, mesmo no momento em que for ameaçado de morte. Sócrates “é, certamente, o homem que cuida do cuidado dos outros: esta é a posição particular do filósofo”⁵¹. Na obra platônica *Apologia de Sócrates*, expressam-se algumas referências ao imperativo do “cuidado de si”, do ocupar-se consigo e, também, aquilo que constitui a posição de mestre, no caso Sócrates.

Foucault cita três passagens da *Apologia*, nas quais Sócrates aparece como aquele que tem por função, ofício e encargo incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos, a terem cuidados consigo e a não descuidarem de si. Na primeira delas, ante o tribunal, Sócrates está sendo censurado por estar em uma situação tal e de levar uma vida que dela deveria ter vergonha. Sócrates responde que, ao contrário, está muito orgulhoso de ter levado esta vida e que, se alguma vez lhe pedissem que levasse outra, recusaria. Sócrates, então, afirma: “estou tão orgulhoso de ter levado a vida que levei que, mesmo se me propusessem indulto, não a mudaria”⁵². Eis a passagem:

Atenienses, eu vos sou reconhecido e vos amo; mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, estejais seguros que jamais deixarei de filosofar, de vos exortar, de ministrar ensinamentos àqueles dentre vós que eu encontrar⁵³.

⁵⁰ FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política, op., cit.*, p. 273.

⁵¹ FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política, op., cit.*, p. 271.

⁵² FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito, op., cit.*, p. 08.

⁵³ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito, op., cit.*, p. 08.

E continua:

Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e reputada por sua cultura e poderio, não te envergonhas de cuidares (*epimeleísthai*) de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e não te importares nem cogitares (*epimelê, phrontízeis*) da razão, da verdade e de melhorar quanto mais a tua alma? [...] E, se algum de vós contestar, afirmando que tem cuidados [com sua alma, com a verdade, com a razão], não me irei embora imediatamente, deixando-o; vou interrogá-lo, examiná-lo, discutir a fundo. É assim que agirei com quem eu encontrar, moço ou velho, forasteiro ou cidadão, principalmente aos cidadãos, porque me estais mais próximos no sangue. É esta, estejais certos, a ordem do deus; e penso que à cidade jamais aconteceu nada melhor do que meu zelo em executar esta ordem⁵⁴.

Na segunda passagem, Sócrates afirma que, se os atenienses o condenassem à morte, ele não perderia muito; ao contrário, os atenienses é que perderiam com a sua morte, pelo fato de não terem mais ninguém que os incitaria a ocuparem-se consigo e com sua própria virtude, a menos que os deuses enviassem um substituto de Sócrates, que os incitaria, no lugar deste, de cuidarem de si mesmos.

E, por fim, na terceira passagem, refere-se à pena cabível. Se condenado, Sócrates atribui a si a pena que aceitaria pagar. Que pena pode receber ele, que recusou cargos públicos, carreira política, bens materiais, para dedicar-se à tarefa de incitar os outros a ocuparem-se consigo, com sua alma, mais do que com suas honras, bens materiais? Que pena merece ele que dedicou sua vida ao cultivo dos mais elevados bens que uma pessoa ou uma cidade pode almejar? Que pena merece ele? Um bom tratamento, ó atenienses, se quiserdes ser justos. Diz Sócrates:

⁵⁴ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito, op., cit.*, p. 08-09.

Que tratamento, que multa mereço eu por ter acreditado que deveria renunciar a uma vida tranqüila, negligenciar o que a maioria dos homens estima, fortuna, interesse privado, postos militares, sucesso na tribuna, magistraturas, coalizões, facções políticas? Por ter me convencido com meus escrúpulos, eu me perderia se entrasse por esta via? Por não ter querido me comprometer com o que não tem qualquer proveito nem para vós nem para mim? Por ter preferido oferecer, a cada um de vós em particular, aquilo que declaro ser o maior dos serviços, buscando persuadi-lo a preocupar-se (*epimelethéia*) menos com o que lhe pertence do que com sua própria pessoa, a fim de se tornar tão excelente, tão sensato quanto possível, de pensar menos nas coisas da cidade do que na própria cidade, em suma, de aplicar a tudo estes mesmos princípios? Que mereci eu, pergunto, por me ter assim conduzido [e por vos ter incitado a vos ocupar com vós mesmos? Nenhuma punição, certamente, nenhum castigo, mas um bom tratamento, atenienses, se quisermos ser justos⁵⁵.

O Banquete, de Platão, também oferece um interessante exemplo a respeito do papel do mestre na autoconstituição de seu discípulo. Mediante seu poder como mestre de verdade, o mestre, representado pelo personagem de Sócrates, torna possível ao discípulo ascender de seu *status* de objeto para um *status* de sujeito. “O mestre ocupa -se do ‘cuidado de si’ que o sujeito tem e encontra no amor por seu aluno a possibilidade de se ocupar do ‘cuidado de si’ que o aluno tem. Amando o rapaz de forma desinteressada, ele é o princípio e o modelo do ‘cuidado de si’ que o rapaz deve ter como sujeito”⁵⁶.

No *Alcibíades*, Sócrates está preocupado com a maneira como Alcibíades vai cuidar de si mesmo, pois disto, precisamente, decorre o fato de ele adquirir ou não a capacidade de governar a si mesmo, as coisas e as outras pessoas. Nesta ocasião precisa, Sócrates é aquele que cuida do cuidado que deve ser adotado por Alcibíades se este quiser chegar ao poder e governar os outros de forma virtuosa e justa.

Em Foucault, essa relação entre o si mesmo e o outro se dá a partir de três “vínculos” fundamentais, a saber: 1) o vínculo da finalidade; 2) o vínculo da reciprocidade e 3) vínculo da implicação essencial. Em primeiro lugar, o vínculo da finalidade. É quando o sujeito se ocupa de si mesmo para, em seguida, ocupar-se com os outros. Esse era o caso de Alcibíades, onde era preciso, primeiro, ocupar-se consigo para,

⁵⁵ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*, op., cit., pp. 09-10.

⁵⁶ ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, op., cit., p. 131.

depois, ocupar-se com a cidade. Em segundo lugar, o vínculo da reciprocidade; ou seja, cuidando bem de si, faz-se algo de bom para a *pólis* e, tendo presente que a *pólis* é formada por vários sujeitos, faz-se o bem a cada um em particular. Por fim, o vínculo da implicação essencial. Cuidando bem de si, a alma descobrirá, ou melhor, lembrar-se-á daquilo que sabe e que estava “adormecido” nela.

Em suma, a relação com o outro apresenta-se como condição fundamental para o estabelecimento da relação consigo mesmo, para o “cuidado de si”. Dessa forma, “a relação com o outro aparece como uma dobra da relação consigo mesmo: ‘cuidado de si’ como condição do cuidado dos outros, como um movimento de si para o outro”⁵⁷, de modo que “uma cidade na qual todo mundo cuidasse de si adequadamente funcionaria bem e encontraria nisso o princípio ético de sua permanência”⁵⁸.

1.5 O “Cuidado de Si” do *Alcibíades* aos Séculos I e II da Era Cristã

Os séculos I e II da Era cristã são considerados como a idade de ouro do “cuidado de si”, entendido tanto como princípio quanto como prática e como instituição. O confronto da noção de “cuidado de si” do Alcibíades com a noção de “cuidado de si” nos séculos I e II da Era cristã permite perceber algumas modificações importantes. No diálogo *Alcibíades*, três condições determinam e, ao mesmo tempo, são a razão de ser do ocupar-se consigo. Fica claro que, em primeiro lugar, devem ocupar-se consigo os jovens aristocratas, que estão destinados a exercer o poder político. Em segundo lugar, o “cuidado de si” tem um objetivo, uma justificação precisa, a saber: deve-se ocupar consigo para exercer o poder político como se deve, isto é, de forma sábia, sensata, virtuosa e justa. Em terceiro lugar, o ocupar-se consigo tem por finalidade, exclusivamente, o conhecimento de si, ou seja, ocupar-se consigo é conhecer-se.

Pois bem, estas diferentes condições do aparecimento da noção de “cuidado de si”, na obra *Alcibíades*, ao cabo de uma longa evolução, acabam, de certa forma, sendo substituídas e até desaparecendo. Esta evolução prossegue ao longo de toda a época helenística, principalmente nas filosofias cínica, epicurista e estoíca, que se apresentam como artes de viver. Em primeiro lugar, nos séculos I e II da Era Cristã, a noção de “cuidado de si” tornou-se uma regra geral, um imperativo que se coloca a todos, sem exceção, durante todo o

⁵⁷ ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, op., cit., p. 128.

⁵⁸ FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política*, op., cit., p. 271.

tempo e sem qualquer condição de *status*. Portanto, não é apenas quem pertence ao meio aristocrata, ou que está destinado a uma carreira política ou a exercer uma determinada atividade, que tem a possibilidade de ocupar-se de si mesmo. Nos séculos I e II, o “cuidado de si” inscreve-se como uma condição à qual todos podem se dar o “luxo” de praticar.

Em segundo lugar, não é tendo em vista uma determinada atividade, como era o caso de Alcibíades (na qual a finalidade do “cuidado de si” era a de governar os outros), que a prática de si ocorre. Agora, o eixo se desloca para o próprio indivíduo, ou seja, se se ocupa consigo mesmo, se se cuida de si mesmo, se se presta atenção a si mesmo, é por si mesmo e com a finalidade unicamente em si mesmo que isso deve ser feito, com o objetivo de tornar a alma cada vez mais bela, virtuosa e justa, bem como para se conduzir corretamente e praticar adequadamente a liberdade. Foucault assinala que:

[...] Nos gregos e romanos – sobretudo nos gregos -, para se conduzir bem, para praticar adequadamente a liberdade, era necessário se ocupar de si mesmo, cuidar de si, ao mesmo tempo para se conhecer – eis o aspecto familiar do *gnôthi seautón* - e para se formar, superar-se a si mesmo, para dominar em si os apetites que poderiam arrebatá-lo. [...] A preocupação com a liberdade foi um problema essencial, permanente, durante os oito séculos da cultura antiga. Nela, temos toda uma ética que girou em torno do “cuidado de si” e que confere à ética antiga sua forma tão particular. [...] Não digo que a ética seja o “cuidado de si”, mas que, na Antigüidade, a ética como prática racional da liberdade girou em torno desse imperativo fundamental: ‘cuida-te de ti mesmo’⁵⁹.

Na Antigüidade greco-romana, para alguém se conhecer, para alguém bem se conduzir, para alguém praticar adequadamente a sua liberdade, era preciso todo um trabalho de si sobre si mesmo, cujo objetivo é, de um lado, conhecer-se a si mesmo e, de outro, para formar-se a si mesmo, dominar em si os impulsos, desejos e apetites desregrados, buscando a superação e o domínio de si mesmo. É por isso que, na Antigüidade, o problema da liberdade girou em torno da questão do ‘cuida-te de ti mesmo’.

E, em terceiro lugar, o “cuidado de si” não só se determina na forma única do conhecimento de si. “O “cuidado de si” se torna coextensivo à vida humana”⁶⁰. Nesta perspectiva, não é mais em uma situação precisa que é necessário cuidar-se de si mesmo. Lembremos que, no *Alcibíades*, era preciso cuidar-se de si no momento em que se saía das

⁵⁹ FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política, op., cit.*, p. 268.

⁶⁰ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito, op., cit.*, p. 107.

mãos dos pedagogos e se deixava de ser objeto de desejo erótico e se estava para entrar na vida adulta e exercer o poder político sobre a cidade e sobre os demais. Deste momento em diante, o “cuidado de si” torna -se uma obrigação permanente, que deve durar a vida inteira. Portanto, o eixo central do “cuidado de si” não está mais no período da adolescência, mas sim no meio da idade adulta.

No período helenístico e romano, ao contrário do de *Alcibíades*, o “cuidado de si” tem um aspecto formador vinculado, essencialmente, à preparação do indivíduo. Preparação para quê? Não para o exercício de uma profissão ou atividade; mas, ao contrário, para suportar as privações, as desgraças, os infortúnios, os perigos que, por ventura, poderiam atingir o indivíduo. Ou seja, trata-se de criar um mecanismo de proteção frente aos eventuais acidentes que poderiam vir atingi-lo, e não simplesmente “de inculcar um saber técnico e profissional ligado a determinado tipo de atividade”⁶¹.

Neste momento, o “cuidado de si” não é mais um a prerrogativa eminentemente aristocrata, como era o caso de Alcibíades, isto é, este precisava cuidar de si para poder superar o estado de ignorância em que se encontrava e para que pudesse adquirir o saber necessário que lhe possibilitaria bem-governar a cidade e, conseqüentemente, os seus concidadãos. No caso de Alcibíades, que acabamos de expor, a prática de si terá um aspecto mais corretivo (ou crítico) que formador. “A prática de si tornar -se-á cada vez mais uma atividade crítica em relação a si mesmo, ao seu mundo cultural, à vida dos outros”⁶². Não quer dizer, absolutamente, que o papel formador seja eliminado; ao contrário, ele continua existindo, mas vinculado à prática da crítica. Era para mostrar a Alcibíades que ele nada sabia e que o que ele acreditava saber nada mais era que uma pura ilusão. Portanto, este é o aspecto formador da crítica.

Entretanto, o aspecto formador da crítica está vinculado a um outro aspecto, ou seja, o aspecto corretivo. Isto é, a prática de si não é mais apoiada somente, como no caso de Alcibíades, na ignorância, ignorância que ignora a si mesmo. O aspecto corretivo da prática de si funda-se, sobretudo, nos maus hábitos, nos erros, nas eventuais deformações e dependências dos indivíduos. Portanto, “correção -liberação, bem mais que formação-saber: é neste eixo que se desenvolverá a prática de si”⁶³. É este aspecto corretivo da prática de si que permite ao indivíduo dominar e eliminar todas as deficiências e os males interiores que o afetam. Dessa forma, é preciso ter a máxima atenção e buscar corrigir estes males ainda quando se é jovem, pois, nesta condição, os males ainda não estão totalmente inseridos

⁶¹ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito, op., cit.*, p. 115.

⁶² FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito, op., cit.*, p. 114.

⁶³ FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito, op., cit.*, p. 116.

nele, na sua alma. Por isso, é preciso cuidar-se, e cuidar-se ainda quando se é jovem. Entretanto, se não formos corrigidos durante a juventude, podemos, sempre, vir a sê-lo. Embora que, mesmo depois de nos tornar demasiados rígidos, podemos ser endireitados e corrigidos, tornando-nos, assim, o que poderíamos ter sido, mas que, até neste momento, ainda não fomos. Tornarmo-nos o que nunca fomos, este é, sem dúvida, o elemento corretivo fundamental das práticas de si.

Desse modo, no diálogo *Alcibíades*, é possível perceber, em primeiro lugar, um certo deslocamento cronológico do “cuidado de si” do final da juventude para a idade adulta, isto é, da idade em que se sai das mãos dos mestres de escola, deixando-se de ser objeto de desejo erótico e se está para entrar na vida política, para o exercício do poder político. Em segundo lugar, podemos perceber uma imbricação entre prática de si e medicina. Ou seja, quando a prática de si passa a ter essa função corretiva, reparadora, de restabelecimento de um estado, é que ela mantém esse vínculo direto com a medicina.

A própria prática de si é entendida como uma operação médica. Em seu seio brota uma função terapêutica (*therapeúein*). *Therapeúein*, em grego, designa, em primeiro lugar, realizar um ato médico cuja intenção é cuidar-se, curar-se daquilo que afeta um indivíduo. Em segundo lugar, designa uma forma de obediência do servidor em relação a seu mestre. Em terceiro lugar, designa uma forma de prestar culto a si e a seu mestre. Assim, o cuidado terapêutico significará uma forma de cuidar-se, de ser seu próprio servidor, de prestar culto a si mesmo.

II – O “CUIDADO DE SI” NA OBRA *HISTÓRIA DA SEXUALIDADE*

O segundo capítulo tem por objetivo fazer uma reconstrução das principais idéias foucaultianas sobre as práticas de si, que ele trata em sua obra *História da Sexualidade* (vol.3). Nesta obra, suas análises estão voltadas à questão dos prazeres sexuais (e, de modo geral, ao próprio sexo) na Antigüidade greco-romana. A partir destas análises, Foucault busca compreender como se constitui a subjetividade moral dos indivíduos. Além disso, Foucault procura demonstrar como o “cuidado de si” foi se constituindo, no mundo antigo, como uma verdadeira prática social, isto é, enquanto um ‘serviço da alma’, que comportava um jogo de relações interpessoais. Para tanto, uma série de receitas, de práticas, de procedimentos davam suporte à questão das práticas de si.

2.1 Estética da Existência e Liberdade Ética

Na obra *História da Sexualidade* (vols. 2 e 3), principalmente na parte que trata da ‘cultura de si’, Foucault analisa “‘a questão dos prazeres’, mais precisamente a inquietação face os prazeres sexuais, a relação que se pode ter com eles e o uso que deve ser feito deles”⁶⁴. Sua intenção inicial era centrar suas análises em torno da sexualidade do século XIX; mas logo seu interesse ampliou-se e deslocou-se da questão da sexualidade moderna para a sexualidade na Antigüidade greco-romana. Mas porque o interesse de Foucault pela sexualidade da Antigüidade greco-romana? Até que ponto ela poderia ser interessante para seus estudos no que diz respeito à subjetividade?

Em primeiro lugar, conforme comentado anteriormente, a sexualidade foi objeto do controle institucional, a partir do século XIX, exatamente porque ela se constituía – e se

⁶⁴ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985, p. 45.

constitui – na base do desenvolvimento dos indivíduos e da população. O controle populacional e a formação dos indivíduos passam a se colocar como o eixo da biopolítica moderna, que atuava ao nível dos corpos e, em uma maneira mais ampla, na instauração de códigos acerca da sexualidade e da reprodução sexual.

Em segundo lugar, a sexualidade interessa, para Foucault, por ser “um caminho, muito importante, para experimentar a subjetivação, pelo qual nos subjetivamos como seres de desejo”⁶⁵. Isto é, “a sexualidade interessa na medida em que ela funciona como um grande sistema de interdições, no qual somos levados a falar sobre nós mesmos, em termos de nossos desejos, sucessos e insucessos, e na qual se dão fortes proibições de fazer isso ou aquilo”⁶⁶.

Dessa forma, o interesse de Foucault pela sexualidade lhe havia mostrado até que ponto os seres humanos utilizam técnicas sobre si mesmos, sobre suas almas, sobre seus corpos, sobre seus desejos e comportamentos, cujo objetivo é obter transformações sobre si mesmos e atingirem certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, etc. A partir da Antiguidade, Foucault tenta responder à pergunta: “através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo?”⁶⁷. Ou, em outras palavras, por que o sexo (ou a sexualidade), em uma sociedade como a nossa, se constitui numa questão moral, ou é vista como parte integrante do campo moral? Por isso, mais do que fazer uma história dos comportamentos ou práticas sexuais, Foucault busca definir as condições a partir das quais o ser humano problematiza o que ele próprio é e, ao mesmo tempo, o mundo no qual vive.

Foi em torno dessa cultura de si, com seus diversos temas e práticas, que foi desenvolvida, nos primeiros séculos, toda uma reflexão sobre a moral dos prazeres. E, bem mais do que a proibição ou a interdição face aos prazeres e o uso que deles deve ser feito, o que marca essa cultura de si é, com efeito, a forte intensificação da relação que se estabelecia para consigo mesmo, de forma que o indivíduo pudesse se constituir como sujeito de seus próprios atos ou, dito de outra forma, é “a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir enquanto sujeito moral”⁶⁸.

Dessa maneira, tomando como ponto de investigação a ética ocidental, Foucault procura compreender “como se dá a relação de cada um consigo próprio – e, no caso, com o próprio sexo ou, talvez melhor, por intermédio do próprio sexo - e, a partir daí, como se constitui e emerge sua subjetividade”⁶⁹. É nisto que Foucault vai se debruçar e centrar to-

⁶⁵ VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005, p. 95-96.

⁶⁶ VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a Educação*, op., cit., p. 95-96.

⁶⁷ VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a Educação*, op., cit., p. 97.

⁶⁸ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si*, op., cit., p. 72.

⁶⁹ VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a Educação*, op., cit., p. 95.

dos os seus esforços; isto é, as análises de Foucault estão voltadas à tentativa de compreender, de um lado, como se dá a relação de cada indivíduo consigo próprio – relação essa que se dá por intermédio do sexo -, e, como consequência, de outro lado, como emerge e se constitui a própria subjetividade – a subjetividade moral.

Segundo Foucault, a cultura de si não tem como finalidade eliminar ou barrar o desejo; mas, ao contrário, seu objetivo principal é expressar os elementos fundamentais por onde emerge e se constitui a subjetividade moral dos indivíduos. Foucault destaca que:

[...] mais do que as novas interdições sobre os atos – é a insistência sobre a atenção que convém ter para consigo mesmo; é a modalidade, a amplitude, a permanência, a exatidão da vigilância que é solicitada; é a inquietação com todos os distúrbios do corpo e da alma que é preciso evitar por meio de um regime austero; é a importância de se respeitar a si mesmo, não simplesmente em seu próprio *status*, mas em seu próprio ser racional, suportando a privação dos prazeres ou limitando o seu uso ao casamento ou à procriação. Em resumo – e em primeiríssima aproximação -, essa majoração da austeridade sexual na reflexão moral não toma a forma de um estreitamento dos códigos que definem os atos proibidos, mas a de uma intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos⁷⁰.

Em Foucault, a questão dos prazeres sexuais, dos cuidados que se deve ter com o próprio corpo e com a alma, o respeito que deve ser dispensado a si próprio, demonstra claramente toda uma preocupação com a formação do caráter moral dos indivíduos, isto é, todos estes “requisitos” constituem -se como uma série de *cuidados*, atitudes, modos de ser e de agir que devem ser dispensados a si mesmo, de modo que o sujeito se constitua enquanto sujeito de suas próprias ações. A preocupação com a formação do caráter moral dos indivíduos na sociedade greco-romana estava no centro da questão do “cuidado de si”.

Com isso, uma série de cuidados, de práticas e de procedimentos foram desenvolvidos, os quais tinham como objetivo dar suporte ao imperativo do “cuidado de si”. E mais: Foucault alerta que de forma alguma essas exigências em relação aos prazeres sexuais, no período imperial, assumiram a forma de um individualismo crescente; mas esse período ficou caracterizado por um fenômeno denominado de cultura de si, na qual foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo. A partir da análise da questão dos prazeres sexuais, Foucault procura fazer uma aproximação diferente da subjetividade, inaugu-

⁷⁰ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 46-47.

rando, ao mesmo tempo, uma nova representação desta mesma subjetividade, a saber, aquilo que ele denominou de sujeito moderno.

A partir disto, é oportuno perguntar: como se dá a constituição de um sujeito moral na cultura de si? Segundo Foucault, o indivíduo não é (e não deve ser) reduzido à idéia de um mero ‘sujeito vazio’; mas, ao contrário, se produz na relação consigo mesmo, com os outros e com o mundo que o cerca. Isso implica dizer que, para Foucault, não existe um indivíduo fundador, soberano, uma espécie de indivíduo universal, que pode ser encontrado em todos os lugares. Para ele, o indivíduo se constrói a partir de práticas de sujeição, também chamadas por ele de práticas de liberdade.

Ao lado das práticas de liberdade, é importante ressaltar que as regras e as leis encontradas em um determinado grupo constituem-se como partes integrantes da formação da subjetividade e da constituição do indivíduo enquanto sujeito moral. Diz Foucault:

[...] Penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. Sou muito cético e hostil em relação a essa concepção de sujeito. Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através das práticas de liberação, de liberdade, como na Antigüidade – a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilo, de convenções, que podemos encontrar no meio cultura⁷¹.

Dessa forma, Foucault define o sujeito como “cuidado de si”, ou, dito de outra forma, o “cuidado de si” inscove-se como uma fórmula em torno do qual emerge e se constitui o sujeito, um sujeito que, como vimos, se constitui por meio das práticas de liberdade e a partir de certo número de regras e de leis encontradas no meio cultural. Esteves, por sua vez, destaca que:

A constituição do sujeito enquanto entidade ativa, sujeito moral preocupado consigo mesmo (“cuidado de si”), com capacidade de decisão e de orientação de sua própria conduta, tem em vista reforçar sua autonomia, um exercício do eu sobre o próprio eu pelo qual cada um procura reali-

⁷¹ FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política, op., cit.*, p. 291.

zar-se, transformar o seu próprio eu e atingir um certo modo de existência⁷².

Na perspectiva Foucaultiana, a cultura de si assume a forma de um exercício que o indivíduo realiza sobre si mesmo, ou seja, um exercício onde o indivíduo procura se elaborar, se transformar e atingir um determinado modo de ser e de agir, isto é, um determinado *ethos*. É o que Foucault denomina de *technè tou biou*, isto é, uma arte da vida, uma “*estética da existência*”. Desta maneira, a cultura de si está diretamente vinculada à formação do caráter moral dos indivíduos.

De fato, na cultura grega e romana, a formação do caráter moral dos indivíduos só se dá a partir de um trabalho que o indivíduo realiza sobre si mesmo. O que está em jogo, nesta questão do “cuidado de si” e de suas práticas, mais do que uma ‘invenção’ do eu ou mais do que sua ‘auto-realização’, é, de um lado, o aspecto da formação e, de outro, a própria possibilidade de transformação do indivíduo (do eu).

O eu era, nesta perspectiva, algo com o qual deveria se preocupar, tanto em relação a si mesmo quanto na relação com os demais. Por isso, a necessidade de todo um trabalho pedagógico de formação e de transformação em relação à existência de cada indivíduo. Por isso, como afirma Gonzáles, a necessidade de “criarmos a nós mesmos como se fôssemos uma obra de arte”⁷³. De sorte que o “cuidado de si” (e suas práticas) é fundamental para uma conduta boa de vida, na qual, dirigindo de forma sábia a própria vida, não se pode abusar do poder sobre os outros e tomá-los, conseqüentemente, a nosso próprio bel-prazer.

As práticas ou tecnologias do eu, isto é, as estratégias que cada um utiliza face à opressão externa, estão direcionadas a combater toda forma de dominação à qual o indivíduo possa estar submetido. Nesta perspectiva, a técnica da vida (*technè tou biou*) responde aos perigos e às ameaças de dominação que possam afetar e descaracterizar a vida dos indivíduos. Segundo Gonzáles, “a *technè* da vida representa, pelo contrário, uma nova política do eu, não somente suscetível de subtrair o indivíduo do poder, senão também de influir retroativamente sobre as relações de domínio”⁷⁴. Com efeito, o “cuidado de si”, para Foucault, está longe de tender a um amor exagerado de si que viria negligenciar o outro ou, ainda, de abusar do poder que pode ser exercido sobre eles.

⁷² ESTEVES, João Pissara. “Poder e Subjetividade”. In : *Revista de Comunicação e Linguagens*. Lisboa: Edições Cosmos, 1993, p. 163.

⁷³ GONZÁLES, Julián. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*, op. cit., p. 236.

⁷⁴ GONZÁLES, Julián. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*, op. cit., p. 234.

Entretanto, o “cuidado de si” significa, antes, praticar a moderação e a limitação. Pois, se se cuida de si mesmo, se se presta atenção a si mesmo, se se age sobre si mesmo procurando se transformar e atingir um determinado modo de ser e de agir, é justamente para não correr o risco de abusar do poder que pode ser exercido sobre o outro; além do mais, é justamente para manter uma relação satisfatória consigo, de controle, de exame, de reflexão, de conhecimento que o “cuidado de si” deve ser praticado. É por isso que, como tivemos a oportunidade de ver anteriormente, o “cuidado de si” é um “cuidado de si” que, pensando em si, pensa igualmente no outro ou, em outras palavras, é um “cuida do de si” igualmente benéfico ao outro.

Segundo Foucault, na obra *História da Sexualidade* (vol. 2), a palavra grega *technè* pode assumir dois significados: *technè* (*técnica*) pode se referir, de um lado, tanto à técnica do artesão quanto, de outro, à obra do artista, ou seja, a obra de arte. Por isso, não era estranho, entre os gregos, pensar em uma *technè tou biou*, uma técnica ou arte da vida. Para tanto, uma série de procedimentos, receitas, técnicas e conselhos circulava na cultura antiga como condição dessa *technè*, mediante a qual o homem poderia transformar sua vida em obra de arte.

Com efeito, esta *technè tou biou* não era um código ou uma moral prescrita e imposta, mas caracterizava-se como uma escolha de indivíduos livres cujas ações poderiam valer como exemplo. Essa escolha moral e também artística pressupunha uma *áskesis*, uma ascese, não nos termos de uma ascética cristã (que, por sua vez, pressupunha a renúncia do eu), mas, ao contrário, estava centrada em torno de “um exercício de si sobre si”, em vista de um determinado modo de ser; enfim, em vista de um determinado *êthos*. De tal modo que, na Antigüidade greco-romana, a *technè tou biou*, isto é, a compreensão da vida como uma técnica dizia respeito tanto a uma atitude moral quanto a uma preocupação estética do homem antigo:

O indivíduo constitui-se como sujeito moral, na sociedade grega clássica, mediante uma atitude e uma busca que pode modular e individualizar sua ação e até dar-lhe um esplendor singular, dotando-a de uma estrutura racional e reflexiva. A singularidade deste si mesmo, que deve ser criado segundo critérios estéticos, para que possua glória e permaneça longo tempo na lembrança (reconhecimento e lembrança), é somente compreendida em uma dimensão intersubjetiva⁷⁵.

⁷⁵ ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*, op., cit., p. 128-129.

Com efeito, os gregos problematizam a sua liberdade (liberdade coletiva) e, da mesma maneira, a liberdade individual como um problema ético, isto é, o *êthos* de cada indivíduo estava relacionado “à maneira de ser e à maneira de se conduzir”⁷⁶. Tudo isso dizia respeito a uma maneira de ser do próprio indivíduo, isto é, de afirmar sua liberdade e também uma maneira de se fazer visível para os outros. Foucault chama a atenção para a seguinte questão:

Na Antigüidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma técnica da existência eram um esforço para afirmar sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma, na qual fosse possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a própria posteridade pudesse encontrar um exemplo⁷⁷.

Na sociedade greco-romana, o *êthos* de alguém se traduz pela sua maneira de se conduzir, pelos seus hábitos, pela atitude que assume perante os acontecimentos que se colocam em sua vida, pela maneira em se fazer visível para os outros. Era necessariamente desta maneira que os gregos problematizavam sua liberdade. E, nesta perspectiva, o homem que tinha um belo *êthos*, que podia ser admirado e, da mesma maneira, que podia ser tomado e citado como exemplo, era aquele que praticava sua liberdade adequadamente, isto é, de forma sábia, virtuosa e justa.

Dessa forma, para que essa prática refletida da liberdade tome a forma de um belo *êthos*, que seja honroso e respeitável, que possa ser admirado e seguido como exemplo, é preciso todo um trabalho do indivíduo de si sobre si mesmo. Portanto, a “*estética da existência*” consubstancia-se, em termos éticos, “num conjunto de práticas de si, práticas pelas quais os indivíduos são chamados a constituir-se como sujeitos de conduta moral”⁷⁸.

Mas, então, o que é a “*estética da existência*”? O tratamento deste problema implica, ainda, a formulação de outras questões: Que objetivos ela carrega consigo? Quais são os aspectos pedagógicos embutidos na questão da “*estética da existência*”? Onde reside a dimensão pedagógica da “*estética da existência*”? A “*estética da existência*” é caracterizada como um

⁷⁶ FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política, op., cit.*, p. 270.

⁷⁷ FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política, op., cit.*, p. 290-291.

⁷⁸ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres, op., cit.*, p. 36.

momento privilegiado de formação da subjetividade e de uma conduta ética. “Estética” porque o que se busca é certa forma de estilização da atitude, da própria existência; é um modo de viver cujo valor moral não está vinculado em conformidade a um código de comportamentos, ou num trabalho de purificação, mas, antes, em certos princípios formais gerais no uso dos prazeres, ou na distribuição que deles se faz, ou, ainda, na hierarquia que a eles respeita.

Segundo Esteves, “diz respeito à relação consigo mesmo, ao modo como cada um trabalha a sua própria existência, a transforma, modifica e procura aperfeiçoá-la, inculcando na sua vida valores estéticos e critérios de existência”⁷⁹. Na “*estética da existência*”, de Foucault, o indivíduo deve transformar-se a si mesmo e à sua própria existência a partir de princípios morais e estéticos, isto é, em outras palavras, procura transformar sua existência em obra de arte. Complementando ainda essa idéia, Gonzáles afirma:

[...] A arte de viver representa uma certa habilidade no que concerne à condução da vida. A arte, na medida em que constitui um poder, é acompanhada de um determinado saber prático, que o deixa apto, ao atualizar a *technè* nos casos particulares, para dirigir o cumprimento da existência. [...] A vida de cada um constitui o material da arte de viver (*peribion technè*)⁸⁰.

Em suma, a “*estética da existência*” constitui-se como um processo onde o indivíduo procura transformar-se e, ao mesmo tempo, constituir-se como sujeito moral, na qual o indivíduo age sobre si próprio, procura se conhecer, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se e transforma-se. É, portanto, certa habilidade no que concerne à condução da própria vida, da própria existência. Para Foucault, a “*estética da existência*” é o novo princípio moral constituinte do indivíduo. Na *Genealogia da Moral*, afirma Foucault:

E, se me interessasse pela Antigüidade, é que, por uma série de razões, a idéia de uma moral como obediência a um código de regras está, atualmente, em vias de desaparecer; já desapareceu. E, a esta ausência de moral, responde, deve responder, uma busca que é aquela por uma estética da existência⁸¹.

⁷⁹ ESTEVES, João Pissara. Poder e Subjetividade, *op. cit.*, p. 164.

⁸⁰ GONZÁLES, Julián. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*, *op. cit.*, p. 231-232.

⁸¹ FOUCAULT, Michel. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 731.

Nesta perspectiva, a ética, em Foucault, aparece como o modo como o indivíduo se constitui como sujeito de seus próprios atos. Portanto, a ética se dá a partir de uma relação de si para consigo, pela constituição de um indivíduo racional, autônomo e livre, isto é, de um sujeito moral de seus próprios atos.

A ética, numa perspectiva foucaultiana, faz parte da moral, ao lado do comportamento de cada um e dos códigos que preceituam o que é correto fazer e pensar e que atribuem valores (positivos e negativos) a diferentes comportamentos em termos morais. [...] Ética [...] é o modo como o indivíduo se constitui a si mesmo como um sujeito moral de suas próprias ações, ou, em outras palavras, a ética como relação de si para consigo⁸².

Para Foucault, portanto, a ética é a maneira pela qual o ser humano age sobre si mesmo, procurando constituir-se como sujeito moral, como sujeito de suas próprias ações, isto é, o modo como o indivíduo se constitui enquanto sujeito moral. Com efeito, para Foucault, a ética é a prática da liberdade, ou melhor, a prática refletida da liberdade, que possibilita, cada vez mais, a autonomia do indivíduo em relação a si próprio (seu corpo, seus desejos, seus apetites, etc.), aos outros, aos objetos que o rodeiam e, finalmente, ao próprio mundo. Diz ele: “O que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida de liberdade. [...] A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade”⁸³. Se a ética é a prática refletida da liberdade, o que é a liberdade para Foucault? A liberdade, para Foucault, assume um caráter essencialmente político, isto é, para ele, ser livre é, de um lado, não ser escravo dos outros (pois, na sociedade grega, um escravo não tem ética) e, de outro, não ser escravo de si e de seus apetites. A liberdade está ligada, dessa forma, a uma relação de domínio, de poder. Foucault adverte:

Já que, para os gregos, liberdade significa não-escravidão – o que é, de qualquer forma, uma definição de liberdade bastante diferente da nossa – considero que o problema já é inteiramente político. Ele é político uma vez que a não-escravidão em relação aos outros é uma condição: um escravo não tem ética. A liberdade é, portanto, em si mesma política. Além disso, ela também tem um modelo político, uma vez que ser livre signi-

⁸² VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a Educação*, op., cit., p. 98.

⁸³ FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política*, op., cit., p. 267.

fica não ser escravo de si mesmo nem dos seus apetites, o que implica estabelecer consigo mesmo uma certa relação de domínio, de controle, chamada de *archê* – poder, comando⁸⁴.

Portanto, em Foucault, a liberdade é essencialmente política. Ela se constitui como uma forma de poder que o indivíduo exerce sobre si próprio (conhecendo-se, controlando seus impulsos e apetites) e na relação sobre os outros. Nesta perspectiva, a liberdade está ligada, essencialmente, ao conceito de governamentabilidade, isto é, do governo de si e do governo dos outros. No caso de Alcibíades, como demonstramos no primeiro capítulo, era preciso que o mesmo se ocupasse consigo mesmo, governasse primeiro a si mesmo para, em seguida, governar os outros e a cidade, isto é, em outras palavras, o governo dos outros e da cidade dependia, exclusivamente, do governo de si.

Com efeito, na sociedade greco-romana, a “*estética da existência*” estava centrada, de um lado, no esforço de cada indivíduo em afirmar sua própria liberdade e, de outro, de dar à vida de cada um uma determinada forma. Esta prática de liberdade do indivíduo não está isenta de uma dimensão política e social, pois a constituição de uma sociedade livre só pode fundar-se sobre a capacidade dos indivíduos em constituir-se e em conduzir-se a si mesmos; dito de outra forma, na capacidade dos indivíduos em praticar adequadamente a liberdade, isto é, de praticar refletidamente sua liberdade. Pois, como afirma Gonzáles, “a liberdade não é senão uma práxis”⁸⁵. E mais: a liberdade só existe na práxis. Por isso, o sujeito é – ou torna-se – cada vez mais livre quanto mais pratica e se exercita em sua liberdade.

2.2 O “Cuidado de Si” como Prática Social

Nos séculos I e II, o “cuidado de si”, consagrado por Sócrates e que circulava em diversas doutrinas diferentes, assumiu a forma de atitudes, de maneiras de ser, de agir e de se comportar; impregnou saberes e, ainda, formas de viver. O “cuidado de si” transformou - se, assim, numa verdadeira prática social. Com efeito, foi desenvolvida uma série de práticas, de receitas e de procedimentos que eram refletidos, desenvolvidos, aperfeiçoados e

⁸⁴ FOUCAULT, Michel. *Ética, Sexualidade, Política, op., cit.*, p. 270.

⁸⁵ GONZÁLES, Julián. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción, op., cit.*, p. 242.

ensinados, cujo objetivo de tudo isso era o aperfeiçoamento contínuo do ser humano, a vontade de tornar a sua alma cada vez mais bela e melhor (mais feliz)⁸⁶.

Dessa maneira, o cuidado com a alma era o principal objetivo de toda essa preocupação. Nesta perspectiva, a cultura de si constitui-se, no mundo latino, “como uma prática social, dando lugar às relações interindividuais, a trocas e comunicações, e até mesmo às instituições; ela proporcionou, enfim, um determinado modo de conhecimento e a elaboração de um saber”⁸⁷.

Bem, essa prática de si, isto é, todo esse cuidado que deve ser dispensado para consigo mesmo, é uma prática que deveria ser exercida por todas as pessoas. Ou seja, o “cuidado de si” é um princípio válido para todos e que deve ser praticado durante todo o curso da existência, sem cessar, buscando o aperfeiçoamento contínuo de si próprio, de sua alma⁸⁸. Com efeito, o “cuidado de si” não é recomendado somente àquelas pessoas destinadas a exercer uma atividade determinada (por exemplo, uma carreira política, como era o caso de Alcibíades); mas, ao contrário, é uma prática que deve ser seguida por jovens e adultos durante toda a vida, de modo que essa prática se torne um hábito cotidiano.

Mas é preciso ter presente que essa aplicação a si não designa simplesmente uma preocupação, mas sim todo um conjunto de ocupações. O “cuidado de si”, nessa relação que se estabelece consigo mesmo, implica uma espécie de labor (trabalho). Isto é, é um trabalho de si para consigo; um voltar o olhar para seu próprio interior; um contínuo aperfeiçoamento de sua própria alma, rumo a uma prática refletida de liberdade, de modo que o indivíduo se constitua sujeito de seus próprios atos. O “cuidado de si” é concebido como um labor (trabalho) pelo fato de implicar uma série de atitudes, de práticas, de ocupações.

Em suma, todo esse labor, todos esses cuidados, que devem ser dispensados para consigo, têm por finalidade proporcionar, graças a uma vida de exame, os princípios fundamentais de uma conduta racional, autônoma e livre. É tendo em vista tal conduta racional que o “cuidado de si” deve ser praticado, de modo que a única finalidade é a formação e o aperfeiçoamento contínuo do próprio indivíduo.

O interessante é que, nesta cultura de si, de agora em diante, se se cuida de si, se se presta atenção a si mesmo, é por si mesmo e tendo unicamente por finalidade o “si mesmo” que isso deve ser feito, de modo que o objetivo de tudo isso é o acesso a si próprio, o aperfeiçoamento contínuo do indivíduo, a conquista da soberania sobre si mesmo, a busca da realização plena e da vida feliz.

⁸⁶ Cf.: FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 51.

⁸⁷ Cf.: FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 50.

⁸⁸ GONZÁLES, Julián. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción, op., cit.*, p. 237-238.

No entanto, é preciso tempo para ocupar-se consigo mesmo. Tempo esse que não é vazio, mas que é perpassado por uma série de exercícios, de tarefas práticas, de atividades diversas, que devem ser realizadas durante o dia ou à noite. Com efeito, “ocupar-se consigo não é uma sinecura”⁸⁹. Existe toda uma série de recomendações, tanto com o corpo quanto com a alma. Com relação ao corpo, existem os regimes de saúde, os exercícios físicos, mas sem excesso, a satisfação, tão medida quanto possível, das necessidades. E existem também os cuidados que dizem respeito à alma: os exercícios de meditação, as leituras, as anotações retiradas dos livros ou das conversações com outros e que, mais tarde, deverão ser relidas, a rememoração das verdades já sabidas, mas que convém apropriar-se ainda mais e melhor. Portanto, as práticas de si, toda essa atividade consagrada a si mesmo, não se constituem em “um exercício de solidão, mas sim em uma verdadeira prática social”⁹⁰.

É interessante assinalar que essas práticas de si freqüentemente tomaram forma em estruturas mais ou menos institucionalizadas; mas de modo algum pode-se supor que essas práticas somente tiveram suporte na existência de escolas, de centros especializados ou na existência de profissionais de direção da alma. Elas existiam em lugares onde se encontrava um leque de relações, seja de parentesco, de amizade e até mesmo de obrigação. E, quando, no exercício do “cuidado de si”, fazia-se apelo ao outro, fazia-se uso de um direito e, do mesmo modo, era um dever que se realizava quando se proporcionava ajuda ao outro ou quando se recebia com gratidão as lições que o outro podia oferecer.

Dessa forma, “o ‘cuidado de si’ está intrinsecamente ligado a um ‘serviço de alma’ que comporta a possibilidade de um jogo de trocas com o outro e de um sistema de obrigações recíprocas”⁹¹. Portanto, ninguém cuida sozinho de si; o “cuidado de si” requer um jogo de trocas e, neste jogo de trocas, o outro desempenha um papel fundamental. É nisto que reside a idéia do “cuidado de si” como prática social.

O “cuidado de si” mantém, também, uma íntima relação com o pensamento e a prática médica. O elemento central que os caracteriza é o conceito de *pathos*. O conceito de *pathos*, por sua vez, pode ser tanto aplicado à paixão quanto à doença física, à perturbação do corpo quanto ao movimento da alma; e, em ambos os casos, refere-se a um estado de passividade que, para o corpo, assume a forma de uma doença que perturba o seu equilíbrio; e, em relação à alma, toma a forma de um movimento capaz de arrastá-la violentamente em direção aos males ou aos infortúnios. A partir deste conceito, foi possível cons-

⁸⁹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 56.

⁹⁰ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 57.

⁹¹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 59.

truir uma grade de análise válida tanto para os males do corpo quanto, também, para os males da alma.

Um exemplo disso, a título de ilustração, é o esquema “nosográfico”, proposto pelos estóicos, que possibilitava medir o grau de desenvolvimento e de cronicidade dos males: nele, é possível distinguir, inicialmente, a disposição para os males, a *proclivitas*, que expõe as doenças possíveis; em seguida, há a afecção (do grego *pathos* e do latim *affectus*); posteriormente, a doença (*nosema, morbus*), que é estabelecida e declarada quando impregnada no corpo e na alma; mais grave, mais durável, é a *aerogratio* ou o *arrhostema*, que constituem um estado de doença e de fraqueza; enfim, há o mal inveterado (*kakia, aerogratio inveterata, vitium malum*), que foge de qualquer cura possível.

Há, também, nos estóicos, esquemas que marcam os diferentes estados ou formas possíveis de cura. Assim, Sêneca, distingue os doentes, livres total ou parcialmente de seus vícios, daqueles que se livram de suas doenças, mas não ainda de suas afecções; existem aqueles que recuperam a saúde, mas ainda se encontram frágeis por causa das disposições que não se corrigiram. Estes esquemas devem servir como guias tanto da medicina do corpo quanto à terapêutica da alma. Eles não somente permitem aplicar o mesmo grau de análise teórica aos distúrbios físicos e às desordens morais como também permitem seguir o mesmo gênero de abordagem para intervir neles, ocupar-se com eles, cuidá-los, como, eventualmente, curá-los⁹².

Também existe todo um conjunto de metáforas médicas que foram desenvolvidas e utilizadas para designar as operações necessárias no exercício do cuidado da alma. Dessa forma, “à melhoria, o aperfeiçoamento da alma, que se busca na filosofia a *paideia* que esta deve assegurar, é tingida cada vez mais com as cores médicas. Formar-se e cuidar-se são atividades solidárias”⁹³. É nisso que Epicteto insiste junto a seus discípulos, isto é, que tomem consciência de sua condição como um estado patológico: ele não quer que sua escola seja considerada apenas como um lugar onde possam adquirir conhecimentos úteis para uma carreira, mas, antes, convém tomá-la como um “dispensário da alma”. É preciso que seus alunos se apresentem, antes, não como estudantes que vêm adquirir conhecimentos com que os possui, mas que se apresentem como doentes que precisam ser cuidados e curados. Diz ele: “antes de aprenderes os silogismos, deveis curar vossas feridas; deveis estancar o fluxo de vossos humores; deveis acalmar vossos espíritos”⁹⁴.

⁹² Cf.: FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 60.

⁹³ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 60.

⁹⁴ Cf.: FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 60-61.

Nessa cultura de si, o cuidado médico estava diretamente vinculado a uma certa forma de atenção com o corpo. No entanto, esta valorização em relação ao corpo é totalmente diferente da época em que o vigor físico, a ginástica, o treinamento físico e militar faziam parte integrante da formação de um homem livre – como era o caso da civilização grega. Isso por que tanto os males do corpo quanto os males da alma podem intercambiar-se entre si e podem causar seus mal-estares; como, de um lado, os maus-hábitos da alma podem ocasionar as debilidades do corpo (as debilidades físicas); de outro, os excessos do corpo podem ocasionar as falhas na alma. Portanto, é preciso corrigir a alma, caso se queira que o corpo não prevaleça sobre ela, e, da mesma forma, corrigir o corpo para que a alma mantenha o domínio completo sobre si mesmo.

Nesta perspectiva, o “cuidado de si” não se traduz, de forma alguma, como total descuido com o corpo; muito ao contrário disto, os males manifestos tanto no corpo quanto na alma podem intercambiar-se entre si e ocasionar seus mal-estares. Por isso, é preciso ter uma atenção especial com ambos, pois, como os hábitos desregrados da alma podem levar à debilidade do corpo, também os excessos desregrados do corpo podem levar a falhas da alma. Dessa forma, não há primazia dos cuidados que se devem ter com a alma em relação ao corpo nem, muito menos, a primazia dos cuidados do corpo em relação à alma; mas ambos devem receber uma série de cuidados especiais para que possam manter uma harmonia entre si.

Portanto, há uma estreita imbricação em relação ao cuidado que é necessário ter para com a alma e, por sua vez, o cuidado que se deve ter para com o corpo. Assim, faz-se necessário corrigir a alma de todos os infortúnios que possam vir a afetá-la, para não deixar que o corpo prevaleça sobre ela e também é preciso corrigir o corpo para que a alma continue a ter o total domínio sobre si. Tanto os males da alma quanto os sofrimentos físicos (relacionados ao corpo), que causam perturbações aos indivíduos, merecem uma atenção especial por parte de cada indivíduo.

Há também um outro elemento muito importante no que concerne à essa aproximação entre medicina e moral, a saber, o fato de que o indivíduo se reconheça como doente ou, pelo menos, sujeito a doenças. Foucault, desse modo, destaca que

A prática de si implica que o sujeito se constitua, face a si próprio, não como um simples indivíduo imperfeito, ignorante e que tem necessidade de ser corrigido, formado e instruído, mas sim como indivíduo que sofre de certos males e que deve fazê-los cuidar, seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tem competência. Cada um deve descobrir que está em estado de necessidade e que lhe é necessário receber medicação e so-

corro [...]. Após ter reconhecido sua fraqueza, não se quererá mais fazê-la servir a usos mais importantes⁹⁵.

Nesta perspectiva, a prática de si requer que o indivíduo tome consciência de que sofre de certos males e que precisa ser curado, seja por si próprio, seja pela ajuda de alguém que seja especializado e que tenha a capacidade para isso. Dessa forma, é na medida em que cada um descobrir e tomar consciência de que está doente e, na mesma direção, reconhecer sua fraqueza e o estado de necessidade em que se encontra, que é preciso receber ajuda e ser curado. É preciso, portanto, dispensar o máximo de cuidados, nessa relação consigo, enquanto se está doente, com os males da alma que, ao contrário dos do corpo, são menos perceptíveis, pois não aparentam sofrimentos que facilmente podem ser vistos e que, muitas vezes, podem permanecer impassíveis por muito tempo, como também deixam incapacitados de ver aqueles que eles atingem. Pode ocorrer que, nas doenças relacionadas à alma, eles passem despercebidos ou que, ao mesmo tempo, possam ser tomados por virtudes. “Ora, o que os médicos querem é que não se fique doente; mas, se isso acontece, que não se ignore”⁹⁶.

Dessa forma, é preciso tomar consciência e reconhecer que se sofre de determinados males e que se precisa receber ajuda e ser curado. Este é o alerta dos médicos, isto é, o que eles querem é que ninguém seja abatido pelas doenças; mas, porventura, se isso vier a acontecer, que não se ignore que se está doente e que se precisa receber ajuda e ser curado. É basicamente nisto que reside a aproximação (relação) entre “cuidado de si” (práticas de si) e o cuidado médico. É preciso ter presente que, nesta prática de si, o conhecimento de si ocupa um lugar importante. Mas seria um erro reconhecer nele somente a pura influência do tema socrático. Na verdade, o conhecimento de si desdobrou-se em uma série de receitas precisas, atitudes, modos de ser e de agir, com formas específicas de exame e de exercícios localizados.

Nesta cultura de si, uma série de procedimentos foram desenvolvidos e ensinados e davam suporte ao cuidado que devia ser assumido para consigo mesmo. Na *História da Sexualidade* (vol. 3), Foucault destaca alguns dos mais importantes deles, a saber: os procedimentos de provação, o exame de consciência, o trabalho do pensamento sobre ele mesmo. Eles representam, ao mesmo tempo, as diferentes formas que o “cuidado de si” como prática social assume. Para melhor compreender o significado que esses procedimen-

⁹⁵ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si*, op., cit., p. 62-63.

⁹⁶ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si*, op., cit., p. 63.

tos assumem na cultura de si, duas perguntas devem ser colocadas: 1) qual é a finalidade desses procedimentos? 2) Que aspectos pedagógicos podem ser extraídos deles?

2.2.1 Os Procedimentos de Provação

Os procedimentos de provação têm um duplo papel: de um lado, seu objetivo é fazer o sujeito avançar na aquisição de uma determinada virtude; e, de outro, seu objetivo é medir o ponto a que se chegou, isto é, os resultados que até então foram obtidos. Estes procedimentos de provação visam tornar o indivíduo capaz de abster-se do supérfluo e a possibilidade de evitá-los, formando sobre si e sobre as coisas uma soberania e uma independência tal que não depende, de modo algum, da presença ou da ausência daquilo que é desnecessário, e colocando o indivíduo somente no solo das necessidades mais elementares.

As provações a que se é submetido não são estados sucessivos na privação; elas são uma forma de medir e de confirmar a independência de que se é capaz a respeito de tudo aquilo que não é indispensável e essencial. Ela reconduz, por um tempo, ao solo das necessidades elementares, fazendo aparecer, assim, os fatos, simultaneamente tudo o que é supérfluo e a possibilidade de evitá-los⁹⁷.

Dessa forma, o que está em jogo, nesses procedimentos de provação, não são estados sucessivos de privação, pelos quais o indivíduo deve passar; mas sim uma forma de ver e de medir até que ponto o indivíduo conquistou uma independência tal que lhe possibilite abster-se de tudo aquilo que é supérfluo, desnecessário, fazendo-o permanecer somente no solo das necessidades elementares, isto é, das necessidades mais básicas. Portanto, é uma prática que busca afastar o indivíduo de tudo aquilo que é desnecessário e fútil, de modo que possa formar uma soberania e uma independência sobre si mesmo, sobre as coisas e sobre o mundo.

No *Demônio de Sócrates*, Plutarco relata um exemplo de provação deste tipo, onde, inicialmente, começava-se a abrir o apetite por meio da prática de um determinado esporte para, em seguida, colocar-se diante de uma mesa repleta de pratos suculentos e, após tê-los contemplado, deixava-os aos serviçais e contentava-se com a comida que seria servida aos escravos⁹⁸. Estes exercícios de abstinência também eram muito comuns nos epicuristas.

⁹⁷ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 64.

⁹⁸ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 64.

Tratava-se de mostrar de que forma, nessa satisfação das necessidades elementares, podia-se encontrar um prazer mais pleno, mais puro, mais estável consigo em relação a tudo aquilo que é considerado supérfluo⁹⁹.

Entre os estóicos, tratava-se, sobretudo, de preparar-se para as eventuais privações, descobrindo o quanto era fácil abster-se de tudo o que o hábito, a opinião, a educação, o cuidado com a reputação, o gosto pela ostentação lhes tinha apegado, mostrando que podemos ter sempre à nossa disposição o indispensável, e que era preciso preservar-se de toda apreensão quando se pensa nas possíveis privações¹⁰⁰.

Sêneca, por sua vez, evoca pequenos estágios de pobreza fictícia a serem realizados mensalmente e no curso dos quais, situando-se voluntariamente durante três ou quatro dias na miséria, faz-se a experiência de pobreza, usando roupa ordinária, comendo pão de má qualidade. Para Sêneca, esses estados de privação serviam para convencer-se de que mesmo o pior dos males não os privará do indispensável, e que sempre se pode suportar aquilo que se foi capaz de agüentar algumas vezes. Com efeito, estes estados de pobreza fictícia, a que Sêneca se refere, visam fazer com que o indivíduo, algumas vezes passando por necessidades, acostume-se com o mínimo, e que é possível viver com o mínimo. Familiarizar-se com o mínimo; é isto que quer Sêneca¹⁰¹.

Em suma, nos procedimentos de provação, temos toda uma série de práticas que devem ser realizadas, de modo que os indivíduos, privando-se de tudo aquilo que é supérfluo e dispensável, consigam manter certa relação de autonomia e de independência sobre si mesmo, sobre as coisas e, finalmente, sobre o mundo.

2.2.2 O Exame de Consciência

Segundo Foucault:

O que está em jogo no exame não é, portanto, descobrir a própria culpa nas suas mínimas formas e nas suas raízes mais tenazes. Se não se esconde nada de si mesmo, se não se deixa passar nada, é para poder memorizar, para poder ter em mente, mais tarde, os fins legítimos, como também as regras de conduta que permitem atingi-los pela escolha de

⁹⁹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 64.

¹⁰⁰ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 64.

¹⁰¹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 65.

meios convenientes. A falta não é reativada pelo exame para fixar uma culpabilidade ou para estimular um sentimento de remorso, mas sim para reforçar, a partir da constatação lembrada e refletida de um fracasso, o equipamento racional que assegura uma conduta sábia¹⁰².

Dessa forma, o exame de consciência possibilita, em primeiro lugar, a correção da falta cometida e, em segundo, a capacidade de memorizar os princípios legítimos e as regras de conduta que permitem alcançá-los através da escolha de meios mais convenientes. Trata-se, assim, não de estabelecer uma sentença de culpa do próprio indivíduo em relação à falta cometida; mas, ao contrário, de aplicar uma espécie de “controle administrativo” das atividades, onde se busca mensurar uma determinada atividade realizada para reativar seus princípios e corrigir, mais adiante, sua aplicação.

O exame de consciência era praticado, geralmente, pela parte da manhã e à noite. O exame que era realizado pela manhã servia para entrar em consonância com as tarefas e obrigações que seriam realizadas durante o dia e de preparar-se suficientemente para realizá-las da melhor maneira possível. Por sua vez, o exame que devia ser realizado à noite tinha por finalidade a memorização de todo o dia transcorrido, isto é, a possibilidade de analisar tudo aquilo de correto que durante o dia havia sido realizado e também a possibilidade de rever os erros cometidos para que, no futuro, estes não viessem a se repetir. Por isso, é tendo em vista uma conduta sábia que o exame de consciência deve ser praticado.

Sêneca pode ser tomado como exemplo para ilustrar a passagem acima. Ele relaciona sua prática à prática de Sextius. A prática de Sextius tem por objetivo fazer o balanço dos progressos obtidos no final de cada dia. Quando se recolhia para o repouso da noite, ele interrogava sua alma em relação à falta, a fim de que a mesma ficasse curada, que vício havia combatido e no que a mesma havia ficado melhor¹⁰³. Sêneca, à noite, também faz um exame deste tipo. Pergunta-se ele: o que há de mais belo do que esse hábito de interrogar-se sobre o dia que passou? Que sono, este que sucede à esta revista dos seus próprios atos? O quanto é calmo, profundo e livre o momento em que a alma recebeu sua quantidade de culpa e de elogio. O exame ao qual Sêneca se submete assume a forma de uma encenação judiciária que expressa como o réu deve ‘comparecer frente ao juiz’, ‘como instaurar processo contra seus próprios costumes’, como se a cusar ou advogar em sua própria causa’¹⁰⁴. Dessa forma, como tivemos a possibilidade de ver, o exame empregado por Sêneca não

¹⁰² FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 67.

¹⁰³ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 66.

¹⁰⁴ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 66

tem por objetivo decretar uma sentença de culpa no próprio sujeito, mas a possibilidade de rever os erros cometidos para que, futuramente, estes não venham a se repetir.

Em suma, o exame de consciência não tem por objetivo instaurar uma sentença aos sujeitos perante as faltas cometidas. Com efeito, o que se quer é manter uma certa forma de controle em relação às ações realizadas, a fim de corrigir seus princípios e evitar que, no futuro, elas possam se repetir, isto é, ele possibilita analisar as ações realizadas, rever os erros cometidos para, futuramente, não voltar a cometê-los. É, portanto, tendo em vista uma conduta sábia, racional, autônoma e livre que o exame de consciência deve ser praticado.

2.2.3 O Trabalho do Pensamento sobre Ele Mesmo

O trabalho do pensamento sobre ele mesmo deve assumir “à forma de uma filtragem permanente das representações: examiná-las, controlá-las e triá-las”¹⁰⁵. Este deve ser um trabalho constante em relação a si próprio. No momento em que uma representação surge na mente, é que o trabalho da discriminação (*diakrisis*) entra em cena: este consistirá em demarcar o campo das representações que não dependem de nós e daquelas que dependem de nós; as primeiras, por estarem fora da possibilidade do nosso alcance, serão rejeitadas, não devendo tornar-se objeto de nosso interesse. “O controle é uma forma de poder e uma garantia de liberdade: uma forma de assegurar-se permanentemente de que não nos ligaremos ao que não depende de nosso domínio”¹⁰⁶. Portanto, esse controle em relação às representações visa comparar a relação entre o sujeito e o que é representado, ou seja, o fato de só aceitar “na relação consigo aquilo que pode depender da escolha livre e razoável do sujeito”¹⁰⁷.

Epicteto emprega uma série de metáforas a fim de caracterizar essa atitude de vigilância em relação a si próprio. É preciso, segundo ele, adotar, em relação a si próprio, a postura de um “vigia noturno”, que vigia e cuida das portas das cidades e das casas; sugere, ainda, que se exerça em relação a si próprio a função do “verificador de moeda”, de um

¹⁰⁵ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 67.

¹⁰⁶ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 68-69.

¹⁰⁷ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 69.

‘argirônomo’, de um destes cambistas que não aceitam coisa alguma sem estarem certos daquilo que elas valem.

Dessa forma, neste trabalho do pensamento sobre ele mesmo, é importante analisar, verificar, estar atento a tudo e aceitar somente aquilo que possa ser benéfico a si mesmo. Também, em relação a isso, o exemplo de Sócrates é ilustrativo. Na *Apologia*, Sócrates afirma que uma vida sem exame não valeria a pena ser vivida. O exame, ao qual Sócrates se refere, é aquele ao qual desejava submeter-se a si mesmo e aos outros no que diz respeito à ignorância, ao saber e ao não-saber dessa ignorância¹⁰⁸. Neste trabalho do pensamento sobre ele mesmo, o que se busca é eliminar tudo aquilo que não depende do sujeito, isto é, da escolha livre e racional dele, aceitando somente aquilo que, ao contrário, depende da escolha autônoma, livre e racional de cada um.

O objetivo dessas práticas de si pode ser caracterizado, de modo bem específico, pelo princípio da conversão a si, isto é, o retorno a si mesmo. Para que é preciso retornar a si mesmo? Qual é o objetivo deste retorno a si mesmo? Primeiramente, a conversão a si não deve ser compreendida como uma forma de modificação de atividade, isto é, não significa que se devem deixar de lado todas as outras atividades para se dedicar inteiramente à ocupação de si mesmo, mas é necessário levar em conta que ‘o fim principal a ser proposto para si próprio deve ser buscado no próprio sujeito, na relação de si para consigo’¹⁰⁹.

A finalidade dessas práticas, desses exercícios que deviam ser realizados em relação a si mesmo, é a formação de um indivíduo consciente, racional, autônomo e livre, isto é, um indivíduo capaz de tomar decisões, de fazer escolhas, de ser capaz de abster-se de tudo aquilo que fosse supérfluo e indispensável, um indivíduo que seja ‘senhor de si’; e n-fim, um indivíduo que fosse capaz de ser sujeito de seus próprios atos.

A prática de si implica também uma forma de deslocamento do olhar, isto é, uma forma de atenção redobrada a si, e não a fatores alheios à existência humana e a seus interesses. A conversão a si é, com efeito, ‘uma trajetória, uma trajetória graças à qual, escapando de todas as dependências e sujeições externas, acaba-se por voltar-se a si mesmo, como um porto abrigado das tempestades ou como uma cidadela protegida de suas muralhas’¹¹⁰. É, portanto, voltando-se para si que o indivíduo, escapando de todas as sujeições externas que possam afetá-lo ou vir a atingi-lo, constitui-se como ‘senhor de si’. A conversão a si é, com efeito, uma prática que permite ao indivíduo encontrar em si próprio a capacidade de ser somente seu, constituindo uma espécie de barreira protetora em relação a

¹⁰⁸ Cf.: FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 68.

¹⁰⁹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 69.

¹¹⁰ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 69.

todas as sujeições que possam vir a afetá-lo. Este é, portanto, o objetivo da conversão a si: a constituição de um indivíduo que seja “senhor de si”.

Nesta perspectiva, a relação consigo, que constitui o eixo central da conversão a si, bem como o fim último de todas as práticas de si, refere-se também a uma *ética do domínio*. Nesta perspectiva, somente se chega ao domínio de si mesmo mediante uma atitude de vida que, por sua vez, se dá por meio dos procedimentos expostos acima, isto é, os procedimentos de provação, o exame de consciência e o trabalho do pensamento sobre ele mesmo. Estes procedimentos constituem-se como um *processo pedagógico*, isto é, um processo pelo qual o indivíduo, examinando-se a si mesmo, sua vida, seu dia-a-dia, os outros e o mundo em que vive, possa criar uma relação de domínio de si próprio e de seus apetites e desejos, que o livre de todas as sujeições externas, de tudo aquilo que não é necessário, e o coloque em uma relação satisfatória, de felicidade e de prazer consigo mesmo.

Com efeito, essa relação assume o caráter jurídico da posse, isto é, o de pertencer a si, de ser seu, somente de si é que se depende, onde nada pode limitar o poder que se exerce sobre si. Essa relação é definida “como uma relação concreta que permite gozar de si como de uma coisa que, ao mesmo tempo, se mantém em posse e sob as vistas”¹¹¹. Sendo somente seu, pertencendo somente a si, livre de todo poder que possa ser exercido sobre si, é que o indivíduo consegue estabelecer uma relação plena de prazer e de felicidade consigo próprio.

Se converter-se é um afastar-se das preocupações com o exterior, dos cuidados com a ambição, do temor diante do futuro, pode-se, então, voltar para o próprio passado, compilá-lo, passá-lo em revista e estabelecer com ele uma relação que nada perturbará: trata-se da única parte de nossa vida que é sagrada e inviolável, que escapa a todos os acasos humanos, que está livre do império da fortuna, que a pobreza não desordena, nem o temor, nem a incursão das doenças; ela não pode ser perturbada nem arrebatada; perpétua e serena é a sua posse¹¹².

Portanto, essa relação estabelecida de si para consigo mesmo é uma relação que procura afastar o indivíduo de todas as “tentações” exteriores, de modo que o resultado que se espera é uma relação de gozo, de conhecimento, de exame, que permite ao indivíduo desfrutar da mais elevada forma de prazer que alguém pode ter para consigo mesmo; ao

¹¹¹ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 70.

¹¹² FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si, op., cit.*, p. 70.

mesmo tempo, essa relação assume a forma de um aspecto sagrado e inviolável de todo o ser humano. Ao afastar-se de todas as preocupações exteriores, ao livrar-se de todos os desejos mesquinhos e ambições fúteis, ao tomar-se a si próprio em exame, é que o ser humano alcança a posse eterna e serena de seu próprio ser e se torna senhor de si mesmo.

E a experiência de si que se forma nessa posse não é simplesmente a de uma força dominada, ou de uma soberania exercida sobre uma força prestes a se revoltar; é a de um prazer que se tem consigo mesmo. Alguém que conseguiu, finalmente, ter acesso a si próprio é, para si, um objeto de prazer. Não apenas contenta-se com o que se é e aceita limitar-se a isso, como também ‘apraz-se’ consigo mesmo¹¹³.

A experiência de si, enquanto ética do domínio, é uma espécie de prazer que se tem consigo e não somente algo que se forma a partir da posse de uma força dominada ou de uma força que está prestes a se revoltar. Pois é no momento em que alguém conseguiu atingir o domínio completo sobre si próprio, isto é, o acesso a si próprio, que este se constitui e vê-se a si mesmo como um objeto de prazer. De forma que este é um prazer que independe de qualquer coisa externa a nós; com efeito, é um prazer que brota de nós e para nós mesmos. E, no momento em que se chega a uma relação completa de domínio em relação a si próprio, é que o sujeito não só aceita-se como é e limita-se a isso, mas também mantém para consigo uma relação de prazer e de felicidade.

Em suma, toda essa definição das práticas de si, todo esse trabalho que é preciso realizar sobre si próprio, tem como finalidade a formação de um indivíduo racional, autônomo e livre, isto é, de um indivíduo que se constitua enquanto sujeito dos seus próprios atos. É, fundamentalmente, à formação moral do sujeito que a prática de si se refere. Na verdade, todos estes exercícios, que estão no centro da prática de si, colocam a questão da verdade, isto é, “da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer no cerne da constituição moral do indivíduo”¹¹⁴. Por fim, o ponto de chegada dessas práticas é a

¹¹³ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O Cuidado de Si*, op., cit., p. 70-71.

¹¹⁴ FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade: O “cuidado de si”*, op., cit., p. 72.

soberania do indivíduo sobre si mesmo, isto é, uma espécie de prazer e de satisfação que o indivíduo encontra em si próprio.

Colocando-se como uma prática social, como um ponto fundamental da cultura greco-latina, o “cuidado de si”, sendo uma possibilidade acessível a todos, colocava-se como o ponto central do auto-conhecimento e do desenvolvimento de cada indivíduo, na medida em que um trabalho de si sobre si era a *conditio sine qua non* para o aperfeiçoamento moral e para a construção da própria vida de cada um. Se repararmos para o centro dessa moral antiga, a sexualidade é erigida no ponto nevrálgico das práticas que envolvem o “cuidado de si”, exatamente porque a questão do prazer e da felicidade pessoal envolve a materialidade do próprio corpo, isto é, a realização e a felicidade pessoal não podem se dar sem a fruição do próprio corpo, seja física, seja mentalmente. Essa questão – ou seja, a vivência da sexualidade, o conhecimento da própria sexualidade – esteve, de um lado, como salientamos, no centro dos discursos e das práticas institucionais, a partir do século XIX, e, por outro lado, coloca-se como central no trabalho pedagógico, exatamente porque a sexualidade constituiu-se em um dos pontos fundamentais da subjetividade. Veremos isso mais adiante.

III – A DIMENSÃO FORMATIVO-PEDAGÓGICA DO “CUIDADO DE SI”

3.1 Retrospectiva do Argumento

Nosso objetivo, aqui, é extrair as implicações formativo-pedagógicas embutidas no imperativo do “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*). Nosso intuito é elaborar, a partir da reconstrução do núcleo argumentativo foucaultiano em relação ao “cuidado de si”, tratado nos dois primeiros capítulos, considerações que apontam para um ideal formativo-pedagógico que poderia estar implícito no significado da noção de “cuidado de si”.

No primeiro capítulo, através da análise do diálogo *Alcibíades* de Platão, Foucault procura demonstrar que o “cuidado de si” aparecia como condição de possibilidade para o exercício do poder político. Isto é, se Alcibíades quisesse tomar nas mãos o poder e governar a cidade e os demais, deveria, primeiro, cuidar de si mesmo, ocupar-se consigo mesmo. Portanto, o governo de si colocava-se como condição de possibilidade para o governo dos outros e da cidade. A tese central, que gira em torno do diálogo, é saber como o jovem Alcibíades podia chegar ao poder e governar os demais. Sua condição aristocrata já lhe

assegurava a possibilidade de poder governar, mas o problema, que aí se coloca, é saber se essa condição de aristocrata, por si só, lhe dava a capacidade de governar os outros e a cidade de maneira sábia, virtuosa e justa. Ser aristocrata significa já ser virtuoso? – essa é a crítica imanente ao diálogo.

O que Alcibíades planejava era tirar proveito de sua condição aristocrática, tomar nas mãos o poder e governar a cidade. Então, Sócrates aparece e mostra que, se o jovem quiser tomar nas mãos o poder e governar os demais, terá que defrontar-se com duas espécies de rivais: de um lado, os rivais internos, por não ser o único a querer governar a cidade, e, de outro, os rivais externos, com o império persa e com Esparta. Não havia possibilidade de comparar a riqueza e a educação (escolar e amorosa) de Alcibíades com a dos dois impérios. Sócrates volta-se ao jovem e diz que, antes de precipitar-se a tomar nas mãos o governo da cidade, é preciso comparar-se aos seus rivais e perceber a situação de inferioridade em que ele se encontra face aos demais. E o aconselha: é preciso que reflitas sobre ti mesmo, que conheças a ti mesmo.

O que Sócrates busca é incitar Alcibíades a ocupar-se consigo mesmo e, ao mesmo tempo, mostrar ao jovem que lhe falta a *tékhne* necessária para poder governar os outros e a cidade. E faz isso através de um procedimento muito característico dos diálogos socráticos de Platão, isto é, através de perguntas: em que consiste o bom governo dos outros e da cidade? Em que se o reconhece? Alcibíades, convicto em saber no que consistia o bom governo dos outros e da cidade, afirma que o bom governo consiste em manter a concórdia entre os cidadãos. Mas, quando perguntado em que consiste essa concórdia, ele não sabe em que ela consiste e, além disso, ignora que não sabe. O jovem se desespera, afirmando que é possível que tenha vivido todo esse tempo num total e vergonhoso estado de ignorância e nem mesmo se deu conta disso. Sócrates, então, consola-o, afirmando que, se só aos cinquenta anos ele se apercebesse disso, então sim seria tarde demais.

O fato de ele dar-se conta disso na entrada de sua juventude era algo fundamental para o seu desenvolvimento. É por não saber em que consiste o bom governo que Alcibíades deve cuidar de si. O “cuidado de si” é, portanto, condição de possibilidade para que Alcibíades adquira o saber necessário para governar. No entanto, para que isso aconteça, é preciso que ele cuide de si, que ele conheça a si mesmo.

Nesta perspectiva, o “cuidado de si”, como vimos no primeiro capítulo, está ligado a quatro aspectos fundamentais:

a) em primeiro lugar, o “cuidado de si” é condição de possibilidade para o exercício do poder político. Com efeito, o “cuidado de si” é, também, condição de possibilidade de passar do privilégio estatutário para a ação política (governo) dos outros e da cidade. Este era

o caso de Alcibíades. Mas só se pode tomar nas mãos o governo da cidade e governar os demais quando se está ocupado consigo. O “cuidado de si” é, portanto, indispensável para o exercício do poder político.

b) Em segundo lugar, o “cuidado de si” está vinculado à insuficiência da educação de Alcibíades, tanto escolar quanto amorosa. Quanto à educação escolar, o mestre de Alcibíades nada valia, era um escravo ignorante, que nada podia ensiná-lo, e a educação de um jovem destinado a exercer o poder político era coisa por demais séria para ser confiada a um escravo ignorante. Com relação à educação amorosa de Alcibíades, esta não teve o efeito que deveria ter tido, pois os que dele se aproximavam só queriam tirar proveito de sua beleza física, e não incitá-lo a ocupar-se consigo.

c) Em terceiro lugar, vimos que, se só aos cinquenta anos Alcibíades percebesse que deveria ocupar-se consigo, seria tarde demais. Por isso, não há desespero, pois o jovem está justamente naquela idade em que convém ocupar-se consigo, isto é, quando se sai das mãos dos pedagogos e mestres de escola e se está para entrar na vida política.

d) Por fim, o “cuidado de si” está relacionado à ignorância de Alcibíades. Ele ignora o próprio objeto com que deveria se ocupar, isto é, ele quer tomar nas mãos o governo da cidade e governar os demais; porém, o que ele não sabe e, portanto, ignora, é como ocupar-se com isso, em que consiste o objetivo e o fim do seu governo, a saber, o bem-estar e a concórdia entre os seus cidadãos. Por isso, é por não saber qual é o objetivo e o fim de seu governo que é preciso que ele cuide de si, que ele conheça a si mesmo.

Em Foucault, cuidar de si é, essencialmente, cuidar da alma enquanto ‘sujeito de ação’. O eu, com o qual é preciso ter cuidados quando se diz que é preciso cuidar de si mesmo, é, então, a subjetividade historicamente situada. Ao conceber a alma enquanto ‘sujeito da ação’, Foucault procura “dessubstancializar” o conceito metafísico de alma de Platão e interpretá-lo a partir de sua teoria moderna de alma enquanto ‘sujeito de ação’. Com esta interpretação, Foucault procura demonstrar uma posição transcendente do sujeito em relação ao seu próprio corpo, aos objetos que o cercam e também aos outros com os quais se relaciona.

Enfim, Foucault, ao conceber a alma enquanto ‘sujeito de ação’, procura mostrar uma posição singular, transcendente, do indivíduo com ele próprio, e não, simplesmente, uma relação instrumental da alma com o corpo e com o restante das coisas que a rodeiam e com as quais ela se relaciona. Para Foucault, a alma enquanto ‘sujeito de ação’ assume o sentido de uma atitude assumida pelo indivíduo agente em relação a si mesmo, às coisas e aos demais. De modo que, como tivemos a oportunidade de perceber, cuidar de si é uma

atitude da alma que expressa como o sujeito de ação se relaciona com a dimensão regulativo-normativa da ação humana.

A pergunta, que agora se coloca, é a seguinte: para que é preciso cuidar de si? Pois bem, para Foucault, o “cuidado de si” tem por finalidade o conhecimento de si. Cuidar de si é, portanto, conhecer-se a si mesmo. Aqui há, por assim dizer, um deslocamento de objeto: vimos, anteriormente, que Alcibíades deveria cuidar de si para, em seguida, poder ocupar-se com os outros e com a cidade. Agora, se se cuida de si mesmo, se se ocupa consigo mesmo, se se presta atenção a si mesmo, é por si mesmo que isso deve ser feito. O eu é, agora, a única finalidade do “cuidado de si”.

Nesta perspectiva, o “cuidado de si” assume uma postura permanentemente crítica e inventiva sobre si mesmo, tendo em vista uma prática refletida de liberdade. Portanto, o “cuidado de si”, em Foucault, é essencialmente o conhecimento de si (lado socrático - platônico); mas é, ao mesmo tempo, o conhecimento de um certo número de verdades ou de princípios. É preciso, assim, munir-se dessas verdades, de modo que elas nos digam, em cada situação, o que devemos fazer. Elas devem se tornar um ‘quase-sujeito’ que reina soberanamente em nós e que nos diga, em cada situação, como devemos nos conduzir.

O problema, com que nos deparamos agora, é o seguinte: como é possível conhecer-se a si mesmo? Para resolver este problema, Platão utiliza a metáfora do olho. Como é possível um olho ver-se a si mesmo? Para Platão, um olho, para ver-se a si mesmo, deve olhar-se em algo que lhe seja inteiramente semelhante, isto é, em um outro olho, mais precisamente naquilo que constitui o princípio perceptivo, que é a visão. É olhando-se no olho de outro alguém que o olho conseguirá ver-se a si mesmo, conseguirá reconhecer o que ele é, conseguirá conhecer-se a si mesmo.

A mesma coisa acontece com a alma: a alma, para ver-se a si mesma, terá que olhar-se em um outro elemento que lhe seja inteiramente semelhante, isto é, deverá olhar-se no elemento que constitui a natureza da alma, ou seja, para o pensamento e o saber. Este elemento é o elemento divino. O conhecimento do divino torna-se condição de possibilidade para o próprio conhecimento de si. Dessa forma, ao nos abirmos ao conhecimento do divino, que é condição de possibilidade para o conhecimento de si, teremos a possibilidade de conhecermos melhor a nós mesmos e, no mesmo instante, a nossa alma será repleta de sabedoria.

Ela, então, será dotada de *sophrosýne*, sabedoria, de modo que, quando isso acontecer, ela poderá voltar ao mundo aqui de baixo e governar de forma sábia, justa e virtuosa os demais. E, nesta perspectiva, aquele que fizer esse movimento de ascensão e de decida será um governante de qualidade para a cidade.

Nesta perspectiva platônica, a relação com o outro está presente ao longo do desenvolvimento do “cuidado de si”, de modo que não é possível cuidar bem de si sem a presença do outro, que é o mestre. O mestre é o intermediário na autoconstituição do indivíduo e o único capaz de tirar o indivíduo de seu estado de ignorância e de estupidez e reconduzi-lo a uma relação satisfatória consigo mesmo. É preciso ter presente que o “cuidado de si” vem eticamente em primeiro lugar, antes do cuidado dos outros. Ele implica uma conversão de poder, isto é, é o poder de si que vai regular o poder sobre os outros. Mas é preciso ter presente que, de forma alguma, o “cuidado de si” assume o caráter de um individualismo crescente; ao contrário disto, é um “cuidado de si” que, pensando em si, pensa igualmente no outro. É, então, um “cuidado de si” benéfico para o outro.

Nos diálogos de Platão, temos em Sócrates a imagem do grande mestre do cuidado. A missão que os deuses lhe conceberam é a de cuidar do cuidado que os outros devem assumir e, se ainda não o praticam, incitar a cuidarem cada vez mais de si mesmos do que de seu *status*, seus bens materiais e de suas honras. Esta é a missão que os deuses lhe conceberam e ele não a abandonará, mesmo quando ameaçado de morte.

Vimos, ainda, que o “cuidado de si”, nos séculos I e II de nossa Era, sofreu algumas modificações significativas. Em primeiro lugar, o “cuidado de si” tornou-se uma regra geral, válida para todos. Não é por pertencer ao meio aristocrata que o “cuidado de si” deve ser praticado; não é, muito menos, tendo em vista uma atividade determinada que o “cuidado de si” pode ser praticado; mas, agora, o “cuidado de si” tornou-se um imperativo válido para todos. Nos primeiros dois séculos de nossa Era, o “cuidado de si” inscreve-se como uma condição à qual todos podem se dar ao “luxo” de praticar.

Em segundo lugar, nos séculos I e II da Era Cristã, é possível perceber que, se se ocupa consigo mesmo, se se presta atenção a si mesmo, se se cuida de si, não é tendo em vista uma atividade determinada; mas, ao contrário disto, se se ocupa consigo mesmo, se se cuida de si mesmo, se se presta atenção a si mesmo, é por si mesmo e tendo unicamente por finalidade a si mesmo que isso deve ser feito.

Em terceiro lugar, o “cuidado de si”, nos séculos I e II, torna-se uma obrigação permanente, que deve durar a vida toda, isto é, o “cuidado de si” torna-se coextensivo à vida humana. No *Alcibíades*, o mesmo devia ocupar-se consigo quando saía das mãos dos pedagogos e na medida em que se deixava de ser objeto de desejo erótico e se estava para entrar na vida política. Percebe-se que, nos séculos I e II de nossa Era, há um certo deslocamento do “cuidado de si”, a saber: o eixo central do “cuidado de si” se desloca da adolescência para o meio da idade adulta.

No período helenístico e romano, o “cuidado de si” tem um aspecto formador vinculado à preparação do indivíduo. Preparação não para o exercício de uma profissão ou atividade; mas, ao contrário, uma preparação para suportar os possíveis males, privações, desgraças, infortúnios, perigos que poderiam atingir o indivíduo.

Era preciso, portanto, criar um mecanismo de proteção e controle frente aos “acidentes” que poderiam vir a atingi-lo. Já o “cuidado de si”, no *Alcibíades*, estava ligado à necessidade do jovem ambicioso cuidar de si mesmo para poder curar o estado de ignorância em que se encontrava. Isto é, Alcibíades ignora o que ele quer fazer, isto é, como bem-governar a cidade, não percebe o estado de ignorância em que se encontrava e não estava apto para que pudesse adquirir a *tékhnē* necessária que lhe possibilitaria bem-governar a cidade. Nesta ocasião precisa, a prática de si terá um aspecto mais corretivo (ou crítico) que formador, ou seja, a prática de si tornar-se-á uma atividade crítica em relação a si mesmo, ao mundo cultural e aos outros.

Isto não quer dizer que o papel formador seja eliminado; ele continua existindo, mas vinculado essencialmente à prática da crítica. A intenção de Sócrates era mostrar a Alcibíades que ele nada sabia e que o que ele acreditava saber nada mais era que uma pura ilusão. Portanto, este é o aspecto formador da crítica. E ele também está vinculado a um outro, que é o aspecto corretivo. Isto quer dizer que a prática de si não está somente apoiada na ignorância, isto é, ignorância que ignora a si mesmo. O aspecto corretivo da prática de si vai contra os maus hábitos, os erros, as eventuais deformações e dependências dos indivíduos.

De modo que é este aspecto corretivo da prática de si que possibilita ao indivíduo dominar e eliminar todas as deficiências e os males interiores que o afetam. Mas é preciso estar atento e eliminar esses males e infortúnios ainda quando se é jovem, pois estes ainda não estão de todo incrustados na alma. Entretanto, se não forem corrigidos ainda na juventude, sempre poderão vir a sê-lo e, assim, poderemos tornarmo-nos o que poderíamos ter sido e que, até agora, não fomos.

Sem dúvida, no período helenístico e romano, o “cuidado de si” sofre algumas modificações. Se voltarmos ao diálogo *Alcibíades*, poderemos perceber certo deslocamento cronológico do “cuidado de si” do final da juventude para a idade adulta, isto é, justamente na idade em que se sai das mãos dos mestres de escola, se deixa de ser objeto de desejo erótico e se está para entrar na vida política, para o exercício do poder político. Em segundo lugar, podemos perceber que há uma relação entre prática de si e medicina. No momento em que a prática de si passa a ter essa função corretiva, reparadora, de restabelecimento de um estado, ela mantém um vínculo direto com a medicina. A própria prática de si passa

a ser entendida como uma operação médica, terapêutica, isto é, como uma forma de cuidar-se, de curar-se, de ser seu próprio servidor, de prestar culto a si mesmo.

Nesta perspectiva, o ocupar-se consigo não é mais uma recomendação reservada a alguns e com uma finalidade determinada. Agora se diz: “ocupa -te contigo mesmo e ponto final”, isto é, o “cuidado de si” é um princípio universal que vale para todos. Entretanto, o “cuidado de si” como um princípio universal, na cultura helenística e romana, assume uma dimensão inteiramente fictícia, ou seja, o ocupar-se consigo é um privilégio de classe, de elite, e que só pode ser praticado por um pequeno número de indivíduos. Aqui, o ocupar-se consigo está ligado a um outro elemento, isto é, à noção de ócio. De modo que esta é uma forma de vida particular e, conseqüentemente, distinta das outras, que será considerada como a condição real para a prática do “cuidado de si”. O diferencial, aqui, é que são as vantagens políticas, sociais e econômicas que permitem aos indivíduos ocuparem-se consigo mesmo. Mas não se deve pensar que o “cuidado de si” era encontrado apenas em meios aristocráticos. Não são apenas as pessoas que tinham uma condição social, econômica e politicamente favorecida que praticavam o “cuidado de si”.

O “cuidado de si” é facilmente encontrado em populações que não eram tão privilegiadas, sob a forma de práticas de si fortemente ligadas à existência, geralmente em torno de grupos religiosos institucionalizados, organizados em torno de cultos definidos e sob a forma de procedimentos ritualizados. Facilmente se encontravam práticas de si muito mais elaboradas, mais cultivadas, mais sofisticadas, ligadas às escolhas pessoais, à vida do ócio cultivada e à investigação teórica. Eram práticas de si de modo algum isoladas, mas sim enraizadas em organizações culturais e por laços de amizade.

No segundo capítulo, a partir da análise da obra *História da Sexualidade* (vols. 2 e 3), nosso objetivo foi demonstrar o núcleo argumentativo foucaultiano em relação às práticas de si, na cultura antiga. Foucault, a partir da análise dos prazeres sexuais, busca demonstrar como se constitui a subjetividade moral dos indivíduos. Além do mais, seu desejo é demonstrar como, no mundo antigo, o “cuidado de si” foi se transformando em uma verdadeira prática social, ou seja, enquanto um ‘serviço da alma’, que comportava um jogo de relações interpessoais. Para isso, uma série de receitas, de práticas, de procedimentos foram desenvolvidos e davam suporte à questão das práticas de si.

O interesse de Foucault pela sexualidade se deu porque, segundo ele, ela funciona como um grande sistema de interdições, aonde somos levados a falar sobre nós mesmos (sobre nossos desejos, sucessos e insucessos) e na qual se dão fortes proibições de fazer isso ou aquilo, isto é, a sexualidade havia mostrado a Foucault até que ponto os indivíduos utilizam técnicas sobre si mesmos, sobre suas almas, sobre seus corpos, sobre seus desejos

e comportamentos, aonde o principal objetivo é obter uma série de transformações sobre si mesmo e atingir certo estado de felicidade, pureza, sabedoria, etc.

Por isso, o desejo de Foucault, mais do que fazer uma história dos comportamentos ou práticas sexuais, é definir as condições pelas quais o ser humano problematiza o que ele próprio é e o mundo no qual vive. E foi em torno dessa cultura de si que foi desenvolvida toda uma reflexão sobre a moral dos prazeres sexuais. E, bem mais do que a proibição ou a interdição face aos prazeres e o uso que deles deve ser feito, o que marca essa cultura de si é a forte intensificação da relação que deve ser estabelecida para consigo mesmo, de forma que o indivíduo se constitua sujeito de seus próprios atos, isto é, o modo pelo qual os indivíduos devem se constituir em sujeitos de conduta moral. Para Foucault, o objetivo principal dessa cultura de si é expressar os elementos fundamentais por onde emerge e se constitui a subjetividade moral dos indivíduos.

Em Foucault, o indivíduo produz-se a si mesmo na relação consigo mesmo, com os outros e com o mundo que o cerca. Para Foucault, não existe um indivíduo fundador, soberano, uma espécie de indivíduo universal, que pode ser encontrado em todos os lugares; mas, para ele, o indivíduo se constitui a partir de práticas de sujeição, de práticas de liberdade. Mas, ao lado das práticas de liberdade, todo um conjunto de regras e de leis é parte integrante da formação da subjetividade e da constituição do indivíduo enquanto sujeito moral.

O “cuidado de si” é, para Foucault, o princípio fundante do qual emerge e se constitui a própria subjetividade dos indivíduos, ou seja, é o princípio pelo qual se dá a formação de um sujeito moral preocupado consigo, com autonomia e com capacidade de decisão e de orientação da própria conduta. Dessa forma, a cultura de si toma a forma de um exercício em que o indivíduo se volta sobre si mesmo, onde procura se elaborar, se transformar e atingir um determinado modo de ser e de agir; enfim, tendo em vista um determinado *ethos*. É o que Foucault vai denominar de *technè tou biou*, isto é, uma arte da vida, uma “*estética da existência*”.

É possível perceber que esta cultura de si estava diretamente vinculada à formação do caráter moral dos indivíduos. De fato, na cultura grega, a formação do caráter moral dos indivíduos só se dá a partir de um trabalho que o indivíduo realiza sobre si mesmo. Nesta perspectiva, o “cuidado de si” inscrevia-se como condição fundamental para uma conduta sábia de vida, tanto em relação a si mesmo como em relação aos outros. Por isso, na sociedade grega, o indivíduo devia constituir-se como sujeito da conduta moral mediante uma atitude e uma busca que pode modular e individualizar sua ação e até dar-lhe um esplendor singular, dotando-a de uma estrutura racional e reflexiva.

A “*estética da existência*” de Foucault é um momento privilegiado de formação da subjetividade moral e de uma conduta ética de vida. Ela diz respeito à certa forma de estilização da atitude, da própria existência; é um modo de viver cujo valor moral não está vinculado a um código de comportamentos, ou em um trabalho de purificação, mas, antes, em certos princípios formais gerais no uso dos prazeres, ou na distribuição que deles se faz, ou, ainda, na hierarquia que a eles respeita. A “*estética da existência*” constitui-se como um processo onde o indivíduo procura elaborar-se, transformar-se e atingir certo modo de ser, isto é, constituir-se como sujeito moral.

Para Foucault, portanto, a ética é o modo como o indivíduo se constitui como sujeito de seus próprios atos, isto é, a ética se dá a partir da relação do indivíduo consigo mesmo, pela constituição de um indivíduo racional, autônomo e livre; de um sujeito moral de seus próprios atos. A ética está fundamentalmente ligada ao modo como o indivíduo se constitui enquanto sujeito moral de seus próprios atos. Com efeito, para Foucault, a ética é, essencialmente, a prática refletida da liberdade, que possibilita, cada vez mais, a autonomia do indivíduo em relação a si próprio (seu corpo, seus desejos, seus apetites, etc.), aos outros, aos objetos que o rodeiam e ao próprio mundo.

Nesta perspectiva, a liberdade, para Foucault, assume um caráter político, isto é, para ele, ser livre é, de um lado, não ser escravo dos outros e, de outro, não ser escravo de si e de seus apetites. Dessa forma, a liberdade está ligada, essencialmente, a uma relação de domínio, de poder. É uma forma de poder que o indivíduo exerce sobre si próprio e na relação sobre os outros. A liberdade está ligada, essencialmente, ao conceito de governabilidade, isto é, do governo de si e do governo dos outros.

Enfim, na sociedade grega clássica, a “*estética da existência*” estava centrada, de um lado, no esforço de cada indivíduo em afirmar a sua liberdade e, de outro, no esforço de dar à sua vida uma determinada forma. Esta prática refletida de liberdade não está livre de uma dimensão política e social, pois a constituição de indivíduos e de uma sociedade livre só pode fundar-se na capacidade dos indivíduos em constituir-se como sujeitos morais e na sua capacidade em se conduzir. Por isso, a liberdade não é senão uma práxis, ela só existe na práxis. E o sujeito é – ou se torna – cada vez mais livre quanto mais pratica e se exercita em sua liberdade.

Nas práticas de si, uma série de receitas, de procedimentos, de atitudes foram desenvolvidas e davam suporte ao “cuidado de si”, a saber: os procedimentos de provação, o exame de consciência e o trabalho do pensamento sobre ele mesmo. O que se pode esperar dessas práticas (ou procedimentos)? Quais são os seus objetivos? O objetivo dos *procedimentos de provação* é, de um lado, fazer com que o sujeito adquira virtude e, de outro,

medir o ponto que ele alcançou, isto é, os resultados obtidos. Os procedimentos de provação visam fazer com que o indivíduo seja capaz de abster-se de tudo aquilo que é supérfluo e também proporcionando a possibilidade de evitá-los.

Nesse processo, o indivíduo deve formar sobre si mesmo e sobre as coisas uma soberania e uma independência tal que não dependa da presença ou da ausência daquilo que é desnecessário. O indivíduo é colocado somente no terreno das necessidades mais básicas e elementares. Os procedimentos de provação buscam afastar o indivíduo de tudo aquilo que é desnecessário e fútil, de modo que possa formar uma soberania e uma independência sobre si mesmo, sobre as coisas e sobre o mundo.

O objetivo do *exame de consciência* é, em primeiro lugar, propiciar a correção da falta cometida e, de outro, a capacidade de memorizar os princípios e as regras de conduta mais convenientes que permitem alcançá-los através da escolha de meios mais claros. Não se trata de estabelecer uma sentença de culpa do próprio indivíduo em relação à falta cometida; mas a possibilidade de aplicar uma espécie de “controle administrativo” das atividades, tendo em vista a correção da falta cometida e corrigir, mais adiante, sua aplicação. O exame de consciência era praticado, geralmente, pela parte da manhã e à noite. O exame realizado pela manhã tinha o objetivo de fazer com que o indivíduo entrasse em consonância com as atividades que seriam realizadas durante o dia e de preparar-se suficientemente para realizá-las da melhor forma possível. O exame que devia ser realizado à noite tinha por finalidade a memorização de todo o dia transcorrido, isto é, a possibilidade de reavaliar os acertos e os erros ocorridos durante o dia transcorrido para que, no futuro, eles não viessem a se repetir.

Por fim, *o trabalho do pensamento sobre ele mesmo* deve assumir a forma de uma filtragem permanente das representações: examiná-las, controlá-las e triá-las, isto é, o seu trabalho deve ser separar e demarcar o campo das representações que não dependem de nós e daquelas que dependem de nós; as primeiras, por estarem fora do nosso alcance, serão rejeitadas, devem ser automaticamente excluídas; as outras, não. O controle dessas representações visa estabelecer uma relação entre o sujeito e o que é representado, ou seja, o fato deste só aceitar aquilo que está ao alcance da escolha livre e razoável do sujeito.

As práticas de si têm como finalidade a formação de um indivíduo racional, autônomo e livre, isto é, de um indivíduo que se constitua enquanto sujeito dos seus próprios atos. É à formação moral do sujeito que a prática de si se refere. Na verdade, todos estes exercícios que estão no centro da prática de si colocam a questão da verdade, isto é, da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer no cerne da constituição moral do indivíduo. Por fim, o ponto de chegada dessas práticas é a soberania do indivíduo

sobre si mesmo, isto é, uma espécie de prazer e de satisfação que o indivíduo encontra em si próprio.

Feita a reconstrução do argumento central deste trabalho, nosso objetivo, agora, é extrair as implicações pedagógicas nele embutidas. As nossas análises se concentrarão em torno da alienação do eu em relação aos meios de comunicação e também em relação à sociedade de consumo e como o “cuidado de si” pode contribuir para tratar deste problema. Queremos salientar, ainda, o importante papel desempenhado pelo mestre em relação ao cuidado que deve ser assumido pelo discípulo.

3.2 Sujeito e Intersubjetividade: a Ética como Prática Refletida da Liberdade

Poderíamos pensar que o único elemento característico do ser humano, que o faz singular diante da natureza (embora não o torne independente dela; apenas, diríamos, o torna guardião dela), é a liberdade, é a capacidade de agir refletidamente. Por outro lado, conseqüentemente, sem liberdade, privado de sua liberdade, o ser humano é descaracterizado. É por isso que a liberdade é o fundamento basilar das lutas sociais, que podemos perceber no decorrer da história humana. E é, inclusive, o argumento utilizado até pelos colonizadores, de ontem e de hoje. Não foi este o argumento – a “defesa dos povos livres” – que legitimou a invasão norte-americana ao Iraque e ao Afeganistão?

Trouxe à tona a questão da liberdade enquanto, por assim dizer, “essência” do ser humano justamente para tecer alguns comentários acerca da relação entre ética e sujeito. Não podemos, de um lado, compreender o sujeito sem sua liberdade. Mas, de outro, dado a queda das grandes fundamentações últimas e os conseqüentes historicidade radical e relativismo cultural, como relacionar liberdade (ou sujeito) e ética? Tem a natureza humana um caráter moral? E o que é a “natureza humana”? Tem o ser humano uma essência (e essência, parece-nos, possui caráter a-histórico e universal)? Nietzsche pensava que a moralidade humana, essa comentada “natureza moral” do ser humano (que está tão presente, por exemplo, em Kant) não era um dado, um fato, mas sim, antes de tudo, um problema. Afinal, por que o ser humano tem de ser moral (e Nietzsche desconfiava que a moral ocidental, ao pregar a, por assim dizer, prática da bondade tinha alguns interesses ocultos por realizar)?

A questão a que nos estamos propondo, enfim, está em como pensar, a partir de Foucault, a relação entre sujeito e ética, tendo por base o fato de que a *práxis* cotidiana,

nesta nossa contemporaneidade, não se constrói no solo das fundamentações últimas e, portanto, já não é um dado, um fato, mas sim um problema.

A liberdade não é uma condição *a priori* do ser humano, mas sim uma *práxis*. Enquanto *práxis*, está intrínseca e irremediavelmente ligada à intersubjetividade, ao outro e aos outros. Realizo uma prática refletida de minha liberdade com os outros e sobre os outros, em vista de mim mesmo. Quando Foucault afirma que compreende a ética como uma prática refletida da liberdade, ele está justamente enfatizando que a liberdade é uma construção social, uma *práxis* política. Uma mônada não é livre, porque não depende da sociabilidade, porque não tem nenhuma necessidade da relação com os outros seres humanos. A questão é que ninguém pode ser livre sozinho. Aristóteles já dizia que o ser humano só se constitui enquanto tal na *pólis*, na relação com os outros seres humanos; fora dela, só existem animais e deuses.

Uma vez constatado que a prática refletida da liberdade está intrinsecamente ligada à intersubjetividade, aos outros, sendo, portanto, uma *práxis* política, decorrente de um aprendizado, coloca-se a questão de que a prática refletida da liberdade implica em que se leve em conta este outro enquanto outro, estes outros enquanto outros. Isto é, enquanto me construo socialmente como ser humano – e, portanto, os outros, o ambiente cultural e político onde vivo influem decisivamente em minha formação -, enquanto aprendo a ser livre (e isso só pode se dar socialmente), também tenho a responsabilidade de não interferir na autoconstituição deste outro, exatamente porque sou tributário dele no que se refere à minha própria formação.

A ética, assim, enquanto prática refletida da liberdade, perpassa a autoconstituição, socialmente coordenada, do sujeito e, portanto, implica em que se considere, de um lado, a oportunidade de cada um poder construir sua autonomia, sem coações e tendo ao seu alcance meios indispensáveis para tal trabalho (como, por exemplo, a educação, assistência médica, etc.); e, de outro, o respeito ao outro implicado na relação, exatamente por que ele extrapola a simples condição de meu objeto, isto é, ele não me pertence: ele apenas está comigo em relação, na relação.

A primeira constatação a ser feita está, portanto, em que a autoconstituição do sujeito enquanto ser livre - e é isso que Foucault entende por ética -, implica a relação com o outro, com os outros, implica o outro. Assim, a relação com o outro implica, essencialmente, uma relação de respeito mútuo, de aceitação (e, portanto, não de descaracterização), de amizade. O outro não me pertence, não é minha propriedade, não é meu objeto. Estando comigo na relação, é meu companheiro: ele é, tanto quanto eu, artífice da minha autoconstituição. E este outro também tem sua singularidade, que eu também

tuição. E este outro também tem sua singularidade, que eu também contribuo para construir.

Queria, por conseguinte, ligar a autoconstituição ética do sujeito, a construção de sua liberdade, à intersubjetividade, salientando a íntima relação entre sujeito, ética e intersubjetividade (ou outro): a liberdade e a ética são sempre políticas, pressupondo, assim, tanto que a autoconstituição do sujeito, que é socialmente coordenada, se dê sem coações e tenha os meios necessários para seu pleno desenvolvimento, quanto que o outro seja respeitado em sua integridade, na medida em que ele não é meu objeto, mas sim um companheiro que está comigo nesta relação.

A ética foucaultiana, ao enfatizar a autoconstituição do sujeito por meio de uma prática refletida de sua liberdade, aponta para uma dimensão intersubjetiva, no sentido de mostrar que o outro e os outros são essenciais para autoconstituição do sujeito. Há uma íntima ligação entre a ética e a sociabilidade, entre a ética e a sociedade. E isto permite a Foucault afirmar exatamente que a liberdade (ou a ética) é sempre política, pois diz respeito à relação com o outro, bem como, e isso é muito importante, às condições políticas, econômicas, sociais e culturais em que os sujeitos se encontram em seu processo de autoconstituição e de relação.

Não se poderia deixar de ligar a ética, a liberdade, a autoconstituição do sujeito ao outro, à sociabilidade e às condições objetivas, que são o contexto a partir do qual se dão tanto a autoconstituição do sujeito quanto a relação com o outro, exatamente por que estas não podem ser entendidas sem aquelas. O social é a base a partir do qual o eu e o outro se constituem e, portanto, todo processo de subjetivação é um processo de socialização, e vice-versa. A ética, nesse caso, enquanto prática refletida da liberdade, implica, concomitantemente, um processo de socialização e de subjetivação.

3.3 Núcleo Formativo e Dimensão Ética do “cuidado de si”: Foucault e a Crítica da Sociedade de Consumo

Digamos que o elemento ideológico fundamental do desenvolvimento capitalista é o consumismo, a cultura de massas americana (designada como “*american way of life*”). Certamente, o consumismo não se constitui em mera ideologia, se entendermos ideologia como, utilizando uma metáfora, ‘pregação’ ou ‘panfletarismo’ político -religioso, defesa

ou fomento de determinadas idéias. O consumismo, enquanto cultura de massa¹¹⁵, é o modo de vida capitalista: sem ele, o processo de acumulação ilimitada do capital não teria nenhum sentido. Ele (isto é, o consumismo enquanto modo de vida) é, portanto, um meio para um fim (a acumulação ilimitada de capital, de riquezas).

E é interessante notar que o desenvolvimento do indivíduo é condicionado, desde muito cedo (e isso certamente já havia acontecido com seus genitores), pela cultura do consumismo. O indivíduo é, literalmente, moldado para viver pelo consumo, para o consumo. “Ser a partir do ter” – esta é a fórmula basilar da sociedade de consumo e, portanto, as posses definem o *status* dessa pessoa. Da mesma forma, a sociabilidade, na sociedade de consumo, tem como móbil o consumo, isto é, as relações humanas visam a satisfação dessas necessidades fomentadas pela cultura de massas.

O eu é, em sua constituição, um objeto massificado pelas instituições formadoras e fomentadoras do consumismo; e as relações sociais, nessa lógica, referem-se exclusivamente ao interesse em extrair do outro o máximo de lucro. Penso que uma das características mais marcantes da sociedade de consumo consiste na perda da individualidade, exatamente porque a massificação, a que os seres humanos estão submetidos, tende a formatá-los, tende a torná-los uma massa de manobra que não pode ser sem consumir, isto é, uma massa para a qual o consumo é a única fonte de sentido. A cultura de massas, então, forma um autêntico “rebanho”, anulando as singularidades e instrumentalizando as relações sociais.

E este consumo é, em grande medida, supérfluo. Em sua ânsia por levar a acumulação do capital a um nível cada vez mais alto e ilimitado, a sociedade de consumo cria falsas necessidades, isto é, desejos supérfluos, que, embora sejam, em realidade, insignificantes, adquirem uma importância fundamental para a vida do indivíduo. Visto apenas como objeto de consumo, este indivíduo é defrontado com uma propaganda massiva e com um fomento incessante dos valores e dos prazeres da sociedade de consumo, de modo que passa a colocá-los como eixo central de sua vida¹¹⁶.

Certamente, não poderíamos deixar de ressaltar os inúmeros progressos e potencialidades engendrados pela sociedade capitalista: basta citar o aumento da produção, a ciência e a tecnologia, os remédios, a melhoria material que poderia levar ao desenvolvimento pleno e à integração de todos os seres humanos. A questão é que este poderoso potencial de integração material parece estar sendo totalmente determinado pela necessidade de acumulação ilimitada de capital, parece estar sendo totalmente colocado a serviço do mer-

¹¹⁵ Cf.: ADORNO, Theodor. *Teoria da Cultura de Massas*. Rio de Janeiro: Editora Saga, 2002.

¹¹⁶ Cf.: MARCUSE, Herbert. *Cultura e Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

cado e, portanto, o acesso a esses bens essenciais para o pleno desenvolvimento do ser humano tornou-se uma questão de *status* material, isto é, de posse ou de dinheiro, e não uma questão eminentemente ética.

A questão, nesse sentido, está em que o ser humano não é o fim do progresso material, mas sim apenas um meio¹¹⁷. O que regula esse progresso material é o lucro. É claro, esse progresso material, como dissemos, é benéfico: permite, desde que convenientemente coordenado, o pleno desenvolvimento dos seres humanos. O condenável, nisso tudo, é, de um lado, a instrumentalização do ser humano (que é apenas um objeto para o lucro) e, de outro, o fomento de necessidades supérfluas, passadas para nós como se fossem necessidades de primeira ordem.

Minha conclusão é de que a cultura de massas, fundada no consumismo enquanto modo de vida, massifica os seres humanos, anulando sua singularidade e formando, por assim dizer, um “rebanho” humano. Ora, o consumismo é a base do capitalismo, o motor de seu desenvolvimento e a única possibilidade de garantir a circulação incessante do capital (logo, a única possibilidade de se levar à acumulação ilimitada do capital, fim do capitalismo). Dada a sua posição estratégica para o desenvolvimento do modo de produção capitalista, o consumismo, segundo essa lógica, deve perpassar toda a sociedade. Penso que o grande baluarte de fomento desse modo de vida e de construção tanto do indivíduo quanto da sociabilidade contemporâneos são os meios de comunicação de massa, notadamente a televisão¹¹⁸. Em primeiro lugar, as armas dos países centrais (G7) levam à globalização do imperialismo econômico e os meios de comunicação de massa, que são movidos pela lógica da cultura de massas capitalista, levam à globalização da sociabilidade e dos valores capitalistas, isto é, do consumismo, bem como legitimam a ordem político-econômica existente.

Penso que os meios de comunicação de massa são a grande escola do capitalismo, formadores tanto do indivíduo quanto da sociabilidade necessários ao processo de desenvolvimento do modo de produção capitalista. Acredito, portanto, que eles possuem uma função político-ideológica central na reprodução da cultura de massas norte-americana e, por conseguinte, de um lado, na reprodução das relações de produção capitalistas e, de outro, na formatação do indivíduo e da massa, na construção do tipo de indivíduo e de coletividade necessários à consecução do processo de produção e de acumulação capitalistas.

¹¹⁷ Cf.: MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial: o Homem Unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.

¹¹⁸ Cf.: GUARESCHI, Pedrinho; BIZ, Osvaldo. *Mídia, Educação e Cidadania*. Petrópolis: Vozes, 2005.

São eles, então, a grande instituição de fomento ao consumismo massivo, são eles o pilar da formação humana na sociedade capitalista.

O que tudo isso tem a ver com a questão do “cuidado de si”, em Foucault? É que essa volta, realizada por Foucault, à cultura grega, buscando resgatar a questão do “cuidado de si”, coloca-se como contraposição à cultura de massas e à massificação do indivíduo, levados a cabo pelos meios de comunicação de massa e pelo mundo do trabalho capitalista. De fato, diante da anulação da individualidade, por meio dos meios de comunicação e do consumismo por eles fomentado, coloca-se, segundo Foucault, a necessidade de auto-conhecimento e de um trabalho de si sobre si mesmo, em vista de uma prática crítica e criativa da própria liberdade, em vista da libertação do sujeito diante das ideologias que visam sua massificação.

Considerando o fato de que os meios de comunicação praticamente constroem a realidade, configurando seus pontos centrais e instituindo modos de pensamento e de cultura dominantes, uniformizadores e massificadores, Foucault nos quer chamar a atenção para a consequência crua da cultura de massas: a destruição do eu por meio de um consumismo irracional e a instrumentalização do outro, na medida em que este é um objeto para a satisfação dos meus interesses.

A arqueologia e a genealogia foucaultianas da modernidade, diagnosticando o surgimento da biopolítica normativa, têm uma conclusão muito clara: a biopolítica moderna encontra seu sentido justamente na emergência do Estado liberal e na instituição das relações de produção capitalistas então em pleno desenvolvimento. A biopolítica congrega em si os âmbitos ideológico e repressivo, na medida em que, de um lado, seu objetivo é disciplinar, formar o cidadão dócil às relações de produção capitalistas e, de outro, gerir a coletividade, a partir da defesa do modo de produção capitalista enquanto base paradigmática da vida do indivíduo e da própria sociabilidade. Marx já diagnosticara, em “*O Capital*”, a título de exemplificação, que a gênese e o desenvolvimento do modo de produção capitalista havia implicado em uma redefinição das relações de produção, o que exigiu do aparato estatal e de instituições como a Igreja e a escola um tremendo esforço repressivo-ideológico no que se refere ao disciplinamento do indivíduo e da população a estas relações de produção então nascentes.

Ora, a arqueologia e a genealogia foucaultianas da modernidade constataam que instituições como a escola, o presídio, o hospital, o hospício, o quartel e a fábrica, ao lado do Estado, intervinham profundamente na formatação do indivíduo e da população modernos às relações de produção capitalistas – sendo que eram orientadas pelos mesmos valores. O papel político-ideológico dessas instituições – e sua complementaridade à ação estatal – foi

fundamental para a consolidação das relações de produção capitalistas, na medida em que tais instituições se constituíram no baluarte de disciplinamento e de formatação do indivíduo e da população modernos aos novos valores, ao modo de vida, enfim, às relações de produção capitalistas, em sua gênese e em seu desenvolvimento. E a biopolítica, segundo Foucault, tem uma clara função de controle social e de gestão da população.

Ele observa que, a partir da modernidade, especialmente a partir dos séculos XVII, XVIII e XIX, a população, o conceito de população, torna-se o centro da prática científica, o centro dos discursos político-científicos. Ciências como a demografia, a medicina e a estatística procuram classificar e estudar o desenvolvimento e a reprodução humanos justamente em vista de um controle social, em vista do controle da própria população, ligando sempre esta gestão e este controle da coletividade ao desenvolvimento do mercado. Aliado a isso, o Estado liberal, ao possibilitar as condições de infra-estrutura para o desenvolvimento e para a expansão do capitalismo (por meio de funções como a formatação ideológica, organização da população, utilização do aparato repressivo, etc.), colocou-se como um dos pontos nevrálgicos para a globalização das relações de produção capitalistas.

Estas instituições, a partir do século XX, são complementadas com os meios de comunicação de massa, que se tornam o aparelho central de justificação e de consolidação das relações de produção capitalistas, da cultura de massas capitalista. A diagnose, efetuada por Foucault, do surgimento da cultura e das instituições (Estado, escola, hospital, hospício, quartel, fábrica) modernas, culminando com sua crítica à descaracterização do indivíduo contemporâneo, levados a cabo pela cultura de massas, traz à tona a questão da tomada de consciência e da libertação de cada um de nós dessa condição de massa de mão-de-obra. Foucault, como Nietzsche, desconfia das metanarrativas e da moral socialmente convencional, dos valores coletivamente aceitos, que a modernidade e suas instituições centrais – o Estado liberal, a Igreja, a Escola e o Mercado, hoje acrescentando-se os meios de comunicação de massa, procuraram nos repassar como *fatos*, como *naturais*, como *condição humana*.

A sua “*estética da existência*”, ao propor uma estilização da ação, por parte de cada um de nós, implica em uma clara postura política, na medida em que, como salientamos, uma prática refletida e criativa da liberdade tem de defrontar-se como postura crítica diante das ideologias institucionais e diante das instituições responsáveis pelo disciplinamento do indivíduo e pela gestão da população. No “cuidado de si”, que Foucault percebe na cultura greco-latina, a postura autêntica, por assim dizer, exige do indivíduo uma atitude permanentemente crítica e inventiva em relação a si mesmo, uma análise das condições objetivas

(Estado, política, economia, cultura, etc.) nas quais ele está inserido, em vista de uma ação autônoma, refletida, em vista, enfim, de uma prática refletida de sua liberdade.

O que Foucault sugere é uma análise crítica dos fundamentos a partir das quais construímos nossa vida (sempre levando em conta que todo o processo de subjetivação é um processo de socialização, e vice-versa, de modo que, portanto, o indivíduo só pode conhecer a si mesmo se conhecer as condições objetivas nas quais ele está inserido).

Conforme salientamos acima, na cultura grega, o “cuidado de si” implicava em uma importante relação de cooperação entre mestre e aluno: o mestre tinha, como vimos, um papel fundamental na autoconstituição do discípulo, no desenvolvimento de seu potencial crítico e criativo, em vista de sua emancipação. Poderíamos, a partir disto, pensar a própria questão da escola contemporânea e, por conseguinte, das relações entre professor e aluno em vista da construção, por parte de cada um deles, de uma prática crítica e criativa de sua liberdade.

Certamente, hoje em dia, o relativismo cultural e a historicidade radical desferiram um duro e, provavelmente, mortífero golpe às fundamentações últimas, às concepções essencialistas e substancialistas, à metafísica e à religião, de modo que o conceito de verdade perde seu sentido universal e *a-histórico*, remetendo-se, por conseguinte, à questão da validade intersubjetiva, histórica e culturalmente mediada. Com isso, quero dizer que, diferentemente da escola moderna, nossa escola contemporânea já não tem como base de formação a pregação religiosa, o panfletarismo político ou a pregação moral. E, portanto, o professor já não é um moralista, um panfletário de idéias políticas e, muito menos, um pregador religioso. Isso não quer dizer, é claro, que esses âmbitos (que de resto, estão intrinsecamente ligados) e seus conteúdos devam ser deixados de lado e que a *práxis* educativa se reduza, por exemplo, ao ensino de técnicas e de ciências exatas meramente, muito pelo contrário.

A questão é que nem a escola nem o professor estão a serviço de uma verdade última, com base na qual os indivíduos sejam formatados. É uma questão extremamente difícil essa do âmbito de atuação e de legitimidade da escola e do mestre, bem como dos conteúdos escolares, certamente. O entendimento que temos de escola nos leva a defendermos que ela deve aprofundar seu potencial emancipatório, de crítica e de criatividade. Ela deve levar o indivíduo a uma postura de vida crítica e criativa, bem como à cooperação social. E a escola tem uma função emancipatória (e, portanto, política) fundamental.

Com efeito, penso que, hoje, e já disse isso acima, os meios de comunicação se constituem no mais poderoso aparato ideológico do capitalismo, possuindo um potencial de disciplinamento e de massificação (embora também de emancipação e de integração

mundial) sem igual. Eles são o fundamento do desenvolvimento e da reprodução do sistema; e se tornaram mais poderosos que a escola.

Ora, esta confronta-se com um adversário poderoso e, diante disso, tem, como uma de suas funções primordiais, trazer à luz a crítica das ideologias, a crítica da cultura, a crítica das instituições, etc.; em suma, a educação converte-se, por assim dizer, em teoria crítica, em *práxis* política que visa a emancipação de cada ser humano, bem como a construção de uma sociabilidade fundada no diálogo, na cooperação e no respeito mútuo.

A construção da autonomia e da criatividade de cada aluno, juntamente com a construção de uma sociabilidade eqüitativa, devem ser o objetivo norteador da *práxis* escolar, da *práxis* educativa. Daí o papel político central que a escola adquire: porque a educação é sempre *práxis* política, está sempre comprometida na construção de um determinado “tipo” de indivíduo e de sociabilidade, se assim se pode dizer. Cabe à escola afirmar efetivamente esse seu potencial emancipatório, que lhe diz respeito, por assim dizer, enquanto teoria crítica.

Nesse contexto, adquire importância fundamental a relação entre mestre e discípulo, assim pensamos. Na cultura greco-romana, o conhecimento de si, o “cuidado de si” ou, em outras palavras, a emancipação do sujeito era mediada pela atuação do mestre, que contribuía no desenvolvimento intelectual e moral, inclusive físico, do aluno: o mestre era aquele que, por meio de uma postura crítica (por exemplo, Sócrates), despertava o potencial crítico e criativo do aluno, levando-o a tornar-se sujeito moral de suas próprias ações, sujeito de sua própria história.

O que quero salientar é que esta relação entre mestre e aluno era, na cultura antiga, o fundamento da própria emancipação do educando, na medida em que o mestre tirava o discípulo de seu estado de ignorância, de seu estado de alienação. O mestre, assim, colocava-se como o guia por excelência, como o companheiro por excelência no processo de emancipação do aluno. Essa auto-emancipação era possível por meio dessa relação dialógico-crítica¹¹⁹ e cooperativa com o outro (no caso, o mestre e, inclusive, com os demais colegas).

Um dos pontos centrais da relação entre mestre e aluno, na Antigüidade greco-latina, consistia em que o mestre levava o seu discípulo à prática da crítica, da autonomia e do autocontrole, isto é, o mestre incitava o aluno a se libertar das paixões que o desviavam de sua *práxis* emancipatória. A moderação era uma das virtudes basilares, exatamente porque, sem autocontrole, o indivíduo vivia em extremos que lhe destruíam.

¹¹⁹ Cf.: FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia: Saberes Necessários à Prática Educativa*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.

A questão, assim, da “governamentabilidade” entrava em jogo: um indivíduo livre era um indivíduo moderado, que conseguia governar-se a si mesmo, que conseguia controlar-se, controlar seus desejos, paixões, impulsos e apetites, que não era escravo dos vícios. Como se pode perceber, a autonomia – ou auto-governo –, por parte de cada um, possuía um caráter existencial e político-moral, na medida em que o que estava em jogo era o desenvolvimento da natureza moral de cada ser humano (interessantemente, para a cultura greco-romana, o ser humano possuía, ínsito a si, uma potencialidade moral, que deveria ser trabalhada, desenvolvida).

Além disso, esse caráter existencial-moral-político, se, por um lado, enfatizava que a única possibilidade de tornar-se humano era por meio do desenvolvimento dessa potencialidade moral, por outro lado, não deixava de relacionar esse desenvolvimento moral à *práxis* intersubjetiva, à relação com o outro, exatamente porque o desenvolvimento de nossa capacidade moral só era possível por meio da promoção do outro. Esse é, por conseguinte, o significado da própria concepção de *pólis* grega: o homem era um animal por natureza político, isto é, que só se tornava ser humano com os outros, por meio da relação (troca) com os outros; e a *pólis* tornava-se, assim, o verdadeiro espaço do ser humano enquanto ser humano, na medida em que era lá, na relação com os outros seres humanos, que o sujeito se emancipava, se constituía. A dimensão política, isto é, intersubjetiva, era o fundamento da autoconstituição do sujeito. E o desenvolvimento de sua potencialidade moral, por conseguinte, só era possível enquanto *práxis* política. Nesse sentido, a autoconstituição do eu só era possível por meio da relação com o outro, isto é, a autoconstituição só se dava se levava em conta o outro, a sua presença.

Esta posição grega, no que se refere à autoconstituição do sujeito, que está indissolúvel e intrinsecamente ligada ao outro, à relação com o outro, à intersubjetividade, à sociabilidade, me parece de importância estratégica. Uma das, por assim dizer, teses que venho defendendo consiste justamente em apontar que todo processo de subjetivação é, ao mesmo tempo, um processo de socialização, e vice-versa. Há, portanto, uma íntima ligação entre subjetividade e sociabilidade (outros). E é exatamente na instrumentalização e na descaracterização do eu na relação com o outro que reside a alienação humana. É no esquecimento dessa íntima ligação entre o eu e o outro que reside a essência de toda a massificação e de toda a violência. Quero apontar, portanto, para a validade de se discutir, na escola e no âmbito político de maneira geral, a questão das relações humanas e, por conseguinte, dos pressupostos implicados nessa importante questão.

A escola, essencialmente, tem a função de recolocar, de colocar sempre de novo na pauta de discussão a questão da emergência do sujeito e da constituição da sociabilidade,

mostrando a íntima conexão entre o eu e o outro enquanto relação de mútua emancipação. Como disse, servir de baluarte crítico à sociedade de consumo significa questionar a instrumentalização do sujeito e a mercantilização das relações humanas que a cultura de massas e as relações de produção capitalistas levam a cabo. Significa, assim, uma *práxis* política que, ao enfatizar a emancipação humana, recoloca a ênfase no significado político-moral das relações humanas, da relação entre o eu e o outro.

Esta constatação liga-se profundamente, como venho salientando, à própria autoconstituição – intersubjetivamente mediada – do sujeito, na medida em que esta autoconstituição do sujeito é uma *práxis* política que vai em direção ao outro e que, fundando-se no social, recebe uma herança cultural que é fundamental para a própria autoconstituição do sujeito. Todo processo de autoconstituição do ser humano também é um processo de exteriorização, que vai em direção ao outro. A escola, por conseguinte, enquanto lugar por excelência de emancipação humana, deve colocar sua ênfase nesta discussão acerca das relações humanas, trazendo à luz a íntima ligação entre o eu e o outro, entre a autoconstituição do sujeito e a constituição da sociabilidade, em suma, entre o indivíduo e a própria sociedade. E a escola é, sem dúvida, o lugar privilegiado para o desenvolvimento da autonomia e para o exercício da liberdade criativa.

Ora, me parece que, hoje, a relação entre professor e aluno adquire tanta importância quanto teve na sociedade grega. Nesta, o contato com o mestre, a relação dialógico-crítica do mestre com o aluno era de importância primordial para a emancipação do aluno. Dessa forma, penso que, atualmente, a relação entre professor e aluno tem de romper a lógica instrumental-mercantilista da sociedade de massas. Tem de ser, por conseguinte, uma relação cooperativa, dialógico-crítica, que problematize as percepções do aluno e que lhe ajude a desenvolver sua capacidade de tomar decisões por conta própria, a desenvolver sua autonomia e sua capacidade reflexiva, etc., por meio de uma postura permanentemente crítica. Trata-se, nessa relação, de resgatar a humanidade alienada pela cultura de massas.

Neste sentido, o “cuidado de si” possui uma dimensão ético-político-pedagógica importante, exatamente porque aponta para esta postura permanentemente crítica e inventiva do eu sobre si mesmo, em vista de sua emancipação, em vista de uma prática refletida de sua liberdade. O conhecimento de si e a prática de si sobre si mesmo, ínsitos à noção de “cuidado de si”, têm seu sentido justamente enquanto atitude permanentemente crítica e criativa ante o contexto no qual o indivíduo está inserido, de modo que ele desvele o sentido da objetividade à sua volta e, assim, possa se reconhecer, dar-se conta de sua situação: trata-se de este indivíduo, por meio de uma postura crítica e criativa, contrapor-se à instrumentalização, à mercantilização e à massificação dos seres humanos e das relações hu-

manas. Em suma, o “cuidado de si” coloca toda ênfase no exercício crítico e criativo da autonomia e da liberdade do indivíduo. Isto é, em Foucault, pode-se dizer, em poucas palavras, que o indivíduo se constitui como sujeito ético e também como sujeito moral por meio do exercício crítico do pensamento e do exercício crítico e criativo da própria liberdade, mas somente junto com os outros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O trabalho em foco escolhe um tema complexo, na medida em que a noção de “cuidado de si”, tomada dos gregos e latinos, pode produzir efeitos no campo educacional. Desde o início, nosso propósito foi o de deslocar o conceito de “cuidado de si” para o ca m-

po de imanência da educação, tentando extrair o caráter formativo-pedagógico embutido no mesmo. O objetivo central do trabalho consistiu em fornecer subsídios para uma reflexão filosófico-pedagógica em torno desta questão do “cuidado de si”, principalmente no que diz respeito à questão dos extremos riscos da alienação do eu vividos nos dias atuais, em particular no que diz respeito ao avanço irrestrito do capitalismo e à invasão e à colonização do mundo da vida por parte dos meios de comunicação de massa.

Vivenciamos o auge das relações de produção capitalista. E, nesse processo, os meios de comunicação de massa desempenham um papel fundamental. Aliados aos interesses do capitalismo, os meios de comunicação têm o poder de criar, através das propagandas massivas, necessidades de uso de novos produtos que diariamente chegam ao mercado; eles contribuem decisivamente na formação dos indivíduos e na instituição da cultura dominante. Essa associação entre o modelo de produção em série e as empresas de prestação de serviço (meios de comunicação), caracterizam uma nova sociedade, a saber: a sociedade de consumo. A “nova sociedade” designa, por sua vez, a atual sociedade moderna, caracterizada pela aquisição crescente de bens de consumo cada vez mais diversificados e que devem ser consumidos em curto prazo. O consumismo se constitui, assim, no eixo central da atual cultura capitalista.

Os meios de comunicação de massa têm uma grande capacidade de formar a opinião pública, fomentando a necessidade de se consumir os novos produtos que estão disponíveis no mercado. Dessa forma, os meios de comunicação, como poderosos formadores de opinião pública, criam novas necessidades para atender à produção cada vez maior de bens de consumo. É fato, portanto, que, ao invés da tecnologia atender às necessidades das pessoas, novas necessidades são criadas, pelos meios de comunicação, para atender aos interesses postos pelo mercado. Eles estão, essencialmente, a serviço dos interesses do capitalismo, de modo que, através de certas propagandas, incitam as pessoas a consumirem cada vez mais. O que se quer dizer, com isso, é que os meios de comunicação, ao fomentarem a cultura de massas, os valores e a sociabilidade capitalista, expressos no consumismo, se colocam como o baluarte do processo de circulação e de acumulação capitalista.

Como formadores de opinião pública, os meios de comunicação têm uma grande capacidade de alienar os indivíduos, privando-os de sua condição de seres autônomos e livres. Desde muito cedo, os indivíduos são influenciados pela cultura do consumismo, de modo que o *ter aparece como condição do ser*. Neste contexto, as relações humanas ficam totalmente prejudicadas, aonde acaba por se perder toda a característica de seres humanos; e as relações sociais, nessa lógica, referem-se exclusivamente ao interesse em extrair do outro o máximo de lucro. Ou seja, o eu, as características próprias de cada um são, desde

cedo, formatadas para atender às exigências que são impostas pela sociedade de consumo. A perda da individualidade, isto é, a massificação, consiste em uma das características mais marcantes dessa sociedade de consumo. Essa cultura de massas causa efeitos desastrosos nos seres humanos, anulando suas singularidades e instrumentalizando as relações sociais; enfim, formatando um verdadeiro “rebanho”, um conjunto de “escravos”, embora esta expressão pareça excessivamente forte.

Bem, é justamente na superação dessa alienação vivida pelos seres humanos que o “cuidado de si” pode contribuir fecundamente. O “cuidado de si”, em Foucault, como tivemos a oportunidade de perceber, possui uma dimensão formativo-pedagógica clara, a saber: uma postura permanentemente crítica e inventiva do eu sobre si mesmo, em vista de sua emancipação, em vista de uma prática refletida de sua liberdade, em vista de um determinado *ethos*.

Mediante uma postura crítica e criativa, o “cuidado de si” permite que o indivíduo desvele o sentido da objetividade à sua volta e, assim, possa se conhecer, se elaborar, se transformar, dando-se conta de sua situação: trata-se, por meio de uma postura crítica e criativa, de contrapor-se a qualquer forma de instrumentalização, de mercantilização e de massificação nas quais os seres humanos estejam submetidos. Com efeito, o “cuidado de si” coloca toda ênfase no exercício crítico e criativo da autonomia e da liberdade do indivíduo. É somente através do exercício crítico do pensamento, bem como do exercício crítico e criativo da própria liberdade, que o indivíduo se constitui enquanto sujeito ético, enquanto sujeito moral de suas próprias ações.

Em Foucault, a autoconstituição do sujeito se dá por meio da prática de liberdade, ou, melhor dizendo, da prática refletida da liberdade. Segundo ele, o indivíduo não é um sujeito fundador, soberano, que pode ser encontrado em todos os lugares; ele também não nasce pronto; mas ele é uma forma. E, como forma, deve ser formado. O indivíduo só se constitui enquanto tal na relação com os outros. Nesta perspectiva, a liberdade e a autonomia do indivíduo estão ligadas, essencialmente, ao outro, aos outros. Ninguém torna-se (ou é) livre sozinho; a liberdade é uma construção social e, como construção social, envolve a presença do outro. Ela está, portanto, intrinsecamente ligada à intersubjetividade. E, na medida em que me construo socialmente como ser humano, enquanto aprendo a ser livre, também tenho minha parcela de responsabilidade de não interferir (no sentido de dominar) na autoconstituição do outro.

Dessa forma, a ética, em Foucault, implica que se considere a oportunidade de cada indivíduo poder construir sua autonomia, sem sofrer coações e tendo à sua disposição meios necessários para tal empreendimento; e também pressupõe o respeito às características

do outro, dos outros, de modo que não posso dispô-lo a meu bel prazer; ele não me pertence, ele apenas está comigo em relação. Como se pode perceber, a autoconstituição do eu não é possível sem a presença do outro.

Portanto, o “cuidado de si”, que Foucault busca da cultura grega, coloca -se contra todo processo de dominação e de massificação do indivíduo. Diante da perda da individualidade, coloca-se a necessidade de todo um trabalho de auto-conhecimento e de um trabalho de si sobre si mesmo, em vista de uma prática crítica e criativa da própria liberdade, em vista da libertação do sujeito diante das ideologias que visam sua massificação.

Neste processo de formação e de auto-conhecimento, escola e professores desempenham um papel fundamental no que diz respeito ao cuidado (educação) que deve ser assumido pelas gerações mais jovens. Conforme tivemos a oportunidade de perceber, na cultura grega e romana, o “cuidado de si” implicava uma importante relação entre o mestre e o discípulo: não havia a possibilidade de o discípulo cuidar de si sem a presença do outro, sem a presença amiga e sábia do mestre. O mestre desempenhava um papel importante no que diz respeito ao desenvolvimento de seu potencial crítico e criativo, em busca de sua emancipação. Mediante uma relação dialógico-crítica, de respeito e de cooperação, o mestre devia incitar o discípulo ao pleno desenvolvimento de sua autonomia, de sua capacidade crítica e criativa, de uma prática refletida de sua liberdade. O mesmo vale para a relação entre educadores e educandos, hoje. Trata-se, então, de resgatar a humanidade dos indivíduos, que havia sido perdida ou solapada pelo capitalismo.

Acreditamos que o objetivo principal da escola e da *práxis* educativa deve ser o desenvolvimento da autonomia e da criatividade do aluno, visando sua emancipação. Não se trata de formatar indivíduos acríticos em relação à situação em que se encontram; mas seu compromisso deve ser em favor da construção de indivíduos autônomos e livres e de uma sociedade mais igual. E, em relação a isso, o pensamento foucaultiano contribui fecundamente, já que aponta para uma *práxis* político-educativa que busca a emancipação humana.

Bem, a escola moderna esteve profundamente ligada ao Estado liberal e aos valores capitalistas. De uma maneira geral, esses valores, juntamente com a religião cristã, foram o eixo da escola moderna. Isso equivale a dizer que a escola também esteve envolvida com a instituição da biopolítica, na modernidade, na medida em que ela (a escola) tinha uma clara função de controle social e de formação tanto da subjetividade quanto da cultura.

Um progressivo aprendizado histórico, a consciência, adquirida por meio de longas lutas sociais, de que todos somos sujeitos portadores de direitos fundamentais, invioláveis e inalienáveis, coloca um novo papel à escola: tornar-se teoria crítica, desvelar as ideologi-

as que encobrem uma ação livre, por parte de cada um de nós, e que encobrem, inclusive, uma clara compreensão da nossa realidade. Essa é uma função básica da escola.

Mas também poderíamos trazer à tona outra, intrinsecamente ligada à primeira: a ênfase no conhecimento de si, isto é, no conhecimento do próprio corpo, em vista de uma prática refletida (crítica e criativa) da liberdade. Trabalhar a sexualidade, nesse sentido, é um dos imperativos da prática pedagógica.

E, por fim, procuramos salientar que a educação é *práxis* política emancipatória que, ao contribuir no desenvolvimento crítico de cada aluno, aponta para a organização social enquanto instância última da construção de uma sociedade democrática marcada pela justiça social e fundada efetivamente no respeito e na promoção dos seres humanos e do meio ambiente. Penso que estes são alguns dos desdobramentos que podemos concluir a partir de Foucault.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Foucault

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva, 1978.

- _____. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1984.
- _____. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- _____. *As Palavras e as Coisas: uma Arqueologia das Ciências Humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1985.
- _____. *História da Sexualidade (vol. 3): O "cuidado de si"*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.
- _____. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.
- _____. *Tecnologias del yo e otros textos afines*. Tradução e Introdução Miguel Morey. Barcelona, Paidós Ibérica - SA., 1996.
- _____. *História da Sexualidade (Vol. 1): A Vontade de Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.
- _____. *História da Sexualidade (Vol. 2): O Uso dos Prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1994.
- _____. *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Loyola, 1996.
- _____. *A Verdade e as Formas Jurídicas*. Rio de Janeiro: NAU, 1996b.
- _____. *Resumo dos Cursos do Collège de France (1970-1982)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- _____. *Ditos e Escritos. Problematização do Sujeito: Psicologia, Psiquiatria e Psicanálise (Vol. 1)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1990.
- FOUCAULT, Michel. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 731.
- _____. *Ditos e Escritos. Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento (Vol. 2)*. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2000.
- _____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *Ética, Sexualidade, Política*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004 (Ditos e Escritos V).
- _____. *Nietzsche, Freud, Marx: Theatrum Philosophicum*. Porto: Anagrama, s.d.

Obras Complementares

- ADORNO, Theodor. *Teoria da Cultura de Massas*. Rio de Janeiro: Editora Saga, 2002.

- ARAÚJO, Inês. *Foucault e a Crítica ao Sujeito*. Curitiba: UFPr, 2001.
- BRANCO, Guilherme Castelo; PORTOCARRERO, Vera (Org). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: NAU, 2000.
- DALBOSCO, Cláudio Almir. *Pedagogia Filosófica: Cercanias de um diálogo*. São Paulo: Paulinas, 2007.
- ESTEVES, João Pissara. *Poder e Subjetividade*. In: Revista de Comunicação e Linguagens. Lisboa: Edições Cosmos, 1993, p. 151-169.
- FONSECA, Márcio A. *Michel Foucault e a Constituição do Sujeito*. São Paulo: EDUC, 1995.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia da Autonomia*. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- GIACCOIA Jr., O. *Sonhos e Pesadelos da Razão Esclarecida: Nietzsche e a Modernidade*. Passo Fundo: UPF Editora, 2005.
- GIANNOTTI, José Arthur. *Trabalho e Reflexão: Ensaio para uma Dialética da Sociabilidade*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- GONZALEZ, Julián. *Michel Foucault: Una Filosofía de la Acción*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionais, 1989.
- GUARESCHI, Pedrinho; BIZ, Osvaldo. *Mídia, educação e Cidadania*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- GUEDEZ, Annie; SOUZA, Edson Braga de. *Foucault*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1977.
- HERMANN, Nadja. *Ética e Estética: A Relação Quase Esquecida*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.
- MACHADO, Roberto. *Ciência e Saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1981.
- _____. *Foucault, a Filosofia e a Literatura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- MARCUSE, Herbert. *Cultura e Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- _____. *A Ideologia da Sociedade Industrial: o Homem Unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
- MOREY, Miguel. "La Cuestión Del Método". In: FOUCAULT, Michel. *Tecnologías Del Yo Y Otros Textos Afines*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991.
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.
- PAVIANI, Jayme. *Filosofia e Método em Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- PLATÃO. *Diálogos: Mênon, Banquete, Fedro*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1970.

_____. *Fedon*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

PLATÓN. *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, 1993.

_____. *Alcibíades*. Madrid: Aguilar, 1993.

_____. *Fedon*. Madrid: Aguilar, 1993.

PLATÃO. *Diálogos: Fédon ou Da Alma*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

SILVA, Tomás. Tadeu da. *O Sujeito da Educação: Estudos Foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 1994.

VEIGA-NETO, Alfredo. *Foucault e a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

Obras Gerais

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. São Paulo: Mestre Jou, 1970.

ABRAHAM, Tomás (Org.). *El Último Foucault*. Buenos Aires: Sudamericana, 2003.

ARENDT, H. *Responsabilidade e Julgamento*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BODEI, Remo. *A Filosofia do Século XX*. Bauru: EDUSC, 2000.

BOTH, A. *Identidade Existencial na Velhice: Mediações do Estado e da Universidade*. Passo Fundo: UPF Editora, 2000.

BLANCHOT, Maurice. *Foucault como o Imagino*. Lisboa: Relógio D'Água, sd.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. São Paulo: Editora da UNICAMP, 1992.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

DREYFUS, Hubert & RABINOW, Paul. *Michel Foucault. Uma Trajetória Filosófica: para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FREIRE, Paulo. *Educação como Prática de Liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GOERGEN, P./ LOMBARDI, J. C. (Orgs.). *Ética e Educação: reflexões filosóficas e históricas*. Campinas: Autores Associados, 2005.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Os Diálogos de Platão: Estrutura e Método Dialético*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GORE, Jeniffer. “Foucault e a Educação: Fascinantes Desafios”. In: SILVA, Tomáz, Tadeu da (Org). *O Sujeito da Educação: Estudos Foucaultianos*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 9-20.

GROS, Frédéric. *Michel Foucault*. Paris: PUF, 1996.

HIGUERA, Javier de la. *Michel Foucault: La Filosofia como Crítica*. Granada: Editorial Comares, 1999.

KREMER-MARIETTI, Angèle. *Introdução ao Pensamento de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores, 1977.

NIETZSCHE, Friedrich. *Aurora*. Porto: Rés, 1983.

_____. *Obras Incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Assim Falou Zaratrusta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

OLIVEIRA, Nythamar Fernandes de. *Tractatus Ethico-Politicus: Genealogia do Ethos Moderno*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

PEREIRA, Antônio. *A Analítica do Poder em Michel Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

RAJCHMAN, John. *FOUCAULT: A Liberdade da Filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987.

ROUANET, Sérgio Paulo. *As Razões do Iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges. *A Educação do Homem segundo Platão*. São Paulo: Paulus, 1999.

TERNES, José. *Michel Foucault e a Idade do Homem*. Goiânia: UFG, UEG, 1998.

TOVAR, António. *Vida de Sócrates*. Madrid: Alianza Universidad, 1986.

VALLE, Lílian do. *Os Enigmas da Educação: a Paidéia Democrática entre Platão e Castoriádis*. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

XENOFON. *Socrates*. Madrid: Juan B. Bergua, 1966.