



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Ana Lúcia dos Santos e Santos

Práticas de liberdade no pensamento de Foucault

Salvador

2019



UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Ana Lúcia dos Santos e Santos

Práticas de liberdade no pensamento de Foucault

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Prof^ª. Dr^ª. Juliana Ortigosa Aggio e Co – orientação do Prof^º Dr^º Malcom Guimarães.

Salvador

2019

Santos, Ana Lucia dos Santos

Práticas de liberdade no pensamento de Foucault

Dissertação apresentada a Universidade Federal da Bahia – UFBA para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^a Dr^a Juliana Ortegosa Aggio - UFBA

Co-orientador: Prof^o Dr Malcom Guimarães Rodrigues - UEFS/UFBA

Examinadora: Prof^a Dr^a Giovana Carmo Temple - UFRB

Examinador: Prof^o Dr^o Vinicius Santos – UFBA

Examinador Suplente: Prof^a Dr^a Adriana Tabosa - UEFS

Salvador– Bahia

Julho/2019

Teotônio e Clarice, amor que não se mede!

AGRADECIMENTOS

A presente dissertação de mestrado não poderia chegar a bom porto sem o precioso apoio de várias pessoas.

Agradeço a Deus pelo dom da vida, por me fazer mais forte a cada dia, e pela coragem para não desistir diante dos inúmeros obstáculos, especialmente nesses últimos meses e dias.

A minha orientadora, Prof^a Dr^a Juliana Ortigosa Aggio, pela amizade, supervisão e ensinamentos a mim conferidos durante esse período, pelo tempo dedicado a cada orientação, pela paciência em meio a meus erros. Bem como as orientações e supervisão do meu Co-orientador, Prof^o Dr^o Malcom Guimarães Rodrigues. Agradeço a banca examinadora pela atenção e compromisso e pelas recomendações proferidas. Hoje afirmo que minha formação profissional, e inclusive pessoal não seria a mesma sem seus ensinamentos.

Aos amigos que fiz nessa jornada, os quais me apoiaram e incentivaram a não desanimar, me auxiliando na leitura dos textos, tais como Karla Sousa e Aline Valéria. Aos colegas dos grupos de orientação e de estudo, que tiraram um tempo para analisar meus textos e ouvir minhas problematizações.

Agradeço a meus pais, Clarice e Teotônio, que mesmo distante, se mostraram presente a cada dia e nas diversas vezes que não entendem o processo, mas apoiam mesmo assim. Agradeço a Anderson Passos, pelo apoio que a mim conferido, pela sua persistência em não me deixar desanimar, e pela esperança e dedicação de cada dia por você demonstrada, pela horas e horas de estudo.

A todos aqueles que de alguma forma estiveram e estão próximos de mim, fazendo esta vida valer cada vez mais a pena.

Enfim, agradeço a CAPES, pelo apoio financeiro.

Santos, A. L. dos S. de. Práticas de liberdade no pensamento de Foucault. 2019. 74f. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2019.

Resumo

Esta pesquisa tem como proposta analisar no pensamento de Foucault duas possíveis concepções de liberdade. De um lado, a política (eixo genealógico) que, por meio da governamentalidade, campo estratégico das relações de poder, implica relações mútuas que abrem espaço para a resistência; de outro lado, a liberdade ética (eixo ético – subjetivo), a qual se apresenta no exame feito a prática da liberdade no estoicismo tardio, a partir do cuidado de si, por meio de exercícios regulares que possibilitam ao indivíduo viver a vida como arte, uma vez que a ética, enquanto prática refletida, é também exercício da liberdade. Com efeito, a ética como prática da liberdade, como algo que transforma o mundo e a si mesmo, dá-se no encontro com o outro, longe de ser uma experiência solitária com o próprio eu, realiza-se na associação com outrem. Desse modo, tentaremos relacionar a liberdade ética à política, mostrando como o indivíduo pratica a liberdade a partir do cuidado de si, e compreender como é possível problematizar essa prática de liberdade enquanto movimento de resistência, visto que, quando o indivíduo resiste ao poder do outro por meio de práticas de si, se abre uma variedade de possibilidades, e isso só ocorre porque o indivíduo é livre. Nessa perspectiva, o jogo existente nas relações ocorre a partir do governo, ou seja, da condução de condutas, e deve ceder lugar a movimentos de resistências, ou seja, invés de apenas entender os mecanismos de condução ou de se deixar conduzir, é necessário o resistir, para que possa haver a possibilidade do desenvolvimento de formas de contracondutas, as quais acontecem como abertura para novas subjetividades no campo da insubordinação, da desobediência.

Palavras-chaves: liberdade, ética, política, poder, cuidado de si.

Sumário

Introdução.....	8
Seção I: A liberdade no estoicismo tardio.....	13
1.1 Por que é preciso ser livre?.....	15
1.2 Como alcançar essa liberdade?.....	21
1.2.1 A relação com o outro.....	23
1.2.2 A relação consigo e a relação com verdade	26
Seção II: A resistência como possibilidade para a prática da liberdade.....	37
2.1 Foucault e sua genealogia do poder	38
2.2 Relações de poder e objetivação do sujeito.....	46
2.2.1 Contraconduta como prática da resistência aos modos de sujeição	49
2.3 Crítica e prática da liberdade	56
Considerações finais.....	68
Referências.....	71

Introdução

Ao nos depararmos com o pensamento de Michel Foucault, percebemos a necessidade de uma análise minuciosa de seus escritos, pois o filósofo francês desenvolveu suas análises em torno de vários temas, que, na maioria das vezes, não estão delimitados e esclarecidos em seus textos, entrevistas e artigos. Com a prática da liberdade não é diferente, visto que não encontramos problematizações a respeito dessa prática de modo claro e delimitado em seus escritos. O que encontramos, ao nos enveredarmos em seu pensamento, são, na maioria das vezes, diversas discussões em entrevistas, artigos nos quais são analisadas temáticas que apontam de algum modo para essa noção.

De modo didático e sistemático, uma grande parte dos comentadores¹ e estudiosos de Foucault analisam seu pensamento a partir de três eixos, a saber: o primeiro, chamado eixo arqueológico abrange obras como *História da Loucura*, *O Nascimento da Clínica*, *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do Saber*; o segundo eixo engloba *Vigiar e Punir* e a *Vontade de Saber* (primeiro volume de *História da sexualidade*); por fim, o terceiro eixo se apresenta a nós a partir de textos chave, tais como os volumes II e III da *História da sexualidade* – *O uso dos Prazeres* e *O Cuidado de si*. Tomando esse mesmo viés de pensamento, optamos por analisar uma possível prática da liberdade nos dois últimos eixos², visto que, nesses “eixos”, encontramos análises a respeito das relações de poder, do cuidar de si, da governamentalidade, da resistência, da arte de viver, as quais serão de grande importância para uma possível problematização da prática da liberdade.

Faremos essa análise de modo inverso, ou seja, iniciaremos com a análise do eixo ético, pois ao que parece, é no eixo ético que encontramos uma noção mais clara do que seria a prática da liberdade para Foucault, visto que o filósofo toma o período estoico e vislumbra uma arte de viver que possibilite ao indivíduo uma prática da liberdade na tentativa de entender o que Foucault analisa por liberdade, e nesse eixo nos basearemos no estoicismo tardio, uma vez que é no estoicismo tardio que encontramos desenvolvidos a prática de exercícios que levam o indivíduo a viver como obra de arte. Diante disso, tomaremos como ponto de análise especificamente o curso proferido por Foucault no Collège de France, *A Hermenêutica do sujeito*. Curso no qual o autor aborda concepções do estoicismo tardio a partir

¹ A saber: Edgardo Castro, Paul Vayne, Frederic Grós, entre outros.

² É difícil propor uma data exata entre cada eixo, mas podemos pressupor que a transição entre o segundo e terceiro eixo se deu nos oito anos que separam o primeiro volume da *História da sexualidade* do segundo e terceiro (1976-1984), levando em consideração que *A Hermenêutica do sujeito* – talvez o marco mais importante desta transição – foi ministrado em 1982.

de autores como Sêneca, Marco Aurélio, Musonius Rufus, Epicteto, etc. Em seguida, abordaremos o eixo genealógico e obras de transição (entre um eixo e outro – as entrevistas), buscando analisar as práticas de resistência que se desenvolvem em meio a relações de poder como prática de liberdade³.

Desse modo, a presente pesquisa, intitulada *Liberdade no pensamento de Foucault*, divide-se em duas seções, a saber: *A liberdade ética no estoicismo tardio* e *A resistência como possibilidade para a prática da liberdade política*, e visa analisar e compreender a prática da liberdade no pensamento de Michel Foucault. Para tanto, tomaremos inicialmente como textos principais o curso *A Hermenêutica do sujeito*, proferido no Collège de France em 1982, o curso *Segurança, território e população*, proferido em 1978 e as entrevistas dadas em 1977, 1982 e 1984, respectivamente, *Poderes e estratégias*, *Sujeito e o poder* e *Ética do cuidado de si como prática da liberdade*, *O que é crítica*, proferidas por Foucault. No curso *A Hermenêutica do sujeito*, o filósofo francês analisa o cuidado de si no estoicismo tardio e como esse cuidado de si pode ser entendido, em um viés ético, a partir de quem o pratica, e como esse cuidar incide na vida do indivíduo como uma prática da liberdade. Como o indivíduo se conduz a partir de um *êthos*⁴, ou seja, numa relação que enfatize o modo de ser do indivíduo, e que encontramos expressa em seus costumes, seus aspectos, e até na maneira como enfrenta os acontecimentos da vida.

A primeira seção - *a liberdade ética no estoicismo tardio*, está dividida em dois tópicos, o primeiro questiona *Por que é preciso ser livre?*. Para tanto, procuraremos entender a razão pela qual é preciso ser livre, a partir da prática de liberdade analisada pelo filósofo no estoicismo tardio, compreendendo o modo pelo qual o indivíduo se conduzia, e buscava viver uma vida bela. O segundo, questiona *Como alcançar essa liberdade?*, ou seja, quais os exercícios que possibilitam ao indivíduo alcançar essa liberdade, quais práticas que torna o indivíduo livre.

De acordo com Foucault, no estoicismo, o indivíduo livre é aquele que desenvolve uma *arte de viver*, uma “vida qualificável, a vida com seus acidentes, com suas necessidades, mas é também a vida tal como podemos fazê-la pessoalmente”

³ Importante ressaltar que essa separação, ou divisão, só ocorre para fins didáticos, pois não encontramos no pensamento do filósofo francês uma separação estanque da genealogia para ética, e sim um diálogo entre um e outro

⁴ Segundo Castro (2016, p. 154), o *êthos* é para o período greco-romano um modo de ser do sujeito que se traduz em seus comportamentos.

(FOUCAULT, 2016a, p. 33). Segundo Foucault (2016a, p. 33), a palavra *bíos* designa precisamente o real significado de *arte de viver*, que, grosso modo, pode ser traduzida pela transformação refletida e racional do ser, ou seja, quando o indivíduo, por meio de exercícios regulares, passa a refletir sobre seus atos e costumes, bem como o modo de se portar diante dos prazeres e desejos, ou seja, o modo de viver uma vida bela. Desse modo, o problema central é saber qual *tékhne* usar para viver tão bem quanto se deve viver. O estoicismo tardio entende a *arte de viver* como a *tékhne perì bíou*, que se traduz pela técnica de si (tecnologia de si), que se configura a partir de práticas que estão relacionadas a procedimentos refletidos e sistematizados, que são ensinados aos indivíduos (pelo controle de si, pela gestão da própria vida) e permitir-lhes alcançar a modificação do ser, em outras palavras, essa prática ensina esses indivíduos a desenvolverem uma transformação de seu *êthos* de maneira racional e refletido.

Essa modificação do ser é possível na mudança de *status*, isto é, quando o indivíduo desenvolve práticas que lhe possibilitam, por exemplo, em meio a diversos eventos exteriores, se deixar abalar o mínimo possível, lhe permitindo conservar sua autonomia e independência em relação a esses acontecimentos. A essa modificação e prática o estoicismo tardio chama de liberdade, e são essas práticas, que possibilitam ao indivíduo ser autônomo e independente. A respeito dessa mudança de *status*, Foucault (2016a, p. 34) afirma que possibilita ao indivíduo viver uma experiência de qualidade diretamente relacionada à tranquilidade, à beatitude e à felicidade. Desse modo, o filósofo francês afirma estar em causa, na *arte de viver*, a passagem de um *status* para outro, a modificação do ser e essa experiência “qualificável”.

Com efeito, os procedimentos pelos quais a *arte de viver* pode modificar o indivíduo e dar-lhe qualidade de existência ocorrem em três relações, a saber: na relação do sujeito com o outro (aprender a *arte de viver*); na relação com a verdade (interiorização do aprendizado); e na relação consigo mesmo (ascese, prática do que aprendeu). Com isso, podemos dizer que a *arte de viver* é o modo pelo qual o indivíduo, a partir de métodos e procedimentos, modifica a experiência que tem de si mesmo, ou seja, é a partir da *arte de viver* que o indivíduo atinge um *status* ontológico de experiência de si, isto é, uma transformação de si a partir de exercícios que possibilitam viver de modo autônomo por meio de uma experiência racional e refletida. Enfim, temos nessa conjuntura a prática da liberdade ética, que consiste no governo de si para viver uma vida como arte.

Na segunda seção daremos um salto, se pensarmos de modo cronológico, ou seja, sairemos das análises baseadas no estoicismo tardio e passaremos a problematizar o pensamento moderno (especificamente dos séculos XV ao XX). No segundo capítulo, intitulado *A resistência como prática de liberdade*, nossa problematização localizar-se-á em torno das relações de poder e as possíveis formas de resistência. Baseados nas entrevistas *Sujeito e o poder* e *Ética do cuidado de si como prática da liberdade* e no curso *Segurança, território e população* perceberemos que o próprio poder é condição para o desenvolvimento das práticas de resistência, e, por conseguinte, da prática de liberdade.

Sendo assim, analisaremos, no primeiro ponto da segunda seção, a concepção de poder, problematizada por Foucault, visto que o poder, ou melhor as estratégias de poder têm função essencial para entendermos a prática da liberdade política. Desse modo, o exercício do poder e suas tecnologias deve ser pensado como relações de poder, ou seja, ação de uns sobre outros. Nessa conjuntura, tomaremos como hipótese a liberdade que é resistência, e defenderemos que a resistência aparece onde há poder, pois ela é inseparável das relações de poder, num jogo de forças que possibilitam um tipo de deslocamento. Ao resistir surge forças não calculadas pelas estratégias existentes no campo político, de forças inéditas. Ademais, essas relações de poder, essas forças só são possíveis entre indivíduos livres, pois, se o indivíduo não for livre, se o indivíduo não for autônomo, ou seja, se a relação se tornar uma coerção, e o indivíduo, por exemplo estiver amordaçado e amarrado em determinado lugar onde não há condições de mudança da situação, nem possibilidade de deslocamento, sendo a resistência uma ação remota, teremos ao invés de uma relação de poder, um estado de dominação.

Num segundo momento da seção II, analisaremos a partir do poder pastoral – século XV-XVI, o desenvolvimento de uma conduta crítica, a qual pode ser entendida como uma resistência aos efeitos de verdade, ou seja, uma atitude, simultaneamente individual e coletiva, que consiste em não querer ser “governado de tal maneira”, em não aceitar como verdadeiro o que uma “autoridade nos” diz ser verdadeiro. É a partir dessa conduta crítica, chamada pelo filósofo francês de contraconduta ou formas de resistências, que chegaremos à prática de uma filosofia crítica ou de um *êthos* filosófico, no qual o indivíduo desenvolverá formas outras de subjetividades.

Grosso modo, Foucault entende o conceito de modernidade muito mais do que um período histórico, como uma atitude. Nesses moldes, a modernidade ou a atitude (modo de ser) seria uma reação permanente que o indivíduo desenvolve e que o leva a um *êthos*

filosófico que o caracteriza como crítica permanente do tempo histórico. Por esse âmbito, a questão central, ao analisarmos a modernidade como atitude, no pensamento de Foucault, não são os fenômenos de poder, e sim a análise da produção de uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano, de modo que a objetivação e subjetivação dos indivíduos abram possibilidades para uma história crítica da produção das subjetividades ocidentais, ou seja, para uma filosofia crítica. De tal modo, todos os saberes e discursos são responsáveis pela objetivação dos sujeitos, pela sua dominação, disciplinarização e produção de uma verdade sobre os indivíduos. Assim, cabe a filosofia crítica, como obrigação ética, reatualizar a crítica como atitude, estabelecendo novas rupturas e quebrando os procedimentos de dominação e a produção de uma verdade, a partir do poder e seu confronto/contestação/resistência na constituição de sujeitos livre e éticos.

Com efeito, a articulação da liberdade ética (estoicismo tardio), que consiste no modo como o indivíduo cuida de si por meio de exercícios regulares, e a liberdade política (período moderno) ou como o indivíduo resiste ao governo do outro que tenta limitá-lo e cria novas formas de subjetividades, estabelece-se no atravessamento entre relações de poder, governamentalidade, governo de si e dos outros, a qual consiste no modo como o indivíduo resiste ao outro, que o limita e determina, e na relação consigo mesmo, consistindo numa resistência a si e aos desejos e prazeres que atingem a conduta do indivíduo. Desse modo, a prática de liberdade pressupõe uma ética enquanto atitude desenvolvida no indivíduo livre capaz de produzir mudança social, cultural, numa ação política de intervenção no/do poder.

Por conseguinte, ao analisarmos a liberdade no pensamento foucaultiano questionaremos de qual prática de liberdade o filósofo está a considerar? Uma prática que se desenvolve a partir de modos de resistências, que faz com que o indivíduo não queira ser governado ou conduzido, por meio de um discurso de verdade estabelecido por um grupo ou uma autoridade e que afirma que aquilo é que deve ser seguido porque é “verdadeiro”? Ou ainda, como no estoicismo, exercícios de liberdade como *êthos*?

Seção I: liberdade no estoicismo tardio

Para compreendermos o pensamento de Foucault, o que ele toma por ética e qual a relação dessa ética com a prática da liberdade, comecemos pela problematização da ética e da moral, encontrada na obra *História da sexualidade II - Uso dos prazeres*, tomada por Foucault (uma ética que está diretamente relacionada com o pensamento greco-romano, podendo ser tomada como base para o período estoico) como componente de moralidade que diz respeito à relação que o indivíduo tem consigo mesmo. Desse modo, a moral pode ser tomada, tanto como um conjunto de valores e regras propostas ao indivíduo, quanto aos comportamentos morais, à medida que os indivíduos se adaptam ou não a esses conjuntos de valores e regras. Com isso, é possível analisar o modo como o sujeito se constitui enquanto sujeito moral, a partir de quatro aspectos, a saber: *a substância ética, o modo de sujeição, o trabalho ético e por fim, a finalidade ética (telos)*. Nesses moldes, *a substância ética* corresponde ao momento em que o indivíduo toma como domínio o juízo ético, ou seja, “o domínio dos desejos, o combate obstinado que se tem contra eles” (FOUCAULT, 1984, p. 35), enfim, o modo como o indivíduo resiste as tentações; *O modo de sujeição* é a maneira pela qual o indivíduo estabelece uma relação consigo, relação que pode ser de obrigações ou de regras; *O trabalho ético* corresponde ao trabalho que o indivíduo desenvolve sobre si mesmo, a fim de se tornar um sujeito ético; *O telos* é o agir do indivíduo como meta a seguir, agir eticamente⁵.

Segundo Foucault (1984, p. 37), uma ação para ser dita moral não deve partir do princípio de um conjunto de regras e valores, nem tampouco a um ato, e sim, de uma certa relação de si, ou seja, uma constituição de si “enquanto sujeito moral”, na qual o indivíduo irá a partir dele mesmo (objeto) definir qual posição tomar em relação “ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo”, agindo, então, sobre si mesmo, se conhecendo, controlando, aperfeiçoando e se

⁵ O uso dos prazeres, Michel Foucault, 1984, p. 35.

transformando. Com efeito, uma ação para ser ética referira-se a toda essa constituição de si mesmo como sujeito moral.

De acordo com Davidson (1994, p. 163), esses aspectos correspondem ao primeiro modo de pensar a ética em Foucault; o segundo modo diz respeito à relação estabelecida entre subjetividade⁶ e governamentalidade⁷. Com efeito, a prática de governo em Foucault versa sobre o eixo genealógico e o eixo ético (englobados pelo o que o autor chama de governamentalidade), a saber: o governo como relação entre os sujeitos (relação política) e o governo como relação consigo (relação ética)⁸. Em outras palavras, o primeiro eixo trata do conjunto de ações sobre ações e o segundo trata do domínio dos próprios prazeres e desejos. Ou seja, existe uma relação entre subjetividade e governamentalidade, segundo a qual o filósofo francês analisa os “modos de objetivação” do sujeito do conhecimento e como essa governamentalidade está atrelada à crítica de um sistema de poder e ao domínio de relações estratégicas entre os indivíduos e os grupos, isto é, o governo de si mesmo, de suma importância na ética estoica, e a relação com os outros. Efetivamente, afirma Davidson:

Nossas “tecnologias do eu”, os modos como nos relacionamos conosco, contribuem para as formas como nossa subjetividade é constituída e experienciada, bem como para as formas segundo as quais governamos nosso pensamento e conduta. Nós relacionamos conosco como tipos específicos de sujeitos que governam a si mesmos de maneira particulares. Em resposta às questões “que tipos de sujeitos devemos ser?” e “como devemos governar a nós mesmos?”, Foucault ofereceu sua história ética. (DAVIDSON, 1994, p. 164).

Com efeito, a governamentalidade abarca a arte de governar, que envolve “o estudo do governo de si – pressuposto da liberdade ética, o governo dos outros – pressuposto da liberdade política, bem como as formas políticas de governamentalidade, e as relações⁹ entre o governo de si e o governo dos outros” (CASTRO, 2016, p. 191). De modo mais claro, é a partir da prática do governo de si e do governo dos outros, que o

⁶ Foucault se opõe a noção de sujeito cartesiano, aquele tido como substância, afirmando que o sujeito é uma forma, que nem sempre é idêntica a si mesma. Assim, temos dois métodos de análise, de um lado, a problematização de uma história do sujeito, modos de subjetivação; de outro, uma mudança de estilo, de objetos e de metodologia, nessa história do sujeito, ou seja, um deslocamento da questão da episteme para as práticas de si mesmo. (Cf. Castro, 2016, p. 408). Desse modo, teremos um sujeito como efeito de uma constituição, isto é, modos de subjetivação como práticas de constituição do sujeito.

⁷ A noção de governamentalidade será desenvolvido na seção 2, onde trataremos o modo como as diferentes relações de poder podem supor um exercício da liberdade, uma vez que no pensamento Foucaultiano não há governo sem liberdade.

⁸ Essas problematizações que interessam a nossa pesquisa.

⁹ A partir da análise dessas relações entre o governo de si e dos outros tentaremos apontar a liberdade ética e a política;

indivíduo desenvolve sua autonomia e por fim torna-se livre, e quando se é livre, governa-se a si mesmo e conseqüentemente os outros, isto é, “o *êthos* do cuidado de si é, portanto, igualmente uma arte de governar os outros” (REVEL, 2005, p. 34).

1.1 Por que é preciso ser livre?

Na busca de entender a relação entre a subjetividade e a governamentalidade, faz-se necessário analisar o curso *A Hermenêutica do sujeito* (1982), no qual Foucault estuda o modo como os indivíduos se conduziam, a partir de um conjunto de práticas que tiveram importância tanto no período grego clássico quanto no estoicismo tardio. Com isso, temos dois “modelos” de condução de comportamentos, de um lado o período clássico¹⁰, versado no âmbito político e de outro o estoicismo tardio¹¹, versado no âmbito individual e estético. Diante disso, o que o período grego clássico e o estoicismo tardio tomam como liberdade? Ademais, para os gregos clássicos, a liberdade significa um problema político de não escravidão de si mesmo e de seus apetites - ser soberano em relação a si mesmo e aos seus apetites - para bem governar a cidade, pois o indivíduo que controla a si mesmo, bem se governa, bem governa sua casa, e conseqüentemente, bem governa a cidade. Por isso, no *Uso dos prazeres*, Foucault analisa o modo como os gregos clássicos lidam com os prazeres e como dominam a si mesmos, exercendo soberania sobre si mesmo. Além do domínio de si com cunho estritamente político, os gregos clássicos consideram a necessidade de desenvolver o modo particular de cuidar de si para, então, tornar-se soberano em relação aos prazeres e desejos: “Ser livre em relação aos prazeres é não estar a seu serviço [...] é poder que se exerce sobre si, no poder que se exerce sobre os outros” (FOUCAULT, 1984, p. 99). Em outras palavras, o indivíduo para poder governar uma cidade, por exemplo, deve antes dessa prática, desenvolver o domínio sobre ele mesmo, governar a si mesmo – no que concerne aos prazeres e desejos, sendo que esse domínio só será possível com o conhecimento de si, para só então passar a governar.

Para Castro (2015, p. 123), alguém pode governar a si mesmo, não ser escravo de si mesmo e produzir a si mesmo e sua vida na forma de verdade. Nesse sentido, por que é preciso que o indivíduo seja ou se torne livre? Com efeito, a noção de liberdade, no

¹⁰ Foucault toma como base de análise o *Alcebiades*, de Platão.

¹¹ Como análise desse período, Foucault aborda obra de Sêneca, Marco Aurélio, Musonius Rufo, Epicteto e entre outros.

período grego clássico, se apresenta no âmbito da organização e harmonia da cidade, ou seja, o indivíduo livre desenvolve o domínio de si e, por meio desse domínio, terá condições suficientes para governar os outros. Assim, a relação que o indivíduo desenvolve consigo, a partir do domínio de si, será elemento chave para que o indivíduo se relacione com o outro, pois é nessa relação consigo e com outro que encontramos explícita a noção de governo de si e dos outros, mencionada anteriormente. Deveras, é a governamentalidade que dá condições para as estratégias, ou seja, o desenvolvimento de técnicas que possibilitam o indivíduo governar a si mesmo, em sua liberdade, a partir da relação com os outros.

Com efeito, no estoicismo tardio, essas práticas de governo de si e governo dos outros ainda existem, entretanto, são desenvolvidas a partir de outro viés. A prática de governo de si não tem mais um cunho totalmente político, econômico e social como no período clássico, mas uma relação do indivíduo como ser racional, ou seja, faz-se necessário uma relação de si para consigo a partir de uma reflexão mediada pela razão. À vista disso, Foucault (2014a, p. 78) esclarece que, enquanto no período clássico o domínio de si está fundamentalmente ligado ao poder sobre os outros, ao governo dos outros, no estoicismo tardio a questão é dominar a si mesmo como ser racional. Grosso modo, no estoicismo tardio o indivíduo não necessita, para ser senhor de si, saber qual o seu papel na sociedade (política) ou na casa, mas praticar alguns exercícios (meditação, exame de consciência, etc.) que o prepare para se deixar atingir o mínimo possível pelos acontecimentos futuros e que o possibilite se certificar que controla a si mesmo.

Desse modo, temos, de um lado, um período clássico em que a questão do domínio de si, por meio do cuidado de si, gira em torno do *status*; de outro lado, temos o estoicismo tardio que possibilita abranger esse domínio para todos os indivíduos, sem restrição, isto é, trata-se do que Foucault chamou de universalização do cuidado de si. Para os estoicos, todos os indivíduos em geral são capazes de exercer a prática de si, todos podem aceder a essa prática de si, mas nem todos são capazes de ocupar-se consigo. O cuidar de si tem grande importância nos dois períodos, pois, assim como no período clássico, os estoicos também buscam desenvolver o controle e domínio de si, no entanto, a finalidade dos estoicos está pautada na busca de viver uma vida bela e boa, ou seja, uma vida que tenha como parâmetros a estética, a ética e enfatize a individualidade, desse modo, o indivíduo encontrará a felicidade e a tranquilidade, culminando no que Foucault chama de *arte de viver*, “uma moral greco-romana dirigida para a ética e por meio da qual se trata de *fazer*

de sua vida uma obra de arte” (REVEL, 2005, p. 43). Importante ressaltar que não é uma ética com cunho normalizador, que tem como finalidade universalizar e normalizar a população, porque buscar viver essa vida estética-ética é um problema pessoal, e qualquer pessoa da sociedade que almeja viver uma vida bela e boa poderá praticar os exercícios, ou seja, o indivíduo que busque praticar os exercícios, desenvolverá sua autonomia e por conseguinte modificará sua vida de modo refletido e racional, essa modificação do ser consiste em viver a liberdade ética. Desse modo, no período clássico a preocupação do indivíduo girava em torno do coletivo, ou seja, o indivíduo se domina para o bem-estar e harmonia da sociedade, enquanto que no estoicismo tardio essa preocupação se volta para o indivíduo, tornando-se essencial o modo como o indivíduo se relaciona consigo mesmo. Nas palavras de Foucault:

A ética não estava relacionada a nenhum sistema social – ou pelo menos legal institucional. Por exemplo, as leis contra o comportamento sexual ilícito eram muito poucas e não muito severas [...] o que os preocupava, seu tema, era constituir um tipo de ética que era uma estética da existência (FOUCAULT, 1999, p. 42).

Com efeito, na ética do estoicismo tardio não é possível encontrar normalização, ou a ideia de regras gerais para a população, uma vez que, os estoicos aspiravam viver esse *êthos*, “a vontade de viver uma vida bonita, e deixar para outros a memória de uma existência bonita” (FOUCAULT, 1983, p. 42). Por certo, perceberemos que a liberdade é problematizada como *êthos*, como modo de ser do indivíduo, uma vez que para que “essa prática da liberdade tome forma em um *êthos* que seja bom, belo, honroso, respeitável, memorável e que possa servir de exemplo, é preciso todo um trabalho de si sobre si mesmo” (DE, V, 2014b, p.264)¹². Foucault explica que o cuidado de si é ético em si mesmo, no entanto, implica relações complexas com os outros, relações essas que diferem do período clássico, pois o outro no estoicismo tardio consiste num “diretor de consciência” o qual o indivíduo aprende algumas práticas, enquanto que no período clássico, o outro tem cunho estritamente político, “uma vez esse *êthos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros” (DE, V, 2014b, p.264).

Por certo, o que importa para os estoicos é o modo como se portar diante de si, o modo como se conduzir, mais do que as questões políticas e sociais. Isso ocorre, segundo Foucault (2014a, p. 402), quando a cultura grega clássica, a *tekhne tou biou* (*arte de*

¹² FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos V. A ética do cuidado de si como prática de liberdade*, 2014b, p. 258 – 280.

viver), se inscreve no vazio deixado pela lei e pela religião, e então, a liberdade humana encontra sua obrigação não mais nessas questões sociais, e sim na arte de si mesma, na prática de si mesmo. Assim, será possível ao indivíduo desenvolver uma ética que busca cuidar de si, que desenvolva esse viver livre, uma vez que, na arte da vida, encontramos o desenvolvimento de uma ética que busca ocupar-se consigo, que busca ser livre, visto que o domínio perfeito sobre si tem papel central na *arte de viver*¹³.

À vista disso, no processo de estetização, no qual o indivíduo procura libertar-se dos vícios que está atrelada à prática diária, surge à noção de salvação¹⁴, pois ser livre implica salvar-se desses vícios, e das “perturbações” exteriores que de alguma forma afetam o indivíduo. Segundo Foucault, essa salvação, que tem como operador o próprio indivíduo, não pode ser entendida apenas no sentido negativo de escapar a um perigo, é mais, se manter em um estado de alerta, de “resistência, de domínio e soberania sobre si” (FOUCAULT, 2014a, p. 166). Assim, o indivíduo que consegue salvar a si mesmo, escapa da dominação, da escravidão de si mesmo e dos outros, possibilitando-lhe “escapar a uma coerção pela qual se está ameaçado, e ser restabelecido nos seus direitos, recobrar a liberdade” (FOUCAULT, 2014a, p. 166).

De acordo com o filósofo francês, salvar a si tem como finalidade tornar o indivíduo inacessível a infortúnios e perturbações, advindas de acidentes e acontecimentos exteriores. O indivíduo atinge esse objetivo através da *ataraxia* e da *autárkeia*, isto é, a ausência de perturbações e a autossuficiência. Afirmo Foucault:

A salvação é uma atividade permanente do sujeito sobre si mesmo, que encontra sua recompensa em uma certa relação consigo, ao tornar-se inacessível às perturbações exteriores e ao encontrar em si mesmo uma satisfação que de nada mais necessite senão dele próprio (FOUCAULT, 2014a, p. 167).

Nesse ínterim, o indivíduo é agente, objeto, instrumento e finalidade numa mesma atividade, bastando-se a si mesmo. De fato, ser livre, para os estoicos, é salvar-se a si mesmo, é fugir da servidão a si mesmo, pois a servidão “é uma espécie de obrigação-endividamento de si e para consigo” (FOUCAULT, 2014a, p. 245).

¹³ Pois nessa “*arte da vida* a noção de exercer domínio perfeito sobre si mesmo, logo se tornou o problema principal” (FOUCAULT, 1999, p. 48).

¹⁴ Este é um momento interessante da análise de Foucault, que mostra que, ao contrário do que se supõe comumente, a “salvação” era uma meta das práticas antigas bem antes do cristianismo, ainda que pensada de modo bem distinto em relação a ele.

Segundo Davidson (1994, p. 165), a noção de estética da existência encontra seu apogeu na obra *O Cuidado de si*, no capítulo denominado “A cultura de si”, no entanto, percebemos que já no curso *A Hermenêutica do sujeito* (1982) Foucault desenvolve o viver a vida como arte, insistindo na atenção que o indivíduo deve ter para consigo mesmo. Importante ressaltar que essa atenção não é interpretada como código de proibições e regras, e sim como uma intensificação da relação consigo, levando o indivíduo a se constituir como sujeito de seus atos, como um sujeito que dá vida a seu pensamento. Esclarece Foucault:

Essa majoração [evitar os prazeres por meio de um regime austero] da austeridade sexual na reflexão moral não toma a forma de um estreitamento do código que define os atos proibidos, mas a de uma intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos” (FOUCAULT, 2014a, p. 53).

Nesse percurso de argumentação, é necessário prestar a atenção no “para consigo” a partir da conversão para si (*epistrophé eis heuton*), que exige que o indivíduo modifique “suas atividades e desloque sua atenção de modo a cuidar constantemente de si mesmo” (DAVIDSON, 1994, p. 166). Ao modificar suas atividades, o indivíduo modifica seu olhar, i.e., volta o olhar para si que “constitui o termo de conversão e o objeto final de todas as práticas de si, diz respeito a uma ética do domínio” (FOUCAULT, 2014a, p. 83), ou seja, momento no qual o indivíduo passa a desenvolver o cuidar de si mesmo e domínio sobre si em relação aos prazeres e desejos, no entanto, esse voltar a si mesmo depende da relação com o outro, com mestre, que o auxiliará na tomada de consciência, e conseqüentemente, no prestar atenção a si mesmo. A partir das leituras dos textos foucaultiano, perceberemos que não é de um indivíduo isolado¹⁵ da sociedade e que só se preocupa consigo, que se trata. Com efeito, o que Foucault vislumbra e analisa nos estoicos é o desenvolvimento do cuidar de si, que possibilitará ao indivíduo conhecer a si mesmo, para então, lidar com o outro, e, por conseguinte, com a sociedade. Então, o converter-se a si possibilita ao indivíduo o afastamento das preocupações e inquietações exteriores, a fim de estabelecer uma relação consigo em que nada o perturbe, ou seja, uma experiência de si que se forma na posse de si, uma experiência “que se tem consigo mesmo [...] alguém que conseguiu ter acesso a si próprio é, para si, um objeto de prazer” (FOUCAULT, 2014a, p. 85). Nessas condições, a conversão paralela ao cuidado de si, permite ao indivíduo desenvolver um movimento de interiorização que busque “ser

¹⁵ Desenvolveremos a questão do indivíduo que busca cuidar de si e sua relação com a sociedade no tópico *Relação com o outro*.

mestre de si, possuir a si mesmo, encontrar sua felicidade na liberdade e na independência interior” (DAVIDSON, 1994, p. 167). E ao tornar-se mestre de si mesmo o indivíduo passa a viver uma vida bela, uma vida como obra, denominada de *arte de viver*.

Toda essa problemática em torno do controle de si mesmo e da prática de si é o modo como os estoicos buscavam, a partir de um *êthos*, viver uma vida bela, uma vida como arte, como obra. Nas palavras do filósofo francês:

A arte da existência como práticas reflexivas através das quais os homens, não somente fixam regras de condutas, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo (FOUCAULT, 1984, p. 17-18).

De tal modo, é a partir da *arte de viver/existência* por meio das “técnicas de si” que o indivíduo, possivelmente, se auto modificará. Ao escavar o eixo da relação consigo, a *arte de viver*, no estoicismo tardio, e o modo como indivíduo dá forma à sua subjetividade, Foucault traça o caminho de uma ética como prática de liberdade, visto que essa ética é autoformadora e possibilita a modificação do ser, levando o indivíduo a dar forma à sua liberdade. Nas palavras do filósofo francês:

Desse modo, a constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte [o local] dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, define sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e, para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se (FOUCAULT, 1984, p. 37).

Com efeito, é pensando uma ética de modo particular que Foucault diverge da noção de uma ética com princípios universalmente aplicáveis, com padrões normativos, uma vez que, de acordo com filósofo francês¹⁶, buscar uma moralidade a qual todos devam seguir é catastrófica. Desse modo, interessa a Foucault analisar a ética, mas com o pretexto de entender a inadequação da identidade moral moderna, a qual se opõe a essa noção de ética acima citada, ou seja, uma ética que possibilite a modificação do ser a partir de uma relação consigo, de uma relação sobre si mesmo, que possibilite o controle e o conhecimento de si, que possibilite a criação de formas outras de subjetividades. Segundo Mahon e Bernauer essas práticas (do controle e conhecimento de si) são possíveis a partir de questões que possibilitaram pensar uma liberdade ética:

¹⁶ *O uso dos prazeres*. Michel Foucault, 1984, p. 37.

Como os indivíduos foram convidados ou incitados a aplicar técnicas a si mesmos que lhes permitissem reconhecer-se como sujeitos éticos? Qual o aspecto de si ou de seu comportamento é relevante para a atenção e para o juízo éticos (substância ética)? A qual regra de conduta as pessoas se sujeitam, e como elas estabelecem sua relação com essa regra (modo de sujeição)? Em que tipo de atividades as pessoas se envolvem a fim de formar a si mesmas, moderar seu comportamento, decifrar aquilo que são, erradicar seus desejos (a ascese)? Que tipo de ser alguém está tentando tornar-se por meio dessas práticas ascéticas (o *telos*)? (BERNAUER; MAHON, 2016, p. 193).

Desse modo, Bernauer e Mahon (2016, p. 204) explicam que Foucault busca desenvolver uma ética, não nos padrões de normatividade aplicável a todos, mas um estilo particular, um *êthos*, que surge na maneira de se relacionar consigo mesmo para se construir, para se elaborar. É esse estilo particular que Foucault vislumbra nos estoicos, que possibilita o domínio e controle de si. Nesses moldes, quais são os exercícios a serem praticados, no estoicismo, que possibilitem a prática da liberdade?

Com efeito, o indivíduo se torna livre com o desenvolvimento de três procedimentos, denominados por Foucault (2016a, p. 31) de *modificações do ser*, ou domínios da genealogia, a saber: uma ontologia¹⁷ no que diz respeito ao desenvolvimento da relação com o outro (aprender a arte de viver), pela *máthesis* – artes que são aprendidas através do ensino, por meio de uma escuta; uma ontologia da verdade (interiorização do aprendizado), pela *mélete* – interiorização do que foi aprendido, “não há arte de viver sem a necessidade de uma retomada periódica do ensino recebido do mestre” (2016a, p. 32); e, uma ontologia com relação a si, constituindo um sujeito do conhecimento, que implica uma ascese (uma série de exercícios, pela *áskesis*) – tentativas de fazer determinada coisa, exame de si, exame dos erros, isso tudo a partir de uma série de provas.

Grosso modo, “ensino (*máthesis*), relação com o outro; meditação (*mélete*), relação com a verdade; exercício (*áskesis*), trabalho de si sobre si, relação de si consigo” (2016a, p. 32-33), é o que encontraremos como forma de conduta, como formas ético-estéticas, nos séculos I e II de nossa era. Por certo, examinaremos esses procedimentos a seguir.

1.2 Como alcançar essa liberdade?

¹⁷ Foucault denominará ontologia do presente o gesto de interrogar-se sobre a atualidade, identificando nela a existência de dispositivos de subjetivação, possibilitando a emergência de novos modos de relação do sujeito consigo e com os outros. Desse modo, podemos pensar uma ontologia que ajude o indivíduo a viver uma vida bela.

As análises de Foucault a respeito da sexualidade, a partir de 1981 (curso *Subjetividade e Verdade*), estão centralizadas nas técnicas de si. Segundo Frédéric Gros (2016a, p. 276), essa análise da sexualidade não se resume diretamente ao governo dos homens, e sim a uma relação que o indivíduo desenvolve consigo, isto é, as técnicas de si permitem a Foucault problematizar um sujeito que constrói uma relação definida consigo, através de exercícios regulares. As práticas de si, no âmbito moral, derivam de códigos e comportamentos, os quais nos levam a pensar uma história de comportamentos que faz com que os indivíduos busquem constituir-se como indivíduos éticos. Desse modo, com o cuidado de si, esses indivíduos constituem um modo de liberdade singular pensada como ética. Foucault (*DE V*, 2014b, p. 262) afirma que, na cultura estoica, os indivíduos conduziam-se bem quando se adequavam a essa prática da liberdade, ou seja, quando o indivíduo passava a ocupar-se consigo, a cuidar de si e conseqüentemente a conhecer a si próprio, possibilitando um *êthos*, uma atitude que comporte o “cuida-te de ti mesmo”.

Assim, as técnicas de si são meios indispensáveis para o alcance da *arte de viver*, visto que a *arte de viver* é uma técnica que, por meio da relação com o outro, e no fim das contas consigo mesmo, sobre si mesmo, tenta adquirir uma determinada qualidade do ser - bela e boa. São relações que possibilitam ao indivíduo modificar a experiência que tem de si mesmo, “remetendo-se a um ensinamento verdadeiro, a uma fala verdadeira, a descoberta ou busca de uma determinada verdade” (FOUCAULT, 2016a, p. 34). Essa qualidade, como apontamos acima, não pode ser feita sem uma ação de si sobre si, sem uma relação com o outro, tampouco, sem uma relação com verdade. Afirma Foucault:

[as técnicas de si] permitem ao indivíduo [estoico] efetuar, sozinho ou com a ajuda de outro, certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser; transformar-se a fim de atingir certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição e de imortalidade (*DE*, IX, 2014d, p. 226)¹⁸.

Com efeito, quando o indivíduo passa a cuidar de si, deve ter como finalidade o eu¹⁹, que aparece tanto como objeto do qual se cuida, quanto como de finalidade que se tem em vista. O eu que se tem em vista é a velhice, porque, segundo as análises de Foucault, a partir dos estoicos (Sêneca e Epicteto), a velhice aparece como a mais alta forma de

¹⁸ FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos IX. Sobre a genealogia da Ética*: um resumo do trabalho em curso. 2014d, p. 214-237.

¹⁹ O eu apontado por Foucault pode ser encontrado a partir da relação que o indivíduo desenvolve consigo mesmo.

cuidado de si, sendo o momento onde nada mais deve importar, a não ser as coisas que estejam no poder do indivíduo, “o momento de sua recompensa estará precisamente na velhice” (FOUCAULT, 2014a, p. 98). Já que é na velhice que “o eu finalmente atingiu a si mesmo, reencontrou-se, e em que se tem para consigo uma relação acabada e completa, de domínio e de satisfação ao mesmo tempo” (FOUCAULT, 2014a, p. 98). Logo, o cuidar de si tem como objetivo a preparação para a velhice, já que é, para os estoicos, o momento privilegiado da existência, e mais, afirma Foucault, “o ponto ideal de completude do sujeito” (FOUCAULT, 2014a, p. 114).

1.2.1 A relação com o outro

Para os estoicos, a relação consigo “é sempre considerada como devendo apoiar-se na relação com um mestre, com um diretor, ou, em todo caso, com um outro” (*DE, IX*, 2014d, p. 182)²⁰. De acordo com Gros (2008, p. 132), o cuidado de si não é uma atividade solitária, que cortaria do mundo aquele que se dedicasse a ele, é mais uma atividade que constitui uma modulação intensificada da relação social. Trata-se de “modular de outro modo esta relação com os outros pelo cuidado de si” (GROS, 2008, p. 132). Com efeito, o eu de que se preocupa o cuidado de si é uma conquista difícil, visto que, “espontaneamente nós desprezamos este cuidado ético e preferimos o egoísmo” (GROS, 2008, p. 132). Por isso, a necessidade de chamar o outro, que deve ajudar o indivíduo a cuidar bem de si mesmo (figura do mestre da existência) – o cuidar de si “supõe sempre o acompanhamento de um mais velho e ele se distribui segundo atividades eminentemente sociais: conversações, troca de cartas, ensinamento e aprendizagem em escolas de formações individuais” (GROS, 2008, p. 132). Nesses moldes, é necessário que o indivíduo desenvolva uma relação com o outro, uma relação de mestre e discípulo, uma relação onde o mestre seja o mediador do aprendizado do discípulo. “O mestre é um operador na reforma do indivíduo como sujeito. É o mediador na relação do indivíduo com sua constituição do sujeito” (FOUCAULT, 2014a, p. 117). Isso acontece porque o indivíduo sozinho não pode ser operador de sua própria transformação. Cabe perguntar, como é possível essa relação do mestre com o discípulo?

Segundo Foucault (2014a, p. 118), o indivíduo que ainda não começou o percurso pela filosofia, que ainda não desenvolveu a prática de si, tampouco o cuidado consigo,

²⁰ FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos IX. Hermenêutica do sujeito*. 2014d, p. 177-191.

encontra-se no estado de *stultitia*, ou seja, encontra-se em um estado de “desrazão”, em que nada se fixa e nem se deleita. O *stultus* é aquele “que está à mercê de todos os ventos, aberto ao mundo exterior”, aquele que deixa entrar todas as perturbações do mundo exterior. Assim, é necessário que alguém estenda a mão a esse indivíduo e o ajude a sair desse estado, esse alguém é o mestre, ou seja, o mestre, o outro que ajudará o discípulo a praticar o cuidado de si.

De tal modo, o *stultus* não se preocupa em não se afetar com as perturbações existentes no mundo exterior, tampouco em fazer a separação entre as representações que lhes são apresentadas. É aquele indivíduo que não se preocupa com o presente ou com o futuro, que não se preocupa em formar uma opinião, pois muda de opinião constantemente, “é alguém que de nada se lembra, que deixa a vida correr, que não tenta reconduzi-la a uma unidade pela rememoração do que merece ser memorizado” (FOUCAULT, 2014a, p. 119), enfim, é aquele que não tem uma meta determinada para sua vida. Nesse sentido, o modo de vida do *stultus* se opõe ao lema estoico do indivíduo livre que deve viver a cada dia como se estivesse na velhice, que permite tender para uma unidade, onde o que importa é aquilo que está em seu poder. A vontade do *stultus* não é absoluta, tampouco livre, pois sua vontade sempre depende de algum acontecimento, que pode ser exterior ou interior, não faz distinção, por exemplo, dos prazeres e desejos. De fato, quer várias coisas ao mesmo tempo, “ele quer algo e ao mesmo tempo o lastima. É assim que ele quer a Glória e, ao mesmo tempo, lastima por não levar uma vida tranquila, prazerosa” (FOUCAULT, 2014a, p. 119).

Segundo Foucault (2014a, p. 120), o *stultus* não quer absolutamente, livremente e sempre, ou seja, não quer o eu, não quer a finalização da técnica de si. Por isso, a necessidade do outro, a necessidade do mestre que o ajude a buscar o eu, que o ajude a sair da *stultitia*, “fazer com que se possa querer o eu, querer a si mesmo, tender para si como único objeto que se pode querer livremente, absolutamente e sempre” (FOUCAULT, 2014a, p. 120). Por isso, sair da *stultitia* não pode ser feito pelo próprio indivíduo, de modo solitário, essa saída só é possível por intermédio de outro. Por certo, de um lado, temos um indivíduo que vive à mercê dos ventos, o *stultus*, e de outro, o que tem o domínio de si, o *sapiens*, e entre um e outro, temos o mestre, que ajudará o *stultus* a tornar-se *sapiens*. “Entre o indivíduo que não quer seu próprio eu, e o que conseguiu chegar a uma relação do domínio e posse de si, de prazer consigo, que é, com efeito, o objetivo da *sapientia*, é preciso que o outro intervenha” (FOUCAULT, 2014a, p. 120).

O outro, que intermedia a saída do indivíduo do estado de *stultitia* para o de *sapientia*, é o filósofo. Assim, é com o filósofo que o indivíduo encontra os conselhos de como convém agir, como convém conduzir-se e como conduzir os outros. “O filósofo se apresenta [...] como o único capaz de governar os homens, de governar os que governam os homens e de constituir uma prática geral do governo” (FOUCAULT, 2014a, p. 122), governo de si e governo dos outros.

Foucault examina algumas formas institucionais que mostram o filósofo agindo como operador, a saber: a helênica e a romana. A forma helênica é a escola (*skholé*), que pode ter caráter fechado, tomando como exemplo as escolas pitagóricas, as epicuristas, e possibilita a direção de consciência individual. E as que não tem características tão fechadas, como a escola de Epicteto. Nessa última, o filósofo, o mestre, deve mostrar ao *stultus*, ou ao seu discípulo, por um lado, o ensinamento protréptico (*protreptikós*), um ensinamento que mova o espírito na boa direção, e por outro, deve ser bom na arte da discussão (*elenktikós*), “debate intelectual que permite distinguir a verdade do erro, refutar o erro e substituí-lo por uma proposição verdadeira” (FOUCAULT, 2014a, p. 126). O indivíduo que consegue dirigir o outro como convém é considerado filósofo, pois este consegue ter um domínio de si mesmo e dirige a si mesmo.

Os conselhos privados (romanos), opostos a escola helênica, acontecem quando o chefe de família faz residir junto a si um filósofo, que terá como papel, não o de amigo confidente, tampouco o de preceptor, mas o de um conselheiro de existência que dá pareceres sobre determinadas circunstâncias: “É ele que guia e inicia aquele que, ao mesmo tempo, é seu patrão, seu quase empregador e seu amigo, mas um amigo superior” (FOUCAULT, 2014a, p. 128). De acordo com Foucault (2014a, p. 129), à medida que o personagem do filósofo se desenvolve, ele perde sua função singular, que seria baseado na vida política e liga-o a problemas essenciais do indivíduo, culminado num desprofissionalizar da profissão filósofo. Nas palavras de Foucault:

Quanto mais se precisa de conselheiro para si próprio, mais se precisa, nessa prática recorrer ao outro, mais se afirmar, conseqüentemente, a necessidade da filosofia, mais também a função propriamente filosófica do filósofo se esvairá e mais o filósofo aparecerá como conselheiro de existência, que fornecerá [...] conselhos, conselhos de prudência (FOUCAULT, 2014a, p. 129).

De tal modo, o papel do filósofo com função política²¹, com função exterior ao indivíduo, vai se descaracterizando, deixando espaço para o filósofo como conselheiro, para o outro que ajudará o indivíduo a conhecer a si mesmo e desenvolver uma estética, uma *arte de viver*, por meio da direção de consciência.

1.2.2 A relação consigo e a relação com a verdade;

A cultura de si comporta um conjunto de práticas denominadas *áskesis*. Foucault no curso *Hermenêutica do sujeito*, parte da análise do que não é a *áskesis*, para então defini-la. Afirma o autor, “ela não é e jamais será fundamentalmente o efeito de uma obediência à lei” (FOUCAULT, 2014a, p. 284), suas técnicas não são desenvolvidas em referências às leis. A *áskesis* é uma prática da verdade, que liga o indivíduo à verdade. Desse modo, a questão em relação a prática não se dirige para a uma lei, para uma regra, e sim para o questionamento de como o indivíduo age, “ser como deve, na medida em que não apenas conhece a verdade, mas na medida em que ele diz, prática e exerce?”, em outras palavras, “em que medida o fato de conhecer a verdade, de dizer a verdade, praticar e exercer a verdade, permite ao sujeito não somente agir como deve agir, mas ser como deve²² ser e como quer²³ ser?” (FOUCAULT, 2014a, p. 284), enfim, como essa prática de verdade culminará em uma prática da liberdade?

A *áskesis*, para os estoicos, longe de ser uma renúncia severa de si, ou de uma parte de si, é uma constituição de si mesmo, ou seja, é uma relação de si para consigo acabada, autossuficiente, completa e “susceptível de produzir a transfiguração de si que consiste na felicidade que se tem consigo mesmo” (FOUCAULT, 2014a, p. 285). Desse modo, a *áskesis* tem como objetivo proteger o eu e chegar até ele. Segundo Foucault, a *áskesis* estoica não reduz o indivíduo ao mero aprendiz, ela o equipa e dota. Essa noção de dotar e equipar é denominada de *paraskeuê* – ter a mão, em latim *instructio*, que pode ser definida como a preparação para os acontecimentos da vida, trata-se de preparar o indivíduo para o futuro, que é constituído de acontecimentos imprevistos. “Trata-se de preparar somente para aquilo com que podemos nos deparar, somente para os

²¹ Período clássico.

²² O dever pode ser entendido como um termo que impossibilite a prática da liberdade, isso se for pensado como um termo normativo, no entanto, no estoicismo tardio o dever está diretamente relacionado a arte de viver, ou seja, praticar determinados exercícios a fim de se tornar autônomo e, por conseguinte livre.

²³ O querer está diretamente relacionado a noção de liberdade, pois quando o indivíduo desenvolve o querer e por meio da prática, o mesmo está a praticar a liberdade.

acontecimentos que podemos encontrar, não [porém] de maneira a superar os outros [...] trata-se de ser mais forte, ou de não ser mais fraco do que aquilo que pode acontecer” (FOUCAULT, 2014a, p. 286). Assim, a *paraskeuê* prepara o indivíduo para lidar com os diversos acontecimentos que lhes possam advir. O filósofo francês (2014a, p. 288), esclarece com exemplo de Marco Aurélio, que para ser bom atleta, praticava vários exercícios, ou seja, “que tem *paraskeuê* suficiente [...] é aquele que tem nele arraigado, nele implantado[...] frases efetivamente pronunciadas, frases efetivamente ouvidas ou lidas”, frases que ele próprio incrustou no espírito, repetindo-as, repetindo-as em sua memória por exercícios cotidianos, escrevendo-as, escrevendo-as para si em notas como aquelas tomadas. Nas palavras de Foucault:

Na tradição filosófica inaugurada pelo estoicismo, a *áskesis*, longe de designar a renúncia a si mesmo, implica a consideração progressiva de si, o domínio de si – um domínio ao qual se chega não renunciando à realidade, mas adquirindo e assimilando sua verdade. (DE, IX, 2014d, p. 282)²⁴.

Segundo Frédéric Gros (2014a, p. 448), essas práticas, essa *paraskeuê*, permitem ao indivíduo aprender a não se deixar perturbar, ou se perturbar o mínimo possível pelos acontecimentos exteriores, tampouco pelas emoções suscitadas no próprio indivíduo. Desse modo, é necessário que o indivíduo se equipe de discursos que possam lhe responder sempre que necessário, esse equipamento é possível a partir de discursos verdadeiros (*logoi*), de discursos fundados na razão, i.e., “ao mesmo tempo que são razoáveis, são verdadeiros e constituem princípios aceitáveis de comportamento” (FOUCAULT, 2014a, p. 288). Destarte, esses discursos dizem o que é verdadeiro, prescrevem o que é preciso fazer e são persuasivos (no sentido que não acarretam somente a convicção, mas os próprios atos). Foucault afirma que a *áskesis* tem por objetivo a constituição de uma *paraskeuê*. Explica Foucault:

A *áskesis*, em razão de seu objetivo final que é a constituição de uma relação de si para consigo plena e independente, tem essencialmente por função, por objetivo primeiro e imediato, a constituição de uma *paraskeuê* - uma preparação, um equipamento (FOUCAULT, 2014a, p. 291).

Preparação que consiste na transformação de discursos verdadeiros em princípios de comportamentos moralmente aceitos, ou seja, é o elemento que possibilita a transformação do *logos* no *êthos* - modo ser. Assim, a *áskesis* pode ser definida como “o

²⁴ FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos IX. Técnicas de si*. 2014d, p. 264-296.

conjunto, a sucessão regrada, calculada de procedimentos que são aptos para que o indivíduo possa formar, fixar definitivamente, reativar periodicamente e reforçar quando necessário, a *paraskeuê*” (FOUCAULT, 2014a, p. 291), possibilitando a esse indivíduo o dizer verdadeiro²⁵. Permitindo, então, o domínio de si diante dos acontecimentos. Esses discursos podem ser formados a partir de três questões, a saber: a questão da natureza, o modo de existência desses discursos e as questões técnicas sobre o modo de apropriação.

Ademais, o cuidar de si se faz quando o indivíduo: em primeiro lugar, busca conhecer o mundo, as causas de prodígios, as leis da vida e da morte, enfim, quando busca entender a natureza, para se preparar para os possíveis acontecimentos; em segundo lugar, é preciso que o indivíduo conheça esses acontecimentos e saiba quando recorrer a eles, quando apelar para os discursos verdadeiros; e em terceiro, a necessidade de desenvolver a ascese, o método de apropriação dessas práticas, ou seja, a importância da escuta (na relação com o outro), o retorno sobre si (memorização), e por fim, fornecer ao indivíduo, uma verdade que ele não sabia que existia e que não residia nele, “trata-se de fazer dessa verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberanamente em nós” (GROS, 2014a, p. 451).

De tal modo, a *áskesis* estoica, de um lado, permite adquirir os discursos verdadeiros a fim de estabelecer uma relação adequada, plena, consigo, e de outro, permite fazer de si mesmo o indivíduo desse discurso, ou seja, o indivíduo que diz a verdade. Essa *áskesis* (conjunto de procedimentos) estoica busca encontrar a si mesmo “como fim e objeto de uma técnica de vida, de uma *arte de viver*. Trata-se de encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial [...] é subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si” (FOUCAULT, 2014a, p. 296-297). Por certo, a *áskesis* faz com que o indivíduo tome aquilo que ele ouve, que sabe, os discursos que ele reconhece como seus, enfim faça sua a verdade ouvida e torne-se sujeito do enunciado verdadeiro.

Foucault (2014a, p. 296), inicialmente, examina três procedimentos como prática da *áskesis*, a saber: a escuta, a leitura e escrita, e a palavra. A escuta é considerada o primeiro passo, o primeiro procedimento da subjetivação do discurso verdadeiro, pois é a partir dela que é possível o indivíduo reconhecer o *logos*, ou seja a verdade existente

²⁵ A *parrésia* aparece no pensamento de Foucault com o curso *Hermenêutica do sujeito* (1982), “faz sua irrupção no contexto do estudo das práticas do cuidado de si mesmo, para qualificar o discurso que dirige o mestre ao discípulo” (CASTRO, 2015, p. 144). Já nos cursos *O governo de si e dos outros e a Coragem da verdade*, essa não aparece com um cunho mais amplo, numa relação mais horizontal de um discípulo para outro. Em linha gerais, dizer verdadeiro significa falar francamente, dizer tudo.

nesses enunciados: “A escuta será o primeiro momento desse procedimento pelo qual a verdade ouvida, a verdade escutada e recolhida como se deve, irá de algum modo entranhar-se no sujeito, incrustar-se nele e começar a tornar-se *suus* e a constituir assim a matriz do *êthos*” (FOUCAULT, 2014a, p. 297) – a passagem da *alétheia* ao *êthos*, ou seja, do discurso de verdade ao modo de ser, à conduta.

Grosso modo, é necessário que o indivíduo saiba escutar, pois nem tudo que for escutado deve ser tomado como verdade e nem passado da verdade ao *êthos*. O indivíduo que domina a si mesmo sabe escutar e quando convém escutar, porque escuta por meio de uma arte, de uma técnica. No entanto, essa arte não pode ser entendida como arte no sentido estrito, aqui arte deve ser tomada como uma experiência, uma maneira de familiarizar-se com as exigências da escuta. Trata-se, em suma, de uma vivência “nessa prática refletida, nessa prática aplicada da escuta, de purificar a escuta lógica” (FOUCAULT, 2014a, p. 303). Segundo Foucault, essa prática refletida, essa purificação da escuta na prática de si, acontece de três modos: primeiro, pelo silêncio, ou seja, a necessidade de que, por um determinado tempo, o indivíduo apenas escute o que o mestre tem a falar; em segundo, uma atitude ativa, uma atitude física, onde o indivíduo deve acolher sem perturbação aquilo que lhe foi proferido, com a máxima escuta; em terceiro, é necessário um compromisso, uma manifestação da vontade da parte do indivíduo.

No que diz respeito à leitura e à escrita, Foucault (2014a, p. 319) explica que os estoicos recomendam ao indivíduo fazer leitura de poucos autores, de poucas obras, enfim, escolher algumas passagens consideradas importantes e nelas deter-se. Desse modo, a leitura filosófica tem como função propiciar ao indivíduo uma meditação, ou seja, um exercício de apropriação daquilo que foi lido e analisado. Ligada à leitura está a escrita, escrita tida como o exercício de si, “a leitura se prolonga, reforça-se, reativa-se pela escrita, escrita que, também ela, é um exercício, um elemento de meditação (FOUCAULT, 2014a, p. 320). Os estoicos desenvolveram a prática de anotar lembranças, sobre as conversas, sobre as aulas, essa prática é denominada de *hypomnêmata*, que tem como função servir para o próprio indivíduo, bem como para os outros, como meio de aprendizado e recordação.

Com efeito, a escuta, a escrita e leitura possibilitam “constituir o sujeito como sujeito de veridicção”, ou seja, a comunicação entre os que detém e os que devem receber o discurso verdadeiro. O primeiro suporte da *áskesis*, para Foucault (2014a, p. 373), no que diz respeito à escuta e a recepção dos discursos verdadeiros, são esses discursos como

equipamentos necessários da alma, como *paraskeuê* que permite aos indivíduos se prepararem para os acontecimentos da vida, à medida que eles se apresentarem.

O segundo suporte são discursos de modo ativo, ou seja, quando tomam se apresentam na vida do indivíduo em formas de exercícios. Exercícios como a meditação sobre a morte, a meditação sobre os males futuros, o exame de consciência. Bem mais que regras, trata-se de exercícios escolhidos de modo livre pelo indivíduo, no momento que os julgar necessário. Segundo Foucault (2014a, p. 380), todos esses exercícios são feitos não no quadro de uma regra de vida que deve ser seguido pelo indivíduo, e sim de uma “arte de viver”. Como apontamos no início dessa seção, o indivíduo que desenvolve essas práticas busca uma vida boa e bela, por meio de uma técnica. Afirma Foucault:

A vida filosófica, ou a vida tal como é definida, prescrita pelos filósofos como sendo aquela que se obtém graças a *tekhne*, não obedece a uma *regula* – uma regra: ela obedece a uma *forma* – uma forma. É um estilo de vida, uma espécie de forma que se deve conferir à própria vida. Por exemplo, para construir um belo templo segundo a *tékhne* dos arquitetos, é preciso certamente obedecer a regras, regras técnicas indispensáveis. Mas o bom arquiteto é aquele que faz bom uso de sua liberdade para conferir ao templo uma *forma*, uma forma que é bela (FOUCAULT, 2014a, p. 381).

Nesse ínterim, o indivíduo que busca uma vida bela, deve agir com liberdade, com autonomia, deve buscar uma certa *forma*, em outras palavras, é o desenvolvimento de um estilo do viver. Essa vida bela pode ser alcançada por meio do domínio de dois exercícios ascéticos, a saber: a *meletân* e a *gymnázēin*.

Gymnázēin é o treino em situação real, ou seja, o indivíduo deve exercitar-se, treinar-se, enfim praticar para si mesmo. Diante disso, Foucault elenca dois tipos de *gymnázēin*, a saber: o regime das abstinências e o das provas. Interessa aos estoicos os regimes de abstinências ligados à alma e ao corpo, e os conjugados (corpo e alma), de modo que o corpo não seja negligenciado, uma vez que mesmo que o indivíduo busque a filosofia, é necessário que exercite o corpo, visto que o corpo é considerado um instrumento cujas virtudes são úteis às ações da vida.

Os exercícios da alma e do corpo devem ter como objetivos a coragem (*andreía*) e a moderação de si mesmo (*sophrosýne*). Com a coragem, o indivíduo deve ter em vista a resistência aos acontecimentos exteriores, “a capacidade de suportá-los sem sofrer, sem sucumbir, sem se deixar vencer por eles” (FOUCAULT, 2014a, p. 383). Em seguida, com a *sophrosýne*, deve permitir, medir, reger e dominar todos movimentos interiores, de si mesmo. Então, de um lado, temos exercícios que lidam com os acontecimentos exteriores,

e de outro, exercícios que lidam com o interior do indivíduo, com a dominação de si mesmo. Esses exercícios acontecem ou são possíveis, por meio da abstinência, isto é, resistência à fome, à sede, ao frio, ao excesso de calor.

Segundo Foucault, o que está em questão, nesses exercícios de resistências, não é o corpo atlético, físico, e sim o corpo de paciência, o corpo de resistência, o corpo de abstinências. O regime de abstinência não tem o objetivo de levar o indivíduo a se abster de todas as coisas, mas levá-lo a praticar um exercício recorrente que permita dar *forma* à vida, permita ao indivíduo ter em face dele mesmo e dos acontecimentos a atitude que convém: “Suficientemente desprendida para suportar o infortúnio quando ele ocorre; mas tão suficientemente desprendida que considere as riquezas e os bens que nos cercam apenas com a indiferença e com a justa e sábia desenvoltura que é necessária” (FOUCAULT, 2014a, p. 386). Desse modo, temos exercícios de abstinências com o objetivo de formar um estilo de vida e não para regradar a vida mediante interdições e proibições.

Em seguida, Foucault analisa o regime das provas, distinguindo-as da abstinência por meio de uma interrogação de si sobre si, isto é, o indivíduo busca saber se deve fazer determinada coisa e fazê-la até o fim de modo esclarecido e consciente. Esse regime das provas tem uma estreita relação com a verdade, pois é a partir da relação de si sobre si que será possível ao indivíduo se ver como sujeito de verdade.

A prova²⁶ deve estar relacionada a dois tipos de exercícios, primeiro a prova enquanto interrogação de si, a qual permite medir em que ponto o indivíduo está em relação a aquilo que era, e qual o progresso já feito, em relação ao que se deve chegar. O segundo é a prova como exercício que envolve o ambiente no qual o indivíduo vive e o pensamento: “quanto estamos em uma situação na qual corremos o risco de ser compelidos pela paixão, devemos enfrentá-la, abdicar certamente de tudo o que poderia nos compelir e fazer com que [...] nos refreemos” (FOUCAULT, 2014a, p. 389).

Por *meletân* temos *meditation*, em latim, que se trata de um exercício real do pensamento, e não de enclausuramento do pensamento, isto é, uma espécie de preparação concentrada em si mesma, que ao mesmo tempo medita e prepara o indivíduo para falar

²⁶ Foucault (2014^a, p. 387) explica que um exemplo da prova, enquanto interrogação sobre si, é o que “diz Epicteto: o que se deve fazer para lutar contra a cólera? Pois bem, deve-se comprometer-se consigo mesmo a não se encolerizar durante. Depois, faz-se um pacto consigo mesmo para dois dias, em seguida para quatro dias, e finalmente, feito o pacto consigo mesmo para não se encolerizar durante trinta dias, e tendo-se efetivamente conseguido cumpri-lo, então é o momento de oferecer um sacrifício aos deuses”.

livremente. Aqui temos *meletân* como “um trabalho que o pensamento exerce sobre si mesmo, um trabalho do pensamento, mas que tem essencialmente por função preparar o indivíduo para aquilo que ele em breve deverá realizar” (FOUCAULT, 2014a, p. 382).

A *meletân* consiste em fazer o exercício de apropriação do pensamento, no caso do discípulo, fazer uma retomada periódica de tudo o que aprendeu com o mestre. Por exemplo, a meditação sobre a morte, é necessário pensar não tanto na morte, mas no caminho até ela, ou seja, pôr-se no lugar de alguém que está findando a vida, de alguém que está doente, por exemplo. Trata-se do jogo que não é do indivíduo com seu próprio pensamento, mas o pensamento sobre o próprio indivíduo: “É o exercício pelo qual o sujeito se põe, pelo pensamento, em uma determinada situação” (FOUCAULT, 2014a, p. 319-320).

A meditação para os estoicos parte do pressuposto de que a necessidade “de cuidar de si mesmo, de poder e dever cuidar de si mesmo” (FOUCAULT, 2014a, p. 410) que se relaciona com o fato de o indivíduo dispor de outra capacidade de entendimento, que não a do período clássico – que buscava por meio da memória seguir os “passos do mestre”. Com efeito, no período estoico, a meditação ocorre por meio da razão. Segundo Foucault (2014a, p. 410), o mestre pode até dizer como o indivíduo deve agir, no entanto, se quiser saber como agir, pode por meio da razão, retomando o que aprendeu e de modo livre realizar o cuidado de si. Assim, “cuidar de si mesmo não é servir-se das faculdades que se tem, mas servir-se delas somente quando determinamos esse uso recorrendo” à faculdade que determina se convém ou não usar, ou seja, a razão.

Ademais, com a meditação, os estoicos descrevem o olhar dirigido a si mesmo. De maneira que será apreendido a partir dessa direção os movimentos que ocorrem no pensamento, as representações que se apresentam, as paixões que agitam o corpo e alma. É um olhar “que permite a razão, em seu livre uso, observar, controlar, julgar, estimar o que se passa na sucessão das representações, na sucessão das paixões” (FOUCAULT, 2014a, p. 410).

Segundo Foucault (2014a, p. 412), a meditação tem uma relação com o divino, que não é a encontrada no período clássico – o divino descoberto no próprio eu, na alma. A relação que o indivíduo tem com o divino, na prática da meditação estoica, está relacionada ao ocupar-se consigo mesmo, ao modo como o indivíduo reflete sobre a natureza de seu próprio governo, pois é no ocupar-se consigo que se reflete o divino. Com

efeito, o indivíduo reflete seu governo, o governo de si mesmo e o governo que exerce sobre o outro, para saber se é digno de si. Esclarece Foucault:

Repousar em si mesmo, estar, portanto, em um estado de ataraxia; refletir sobre a natureza de seu próprio governo, isto é, saber com sua razão, a razão de Deus, se exercerá sobre as coisas; enfim entreter-se com pensamentos dignos de si, entreter-se consigo mesmo: estas são [...] as particularidades que caracterizam a posição do sábio, uma vez que tenha precisamente alcançado a sabedoria (FOUCAULT, 2014a, p. 412).

Com efeito, o indivíduo que medita, na relação com o divino, desenvolve características que são próprias do sábio, isto é, o indivíduo que busca o cuidado de si desenvolve uma relação com o divino a qual reflete sobre seu governo, sobre o governo que exerce sobre o outro, o modo que se entretém com os próprios pensamentos. São esses os objetivos da *meletân*, a saber: meditar, estar preparado para os diferentes e possíveis acontecimentos, e as possíveis coisas que os aflija.

Outra característica da meditação estoica é a verdade daquilo que se pensa, ou seja, trata-se de experimentar a verdade das opiniões e das representações que acompanham o indivíduo, bem como o modo de agir diante da verdade das opiniões, e se perguntar, se de algum modo, poderá ser um sujeito ético, ou seja, poderá tomar a meditação como prova, levando em consideração a relação consigo mesmo e com a verdade? “No estoicismo, o olhar sobre si deve ser a prova constitutiva de si como sujeito de verdade, e deve sê-lo pelo exercício reflexivo da meditação” (FOUCAULT, 2014a, p. 413).

Assim, a meditação como prova é o exercício do sujeito com ele mesmo e com a verdade, o qual se questiona sobre sua conduta e sobre seu pensamento como verdade de indivíduo ético, desse modo, Foucault traz como exemplo de práticas que desenvolvam a meditação: prática do exercício da morte e o exame de consciência. De tal modo, o exercício da morte está diretamente ligado à premeditação dos males (*praemeditatio malorum*), onde o exercício da prática de si prepara o indivíduo para não se deixar preocupar com o *porvir*, com aquilo que está no futuro, ou seja, com aquilo que não tem certeza se acontecerá. Desse modo, é necessário que o indivíduo não seja *stultus*, se preocupando com aquilo que ainda não aconteceu, e passe a se preocupar consigo mesmo.

Pensar sobre o *porvir* e sobre a morte são coisas diferentes para os estoicos. No primeiro caso, o indivíduo que se ocupa consigo não se ocupa com o *porvir*, não se preocupa com o que possa acontecer futuramente, como já mencionado. No segundo caso,

existe a necessidade de o indivíduo tomar consciência da morte, pois assim poderá viver como convém, ou seja, viver cada dia como se fosse o último. A importância dada à meditação sobre a morte ocorre no processo de o indivíduo perceber a si mesmo de duas maneiras. De um lado, o indivíduo terá uma visão do alto (para o elemento divino) sobre sua vida presente, revelando-se o que está fazendo, o modo como está agindo. De outro lado, um olhar de retrospectiva sobre o conjunto da vida. Segundo Foucault (2014a, p, 431), a morte não se relaciona com o *porvir*, pois ela é um meio para adotar sobre a vida um olhar que “opera um corte permitindo apreender o valor do presente”. Com efeito, temos como ponto central, uma valorização do passado e um julgamento do presente, ou seja, quando o indivíduo se dá conta da morte e passa a praticar exercícios que o possibilite se preparar e se afetar o mínimo possível com os acontecimentos, desse modo, essa preparação permite ao indivíduo pensar sobre si mesmo enquanto está vivo.

Passemos ao exame de consciência, o qual permitirá a purificação do pensamento antes do sono por exemplo, e tem como objetivo propiciar a disponibilidade de discursos verdadeiros que o indivíduo se permita conduzir. Por um lado, o exame de consciência é reativação das regras feitas durante o dia e que ocorre sempre no espírito, e por outro, é considerado prova, que por meio da recordação do dia e das regras, possibilita ao indivíduo medir em que ponto está: se tem “ainda um grande esforço a fazer”, se está longe da meta e se é capaz de traduzir em ações os princípios de verdade que se dispõe na ordem do conhecimento.

Por conseguinte, o indivíduo que busca, a partir desse exercício, se preparar para levar a vida como uma prova, tem como objetivo elaborar discursos verdadeiros para sua conduta, que permite-lhe se preparar para cuidar de si, se equipar-se para uma série de acontecimentos imprevistos, em relação “aos quais porém serão praticados alguns exercícios que os atualizam com uma necessidade inevitável [...] a fim de reduzi-los estritamente ao mínimo de sua existência” (FOUCAULT, 2014a, p. 436), i.e., deixar de lado tudo que for imaginação e que de algum modo o atinja, o desvie do cuidado de si, e se preparar sempre e continuamente para viver a existência como uma prova de si. Nesse interim, os exercícios ascéticos permitem ao indivíduo constituir-se como verdadeiro sujeito da ação reta. Nessa fase – constituição de si como sujeito da ação reta, já é a prática da liberdade?

Foucault afirma que todos esses exercícios possibilitam o *bíos* (a vida) sair da condição de correlato de uma *tekhne*, para a condição de uma forma de prova de si. Por

isso, analisamos as três maneiras ou formas de exercícios do pensamento, de exercício de si sobre si mesmo, que possibilitaram o exercício da filosofia e a prática, a saber: a meditação estoica, que opera a partir daquilo que se pensa, ou seja, a prova de si mesmo, a partir do modo como pensa e age, tendo como objetivo a transformação de si como “sujeito ético da verdade” (FOUCAULT, 2014a, p. 436); reflexão do pensamento sobre si mesmo, isto é, o método, que permite fixar a certeza capaz de servir como critério de verdade para a constituição do conhecimento; a memória, que propicia o acesso à verdade, na forma do reconhecimento, nessa forma, que abre para uma verdade da qual se lembra”, o indivíduo encontra-se modificado, pois nessa prática consegue fazer um retorno a si mesmo, ao seu ser próprio.

Importante ressaltar que Foucault não pretende em seus escritos fazer uma análise dos costumes, nem tampouco uma história dos costumes, importa para Foucault (1983, p. 75), entender a maneira como o prazer, o desejo, os comportamentos sexuais foram problematizados²⁷ e pensados na antiguidade clássica e no estoicismo tardio em relação a uma arte de viver. Assim, afirma Foucault que “o que tenta fazer é a história das relações que o pensamento mantém com a verdade; a história do pensamento enquanto pensamento da verdade” (FOUCAULT, 1983, p. 75). Pode-se notar como os temas estoicos da relação consigo, com o outro e com a verdade, nos encaminham para uma reflexão sobre o papel da liberdade, ou seja, como a partir desses exercícios é possível problematizar a liberdade como uma atitude do indivíduo, como um modo de vida, como um *êthos*.

À vista disso, entendemos que, no estoicismo tardio, o cuidado de si se constitui a partir de um processo de estetização, ou seja, a partir de um *êthos* que culminará na prática de liberdade, de uma liberdade individual²⁸ – de uma conduta individual, que funciona por meio de uma escolha do indivíduo - pensada como ética. Por isso, o problema ético analisado, consiste no modo como o indivíduo desenvolve a prática de si, por meio de exercícios regulares, buscando transformar seu ser, buscando não ser escravo de si mesmo, exercendo soberania sobre os desejos e prazeres, e sobre os possíveis

²⁷ “Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e à constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma de reflexão moral, do conhecimento científico, na análise política, etc.) ” (FOUCAULT, 1983, p. 76).

²⁸ Liberdade individual, pois no estoicismo tardio está em vigor a noção de subjetividade que para Foucault significa uma “reflexividade que se poderia chamar de prática: uma maneira de se relacionar consigo mesmo para se construir, para se elaborar”, e não uma individualização com o sentido de um egoísmo ou solidão do indivíduo” (GROS, 2008, p. 128).

acontecimentos. Assim, os exercícios da prática da liberdade farão com que o indivíduo se conduza de forma adequada em relação a si mesmo e aos outros. Importante ressaltar que o possível “retorno” feito por Foucault à antiguidade clássica e ao estoicismo tardio não propõe um modelo que poderia ser utilizado pelos contemporâneos²⁹ como parâmetro, e sim apontar a maneira como o período greco-romano problematizou suas questões e como isso pouco se relacionou com a maneira de normatizar a condutas dos indivíduos (como ocorreu no período moderno), e antes assinalar o interesse de transformação de si sobre si (estetização), para tornar sua vida uma obra de arte.

A seguir, analisaremos a prática da liberdade que é também um movimento de resistência, de modo que ao resistir ao poder do outro por meio de práticas de si, bem como ao cuidar de si, é possível ao indivíduo a abertura de uma variedade de possibilidades, e isso só ocorre porque o indivíduo é livre. Nessa perspectiva, o governar, ou seja, a condução de condutas, deve ceder lugar a movimentos de resistências, ou seja, tornar-se as formas de contracondutas, que acontecem no campo da insubordinação, da desobediência, como abertura para novas subjetividades.

²⁹ Vale ressaltar que essas estratégias utilizadas pelo período greco-romano podem nos servir para entender o percurso de nossa história, bem como tentar analisar os jogos de relações, a ética e a liberdade para, então, problematizar, modificar e inventar nossas relações atuais, novas formas de subjetividades.

Seção II: a resistência como para a prática de liberdade

As formulações foucaultianas em torno da prática de liberdade ancoram-se em uma espécie de inquietação que nos leva a questionar de qual liberdade Foucault fala, isso no que tange pensar a liberdade como condição para o poder e vice-versa, poder esse entendido como uma prática, como ação sobre ações e não como algo que tem um *locus* central e que pode ser subordinado a uma categoria universal. Por isso, tomaremos como hipótese de trabalho, nessa segunda seção, a análise do exercício do poder caracterizado como o governo de uns pelos outros, ou seja, governo de um indivíduo sobre o outro, que implica a prática de liberdade enquanto formas de resistências e reações possíveis às formas de sujeição, de delimitação. Desse modo, buscaremos entender como o indivíduo resiste ao exercício do poder, como resiste à ação de outro que pretende determiná-lo, limitá-lo, sujeitá-lo numa relação que é ao mesmo tempo “de incitação recíproca e de luta” (DE IX, 2014d, p. 134)³⁰.

Diante disso, cumpre analisar, no pensamento de Foucault, conceitos centrais que nos permitirão compreender o jogo entre as práticas de liberdade e o exercício do poder, isso porque para Foucault a liberdade é uma condição, uma prática e não uma essência presa na história. A liberdade se exercita e, por colocar-se em movimento na constituição dos indivíduos, elabora sua própria história, uma história individual criada a partir da própria experiência do sujeito. Grosso modo, tomaremos como percurso a problematização foucaultiana do exercício do poder, sob um contexto genealógico analisado a partir de 1976, tomando o poder como enfrentamento, como um modo de ação de “uns” sobre os “outros – governo de si e dos outros, ou seja, como uma ação que se exerce sobre sua própria ação, fazendo referência ao campo de condução e de governo dos outros pela verdade. É sob essa perspectiva que encontraremos nas análises de Foucault de 1978 um certo deslocamento, o qual culminará na passagem do poder ao governo³¹, ou seja, o filósofo francês, que no início dos anos 1970 problematiza a questão do poder no viés dos saber-poder – poder analisado como verdade e conhecimento e enquanto surgimento de saberes que possibilitam a reformulação de objetos políticos e teóricos, passa a problematizar a questão do governo, dito de outro modo, trata-se de

³⁰ FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos IX. Sujeito e o poder*. 2014d, p. 118-140.

³¹ Assim, “trata-se de se livrar, a partir dessa noção [de verdade], do tema do saber-poder, em torno do qual tinha se organizado sua pesquisa desde o início dos anos 70. Após um primeiro deslocamento, 1978-1979, do conceito de poder para o de governo, o objetivo do curso [governo dos vivos] é ‘noção de saber em direção ao problema da verdade’”. (SENELLART, 2014, p. 299).

analisar o poder na relação com as formas de governo, a qual será introduzida “inicialmente, a propósito da gestão das populações e em oposição ao poder de soberania [...] o conceito de governo veio logo ocupar o centro da análise de Foucault e, definido como maneira de conduzir a conduta dos homens” (SENELLART, 2014, p. 311). Isto é, o poder passa a ser pensado “como relações entre ações livres, envolvendo ao mesmo tempo a tentativa de conduzir a ação de outrem e a resistência deste último em não se deixar ser conduzido” (CANDIOTTO, 2016, p. 32).

Desse modo, é imprescindível para nossa análise entender as problematizações foucaultianas em torno do viés poder-saber, visto que é durante o período – 1970 a 1978, que o filósofo francês encontra subsídios para “deslocar” suas análises para o poder enquanto governo. Para tanto, analisaremos os mecanismos de poder, partindo do princípio de que é importante não a questão do que é o poder, e sim como ele é exercido. Com efeito, exercer a ação sobre outro se faz a partir de relações de poder, e dentro dessas relações é possível o desenvolvimento de práticas de resistências, as quais consistem em resistir às formas de submissão e sujeição que se apresentam, bem como o desenvolvimento de novas formas de subjetividades. E por último, analisaremos a relação entre a questão do “não de se deixar governar de tal maneira”, i.e., do resistir às “verdades” impostas, e a prática da liberdade enquanto atitude crítica. Isto porque, é a partir das práticas de resistências que o indivíduo pratica sua liberdade.

2.1 Foucault e sua genealogia do poder.

É possível observar nos anos 1960 que a questão central das problematizações de Foucault gira em torno de como aparecem e se transformam os saberes dos homens, a partir de uma mudança epistemológica³². Já no início dos anos 1970, a questão do poder, no pensamento de Foucault, surge em determinado momento assinalando a reformulação de objetos teóricos e políticos, buscando explicar o aparecimento dos saberes a partir de condições de possibilidades, como afirma Machado (2017, p. 11): “externas aos próprios saberes, ou melhor, que, imanentes a eles os situam como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente estratégico”. Dessa prerrogativa, surge no pensamento do filósofo francês um projeto de genealogia do poder, pretendendo explicar esses saberes e suas transformações a partir de peças de relações de poder “ou incluindo-as num

³² Cf. MACHADO, 2012, p. 32.

dispositivo político”. Desse modo, Machado explica que lhe parece que as análises que Foucault faz em *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* são análises históricas da questão do poder que explicam a produção dos saberes. Nesse interim, Foucault desenvolve um projeto de genealogia pautado na analítica do poder, ou seja, a análise dos modos de funcionamento do poder tendo como parâmetro as questões políticas da Modernidade sob o âmbito, de um lado, dos processos de racionalização da Modernidade, e de outro, das formas de exercício do poder, sempre a partir de análises fragmentárias e transformáveis.

Todavia, é necessário cautela ao analisarmos as questões sobre o poder desenvolvidas por Foucault, vez que não existe uma teoria geral do poder para o filósofo francês, nem tampouco um poder que possua uma natureza ou uma essência que o definiria em características universais. Foucault também não busca analisá-lo sob o viés da perspectiva econômica ou da concepção marxista. Dessa prerrogativa, nos resta dizer que é possível, para o filósofo francês, pensar o poder como uma prática social, constituída historicamente em relações de forças situadas no espaço e no tempo, tomando-o não como um poder que não se dá, nem se troca, “mas que se exerce e só existe em ato” (FOUCAULT, 2010, p. 15). Em tal caso, o poder parte de outro princípio que não a manutenção e a recondução das relações econômicas – não é uma mercadoria, mas é em si mesmo, uma relação de força.

Diante disso, a problematização de Foucault (2010, p. 15) se apresenta num viés mais elucidativo quando o mesmo questiona: se o poder se exerce, o que é esse exercício? Grosso modo, tomaríamos como primeira resposta o poder que é repressão, “que reprime a natureza, os instintos, uma classe, indivíduos”. Nessas condições, temos como ponto de análise duas possíveis suposições. Em primeiro lugar, temos o poder que se exerce, mas que foi tomado como aquele que reprime, que interdita, e é posse de alguém, nesse caso o soberano com “um poder essencialmente negativo que supõe, de um lado, um soberano cujo papel é interditar e, de outro, um sujeito que deve dizer sim a essa interdição” (FOUCAULT, 1977, p. 242), tomando o poder como algo que emana de uma fonte que o detém e pode ou não deixá-lo fluir, a partir do lema do soberano *deixar viver, fazer morrer*, o qual difere do lema do biopoder que se apresenta como *deixar morrer fazer viver*³³. De tal modo, teremos uma única e mesma fórmula de poder que é aplicada

³³ Foucault ao analisar as tecnologias de poder, aponta três que se desenvolveram entre o século XVI e XIX, a saber: o poder soberano – que tinha o direito sobre a vida do indivíduo, deixando-o viver ou fazendo-o morrer; o poder disciplinar, que tinha como função tornar os corpos dóceis e produtivos; e o biopoder – poder sobre a vida, que controlava e normatizava a vida do indivíduo, a partir do lema *deixar morrer, fazer viver*;

a todas as formas de sociedades ocidentais e a todos os níveis de assujeitamento³⁴. Poder como grande sujeito absoluto que articula a interdição: soberania do pai, do monarca, da vontade geral.

Para Foucault, no entanto, essa hipótese deve ser descartada, pois o poder aqui é entendido como força que é exercida a partir de ações de “uns” sobre “outros”, o que leva a outra perspectiva da análise do poder. Nessas condições, é possível apontar o poder como uma relação de força, como algo que não é repressão, não é cristalização, mas que é enfrentamento, guerra continuada por outros meios. Nessa conjuntura, a essa análise do poder como enfrentamento Foucault chama de analítica do poder, e aponta, diante disso, uma espécie de deslocamento em relação à teoria política tradicional³⁵, que atribuía ao Estado o monopólio do poder.

Na aula de 14 de janeiro de 1976, do curso *Em defesa da sociedade*, Foucault (2010, p. 21) afirma que tentou apreender as regras de direito que delimitavam o poder, de um lado, e os efeitos de verdade que esse poder produz, de outro. Com efeito, seria a análise do triângulo poder, direito e verdade, ou seja, “quais são as regras de direito de que lançam mão as relações de poder para produzir discursos de verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 22). Diante disso, é possível afirmar que em “qualquer” sociedade se formam discursos de verdade, em meio a múltiplas relações de poder, que constituem o corpo social. Dito de outro modo, “não há exercício do poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele”, e Foucault ainda acrescenta, “somos submetidos pelo poder à produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante produção da verdade” (FOUCAULT, 2010, p. 22).

Na sociedade Ocidental moderna, no entanto, essa produção da verdade se dá de modo particular, ou seja, há a necessidade da análise, não apenas dos mecanismos da relação entre poder, direito e verdade, mas a intensidade dessa relação. Essa intensidade se apresenta na obrigação de produção da verdade pelo poder, submetendo os indivíduos a se apresentarem enquanto condenados a confessarem a verdade, dito de outro modo, uma produção de verdade a partir de um poder que questiona e não para de questionar, um poder que institucionaliza. De acordo com Foucault (2010, p. 22), isso acontece num primeiro momento, pois num segundo, ocorre a submissão à verdade, a verdade como

³⁴ O sujeito, para Foucault, se constitui pelos “jogos de verdades”, e é diante desses jogos que o indivíduo se encontra assujeitado, ou seja, o assujeitamento é o processo pelo qual o indivíduo se torna sujeito do conhecimento. Cf. CASTRO, 2016; REVEL, 2005, p. 84-85.

³⁵ Especificamente a partir do pensamento de Hobbes e das questões que envolvem um soberano que detém o poder sobre a vida dos súditos.

norma, ou seja, um discurso verdadeiro que vai produzir efeitos de verdade. É essa a análise que o autor francês afirma tentar fazer durante seu percurso inicial.

Essa relação entre poder, direito e verdade, para um certo modo de pensar as problematizações foucaultianas aparece devido ao poder régio³⁶ – herança da Idade Média, ou seja, desde a Idade Média, a teoria do direito tem como papel fixar a legitimidade do poder, tendo como questão central a problemática da soberania. Desse modo, relacionar o problema da teoria do direito ao problema da soberania, significa “que o discurso e a técnica do direito” tiveram como função a dissolução de um sistema de “dominação”, no interior do poder, fazendo aparecer no lugar dessa dominação dois polos, a saber: direito legítimo da soberania, de um lado, e de outro, obrigação legal da obediência.

Entretanto, o filósofo francês não ancora suas análises nessas prerrogativas, visto que, o próprio Foucault (2010, p. 24), afirma tentar fazer a partir de 1971 um caminho inverso, ou seja, mostrar até onde e como o poder veicula e aplica as relações de assujeitamento, enfim, “procura discernir os procedimentos inerentes às relações entre saber e poder, num projeto” (BRANCO, 2001, p. 239) que se ampara numa concepção diferente de poder, concepção essa que deve ser recriada. Nessas condições, é feita a análise nas múltiplas sujeições que ocorrem no interior do corpo social. Desse modo, importa analisar não a posição central do soberano, ou as estratégias do soberano, mas as pequenas relações, aquelas que estão na base e que dão suporte ao soberano, a saber: os súditos e as relações recíprocas. Isso ocorre porque, segundo Foucault, são as pequenas relações que possibilitam a análise do exercício do poder.

Com efeito, não podemos afirmar que Foucault busca analisar a legitimidade do sistema de direito de modo sistemático³⁷, tampouco o campo judiciário como veículo de dominação e técnicas de sujeição, mas fazer aparecer diante dessas problematizações o problema do controle e da sujeição. Diante desse problema, a pesquisa de Foucault incide nas técnicas e tecnologias do poder, ou seja, consiste em analisar como o poder domina/controla e se faz obedecer³⁸. Para tanto, Foucault cita algumas precauções

³⁶ Para um certo modo de pensar a história, e também para um discurso filosófico-jurídico, uma teoria do poder não pode escapar do soberano, seja para afirmá-lo (como o discurso romano) seja para defrontá-lo (como a filosofia política moderna).

³⁷ Vale salientar que, em alguma medida, Foucault analisa essa legitimidade, mas não elabora uma teoria do poder para concordar ou opor-se a ela.

³⁸ Para analisar o pensamento é necessário entender o possível deslocamento que ocorre do eixo poder-saber-sexualidade e o eixo poder-saber-subjetividade. Grosso modo, a análise que Foucault desenvolve sobre o poder desde o início de 1970 circula no âmbito da problemática verdade e poder, colocando o exercício do poder como lugar de formação do saber. No entanto, notamos nos escritos de Foucault uma

importantes para seguir com sua análise: (i) enxergar e analisar o poder lá onde ele se torna capilar, em suas bases regionais, ou seja, lá onde ele fornece materiais para formação das instituições e consolidação das técnicas. Por exemplo, na análise que a filosofia faz da soberania, ao invés de procurar onde o poder de punir é fundamentado, analisa como essas punições se consolidam nas mais diversas instituições locais, regionais; (ii) analisar o poder no interior das práticas reais e efetivas, ou seja, estudar o poder “do lado de sua face externa, no ponto em que ele está em relação direta e imediata com o que se pode dominar [...] seu objeto, seu alvo [...] em que ele se implanta e produz seus efeitos reais” (FOUCAULT, 2010, p. 25). Em outras palavras, procurar compreender como os súditos se constituíram, pouco a pouco, a partir da multiplicidade dos corpos, das forças; (iii) consiste em não tomar o poder como uma dominação maciça e homogênea, ou seja, dominação de um indivíduo sobre outros. Segundo Foucault (2010, p. 26), o poder é circular, e ainda mais, só funciona em cadeia, “jamais ele está localizado aqui ou ali”, bem mais que isso, é necessário tomá-lo e analisá-lo como aquele que se exerce em rede. De modo geral, o poder deve ser visto como aquele que transita entre os indivíduos, que circula no meio deles, e que faz com que os indivíduos se submetam e sejam submetidos; (iv) Foucault não vê o poder como algo democrático, o qual seja distribuído de modo igual, que surja no centro e caminhe para os pontos periféricos até onde for possível, nem tampouco anárquico. De modo contrário, e como precaução³⁹, é importante analisar o poder a partir de mecanismos infinitesimais, que “tem sua própria história, seu próprio trajeto, sua própria técnica e tática” (2010, p. 27), ou seja, tomar esses mecanismos como algo imprevisível, que não pode ser determinado e sim exercido; (v) crítica às máquinas do poder e à relação com as produções ideológicas – ideologia da educação, da democracia. Sob esse aspecto é necessário apontar que na base onde termina as redes de poder não há ideologias, o que existe são, de acordo com Foucault,

passagem do poder ao governo, o qual ocorre entre os anos de 1978 e 1979, de modo que o conceito de governo ocupa um lugar central no pensamento do filósofo francês, pautado “na maneira de conduzir a conduta dos homens”, deixando de lado o tema do poder-saber e colocando em pauta “o governo pela verdade”. Segundo Senallert (2014, p. 316), a partir de 1980 a questão em Foucault não é mais saber como o discurso se articula à prática, “mas por que procedimento, segundo que modo, tendo em vista quais fins um sujeito se liga a uma manifestação de verdade”. Foucault em 1981, com o curso *Subjetividade e verdade*, recentraliza suas pesquisas nas técnicas de si, técnicas essas que permitem a problematização de um sujeito “que não é permeado e informado por governamentalidades externas, mas constrói, por meio de exercícios regulares, uma relação consigo definida. O sujeito assume uma consistência ética que lhe é própria, irreduzível também ao que os modernos entendem como intimidade psicológica.” Cf. GRÖS, 2016, p. 276.
³⁹ Isso pois, ao analisar o poder como algo democrático deixamos de lado o jogo, ou seja, o jogo agonístico, as lutas encontradas nas mais diversas relações, e passamos a determiná-lo, e isso é algo que para o filósofo francês não é possível, visto que o poder é exercido.

instrumentos efetivos de formação e acúmulo de saber. Desse modo, o poder não se exerce em mecanismos finos sem pôr em circulação o saber.

Por conseguinte, a questão que se colocara a partir de então, não é o que é o poder ou de onde vem, mas como se exerce, como o indivíduo nesse jogo de poder afeta o outro e é afetado, como atinge e é atingido pela ação do outro, em outras palavras, o “exercício de poder aparece como um afeto, visto que a própria força se define por seu poder de afetar outras forças e de ser afetado por outras forças” (DELEUZE, 1988, p. 79). Nesse interim, Foucault toma como ponto de partida os estudos dos corpos periféricos e múltiplos constituídos pelos efeitos de poder. Dessa maneira, não interessa ao filósofo francês tomar o poder como algo produzido pelo indivíduo, e sim, o indivíduo como um dos efeitos primeiro do poder, i.e., o indivíduo é efeito do poder na mesma medida que é intermediário, “o poder transita pelo indivíduo que ele constituiu” (FOUCAULT, 2010, p. 26).

Grosso modo, o autor elenca as cinco precauções descritas que apontamos acima, para que possamos nos desvencilhar de uma análise e de um entendimento de um poder que reprime, que interdita, que toma como função dizer ao indivíduo “você não deve! ”. Porquanto, segundo Foucault (2010, p. 30), é necessário separar a análise do poder do modelo do *Leviatã*, modelo que atribui ao homem uma artificialidade, uma autonomia produzida, que o toma como produto autônomo, fabricado em unidade iguais, os quais são vistos como cidadãos que tem como alma o soberano, enfim, poder pelo qual um homem outorga ao soberano plenos “poderes” sobre sua liberdade. Em outras palavras, não é possível ter uma análise exata da multiplicidade das relações de poder a partir do poder soberano. Nas palavras de Foucault:

[em primeiro lugar] parece-me, de fato que a teoria da soberania tenta necessariamente constituir o que eu chamaria de um ciclo, o ciclo do sujeito ao sujeito, mostrar como o sujeito pode e deve se tornar sujeito, mas entendido desta vez como elemento sujeitado numa relação de poder. A soberania é a teoria que vai do sujeito para o sujeito, que estabelece a relação política do sujeito com o sujeito. Em segundo lugar, parece-me que a teoria da soberania se confere, no início, uma multiplicidade de poderes que não são poderes no sentido político do termo, mas são capacidades, possibilidades, potencias, e que só pode constituí-los como poderes, no sentido político do termo, com a condição de ter, entretantes, estabelecido, entre as possibilidades e os poderes, um momento de unidade fundamental e fundadora, que é a unidade do poder. Que essa unidade assuma a fisionomia do monarca ou a forma do Estado pouco importa [...] em terceiro lugar, parece-me que a teoria da soberania mostra, tenta mostrar, como o poder pode constituir-se não exatamente segundo a lei, mas segundo uma certa legitimidade fundamental, mais fundamental que as leis, que é um tipo

de lei geral de todas as leis e pode permitir às diferentes leis funcionarem como leis. Em outras palavras, a teoria da soberania é o ciclo do sujeito ao sujeito, do sujeito ao poder e dos poderes, o ciclo da legitimidade e da lei (FOUCAULT, 2010, p. 37-38).

Com efeito, Foucault procura mostrar que a teoria da soberania toma como função modelar o sujeito, e isso, a partir de três elementos dispostos na sociedade, ou seja, o poder fundamenta o sujeito a partir do sujeito, o qual deve ser sujeitado, a partir do próprio poder, e finalmente, pela legitimidade dada à lei, “sujeito, unidade do poder e lei”. Assim, o filósofo francês extrai, “histórico e empiricamente”, das relações de poder, os operadores da “dominação”, e parte do viés de que não é a partir da soberania ou desse ciclo do sujeito ao sujeito, que se deve analisar o poder ou as relações de poder. Em outras palavras, em vez de “partir do sujeito”, trata-se de partir das relações de poder, “da relação de dominação no que ela tem de factual, de efetivo, de ver como é essa própria relação que determina os elementos sobre os quais ela incide” (FOUCAULT, 2010, p. 38).

De tal modo, fazer essa passagem e analisá-la tendo como pressuposto as relações de poder, sumariamente, implicaria três princípios: em primeiro lugar, passar da questão do “por quê” deixar-se sujeitar, para a extração de como as relações de poder efetivas fabricam os sujeitos; em segundo lugar, “ressaltar as relações de poder e de deixá-las valer em multiplicidade, em sua diferença, em sua especificidade ou em sua reversibilidade” (FOUCAULT, 2010, p. 38), ou seja, mostrar como os operadores de dominação, que são diferentes, se apoiam, rementem, anulam, se negam uns para com os outros. Com efeito, a análise de Foucault não pretende descredenciar os grandes aparelhos existentes na sociedade, mas mostrar que a partir da investigação dos pequenos aparelhos⁴⁰ torna-se possível uma análise mais eficaz, uma vez que é possível entender como esses aparelhos atuam, como funcionam, como se apoiam, enfim, como estão “dados” a partir da multiplicidade de sujeições; em terceiro lugar, o filósofo francês esclarece a importância de procurar os instrumentos que permitem a garantia da legitimidade da soberania. Desta forma, busca-se substituir a análise do tripé que faz da soberania a fonte de poder e fundamentos das instituições – sujeito, unidade do poder e lei, pelo modo como os sujeitos são fabricados, passando da perspectiva da gênese da soberania para a fabricação dos sujeitos.

⁴⁰ Da criança ao adulto, do ignorante ao erudito, da família a administração pública, enfim, aparelhos que estão “dados” em todos os locais das sociedades.

Assim, analisar a fabricação do sujeito, a partir de mecanismos estratégicos de poder, é analisar as relações de poder existentes “entre um homem e uma mulher”, “aquele que sabe e a aquele que não sabe”, “entre os pais e as crianças” (DE, IV, 2015a, p. 231)⁴¹. Essas relações são chamadas de pequenas relações de poder, relações essas que tornam possíveis a existência dos grandes poderes de Estado, pois tais poderes só funcionam com essas pequenas relações na base. É inevitável a existência dessas relações de poder na base, “pequenas relações táticas, locais e individuais” (DE, IV, 2015a, p. 232). Porém, estas utilizam métodos e técnicas diferentes, baseando-se em cada nível. Para esclarecer, tomemos o exemplo do pai e da criança, no qual o pai exerce seu poder através de seus próprios métodos e procedimentos para com a criança e também das crianças para com os pais, essas “relações de poder são relações de força, enfrentamentos, portanto, sempre reversíveis” (DE, IV, 2015a, p. 232). Segundo Branco (2001, p. 240), Foucault desenvolve uma concepção nominalista do poder na qual a ideia de posse de poder, de origem de poder são substituídas pela hipótese de que o poder está disseminado por todas as partes “do mundo social, numa trama complexa e heterogênea de relações de poder, na qual as resistências ao poder também tomam parte e presentificam-se”.

Consequentemente, Foucault esclarece que a relações de poder abrem, a todo instante possibilidades de resistência, “de modo que é mais luta perpétua e multiforme que procuro fazer aparecer do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante” (DE, IV, 2015a, p. 232). Essa luta está sempre acontecendo, “a revolta da criança que põe seu dedo no nariz à mesa, para aborrecer seus pais, o que é uma rebelião” (DE, IV, 2015a, p. 227). Segundo Machado (2017, p.18), qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede de poder, as quais estão sempre presente e se exercem com uma multiplicidade de relações de forças. Desse modo, as análises de Foucault sobre o poder buscam observar as infrações de poder na vida “cotidiana, nas relações entre os sexos, nas famílias, entres os doentes mentais e as pessoas sensatas, entre os doentes e os médicos, enfim, que em tudo isso, há inflação de poder” (DE, IV, 2015a, p. 228).

Interessa então, o caminho por onde o poder percorre, “por onde ele passa, e como isso se passa, quais são todas as relações de poder, de que modo se podem descrever algumas das principais relações de poder exercidas em nossas sociedades” (DE, IV, 2015a, p.225). Isto posto, o poder é entendido como ações encontradas entre as pessoas, em uma família, em uma universidade, em um quartel. Diante de tais objeções, qual a

⁴¹ FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos IV. Poder e saber*. 2015a, p. 218-235.

relação entre a analítica do poder, no pensamento foucaultiano, e a prática da liberdade? É possível tomar essa relação como o desenvolvimento de prática de liberdade política, no pensamento de Foucault?

2.2 Relações de poder e a objetivação do sujeito

Foucault problematiza o poder por múltiplas formas de dominação/sujeição que podem se exercer no interior do corpo social. Assim, importa analisar as pequenas relações, aquelas que estão na base e que dão suporte ao soberano. Ao analisar essas pequenas relações em suas formas múltiplas, Foucault toma como questão filosófica, o problema do sujeito e da produção histórica da verdade, como o próprio filósofo aponta na entrevista *O Sujeito e o poder* (1982): “não é, pois, o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de minhas pesquisas” (DE IX, 2014d, p. 119). De tal modo, evidencia-se que se o sujeito está preso em relações de produção de verdade e em relações de sentido, também está preso em relações de poder. Então, faz-se necessário compreender as relações de poder para chegar ao modo como o poder toma posse do sujeito, e o leva ao assujeitamento, à submissão, ou seja, compreender “uma forma de poder que se exerce sobre a vida quotidiana imediata, que classifica os indivíduos em categorias, designa-os por sua individualidade própria [...] é uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos” (FOUCAULT, 2014b, p. 123).

Nessas condições, Candioto (2016, p. 29) coaduna com a afirmação foucaultiana quando explica que uma das teses centrais de Foucault é a constituição do sujeito⁴², isso porque cada época produz os próprios objetos a partir de camadas específicas de saberes e estratégias de poder que produziram os sujeitos. Com efeito, é na relação saber e poder que podemos entender, em Foucault, a questão da constituição do sujeito como objeto com base em uma análise genealógica. De fato, a genealogia para Foucault é pensada como diagnóstico do presente, não apenas o “agora”, mas a partir do que chama de racionalidades modernas. Importante ressaltar que Foucault não toma o sujeito como soberano, pois como esclarece Veyne (2014, p. 178), longe de ser soberano, o sujeito livre é constituído, modelado “a cada época pelo dispositivo e pelos discursos do momento, pelas reações de sua liberdade individual e por suas eventuais ‘estetizações’”, a esse

⁴² Candioto (2016, p. 30) explica que sujeito em Foucault é uma espécie de atribuição, uma linguagem, “uma objetivação vinculada à cientificidade de um saber nascido de práticas concretas”.

processo Foucault chama de subjetivação. De tal modo, Veyne explica que sem os processos de subjetivação, de constituição, não haveria sujeito humano.

Esses processos de subjetivação se dão na relação com a verdade e com o poder, por isso, para Foucault, a verdade tem uma relação intrínseca com o sujeito. Para tanto, encontramos, na referida entrevista, três métodos a partir dos quais Foucault faz seu percurso de pesquisa baseando-se na maneira como o sujeito foi objetivado pelo poder, bem como a possibilidade de criação de novos modos de subjetivação. Trata-se da problematização do sujeito objetivado, ou seja, “a produção de uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano” (FOUCAULT, 2014b, p. 118), a saber: (i) modo de investigação (estatuto da ciência), que está pautado na objetivação do sujeito que produz, que trabalha; (ii) a objetivação das práticas divisoras, que se constitui pela divisão do sujeito em seu interior e em relação aos outros, isto é, a divisão do homem em louco e são, bandido e “homem de bem”, rapaz e marginal etc; e, (iii) a constituição do sujeito, ou seja, como o ser humano torna-se sujeito. Grosso modo, trata-se de uma ontologia de nós mesmos em relação à verdade, que nos constitui como sujeitos de saber; uma ontologia de nós mesmo num campo do poder, que nos constitui como sujeitos de ação; e uma ontologia da relação ética, que nos constitui enquanto agentes morais.

De acordo com Foucault (2015, p. 224), há efeitos de verdade que a sociedade produz a cada instante, e esses efeitos não podem ser dissociados dos mecanismos de poder, uma vez que esses mecanismos de poder tornam possíveis essas produções de verdades, produções essas que a partir dos efeitos do poder unem e atam os indivíduos. Nas palavras de Foucault:

As relações de poder suscitam necessariamente [...], abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia, quanto maior for a resistência [...]. Em toda parte, se está em luta [...] e, a cada instante se vai da rebelião à dominação, da dominação à rebelião. (FOUCAULT, 2015, p. 227).

Nesse interim, o filósofo francês mostra a necessidade de analisar a economia das relações de poder através dos “antagonismos das estratégias”, pois as relações de poder “são relações de força, de enfrentamento [...] sempre reversíveis” (FOUCAULT, 2015, p.227), que buscam colocar em xeque as formas de resistências contra as diferentes formas de poder. Nas palavras do autor, “para compreender o que são as relações de poder, talvez devêssemos investigar as formas de resistência e as tentativas de dissociar estas relações” (FOUCAULT, 2014c, p. 121). Diante disso, a resistência emerge nos

interstícios do poder, por meio de um deslocamento em relação às diversas formas existentes de sujeição.

Grosso modo, é crucial analisar duas perspectivas do pensamento do filósofo francês para se chegar à concepção de resistência como prática de liberdade, a saber: em primeiro lugar, a questão do poder e sua importância na sociedade, numa relação direta com a produção das várias formas de resistências. Trata-se do que Foucault chama de análise do poder, ou seja, pensar o poder não apenas como manutenção e recondução das relações econômicas, i.e., para entender os procedimentos do poder é necessário liberar-nos do privilégio teórico da lei e da soberania, “é necessário construir uma análise do poder que não tome mais o direito como modelo e código” (FOUCAULT, 2014c, p. 99). Desse modo, é necessário uma análise iniciada pela base, que tome como “modelo” as relações de poder, as quais estão em todos os lugares: “o homem contra a mulher, entre aquele que sabe e aquele que não sabe, na família [...] na sociedade, há milhares e milhares de relações de poder [...] relações de força e enfrentamentos, microlutas” (FOUCAULT, 2014c, p. 226). Trata-se, de modo geral, de saber, nesses mecanismos de poder, “por onde passa, como se passa, entre quem e quem... segundo quais procedimentos e com quais efeitos” (FOUCAULT, 1978, p. 3-4).

Em segundo lugar, fazer uma análise da relação entre poder e verdade, pois os efeitos de verdade que a sociedade produz a cada instante não pode ser dissociado dos mecanismos de poder, pois são esses “mecanismos de poder [que] tornam possíveis essas produções de verdades, as quais tem elas próprias efeitos de poder que nos une” (FOUCAULT, 2015, p. 224). Tomando por verdade o conjunto de procedimentos que permite a todo instante a produção de enunciados que serão considerados verdadeiros, analisaremos como a conduta crítica ou a “contraconduta” pode ser entendida como uma resistência aos efeitos de verdade, ou seja, uma atitude, simultaneamente individual e coletiva, que consiste em “não querer ser governado de tal maneira”, em não aceitar como verdadeiro o que uma “autoridade nos” diz ser verdadeiro. Porém, isso não implica uma defesa do anarquismo, mas uma aceitação ou não daquilo que está sendo abordado como verdade, o qual baseia-se em princípios e convicções do próprio indivíduo, a saber: um modo de conduta crítica. Segundo Foucault, a conduta crítica é “o movimento pelo qual o sujeito se outorga o direito de interrogar a verdade sobre os seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade” (FOUCAULT, 1978, p. 35), uma arte da “insubmissão refletida”, que toma como pressuposto uma análise refletida que o indivíduo desenvolverá diante dos discursos de verdade impostos a ele.

2.2.1 Contraconduta como prática de resistência aos modos de sujeição

Diante do deslocamento, que condiremos de problematização no pensamento, em Foucault, que sai da análise poder-saber para a análise poder-governo, às formas de governo se apresentam como modos e técnicas pautadas no jogo poder e liberdade. Diante disso, nos embasaremos em Candiottto quando esclarece a possibilidade de notar um deslocamento no pensamento de Foucault no que diz respeito à analítica do poder, posto que até 1976 a questão central em Foucault consiste em analisar a constituição de um sujeito sujeitado, ou seja, o indivíduo é controlado pela norma e regulado pelo biopoder. Com efeito, uma grande parte das problematizações acima elencadas estão pautadas no sujeito sujeitado, que é controlado e regulado. No entanto, a partir de 1978, percebe-se no pensamento de Foucault uma mudança de perspectiva, sendo possível identificar uma constituição agonística do sujeito, sublinhando a perspectiva da liberdade como potência. Assim, Foucault se vê frente a uma problemática diferente dá até então analisada, tomando como ponto central as possibilidades de transformação do mundo por intermédio de práticas contestadoras⁴³:

[Foucault] passa a estudar o papel das resistências, em todas as suas dimensões, na trama complexa das relações de poder na atualidade, seus antecedentes históricos e suas perspectivas de êxito. Seu interesse passa a ser os combates e as lutas inerentes às relações de poder, e não a descrição das grandes articulações institucionais e políticas que formam as grandes estruturas de poder e que persistem num largo espaço de tempo (BRANCO, 2001, p. 242).

Trata-se da análise das relações de poder no âmbito das diversas formas de lutas, de combate, de resistências, as quais se fazem presentes num jogo agonístico⁴⁴ entre o poder e liberdade. Em outras palavras, é nesse jogo agonístico que o indivíduo, na sua prática de liberdade, i.e., fazendo uso de estratégias de confronto para inversão das relações de poder e suas regras de produção de verdade, resiste ao exercício de poder, nessa conjuntura, é possível entender esse resistir como uma atitude crítica.

⁴³ Essas práticas são observadas por Foucault a partir de suas análises sobre organização política do Irã e os modos de insurreições lá desenvolvidos. Cf. AFARY; ANDERSON, *Foucault e a revolução iraniana: relações de gênero e as soluções do Islamismo*.

⁴⁴ O conceito de *agonismo* sugere, em Foucault, um combate permanente entre indivíduos e grupos onde existe a constante possibilidade de liberdade de ação e a pré-condição da emergência das relações de poder.

Grosso modo, para que seja possível fazer a análise histórica da atitude crítica, iniciada especificamente entre os séculos XV- XVI, a qual o indivíduo faz parte de um jogo entre liberdade e poder que poderá praticar sua liberdade, é necessário investigar a questão crítica. Desse modo, a crítica, nessa conjuntura do poder e de sua contestação, pode ser entendida como virtude, que se desenvolve e desemboca num emaranhado de caminhos, no entanto, explica Foucault que sua problematização consiste tenta fazer esse modo de análise a partir da pastoral cristã - segundo o qual todo indivíduo deve ser governado e se deixar governar , i.e., “deixar-se dirigir para a sua salvação, por alguém a quem o ligue a uma relação global e ao mesmo tempo meticulosa, detalhada obediente” (FOUCAULT, 2015, p. 33).

Por conseguinte, é por meio das “formas de resistências”⁴⁵ ao poder, das formas contestadoras que chegaremos à análise da prática da liberdade apresentada na forma de crítica. Com isso, a partir das análises feita no curso *Segurança, Território e população*, Foucault, de certo modo, como apontamos no início dessa seção, muda seu foco de problematização do poder, passando a analisar as formas de governo como jogos estratégicos, jogos nos quais um tentará determinar a conduta do outro e, por conseguinte, o outro, que em alguma medida foi conduzido, tentará não se deixar determinar, e vice-versa. Assim, entendemos como um jogo estratégico às formas de resistências/contracondutas, ou seja, o enfrentamento estratégico a ser exercido pelo indivíduo diante da tentativa de normalização disciplinar e da regulamentação do biopoder instaurados na sociedade moderna, ou seja, luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros. É nessa perspectiva que Branco dirá que o poder, para o Foucault “tardio”, se volta para a contribuição criativa das lutas de resistências. Afirma Branco:

Em sua última fase, quer mostrar o quanto está interessado em contribuir para o processo criativo das lutas de resistência, que constituem uma nova economia das relações de poder, pois ‘tudo isto está diretamente ligado a uma prática e a estratégias que são, por sua vez, móveis e se transformam’. A criatividade das estratégias e das lutas, portanto, decorrem das artimanhas da liberdade. Sua investigação, a partir desse contexto, ‘consiste em tomar as formas de resistência aos diferentes tipos de poder como ponto de partida’ (BRANCO, 2001, p. 243).

⁴⁵ Aqui tomaremos o conceito contracondutas analisado por Foucault a partir da pastoral cristã, i.e., as formas de contestar o poder e a maneira posta na sociedade, como formas de resistências. Visto que, quando Foucault passa a entender e analisar a relação entre poder e governo, o termo resistência toma uma conotação bem próxima do resisti para possibilitar o desenvolvimento de novas formas de subjetivações.

Com efeito, é a partir desses jogos estratégicos que as práticas de resistências são possíveis enquanto práticas de liberdade. Grosso modo, é no poder pastorado⁴⁶, por exemplo, e em suas instituições que se desenvolvem algumas práticas de resistências analisadas por Foucault, práticas essas que tem como função transformar os procedimentos de individualização que se caracterizam pela sujeição e pela subjetivação. A esses procedimentos, Foucault chama de história da sujeição. Desse modo, podemos dizer que a história do sujeito ocidental moderno se faz presente, de um modo novo, a partir do pastorado cristão⁴⁷. Diante disso, o filósofo francês aponta já na análise do pastorado o que posteriormente chamará de governamentalidade⁴⁸, afirmando que esse pastorado preludia a governamentalidade de duas maneiras, as quais se desenvolveram a partir do século XVI, a saber: pelos procedimentos específicos do pastorado⁴⁹ e pela constituição de um sujeito⁵⁰ “cujos os méritos são identificados de maneira analítica, de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência, de um sujeito que é subjetivado pela extração da verdade que lhe é imposta” (FOUCAULT, 2008, p. 243). A constituição do sujeito se deu a partir do desenvolvimento de um movimento que leva ao que Foucault chama de arte de governar - arte pedagógica, política e das instituições de governo.

Consoante Foucault (2008, p. 254), o pastorado se apresenta como um conjunto de técnicas e procedimentos, e diante disso, podemos salientar que algumas dessas técnicas já existiam, e que foram assimiladas e reinventadas pela espiritualidade cristã para servir a fins absolutamente desinteressantes aos gregos. Por exemplo, nos gregos a economia era vista como um procedimento totalmente familiar, já no cristianismo vai “incidir sobre a comunidade de todos os cristãos e sobre a vida de cada um em particular

⁴⁶ Não estamos aqui a afirmar que Foucault toma como formas de resistências apenas as práticas desenvolvidas no pastorado cristão, mas optamos por analisar, a partir de suas problematizações, como, nesse período, foram desenvolvidas essas práticas e como, se possível, elas estão relacionadas ao que, mais tarde, vem a ser a atitude crítica.

⁴⁷ De modo geral, Foucault analisa o poder pastorado e suas especificidades por duas razões: de um lado, como o próprio filósofo afirma “não existe moral judaico-cristã”, e de outro, porque não há nas sociedades ocidentais modernas uma relação entre política e religião que esteja ligada diretamente à Igreja e ao Estado, o que há é uma relação entre pastorado e governo. Assim, é a relação entre pastorado e governo que vai justificar o estudo feito pelo filósofo francês.

⁴⁸ “O processo ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de Justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco ‘governamentalizado’” (FOUCAULT, 2008, p. 144-145), ou seja, processos, reflexões, táticas que permitiam exercer a forma do poder, especificamente sobre a população.

⁴⁹ Deslocação em relação ao seu núcleo religioso, laicização, bem como expansão na sociedade civil da arte de governar os homens e dos métodos para tal. CF. Foucault, 2015, p. 33.

⁵⁰ Por exemplo, governo das crianças, governos dos pobres e dos mendigos, enfim, os diferentes grupos, cidades e Estados.

[...] vai se tratar não apenas da propriedade e da riqueza da família ou da casa, mas da salvação das almas” (FOUCAULT, 2008, p. 254). Foucault explica que a palavra economia pode ser traduzida pelos latinos por regime – regime das almas, no entanto quando traduzida para o francês tem um sentido ambíguo. Por isso, o filósofo francês toma de empréstimo, a partir de textos de Montaigne a palavra “conduta⁵¹”, referindo-se a duas coisas: a questão do conduzir; e a questão de como uma pessoa se conduz e se deixa conduzir.

O pastorado cristão, a partir do século XVI, passa por uma “espécie de crise”, a qual, de certo modo, abre espaço para o surgimento de questões que estão na dimensão da governamentalidade, questões essas diretamente ligadas aos pontos “limitadores” de resistências⁵² de ataque e contra-ataque que surgem no meio do pastorado. O que leva o pastorado a sofrer essa crise? O que Foucault pretende ao analisar essa crise? Foucault esclarece, que não tenta fazer uma história do pastorado e de seus limitadores externos, e sim tentar pesquisar alguns pontos de resistências, de contra-ataques que puderam se produzir no próprio campo do pastorado. Desse modo, problematizar o surgimento do governo é possível, segundo Foucault, quando se pressupõe que o pastorado seja um tipo de poder específico que se dá por objeto da conduta dos homens, e que possibilita o aparecimento de movimentos contrários a esse poder, a saber: movimentos específicos de resistências, de insubmissões, de revoltas:

São movimentos que têm como objetivo outra conduta, isto é: querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos [...] que procuram em todo caso, escapar da conduta dos outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir. (FOUCAULT, 2008, p. 257).

As revoltas de conduta têm sua especificidade, pois, de acordo com Foucault (2008, p. 258), elas se distinguem dos modos de revoltas contra o poder, na medida em que exerce uma espécie de soberania. “São distintas em sua forma, são distintas em seu objetivo”. Por isso que a maior revolta de conduta de que se tem notícia, conhecida pelo ocidente cristão, é a de Lutero, que de início não era nem econômica e nem política. No entanto, essa distinção não as separa, ou desloca, pelo contrário, afirma Foucault (2008,

⁵¹ Segundo Foucault (2008, p. 255), essa noção de condução abarca um dos elementos fundamentais introduzidos pelo pastorado cristão no mundo ocidental.

⁵² “Resistencia, por exemplo, secular à prática, à obrigação da confissão imposta pelo concílio de Latrão em 1215. Resistências ativas também, com que o pastorado se chocou frontalmente, sejam elas práticas que podemos chamar de extracristãs – até que ponto elas o eram é outra questão, como, digamos, a bruxaria, ou ainda choques frontais com as grandes heresias” (FOUCAULT, 2008, p. 256).

p. 259), elas estão sempre ligadas a outros conflitos ou a outros problemas⁵³. Todas essas revoltas de conduta citadas por Foucault, que datam do início do cristianismo até o final do século XVII, têm suas especificidades, porém “nunca são autônomas”.

Segundo Foucault (2008, p. 269), a Idade Média desenvolveu cinco elementos – o ascetismo, as comunidades, a mística, a Escritura e a crença escatológica, principais de formas de resistências/contracondutas, que tendem a inverter e a desqualificar o poder pastoral⁵⁴ “na economia da salvação, na economia da obediência e na economia da verdade”, a saber: o ascetismo⁵⁵ implicando um trabalho de si sobre si, “uma espécie de corpo a corpo que o indivíduo trava consigo mesmo” (2008, p. 271), e que não há, necessariamente, a presença de outro. De acordo com Foucault, as estruturas da obediência e do pastorado são diferentes, e é por isso que, na Idade Média, quando se desenvolveram as formas de resistências/contracondutas, a base de apoio era sempre o ascetismo, o ascetismo era um dos instrumentos utilizados contra o pastorado⁵⁶. Esse ascetismo não é necessariamente estranho ao cristianismo, mas a “estrutura de poder pastoral em torno do qual se organizava, tinha se organizado o cristianismo”, pois é como elemento de luta que foi ativado ao longo da história do cristianismo (FOUCAULT, 2008, p. 274); como segundo elemento, temos as comunidades e a recusa da autoridade do pastor e das justificações teleológicas ou eclesiásticas propostas para ela, as quais são

⁵³ É possível encontrar resistências de conduta, por exemplo, em toda a Idade Média – a burguesia e o feudalismo, bem como, ligada ao deslocamento que se produziu no século XII – economia urbana e rural. Encontraremos também nos conventos femininos, em meio ao estatuto das mulheres. Também na direção de consciência do século XVII. Cf. FOUCAULT, 2008, p. 259.

⁵⁴ A partir do século XVIII, segundo Foucault (2008, p. 260), à funções pastorais são retomadas numa mudança de perspectiva do poder político, ou seja, o governo passa a querer também se encarregar da conduta dos homens. Assim os conflitos deixaram de ser tão fortes nas instituições religiosas e passaram a aumentar cada vez mais nas instituições políticas. Por exemplo, quando se tratava de fazer a guerra, entre os séculos XVI e XVIII, o que importava era o estatuto, era uma profissão voltada para a nobreza, no entanto, com as deserções do exército no século XVII e XVIII, a guerra tornou-se uma ética, um comportamento bom para todo o cidadão. Desse modo, ser soldado passou a ser uma conduta, conduta política, moral, ética voltada a salvação comum. Consoante Foucault (2008, p. 261), a deserção do exército era chamada de deserção-infração e essa deserção do lado do cidadão da margem ao surgimento do que o filósofo francês chama de deserção-insubmissão, ou seja, a recusa de empunhar as armas, de exercer o ofício a ele destinado aparecerá como conduta ou contraconduta moral, “como uma recusa dos valores apresentados pela sociedade, como uma recusa, igualmente, de certa relação considerada obrigatória com a nação e com a salvação da nação” (FOUCAULT, 2008, p. 261-262).

⁵⁵ Foucault passa da análise do termo asceticismo para a do termo ascética, quando busca entender os exercícios espirituais desenvolvidos desde o estoicismo tardio: “Uma vez que para designar este conjunto de exercícios não se pode empregar nem o termo “ascetismo” nem o termo “ascese”, eu o chamarei, se quisermos, de “ascética”. Ascética, isto é, o conjunto mais ou menos coordenado de exercícios disponíveis, recomendados, até mesmo obrigatórios, ou pelo menos utilizáveis pelos indivíduos em um sistema moral, filosófico e religioso, a fim de atingirem um objetivo espiritual definido” (FOUCAULT, 2014, p. 377-379).

⁵⁶ Segundo Foucault (2008, p. 273), o ascetismo é totalmente incompatível com “uma estrutura do pastorado que implica uma obediência permanente, uma renúncia à vontade, e somente à vontade, e uma extensão da conduta do indivíduo ao mundo”.

encontradas na maioria das comunidades formadas na Idade Média. Desse modo, a partir da Idade Média, especificamente na sociedade ocidental moderna, com o atributo do poder pastoral, encontramos dentro das comunidades a existência de um poder sacramental do padre. Dessa forma, cumpre questionar em que consiste o poder do padre? O padre entra na comunidade ao batizar, em seguida absolve ou não, no confissão, aquilo que o indivíduo confessa. A partir de certo momento esse poder do padre começa a ser questionado nas diferentes comunidades religiosas que se desenvolveram na Idade Média. Por exemplo, “vemos desenvolver nessas comunidades a prática da confissão dos leigos, a desconfiança em relação a confissão feita pelos padres” (FOUCAULT, 2008, p. 276); o terceiro elemento de formas de resistência/contraconduta é a mística – uma experiência que escapa do poder pastoral. Com efeito, a mística se diferencia do poder pastorado, visto que no poder pastorado se desenvolve uma economia da verdade que vai do ensino ao exame do indivíduo. Nessas condições a alma se mostra a outro num exame a partir de um sistema de confissões, enquanto que na mística, a alma vê a si mesma, nessa conjuntura a mística escapa o exame, também escapa da estrutura do ensino e da verdade que ele transmite. Consoante Foucault (2008, p. 280), a mística se “desenvolve a partir de experiência e na forma de experiências absolutamente ambíguas, numa espécie de equivoco, já que o segredo da noite é que ela é uma iluminação”; o quarto elemento é a Escritura, que será retomada e analisada como formas de resistência, pois a Escritura fala por si só, não precisa de um mediador pastoral. Vez que “o pastor pode comentar, pode explicar o que é obscuro, pode designar o que é importante, mas não fará, de qualquer modo, para que o leitor possa ler por si próprio a Escritura” (FOUCAULT, 2008, p. 281-282); enfim, o quinto elemento, a crença escatológica, ou seja, a crença que os tempos estão se consumando, ou que virá um terceiro tempo, e ainda que o Espírito Santo não se encarna num profeta, fazendo com que o pastor perca a cada vez mais sua posição até o momento que deixe de ser tão necessário.

O filósofo francês elenca todos esses elementos para nos dizer que o cristianismo não é “uma religião ascética, não é uma religião da comunidade, não é uma religião mística” (FOUCAULT, 2008, p. 283). De certo, as formas de resistência/contraconduta são “elementos-fronteiras” que foram reutilizados⁵⁷, reimplantados num sentido e em outro, e “foram sem cessar retomados pela própria Igreja” (FOUCAULT, 2008, p. 283).

⁵⁷ Essa reutilização se deu de modo claro, segundo Foucault, entre os séculos XV-XVI, pois nesse período a Igreja, ao ser ameaçada por todos esses movimentos de contraconduta, tentará fazê-los seus até que a grande separação entre as Igrejas protestantes, “que, no fundo, escolheram um certo modo de reimplantação

Para Senellart (2008, p. 534), na situação do curso: *segurança, território e população*, a análise da governamentalidade, que se desenvolve a partir século XVI, e das formas resistências, no pensamento de Foucault, são indissociáveis:

A análise da governamentalidade como generalidade singular implica que "tudo é político". Dá-se tradicionalmente dois sentidos a essa expressão:

- O político se define por toda a esfera de intervenção do Estado [...] dizer que tudo é político é dizer que o Estado está em toda parte, direta ou indiretamente.

- O político se define pela onipresença de uma luta entre dois adversários [...]. Essa outra definição é a de K. [sic] Schmitt.

A teoria do camarada.

[...]

Em suma, duas formulações: tudo é político pela natureza das coisas; tudo é político pela existência dos adversários.

Trata-se, antes, de dizer: nada é político, tudo é politizável, tudo pode se tornar político. A política não é nada mais nada menos do que o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento (SENELLART, 2008, p. 535).

Nessas condições, encontramos no pensamento de Foucault, na perspectiva de Senellart, uma relação entre a governamentalidade e resistência a partir da concepção de política. Grosso modo, Foucault nos explica que a análise do poder pastorado se faz necessária para encontrar o pano de fundo da governamentalidade que se desenvolve a partir do século XVI, e tentar mostrar como o poder é “uma maneira de identificar relações inteligíveis entre elementos exteriores uns aos outros”, ou seja, como, por exemplo, os problemas políticos ou econômicos, que surgiram na Idade Média, foram traduzidos num certo número de temas religiosos que culminaram na Reforma – na crise religiosa do século XVI. Nas palavras de Foucault:

O ponto de vista do poder pastoral, o ponto de vista de toda essa análise das estruturas de poder permite, assim penso, retomar as coisas e analisá-las, não mais na forma de reflexo e transcrição, mas na forma de estratégias e táticas. (FOUCAULT, 2008, p. 285).

Com efeito, Foucault problematiza essas estratégias e táticas para tentar identificar a entrada ou a transformação que modifica as relações de força nas comunidades ou grupos, visto que essas relações requerem a utilização de táticas que permitem modificar as relações de poder.

Diante da governamentalidade, acima citada, como pano de fundo, e da busca de entender como se deve governar, é preciso analisar a questão da atitude crítica

dessas contracondutas, e a Igreja católica, que, de seu lado, tentará pela Contra-Reforma reutilizá-las e reinseri-las em seu sistema próprio” (FOUCAULT, 2008, p. 283). Com efeito, a luta não se fará na forma de uma exterioridade absoluta, e sim na forma de elementos táticos pertinentes na luta “antipastoral”.

desenvolvida pelo indivíduo, que se apresenta como modo de não de deixar governar, não tomar por verdade o que outro aponta como princípio geral, sem antes uma reflexão própria, nessa conjuntura a atitude crítica tem como princípio: “como não ser governado assim, por esses, em nome desses princípios” (FOUCAULT, 2015, p. 34). À arte de não ser governado, de não se deixar limitar por certas formas de governo, o filósofo francês chama de atitude crítica – a arte de “não ser governado de tal maneira”. Essa atitude crítica tem alguns pontos de ancoragem, a saber: (i) numa época em que o governo dos homens era baseado nas questões espirituais, não querer ser “governado assim” era afirmar que se buscava outra relação com as Escrituras, bem como a maneira de rejeitar e recusar o magistrado eclesiástico; (ii) não querer ser governado assim é já não querer aceitar as leis face ao governo e obediência a este; (iii) não querer ser governado assim é não aceitar como verdadeiro o que a autoridade diz ser verdadeiro, ou então, aceitar apenas depois de considerar as razões como plausíveis.

2.3 A crítica e a prática de liberdade

A atitude crítica tem como foco o feixe de relações que amarram o poder, a verdade e o sujeito, ou seja, atitude crítica é o momento que o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre os efeitos de poder que estão em toda parte e seus discursos de verdade. Em outras palavras, a atitude crítica tem a função de “desassujeitamento⁵⁸” no jogo político da verdade, tem a função de nos permitir ser governado de forma diferente, com vistas a nos mostrar caminhos antes impensáveis. Jogo esse que pertence às relações de poder, as quais assinalam o que será qualificado ou não como verdade, ou seja, nos coloca no limite do conhecimento acarretando um desassujeitamento do sujeito dentro de um regime de verdade.

Deveras, cumpre analisar as formas de sujeição, bem como as de desassujeitamento, pois, como esclarece Foucault (2014b, p. 124), não é possível analisar os mecanismos de sujeição separados dos mecanismos de exploração e dominação. No entanto, esses últimos não podem ser considerados o ponto terminal, ou seja, o ponto de ancoragem que fundamentam os mecanismos de sujeição, pois os mecanismos de sujeição mantêm “relações complexas e circulares” com outros mecanismos. Trata-se de descobrir qual o papel desses mecanismos de sujeição, como afirma Foucault (2015, p. 37) em sua

⁵⁸ O desassujeitamento em Foucault, é o cuidar de si como movimento que nos impulsiona a deixar de ser nós mesmos, no sentido de tomar distância de nossa identidade pré-constituída.

crítica à “filosofia universal”⁵⁹. A filosofia universal, pautada no pensamento kantiano, toma como crítica o momento em que ao invés do indivíduo obedecer ao que o outro quer, deve, no momento em que possa desenvolver um conhecimento justo, descobrir o princípio da autonomia, passando a não mais ouvir cegamente e obedecer ao outro.

Foucault afirma traçar outro caminho, que não o do conhecimento, que não o da identificação dos limites que conhecimento humano deve parar de cruzar, ou seja, o buscado com Kant e depois de Kant para entender a *Aufklärung*⁶⁰ como crítica. Destarte, em vez de problematizar a legitimidade dos modos históricos de conhecer, o filósofo francês presume considerar um caminho diferente colocando em pauta a questão do poder baseado no processo chamado por Foucault de acontecimentalização⁶¹, considerando os conjuntos de elementos que se possam identificar conexões entre mecanismos de coerção e de conteúdos de conhecimento. Todavia, não se trata de fazer funcionar o poder entendido como um mecanismo de dominação, cristalizado, ao contrário, “trata-se de vê-lo sempre como relação num campo de interações, trata-se de pensá-lo numa relação indissociável com formas de saber” (FOUCAULT, 2015, p. 50), vê-lo sempre como algo associado a um domínio de possibilidade, de estratégias. Consoante Branco (2008, p. 2008), Foucault ao fazer essas análises em torno do pensamento kantiano, pretende indicar que a atualidade que recusa os padrões de subjetividades produzido pelos poderes e saberes, decorre de uma concepção “anti-substancialista” do homem. Posto que, em Foucault não existe essência do homem, natureza do homem:

Seu anti-humanismo [Foucault] recebe nome próprio: a subjetividade, a individualidade, o mundo social, todos decorrem de um campo de tensão agonístico e histórico, resultam do confronto entre as relações de poder e as insubmissões das liberdades, situados no instável e contingente campo da atualidade. O homem, assim pensado, nada mais

⁵⁹ A crítica que Foucault faz às análises de *Aufklärung* com Kant e depois de Kant, consiste em pensar esses processos analíticos em termos apenas de conhecimento, “partindo daquilo que foi o destino histórico do conhecimento no momento da constituição da ciência moderna; procurando também aquilo que, nesse destino, marcava os efeitos de poder indefinidos aos quais iria estar necessariamente ligado pelo objetivismo, pelo positivismo, pelo tecnicismo, etc., relacionando esse conhecimento com as condições de constituição e legitimidade de todo conhecimento possível” (FOUCAULT, 2015, p. 44).

⁶⁰ Foucault entende a *Aufklärung* como acontecimento ou um conjunto de acontecimentos e de processos históricos complexos, que se situaram em determinado momento na história da sociedade europeia. “Esse conjunto inclui elementos de transformações sociais, tipos de instituições políticas, formas de saber, projetos de racionalização do conhecimento e das práticas, mutações tecnológicas” (DE, II, 2015b, p. 362).

⁶¹ A esse processo Foucault chama de *acontecimentalização*. Cf. Foucault, *DE II*, Mesa redonda de 20 de maio de 1978. “Procura-se saber quais as relações, quais são as conexões que podem ser identificadas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, que jogos de remissão e de apoio se desenvolvem de uns aos outros, o que fazem com que tal elemento de conhecimento possa ter efeitos de poder afetados num tal sistema a um elemento verdadeiro ou provável, ou invertido ou falso, e o que faz com que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias a um elemento racional, calculado” (FOUCAULT, 2015, p. 45).

é que uma série de ocorrências transitórias, num campo de lutas sempre aberto. Esta é, precisamente, a problematização central que mobiliza o ‘último Foucault’, no que diz respeito à ética e à política: como criar novas formas de subjetividade e de experimentações políticas a partir de forças que agem no sentido de determinar os sujeitos e assujeitá-los? (BRANCO, 2008, p. 209).

Nessas condições, a questão central é como os efeitos de coerção, no jogo do saber e do poder, podem ser invertidos no interior de um campo estratégico que os induziu, i.e., o que faz com que o indivíduo não queira ser governado? Ao quebrar esses efeitos de coerção, levando o indivíduo a um estado de não querer ser governado, teremos em pauta a questão da crítica, ou seja, o movimento de “resvalo” da atitude crítica – desenvolvida com Kant e após Kant⁶², para a questão da crítica ocorre pelo movimento ou decisão de não ser governado, que pode ser uma atitude tanto individual, quanto coletiva, pois é suscetível ao homem ocorrências transitórias, que partem da interrogação sobre o presente, sobre o devir que compõe o presente, a partir de um método genealógico. Segundo Foucault (2015, p. 51), o momento forte da atitude crítica, em torno do pensamento kantiano, no século XIX, é o problema da “interrogação do conhecimento sobre os seus próprios limites ou os impasses, se quiserem, com que se depara no seu exercício primeiro e concreto”.

Ademais, interessa a Foucault sublinhar a origem da história da atitude crítica no Ocidente, já apontada em outros momentos, a partir do século XV e XVI, a saber no momento em que se coloca a questão: “como ser governado? Iremos aceitar ser governado assim?” Nessas condições, cumpre questionar o que Foucault entende por crítica? A essa questão, Veyne (2015, 202) responde explicando que a filosofia poderia “diagnosticar o presente, dizer o que é o presente”, no entanto para Foucault, a resposta consiste em uma questão: o que seria a filosofia senão o pensamento crítico sobre si mesmo? Desse modo, no viés do pensamento ocidental moderno, cumpre entender não o que somos, mas como recusar o que somos, “devemos imaginar e construir o que poderíamos ser para nos

⁶² “A atitude crítica seguiu e desenvolveu as suas consequências de uma maneira privilegiada no século XIX” (FOUCAULT. 2015, p. 51). Foucault se “ancora” no pensamento kantiano para analisar a atitude crítica, principalmente, a partir da concepção de saída da menoridade, não querer ser governado de tal maneira, a qual consiste numa noção transcendental de limite, em outras palavras, o indivíduo passa a fazer uso de seu entendimento, afirmando não querer se governado de tal maneira, por viés vinculado ao uso privado da razão, não sendo possível, por exemplo, desobedecer às regras que regem seu ofício. A qual difere de uma concepção de liberdade de pensamento, por exemplo, de um modo de ser que faça com que o indivíduo raciocine e dialogue com o público. Grosso modo, a partir da atitude crítica de Kant inicia-se um processo de constante questionamento do pensar, de interrogação aos excessos praticados pelos exercícios de uma razão que produz saberes que podem aprisionar condicionar os sujeitos, mas que ainda não consiste no cuidado de si analisado por Foucault, não é ainda um a reflexão sobre o movimento que constitui o presente – “uma ontologia crítica de nos mesmos”.

livrarmos dessa espécie de ‘dupla obrigação⁶³’ política que são individualização e totalização simultâneas das estruturas do poder moderno” (DE IX, 2014d, p. 128). Deveras, essa recusa, essa insubmissão, é a prática de liberdade, visto que tem como função dizer “sempre não às forças que procuram, senão aprisioná-la, formatá-la e controlá-la. E o faz de modo que é necessariamente, em condições fora do terror e do constrangimento, o de um afrontamento contínuo” (BRANCO, 2001, p. 244).

Com efeito, o problema que se apresenta ao indivíduo é buscar promover novas formas de subjetividades, restaurando-se “o lugar e o papel dos indivíduos, dos indivíduos éticos, sensíveis e racionais, no quadro das lutas políticas” (BRANCO, 2001, p. 243). Segundo Lorenzini (2014, p. 30), Foucault descreve a relação entre história e crítica, a qual busca investigar, de modo histórico, sobre os eventos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer enquanto sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos. Em outras palavras, concebe-se “‘a ontologia crítica de nós próprios’ como uma atitude, um *êthos*, uma vida filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos são impostos” (LORENZINI; DAVIDSON. 2015, p. 26-27), ou seja, um *êthos* filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente do ser histórico, uma crítica “do que dizemos, pensamos e fazemos, através de uma ontologia histórica de nós mesmos” (DE, II, 2015b, p. 364)⁶⁴. Diante disso, a investigação histórica não deve buscar enriquecer o passado, mas reviver o trabalho da prática de liberdade, pois essa investigação é condição para a atitude crítica, enquanto atitude experimental que nos leva a provar da realidade “e tentar para captar os pontos onde a mudança é possível e desejável e determinar a forma precisa a ser dada a essa mudança” (LORENZINI, 2014 p. 31, tradução nossa). Nessas perspectivas, teremos o indivíduo livre, que age, que sente, que pensa, que desenvolve sua prática de liberdade a partir de práticas de resistências ou lutas que constituem uma nova economia das relações de poder.

Como afirma Lorenzini (2014, p. 32), a investigação histórica auxilia na atitude crítica, pois ajuda o indivíduo a enxergar a realidade que lhe é familiar com outros “olhos”, numa atitude de espanto, dito de outro modo, a investigação possibilita ver o comum e perceber o extraordinário, enfim, praticar a recusa do que somos. Por exemplo,

⁶³ Por dupla obrigação política, temos a imposição do Estado feitas ao indivíduo, por meio objetivação e individualização do indivíduo, colocando-o em parte, dividindo-os, separando-se, e de outro, o indivíduo que passa a ser visto e analisado como um todo dentro das estruturas de poder.

⁶⁴ FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos II. O que são as Luzes*. 2015b, p. 351-368.

Lorenzini cita Foucault, na aula de 07 de fevereiro de 1973, no curso *Sociedade Punitiva*, quando afirma que a forma de prisão – no sentido institucional, é para nós tão “natural”, que fazer a junção entre direito penal e moral, a partir do Estado, culminará numa espécie de moralização da pena enquanto penalização da existência. Desse modo, a prisão está tão enraizada em nossa cultura, visto que seu nascimento tenha sido ponderado a partir de uma moral cristã. Nessa perspectiva, a crítica foucaultiana nos auxilia no entendimento daquilo que é dado como universal, necessário e obrigatório, por outro viés, a saber: a partir de um espanto que nos faz enxergar que o que é óbvio não é tão óbvio e que se tem muito por fazer, e que há a necessidade de estranhar para encontrar novos caminhos, novas formas de subjetividades. Nessas condições, é possível afirmar que esse espanto deve se desenvolver na forma de um *êthos* filosófico, de uma recusa, de inovação.

Para Foucault (2015b, p. 364), esse *êthos* filosófico poder ser caracterizado como uma *atitude-limite*⁶⁵, “atitude que possibilita deixar de lado o sujeito fundamentado e colocar em pauta a análise da constituição histórica do sujeito.” A *atitude-limite*, portanto, tem na “prática sua prova, toda sua força nas experiências de transformação dos sujeitos e das relações de poder” (BRANCO, 2008, p. 210). Isso porque, a crítica é a análise dos limites, e também a reflexão problematizada por Kant, no *O que é o esclarecimento*. No entanto, Foucault (2015b, p. 363-364) explica que essa questão deve ser revertida em situação positiva, que busque transformar a crítica exercida sob a forma de limites em uma crítica prática “sob a ultrapassagem do possível”. Desse modo, teremos uma crítica embasada na pesquisa histórica através de acontecimentos “que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos”. Assim, teremos uma crítica que é genealógica em sua finalidade e arqueológica no método. Explica Foucault:

E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos o que para nós é impossível fazer ou conhecer; mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos (DE, II, 2015b, p. 364).

Assim, essa crítica não busca fazer aparecer ou tornar possível a metafísica tornada em ciência, é mais procurar fazer avançar tão longe quanto possível o trabalho da prática de liberdade, pois esse trabalho crítico é uma condição prévia: a razão, quando

⁶⁵ Segundo Castro (2016, p. 417) essa experiência limite perpassa todo o trabalho filosófico de Foucault, sendo enfatizado de modo mais claro com a noções de *êthos*, atitude de Modernidade e uma ontologia de nós mesmos – não uma teoria, mas uma prática, “uma atitude em que a análise dos limites traz, em si, a prova da sua possível transgressão”

põe limites ao uso da razão, “à própria razão e à consciência, exige, logo depois, como bem lembrou Foucault, “(...) o trabalho sobre nossos limites, isto é, um labor paciente que dá forma à impaciência da liberdade”” (BRANCO, 2008, p. 213). Desse modo, essa crítica faz em palavras, o que a liberdade já faz todos os dias, “pensar, reagir e problematizar ativamente nossa posição” (VEYNE, 2015, 203). De tal modo, essa crítica deve ser pensada como uma atitude histórico-crítica que também é experimental, pois os trabalhos realizados nos limites de nós mesmos se realizam por dois caminhos, a saber: por um lado, abrir um domínio de pesquisas históricas, e por outro, colocar-se “à prova da realidade e da atualidade, para simultaneamente apreender os pontos em que a mudança é possível e desejável e para determinar a forma precisa a dar a essa mudança” (VEYNE, 2015, 203). Em outras palavras, essa ontologia de nós mesmos deve se desviar de todos os projetos que pretendem ser globais e radicais. Por isso, Foucault afirma preferir as transformações que ocorrem a partir dos anos 1960, as quais ocorreram em um certo número de domínios que concernem ao nosso modo de ser, de pensar, isto é, às relações de autoridade, de sexos, a maneira pela qual percebemos a loucura, uma atitude filosófica, uma “crítica permanente de nosso ser histórico para relançar o trabalho indefinido da liberdade” (VEYNE, 2015, p. 203).

À vista disso, Foucault caracteriza o *êthos* filosófico, próprio a uma ontologia de nós mesmos, como uma prova histórico-prática dos limites que o indivíduo pode transpor, enfim, o trabalho sobre nós mesmos como seres que faz e que pensa, enfim, livres. Grosso modo, essas pesquisas histórico-críticas são bem particulares e partem da questão de saber quais as formas de poder que aí se exercem, e qual a experiência que fazemos de nós mesmos, constituindo figuras históricas determinadas por formas de problematizações que definem os objetos, as ações, os modos de relação consigo, ou seja, quais formas nos possibilitam constituir uma análise específica do saber, do poder e da ética. Assim, às práticas que são desenvolvidas a partir da *atitude-limite*, buscam não apenas afirmar um limite para os modos de transgressões que impliquem o desaparecimento do sujeito, mas também articular as relações de poder e de saber como possibilidades de formas de subjetivação e liberdade, tomando como pressupostos campos de lutas que se abrem a todo momento nos campos de enfrentamento e de resistência ao poder, à dominação, às formas de exploração, e enfim, às que levantam o estatuto do indivíduo – contra às formas de submissão e assujeitamento.

De fato, é preciso considerar a atitude filosófica como um *êthos*, uma via filosófica em que a crítica do que somos é simultaneamente análise histórica dos limites que nos

são colocados, e prova de sua ultrapassagem possível. Nesse interim, a atitude filosófica deve se traduzir em um trabalho de pesquisa, como afirma Foucault:

Estas têm sua coerência metodológica no estudo tanto arqueológico quanto genealógico de práticas enfocadas simultaneamente como tipo tecnológico de racionalidade e jogos estratégicos de liberdades; elas têm sua coerência teórica na definição das formas historicamente singulares nas quais têm sido problematizadas as generalidades de nossa relação com as coisas, com os outros e conosco. Elas têm sua coerência prática no cuidado dedicado a colocar a reflexão histórico-crítica à prova das práticas concretas” (*DE*, II, 2015b, p. 368).

Destarte, se pensarmos em relacionar a atitude crítica, própria de uma ontologia de nós mesmos, e as relações de poder, nos depararemos com as estratégias de resistências, a saber: a recusa do que somos no momento presente, o que possibilitará o surgimento de novas formas de subjetivações. Grosso modo, o objetivo dessa recusa não é a crítica das instituições de poder ou de classe, é mais uma técnica particular, uma luta que se exerce sobre a vida cotidiana, e que resiste à classificação do indivíduo em categorias por sua individualidade própria, ou seja, há a necessidade de recusar essas formas de poder que transformam o indivíduo em sujeito, que o subjuga e submete, visto que a ontologia de nós mesmos é a própria atitude crítica, e quando o indivíduo desenvolve essa atitude, desenvolve também um modo de ser, uma autonomia que tende a recusar os tipos de limitações impostos pelo outro. De tal modo, quando Foucault aborda as relações de poder, estar por tomar os indivíduos como produtores que estão em uma situação estratégica, a qual abrirá uma possibilidade para transformação das coisas. De tal modo, afirma Foucault:

Porque nós somos homossexuais, por exemplo, estamos em luta contra o governo, e o governo está em luta contra nós. Quando tratamos com o governo, a luta, é claro, não é simétrica, a situação do poder não é a mesma, mas nós participamos juntos dessa luta. Um de nós leva vantagem sobre o outro, e o prolongamento dessa situação pode determinar a conduta a seguir, influenciar a conduta, ou a não conduta, do outro. Não somos, então, presos como em uma armadilha. Ora, estamos sempre nesse gênero de situação. O que quer dizer que temos sempre a possibilidade de mudar a situação, que essa possibilidade existe sempre. Não podemos sempre transformar a situação. Eu não quis, então, dizer que estamos sempre presos como em uma armadilha, mas, ao contrário, que estamos sempre livres. Enfim, em resumo, que há sempre a possibilidade de transformar as coisas (*DE IX*, 2014d, p. 256)⁶⁶.

⁶⁶ FOUCAULT, M. *Ditos e Escritos IX. Michel Foucault, uma entrevista: Sexo, poder e a política da identidade*. 2014d, p. 251-263.

Por conseguinte, é no interior dessa dinâmica, dessa situação estratégica que encontramos a resistência, pois a resistência só ocorre, e só é possível quando os indivíduos envolvidos estão em condição de liberdade. Nesse interim, a relação entre liberdade e poder é circular, e é circular porque existe a possibilidade de resistência, ou seja, o indivíduo pode tanto ser o comandante da situação quanto o comandado, dependendo apenas do modo como eles utilizam a resistência. “Do instante em que o indivíduo está em situação de não fazer o que ele quer, ele deve utilizar relações de poder. A resistência vem, então, em primeiro lugar, e ela fica superior a todas as forças de processos” (DE IX, 2014d, p. 257), obrigando a relações de poder a mudarem. De acordo com Branco (2008, p. 206), toda experiência, “seja de exercício de liberdade, seja de dominação nas relações de poder, ocorre tão somente em ato”. Em outras palavras, o poder e a resistência ao poder são faces da mesma moeda, nessa relação, no entanto, pode ocorrer equilíbrio, mas nunca uma paz, pois o exercício de liberdade e as relações de poder estão em um constante jogo agonístico. Nesse viés, os dois polos geram contextos éticos e políticos sempre provisórios, uma vez que é um jogo passível de transformação:

É até mesmo possível que certas relações de dominação possam perdurar — séculos ou milênios, em certas partes do planeta: todavia, isto não quer dizer que suas relações de poder não tenham passado por transformações inevitáveis, resultado dos constantes enfrentamentos, das resistências ao poder, nem quer dizer que estruturas de poder aparentemente inabaláveis um dia caíam por terra. É incontestável: não há, não houve, nem haverá Estado, relações de poder, Impérios que durem eternamente (BRANCO, 2008, p. 206-207)

Grosso modo, o enfrentamento agonístico, segundo Branco (2008, p. 207), pressupõe campos de lutas sempre abertos que funcionam no jogo entre as estratégias de poder e a prática de liberdade, visto que não há uma relação imutável/cristalizada, que permaneça eternamente sem ser transformada. Nessas condições, politicamente, o elemento mais importante das relações de poder é a resistência, não a resistência que simplesmente diz não, pois o dizer “não” consiste em uma forma mínima de resistência, e o processo de resistência vai além, pois transforma a situação, cria e recria. De acordo com Foucault (2017, p. 341-342), é preciso analisar o conjunto das resistências em termos estratégicos e de tática, “vendo que cada ofensiva serve de ponto de apoio a uma contraofensiva”. De modo, que a análise dos mecanismos de poder não tende a mostrar um poder, ao mesmo tempo, anônimo e sempre vencedor, é antes demarcar as posições e os modos de ação de cada um, bem como as possibilidades de resistências e de contra-ataque de uns e de outros, por exemplo: as lutas individualizantes contra as tecnologias

do poder desenvolvidas nas sociedades atuais e que tem como principal representante o Estado. Esclarece Branco:

Para Foucault, essas são lutas de resistência contra o gigantesco aparato, técnicas e procedimentos desenvolvidos para conhecer, dirigir e controlar as vidas das pessoas, seus estilos de existência, suas maneiras de sentir, avaliar, pensar. Essas técnicas e saberes, dentro do projeto de otimização do poder, têm o objetivo explícito de conhecer e controlar a vida subjetiva de cada um dos membros submetidos aos seus campos de ação, de maneira que Foucault alerta que a técnica característica do poder moderno é dispor, simultaneamente, de técnicas totalizantes e procedimentos que visam ao “governo por individualização”. O governo por individualização ou normalização, dizendo de outra maneira na terminologia de Foucault, é o substituto contemporâneo do poder pastoral desenvolvido no passado pela Igreja (BRANCO, 2001, p. 245).

Diante disso, as práticas de resistências possibilitam ao indivíduo a recusa⁶⁷ desses procedimentos e técnicas impostas pelo outro, desse governo pela individualização, ou seja, permite ao indivíduo resistir aos modelos e práticas limitadoras e normalizadoras, e com isso praticar a liberdade. Visto que para Foucault a questão central que devemos ter em mente não é descobrir quem somos, e sim recusar quem somos, a partir da produção, invenção e criação de novos modos de subjetivação, novos estilos de vidas, novos modos de resistências, para além das formas implantadas pelas técnicas modernas. Nessas condições, o indivíduo passa, a partir das estratégias de resistência, a praticar essa recusa do que é, pois ele se vê inserido em um ambiente de individualização que precisa ser combatido. Desse modo, as relações de poder são modos de ação que não agem diretamente e nem imediatamente sobre os outros, mas sobre suas próprias ações: “Uma ação sobre ação, sobre ações eventuais[...] que se abra, diante de relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis” (DE IX, 2014d, p. 133).

Ao fazer a análise dentro das relações de poder, numa perspectiva da ação sobre ação do indivíduo, no deparamos no pensamento de Foucault com o termo “conduta”, pois, é o que permite com mais êxito compreender o que há de específico nas relações de poder. Visto que a conduta é, “ao mesmo tempo, o ato de conduzir os outros e a maneira de se comportar em um campo mais ou menos aberto de possibilidades” (DE IX, 2014d, p. 133), ou seja, de possibilidades de resistir. Desse modo, o exercício do poder dentro das relações de poder se faz na ordem do enfretamento entre dois indivíduos ou entre grupos de indivíduos. Consoante Foucault (2014a, p. 134), ao definirmos o exercício do

⁶⁷ Não uma grande recusa, mas modos de resistências no plural, pois são possíveis, improváveis, violentas, necessários, solitárias.

poder como um campo de ações sobre ações dos outros, estamos abrindo para um elemento importante, que é a liberdade:

O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, e enquanto são “livres” – entendamos por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidades em que várias condutas, várias reações e diversos modos de comportamento podem apresentar-se. Aí onde as determinações são saturadas não há relação de poder: a escravidão não é uma relação de poder quando o homem está acorrentado (trata-se, então, de relação física de obrigação), mas justamente quando ele pode deslocar-se e, no limite, escapar. Não há uma face a face do poder e da liberdade, com uma relação de exclusão entre eles (por toda a parte onde o poder se exerce, a liberdade desaparece); mas um jogo muito mais complexo: nesse jogo, a liberdade vai aparecer como condição de existência do poder” (DE IX, 2014d, p. 134).

Com efeito, como apontamos acima, Foucault coloca a liberdade como condição de existência para o poder, porquanto os dois fazem parte de uma relação circular, desse modo não podemos pensar o poder anulando a liberdade, isto pois, a prática de liberdade é pensada paralela a resistência, sendo uma condição para à prática da outra, visto que “para resistir, é preciso que a resistência seja como o poder. Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele” (FOUCAULT, 2017, p. 360). Desse modo, não podemos pensar a substituição da liberdade pelo poder, dado que “compreender o exercício do poder como prática de governo, como controle das condutas em um campo de possibilidades, pressupõe que os sujeitos implicados nas relações de poder sejam livres” (GALLO, 2013, p. 358). Acontece que não há a separação entre a relação de poder e insubmissão da liberdade. O que há é a luta, um jogo “agonístico”, ou seja, uma luta que é ao mesmo tempo de incitação recíproca e combate. Trata-se de uma luta que só é possível quando os “sujeitos” são livres, os quais se veem em uma situação aberta a reação, a resistência, e resistência forte às técnicas de poder que são hegemônicas.

Nesse interim, quando o indivíduo resiste a certos efeitos do poder, a certos modos de dominação e resiste de modo crítico e reflexivo, num espaço aberto pelas relações de poder, ele estará a praticar a liberdade, a qual consiste em última instância, no enfrentamento de si mesmo, na criação de formas outras de si, formas outras de não ser mais o mesmo, de “não querer ser governado de tal modo” e mudando a si muda-se a realidade, enfrentando a sujeição, o assujeitamento, constituindo-se como indivíduo autônomo, aberto a constituição de formas outras de subjetividades.

Do conceito de subjetivação analisada por Foucault, Veyne (2015, p. 180) destaca a estetização⁶⁸, entendida como uma iniciativa de uma transformação de si por si próprio. Grosso modo, essa estetização, por meio de uma prática de liberdade ética, é possível a partir de exercícios que possibilitara o indivíduo se abalar o mínimo possível diante dos acontecimentos futuros. De tal modo, é importante questionar se é possível, a partir das análises de Foucault, visualizar essa estetização relacionada as relações de poder? Segundo Veyne (2015, p. 181), como revolta, a estetização é uma iniciativa da liberdade. Com efeito, não há uma transposição, ou seja, uma leitura do passado transposto para o futuro, o que há, no pensamento de Foucault, é uma crítica a atualidade, e invés de ditar prescrições, o mesmo fornece caminhos.

Diante dessas estratégias o indivíduo desenvolve práticas que possibilitam a liberdade como enfrentamento de si (ética) e do outro (política). Grosso modo, a prática de governo de si e do outro em Foucault, versa sobre o eixo genealógico e o eixo ético, a saber: o governo como relação entre os sujeitos e o governo como relação consigo. Assim, o eixo genealógico trata do conjunto de ações sobre ações, enquanto o eixo ético, abordado na primeira seção, trata do domínio dos próprios prazeres e desejos. Destarte, na primeira seção analisamos um modo de prática de liberdade ética, diretamente relacionado com o pensamento estoico tardio, no entanto, surge a necessidade, diante das análises de Foucault, de questionarmos se existe, no mundo contemporâneo, um modo de cuidado que faça com que o indivíduo desenvolva uma prática de liberdade ética? Ou se apenas encontramos um modo de prática de liberdade política, a partir da ação de um indivíduo sobre o outro? Desse modo, pensar o conjunto de ações sobre ações, em Foucault, é analisar as relações de poder e o modo como as diversas formas de resistência possibilitam a existência dessas relações de poder, mediante um jogo entre o poder e as práticas de liberdade. E pensar o modo como o indivíduo age, ou seja, como o indivíduo desenvolve a prática de liberdade ética só é possível quando o indivíduo resiste ao poder do outro por meio de práticas de si, bem como quando cuida de si, criando um leque de possibilidades que abram espaço para que novas subjetividades sejam constituídas. É a partir da relação entre governamentalidade – ação sobre ação, e possibilidades de formas novas de subjetividades – e o modo como o indivíduo, por meio do cuidado de si e da relação com o outro, que se desenvolve a atitude crítica, momento no qual Foucault analisa os “modos de objetivação” do sujeito, de um lado, e as formas de governo que se

⁶⁸ Apontada na seção I.

atrelam à crítica de um sistema de poder, de outro. Diante disso, é em oposição aos “modos de objetivação do sujeito” que se apresentam as relações estratégicas entre os indivíduos, a partir da prática de liberdade e da resistência ao poder, a saber: o governo de si mesmo e o governo dos outros.

Grosso modo, o governo de si e dos outros devem estar pautados em uma crítica à prática social na qual o indivíduo é submetido a mecanismos de poder que o limita e o individualiza. Por isso, ao analisarmos a atitude crítica, como meio de “não querer ser governado de tal maneira”, e, por conseguinte, a resistência no pensamento de Foucault, encontramos dois caminhos importantes: de um lado, a resistência às redes de poder que visam capturar, subjugar o sujeito e governar sua conduta; e de outro, apontada na primeira seção, no que se refere ao governo de si, consistindo na invenção de si a partir de exercícios regulares, culminando em novas formas de subjetivação. Para tanto, entendemos o *êthos* filosófico no pensamento de Foucault com uma atitude experimental que o indivíduo realiza sobre si mesmo, de modo que o indivíduo desenvolve essa prática experimental, por exemplo, de dizer não as formas de poder que buscam limitá-lo, construindo limites para além dessas formas de poder e novas subjetividades, ou seja, a partir dessa atitude experimental o indivíduo desenvolve meios para enfrentar e resistir às imposições existentes na sociedade ocidental, a qual diz o que deve fazer, o que deve pensar, como fazer e como pensar.

Considerações finais

Tendo em vista as problematizações e análises feitas a partir da prática de liberdade, no pensamento de Foucault, temos no estoicismo tardio um sujeito livre constituído no processo de subjetivação, ou seja, o indivíduo que se constitui e desenvolve o cuidar de si, a partir de um conjunto de práticas de existência construídas historicamente, promovendo, segundo sua vontade, uma forma ou estilo de vida que culminará em uma *arte de viver*, a qual é modelada por algumas formas de estetizações. Estetizações essas, que ocorrem pela iniciativa de uma “transformação de si sobre si”, ou seja, o indivíduo ao se transformar, ao se debruçar sobre si mesmo, consegue desenvolver novas formas de subjetivação. Desse modo, entendemos no decorrer de nossa pesquisa que no estoicismo tardio, essa transformação de si sobre si é uma iniciativa da prática de liberdade.

Quando pensamos em viver uma vida bela, verificamos em nossos estudos que essa vontade é possível no processo de estetização, de transformação de si, a qual não responde a uma necessidade e nem visa um fim, i.e., não busca desenvolver um processo de ação que almeje um *telos*, como no período clássico, ou modos de ação que almeje a felicidade em sociedade, e sim, desenvolver o cuidar de si, a saber: a salvação, a tranquilidade da alma, etc. Por conseguinte, a energia dessa vida bela vem de sua própria liberdade, de seu próprio modo de ação, de seu *êthos*. Posto isso, o cuidado de si se constitui a partir desse processo de estetização, ou seja, a partir de um *êthos* que culminará na prática de liberdade, de uma liberdade individual pensada como ética

Nesse interim, é diante da possibilidade de viver uma vida bela que o indivíduo vislumbra um viver diferente, pautado no domínio de si. E como apontado (seção 1), o indivíduo domina a si mesmo quando se torna livre dos desejos e prazeres. Com efeito, o tornar-se livre é possível a partir do cuidado de si, que, por meio das técnicas desenvolvidas na relação com o mestre, fará com que esse indivíduo se aproxime cada vez mais do estado de liberdade e de racionalidade. Por isso, o problema ético analisado, ou a prática da liberdade ética, consiste no modo como o indivíduo desenvolve a prática de si, por meio de exercícios regulares, buscando transformar seu ser, buscando não ser escravo de si mesmo, exercendo soberania sobre os desejos e prazeres, e sobre os possíveis acontecimentos, se conduzindo de forma adequada em relação a si mesmo e aos outros. Por conseguinte, a partir desse cuidar de si o indivíduo desenvolve a capacidade

de efetuar determinadas operações sobre si, bem como, constituir para si uma forma desejada de existência.

É no desenvolvimento da relação consigo e transformação de si, que o indivíduo encontra como alternativa um modo de resistência, a saber: a partir o cuidar e si, que o indivíduo resiste aos prazeres e desejos. Desse modo, o *êthos*, o modo de vida desenvolvido, no estoicismo tardio, consiste num modo de liberdade ética pautado no modo como indivíduo conduz sua vida, seus desejos e prazeres, pois, quando o indivíduo passa a cuidar de si, diminui as chances de ser escravo de si mesmo, de se abalar de modo exacerbado pelos acontecimentos que são possíveis de acometê-los.

Destarte, a análise da prática de liberdade ética nos permite entender como é possível ser livre e conceder autonomia numa possibilidade de resistência a um tipo de subjetivação tematizada que se fez presente, na modernidade, como produto do biopoder. Na sociedade ocidental moderna, no viés do poder moderno, o *modo de vida* defendido por Foucault, enquanto crítica consiste num cuidado de si, mas não uma rememoração do modo de vida do estoicismo tardio, mas a busca de novos modos de ação, que evoca uma luta agonística e incessante travada no próprio indivíduo, e impulsiona o indivíduo a tomar distância de identidades pré-constituídas, a saber: o movimento de desassujeitamento. De tal modo, é a partir da relação consigo que ocorre no indivíduo a transformação de si e do mundo, visto que não há transformação do mundo sem transformação de si, i.e., uma luta política que consiste numa ação sobre ação, enfim, na relação de forças do eu em face dos outros. Em outras palavras, a crítica como prática que necessariamente implica uma relação do sujeito consigo mesmo, ou seja, uma relação de força cujos termos permanecem idênticos a si mesmos no processo de transformação.

Com efeito, analisamos que a partir de 1978, por meio da genealogia, Foucault desloca suas problematizações, saindo da questão do poder-saber para investigar o poder no âmbito do governo e que emergirá dessa conjuntura – poder-governo, como questão de resistência às diversas formas existentes de sujeição. De modo, que o filósofo francês esclarece a relação entre as práticas de governo, pelas estratégias de poder e as práticas de si – do governo dos outros para o governo de si, ou seja, poder-ética e poder-governo. O poder-governo consiste nas relações de poder e na ação do indivíduo diante dessas relações, compreendendo a análise do poder como enfreitamento, i.e., diagnosticar a análise do poder pautada num jogo agonístico ou na constituição agonística do sujeito colocado em evidência, inicialmente, pela liberdade em potência. Por conseguinte, esse

jogo ocorre quando o indivíduo, usando estratégias de confronto, inverte tanto essas relações, quanto as regras que promovem certos discursos de verdade que permeiam essas relações, a saber um jogo entre o poder e a liberdade. Assim, é com deslocamento para as práticas de governo, na análise do poder que permite a elaboração das técnicas de si, ou seja, é a partir da prática da liberdade política, que no pensamento de Foucault, entendemos a prática de liberdade ética.

Diante disso, ao analisar as formas de governos a partir de práticas contestadoras, Foucault lança seu olhar para as diversas formas de resistências, nas mais variadas dimensões, como modo de lutas e combates inerentes às relações de poder, e assim, chega a concepção de prática de liberdade, a qual chamamos no decorrer de nossa seção II de política, pois se origina especificamente da ação de um indivíduo sobre outro, da ação de um tentando determinar a conduta do outro, e esse último resistindo e combatendo a determinação e limitação imposta pelo primeiro e vice versa. Grosso modo, o jogo agonístico consiste no enfrentamento estratégico que o indivíduo exerce diante da tentativa de normalização, procedimento de individualização e regulamentação do biopoder que foram instaurados na sociedade ocidental moderna, culminando possivelmente em novas formas de subjetivações.

Nessa conjuntura, ocorre uma transformação do poder que possibilita a transformação do sujeito. É com a crítica caracterizada como *êthos* filosófico, situada num complexo de relações entre poder, verdade e sujeito, pressuposto de uma *atitude-limite*, ou seja, no espanto que nos faz enxergar além do óbvio e com esse estranhamento podemos nos constituir e reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos e dizemos, bem como encontrar novos caminhos, novas formas de subjetividades, que Foucault desenvolve uma noção de política que se faz presente no eixo genealógico e no ético, a saber: a política como forma de recusa das formas de subjetividades impostas, ou seja, a política como crítica. Além da recusa das formas impostas, o filósofo francês aborda a recusa do que somos, de modo que percebemos a possibilidade de resistência ao poder e nesse processo de resistência está a prática de liberdade. Grosso modo, o que está em pauta é um problema político, a saber: nos liberarmos, por meio da resistência, por meio de lutas, num jogo agonístico entre o exercício do poder e as práticas de liberdade, das injunções do Estado que estão em nós mesmos. Essas lutas aparecem, no pensamento de Foucault, na forma de lutas estratégicas que põem em questão o estatuto do indivíduo, ou seja, são lutas que põem em questão o governo da individualização. De modo geral, o que está em jogo nas lutas políticas é a questão subjetiva.

Referências

Primária

FOUCAULT, Michel. *Sobre a genealogia da Ética: uma visão do trabalho em andamento*. Dossier: últimas entrevistas. Dreyfus e Rabinow. São Paulo: Editora Taurus, 1983.

_____. *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*. Trad. De Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: editora Graal, 1984. V. 2.

_____. *O dossier: últimas entrevistas*. São Paulo: Editora Taurus, 1999.

_____. *L'herméneutique du sujet*. Edição Frédéric Gros. Seuil: Gallimard, 2001.

_____. *Segurança, território, população: curso no Collège de France*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. Trad. Maria Ermantina Galvão. 2ª ed. São Paulo: editora Martins Fontes, 2010.

_____. *O governo de si e dos outros: curso no Collège de France*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: editora Martins Fontes, 2010a.

_____. *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*. Curso no Collège de France. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: editora Martins Fontes, 2011.

_____. *Conversa com Michel Foucault*. Ditos e escritos: Repensar a política. Organização Manoel Barros da Motta. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. V. 6.

_____. *O olho do poder*. Ditos e escritos: Repensar a política. Organização Manoel Barros da Motta. Trad. Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013. V. 6.

_____. *A verdade e as formas jurídicas*. Trad. Eduardo Jardim, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Nau, 2013b.

_____. *Vigiar e punir: o nascimento da prisão*. Trad. Raquel Ramallete. 42 eds. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

_____. *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France*. Edição: Frédéric Gros. Trad. Marcio Alves Fonseca, Salma Annus. 3. Ed. São Paulo: editora Martins Fontes, 2014a.

_____. *O cuidado de si como prática da liberdade*. Ditos e escritos: Ética, sexualidade, política. Organização de textos Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 3. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b. V. 5.

_____. *História da sexualidade I: A vontade de saber*. Trad. de Maria Thereza Albuquerque e J. A. Albuquerque. 1. Ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2014c.

_____. *O sujeito e Poder*. Ditos e escritos IX: Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade. Organização de textos e seleção Manoel Barros da Motta. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014d. V. 9.

_____. *A ordem do discurso*. Trad. Laura Fraga Almeida Sampaio. São Paulo, edições Loyola, 2014e.

_____. *O que é a crítica?* Trad. Pedro Elói Duarte. São Paulo: Ed. Textos & grafia, 2015.

_____. *Estratégia, poder-saber: organização de textos e seleção Manoel Barros Motta*. Trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015a. V. 4.

_____. *O que são as luzes?* Ditos e escritos: Arqueologia das ciências e histórias dos sistemas de pensamento. Organização de textos Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015b. V. 2.

_____. *A cultura de si*. Trad. Pedro Elói Duarte. São Paulo: Ed. Textos & grafia, 2015c.

_____. *Subjetividade e verdade: curso dado no Collège de France*. Edição: Frédéric Gros. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: editora Martins Fontes, 2016.

_____. *Microfísica do poder*. Organização Roberto Machado, 5 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017

Secundária

AFARY, Janet; ANDERSON, Kevin. *Foucault e a revolução iraniana*. São Paulo: realizações editoras, 2011.

BRANCO, Guilherme Castelo. *As resistências ao poder em Michel Foucault*. Transformação, São Paulo, 24: 237-248, 2001.

_____. *Atitude-limite e relações de poder: uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault*. Verve, São Paulo, 13: 202-216, 2008.

_____. *Governamentalidade, política, resistência ao poder*. Política: pensamento e ação. 1. ed. Belo Horizonte: autentica editora, 2016.

BERNAUER; MAHON. *Foucault*. Trad.: André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

BERNADES, Célia Regina Ody. *Racismo de estado: Uma reflexão a partir da crítica da razão governamental de Michel Foucault*. Curitiba: Juruá, 2013.

BIRMAN, Joel. *Entre Cuidado e Saber de Si: Sobre Foucault e a Psicanálise*. 2. Ed. Rio

de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

BUTLER, Judith. *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Tradução Rogério Bettoni. 1 ed. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2017.

BUTLER, Judith. *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. Tradução Rogério Bettoni. 1 ed. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2018.

CANDIOTTO, Cesar. *Sujeito, agonística e seus desdobramentos políticos no pensamento de Michel Foucault*. Desdobramentos, 1 ed. Belo Horizonte: autentica editora, 2016.

_____. *A genealogia da ética de Michel Foucault*. Educação e Filosofia, Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 217-234, jan./jun. 2013.

_____. *Ética e política em Michel Foucault*. Transformação, Marília, v. 33, n. 2, o. 157-176, 2010.

_____. *Foucault e a crítica do sujeito e da história*. Revista aulas, Dossiê Foucault, n. 3. 2007.

DAVDSON, Arnold. *Ética como ascese: Foucault a história da ética e do pensamento antigo*. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

DELEUZE, Gilles. *Foucault*. Tradução: Claudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Editora Brasiliense, 1988.

EDGARDO, Castro. *Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores*. Tradução: Ingrid Müller Xavier. 2. Ed. Belo Horizonte: autentica, 2016.

FONSECA, Marcio; TANNUS, Salma; VEIGA-NETO, Alfredo. *O mesmo e outro: 50 anos de História da Loucura*. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

FOUCAULT, Michel. *Política: pensamento e ação*. Organização Haroldo de Resende. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. *Desdobramentos*. Organização Marcos Nalli, Sonia Regina Vargas Mansano. 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2016.

_____. *Cartografias de Foucault*. Organização Durval Muniz de Albuquerque Junior, Alfredo Veiga-Neto. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

_____. *O mesmo e o outro, 50 anos de história da loucura*. Organização Salma Tannus Muchail, Marcio Alves da Fonseca, Alfredo Veiga-Neto. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

GROS, Frédéric. *Desobedecer*. Tradução Célia Euvaldo. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

_____. *Situação do curso: Subjetividade e verdade*. Edição: Frédéric Gros. Tradução: Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: editora Martins Fontes, 2016.

- GUTTING, Gary. *Foucault*. Tradução: André Oídes. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.
- LORENZINI, Daniele. *La politique des conduites pour une histoire du rapport entre subjectivation éthique et subjectivité politique*. 2014. Thèse (doutorado Philosophie). Université Paris-Est Créteil, Roma.
- LORENZINI, D; REVEL, A; SFORZINI, A. *Michel Foucault: éthique et vérité*. Librairie Philosophique J. Vrin.
- KRAEMER, Celso. *Ética e liberdade em Michel Foucault, uma leitura de Kant*. São Paulo: educ: Fabesp, 2011.
- MACHADO, Roberto. *Por uma genealogia do poder*. Microfísica do poder. Organização Roberto Machado, 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.
- NEGRI, Antônio. *Quando e como li Foucault*. Organizado e traduzido por Mario Antunes Marino. São Paulo: n-1 edições, 2016.
- ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999.
- PATTON, Paul. *Companion to Foucault / edited by Christopher Falzon, Timothy O'Leary, Jana Sawicki*. 2013.
- RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo. *Figuras de Foucault*. 2 ed. Belo Horizonte: autêntica, 2008.
- RODRIGUES, Malcom Guimarães. *Foucault e a transgressão do prazer na ética da psicanálise lacaniana*. Salvador: Edufba, 2015.
- RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert. *Michel Foucault Uma trajetória Filosófica: Para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Trad. Sob a direção de Vera Porto Carrero. Forense Universitária.
- SENELLERT, Michel. *Situação do curso: Governo dos vivos*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2014.
- SENELLERT, Michel. *Situação do curso: Segurança, território e população*. Tradução Eduardo Brandão. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2008.
- TEMPLE, Giovana Carmo. *Acontecimento, poder e resistência em Michel Foucault*. Cruz das Almas, Bahia: UFRB, 2013.
- TAYOR, Dianna. *Michel Foucault conceitos fundamentais*. Tradução de Fabio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.
- REVEL, Judith. *Foucault Conceitos Essenciais*. Trad. Sob a direção de Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Editora Claraluz, 2005. 96p.

VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Tradução de Marcelo Jacques de Moraes. 2. Ed. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

YOUNG, Julian. *Michel Foucault*. Tradução Abner Chiquieri. 1. Ed. Rio de Janeiro: Forense, 2014.