

Notas marginais sobre sujeito e verdade, Parresía, discurso e técnicas de si no pensamento tardio de Michel Foucault

Vera Portocarrero

Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil

veramport@gmail.com

Resumo: O objetivo deste artigo é traçar o perfil de alguns procedimentos da filosofia contemporânea através do método da elaboração de notas marginais. Seu fio condutor é a hipótese de que a história do pensamento proposta por Foucault – processo permanente de reelaboração do próprio pensamento através de uma arqueo-genealogia – fornece importante material para este estudo, uma vez que elabora outro tipo de filosofia crítica, a do diagnóstico do presente e da concepção de filosofia como modo de vida, em que o pensamento é um exercício de si com efeito de transformação do ser mesmo do sujeito na dimensão da prática da vida, da conduta, do governo de si e dos outros. As notas apresentadas podem ser usadas para a pesquisa de certos contornos de nosso pensamento e de nossas práticas filosóficas atuais. Elas demonstram que Foucault contribui para traçá-los, sobretudo na medida em que elabora uma filosofia contemporânea, crítica e diferenciada.

Palavras-Chave: Filosofia contemporânea; Foucault; ética; política; crítica; sujeito/verdade.

Marginal notes concerning subject and truth, Parresía, discourse and techniques of the self in Michel Foucault's late thought

Abstract: The aim of this article is to sketch the profile of some contemporary philosophical procedures by elaborating marginal notes. My work-hypothesis is that Foucault's history of thought – the permanent procedure of re-elaborating one's own thought through an arqueo-genealogy - provides important material to such a profile, since he has elaborated a singular kind of critical philosophy in order to formulate a diagnosis of the present in which philosophy is conceived of as a way of life and thought is understood as a self-exercise with a transforming effect on the subject's being, his or- her life's practices, his or-her conduct, and on self-government and the governing of others. These notes could be used to research the profile of our own contemporary thought and our own present philosophical practices. The proposed marginal notes have demonstrated that Foucault has actually contributed to this profile, in so far as he has created a critical and unique contemporary philosophy.

Key-words: contemporary philosophy; Foucault; ethics; politics; critique; subject/verdade.

Apresentação

O trabalho ora apresentado se insere em meu projeto de pesquisa em que a tentativa de traçar alguns contornos de certos procedimentos reguladores da filosofia contemporânea assume papel de relevo. Pensar o modo de encaminhamento das reflexões, as escolhas metodológicas e temáticas, a formulação de problemas

Recebido em 20 de outubro de 2016. Aceito em 20 de janeiro de 2017.

considerados importantes auxilia na circunscrição do pensamento crítico e de práticas filosóficas atuais. O pensamento filosófico crítico é constitutivo de nossa contemporaneidade – o que fica claro, a partir de Kant e sua crítica dos limites de todo conhecimento e da afirmação do sujeito transcendental. A hipótese que conduz este artigo é que a história do pensamento proposta por Michel Foucault – esse processo permanente de reelaboração do próprio pensamento por meio de uma arqueo-genealogia – fornece importante material para este estudo, uma vez que elabora outro tipo de filosofia crítica, a do diagnóstico do presente, na linha do Kant do *Was ist Aufklärung* (KANT, 1974) e da filosofia como modo de vida, inspirada em Pierre Hadot (HADOT, 2002), em que o pensamento é exercício de si no próprio pensamento com efeito de transformação do ser mesmo do sujeito na dimensão da prática da vida, da conduta, do governo de si e dos outros.

O método que conduz este artigo é a organização de notas marginais, com base em análises conceituais, embora, não tenham nenhuma preocupação com verdades terminais. São apontamentos relevantes, somente na medida em que, apesar de sua forma didática, se constituem como um exercício de filosofia que enoda a escuta, a leitura, a escrita, a releitura do que se tinha escrito em anotações feitas para serem usadas, na experiência do pensamento, no âmbito ético-político das relações dos indivíduos consigo mesmos e com os outros. Seu eixo central são hipóteses traçadas por Michel Foucault nos anos de 1980 a 1984.

Anotar é um exercício rigoroso de escuta e de escrita de si cuja tarefa pretende escapar da tentação de domesticar o discurso filosófico para buscar procedimentos que permitem criticar categorias simplificadoras e sistemas paralisantes próprios a um discurso teórico desvinculado da existência e que se autonomizaria. Certamente, a grande dificuldade deste exercício, muitas vezes incontornável, é tomar distância dos saberes instituídos e falar em nome próprio, principalmente diante da complexidade temática do pensamento filosófico contemporâneo e das inúmeras transversais passíveis de serem traçadas neste domínio.

Neste sentido, serão privilegiadas questões desenvolvidas por Foucault em sua arqueo-genealogia das relações entre sujeito e verdade. Seu projeto é pautado pelo afastamento do problema da fundamentação de uma ideia cristalizada de sujeito previamente dado, *a priori*, universal, essencial – o que quer dizer que estaríamos representando um sujeito-fundamento, tanto do ponto de vista ético-político quanto do ponto de vista do conhecimento – cuja finalidade é decifrar o que somos, qual é nossa essência. Nesse caso, o importante é abranger uma noção de sujeito como construção histórica, como uma possibilidade, como uma forma de problematizar o indivíduo e de lidar com aquilo que chamamos de subjetividade.

As notas aqui apresentadas enfocam exclusivamente estudos foucaultianos das práticas e do pensamento helenísticos e seus desdobramentos até o cristianismo, com ênfase na importância da lição de que é preciso pesquisar as diferentes formas de relação do sujeito consigo mesmo e com os outros, as técnicas de si que podem ser encontradas, em todas as culturas, de modos diferentes, principalmente aquelas imanentes à produção da verdade no Ocidente.

Este é um ponto de partida possível para a discussão da relevância da reelaboração do tema da *Parresía* política ou dizer livre e verdadeiro no campo do pensamento filosófico, a partir de noções que fundamentam a problematização histórica dos discursos de verdade e das técnicas de si, tema desenvolvido nas conferências ministradas em Berkeley e em Dartmouth College – *A Origem da Hermenêutica de Si: Conferências proferidas em Dartmouth College, 1980* (FOUCAULT, 2013) - e nos últimos cursos proferidos por Michel Foucault no *Collège de France*, de 1980 a 1984 – particularmente, *O Governo dos Vivos* (FOUCAULT, 2012b), *O Governo de Si e dos Outros: Curso no Collège de France, 1984* (FOUCAULT, 2010) e *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II: cours au Collège de France, 1984* (FOUCAULT, 2009).

Aí, Foucault analisa um tipo de discurso de verdade, a *Parresía*, presente na Antiguidade greco-romana, entendida como acontecimento discursivo a ser investigado num campo político e filosófico necessariamente agonístico. Este tema é, hoje, um dos mais discutidos da obra de Foucault, tanto em âmbito nacional quanto internacional, que se desdobra em extensa bibliografia secundária composta de inúmeros livros e artigos, apresentando-se como um debate relevante que, longe de estar esgotado, reforça a importância de repensá-lo.

A abordagem foucaultiana é muito relevante devido à sua metodologia histórica, nietzschiana, dirigida à pesquisa dos modos de produção de formas hegemônicas de discurso verdadeiro a partir do pensamento greco-romano, das rupturas e continuidades por ele traçadas entre este e o cristianismo, o “cartesianismo” e nossa modernidade. Neste sentido, é importante notar a noção foucaultiana de ontologia dos discursos de verdade, inserida no escopo da ideia de filosofia como modo de vida, irredutível às abordagens alicerçadas exclusivamente no privilégio das questões no campo dos problemas do conhecimento humano.

Ao estabelecer a proposta de uma ontologia dos discursos de verdade a partir de desta base, são articuladas, numa complexidade crescente, as noções de discurso, vida, governo de si e dos outros, sujeito, obrigação de dizer a verdade e liberdade. Foucault a desenvolve no âmbito de uma história das problematizações cujo ponto de partida é nosso presente, concebido em termos de atualidade e processo, que nos convoca a pensar e a agir, analisado como movimento, em seu caráter de reelaboração das relações entre sujeito e verdade.

Nota 1. Relações entre sujeito e verdade (conferências de 1980)

Dizer a verdade sobre si mesmo, filosofia do sujeito, genealogia do sujeito moderno e técnicas de si são temas foucaultianos que ajudam na especificação das questões acima levantadas. Nas conferências proferidas por Foucault, em 1980, em Berkeley e Dartmouth (FOUCAULT, 2013, p.33), são explicitados importantes aspectos metodológicos de sua genealogia da hermenêutica de si, cuja meta é escapar da filosofia do sujeito, então dominante na Europa continental. A genealogia do sujeito é apontada como uma forma de sair desta modalidade dominante que funda, no sujeito significante, todo saber e o princípio de toda significação. A importância atribuída ao sujeito como fundamento, segundo Foucault, se deve, na França, por um lado, ao impacto da obra de Husserl, ao cartesianismo institucionalizado na França e à ideia de transcendência do ego; por outro lado, se deve à conjuntura política que, diante do absurdo das guerras, dos massacres e do despotismo, parecia exigir do sujeito individual a tarefa de desvendar o sentido das escolhas existenciais. No pós-guerra, esta importância atribuída ao sujeito filosófico já não era tão evidente, pois, paradoxalmente, a filosofia da consciência teria fracassado na tentativa de fundar o saber científico do mesmo modo que a filosofia do sentido teria fracassado na explicitação dos mecanismos de formação da significação e da estrutura dos sistemas de sentido.

Foucault aponta tentativas de afastamento da filosofia do sujeito que, como o marxismo, se consideravam uma ultrapassagem desta filosofia. Porém, nem o materialismo nem a teoria das ideologias teriam elaborado uma teoria da objetividade nem da significação. O marxismo que se considerava um discurso humanista, pois substituia o sujeito abstrato pelo homem real, concreto, fracassou por mascarar a realidade política sustentada pelos marxistas da época. Outras duas vias possíveis que conduziriam à ultrapassagem desta filosofia do sujeito seriam a teoria do saber objetivo, a via do positivismo lógico, e a análise dos sistemas de sentido ou semiologia, a via da linguística, da psicanálise e da antropologia reunidas sob a rubrica de estruturalismo.

A genealogia não segue estas direções. Ela segue outra via, a da análise da constituição histórica do sujeito que desembocou no conceito moderno de si, ainda que utilizando o mesmo material de historiadores dos

fatos sociais e reconhecendo sua dívida a filósofos que, como Nietzsche, colocaram a questão da historicidade do sujeito (FOUCAULT, 2013, p. 35).

É nessa direção que Foucault apresenta, em Berkeley, alguns detalhes de método (FOUCAULT, 2013, p.35) a partir do privilégio por ele atribuído à história das ciências, embora isto possa parecer paradoxal, uma vez que a genealogia do si não ocorre num campo de saber científico, exclusivo do conhecimento racional. Ele considera relevante o fato de que todas as práticas pelas quais o sujeito é definido e transformado sejam acompanhadas pela formação de certos tipos de saber, sendo que, no Ocidente, o saber tende a ser organizado em torno de formas e de normas mais ou menos científicas. O valor da história das ciências deve-se, também, ao fato de que uma das principais obrigações morais de todo sujeito é se conhecer a si mesmo, dizer a verdade sobre si mesmo, constituir a si mesmo como objeto de saber tanto para os outros quanto para si mesmo. A história do saber permite analisar a obrigação de verdade imposta aos indivíduos e a organização científica do saber.

Ao estudar a origem da hermenêutica do sujeito - invenção tipicamente cristã que, ausente no pensamento greco-romano, marca uma transformação importante nos estudos genealógicos da subjetividade moderna - Foucault traça mais uma das diversas retrospectivas de sua trajetória, deixando claro que não faz história das ciências em geral nem avalia a objetividade ou a possibilidade de universalidade das ciências. Ele analisa apenas as ciências que tentaram construir um saber científico erigindo verdades sobre o sujeito e sobre si mesmo.

À primeira vista, a obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo, explícita no cristianismo, ocupa um lugar bastante reduzido em todas as práticas filosóficas antigas. Porém, bem antes do cristianismo, encontram-se técnicas já elaboradas para descobrir e exprimir a verdade sobre si mesmo. A importância crescente destas técnicas nos pitagóricos e nos epicuristas se deve não só à vida comunitária que se desenvolve nas escolas filosóficas mas também ao valor ao modelo médico que estes lhe atribuem (FOUCAULT, 2013, p. 42).

Trata-se de uma história arqueológica, não epistemológica, cujo objetivo é analisar a origem das práticas discursivas, institucionais e sociais, das ciências. Trata-se, também, de esclarecer o momento em que estas práticas se tornaram técnicas coerentes e refletidas com objetivos definidos, momento em que um discurso particular saiu destas técnicas e veio a ser considerado verdadeiro, o momento em que estas foram ligadas à obrigação de buscar e falar a verdade. “O método é uma arqueologia do saber, e o domínio preciso da análise é o que devo chamar de tecnologias: quero dizer a articulação de técnicas e de certos tipos de discurso a respeito do sujeito” (FOUCAULT, 2013, p.36-37).

Foi neste sentido que Foucault afirma ter enfocado, ao longo da trajetória de suas pesquisas, a formação das ciências que objetivaram o homem enquanto ser que fala, vive e trabalha, bem como as práticas institucionais, como as dos hospitais, dos asilos e das prisões, práticas que se articulam a um tipo específico de conhecimento e transformam o sujeito em objeto de dominação, constituindo-se como técnicas utilizadas em nossa sociedade para determinar a conduta dos homens. Articulada às técnicas de dominação, a genealogia do sujeito estuda pontos de interação destas com as “técnicas ou tecnologias de si” (que permitem que o indivíduo efetue diversas operações sobre si mesmo, seu próprio corpo, sua própria alma, seus próprios pensamentos, sua própria conduta):

(...) pontos em que as tecnologias de dominação dos indivíduos uns sobre os outros conduzem aos processos pelos quais o indivíduo age sobre si mesmo; e, inversamente, é preciso considerar pontos em que as técnicas de si se integram em estruturas de coerção e de dominação. O ponto de contato (...) é aquilo que posso chamar, creio, de ‘governo’. (FOUCAULT, 2013, p.38-39).

Foucault esquematiza a questão da relação entre sujeito e verdade enfatizando a pesquisa das técnicas e apontando seu interesse que passa da questão do poder e de sua insistência quanto às técnicas de dominação para uma genealogia cujo ponto de partida são as técnicas de si, incluindo aquelas voltadas para a descoberta e a formulação da verdade sobre si mesmo, extremamente importantes neste contexto. Ele argumenta que se, para o governo das pessoas em nossas sociedades, cada um deve não apenas obedecer, mas também produzir e tornar pública a verdade sobre si mesmo, o exame de consciência e a confissão são dois dos procedimentos mais importantes, desde a Antiguidade greco-romana até o começo da era cristã.

No período cristão, a obrigação de se conhecer a si mesmo e confessar ao guia espiritual cada um de seus próprios pensamentos torna-se um preceito monástico, a partir do qual se inicia, segundo Foucault, a hermenêutica de si. Sua genealogia se dirige à transformação do velho preceito delfico do ‘conhece-te a ti mesmo’ (*gnōti seauton*) no preceito monástico do ‘diga-me cada um de seus pensamentos’ (*omnes cogitationes*), este último desempenhando um papel importante na constituição da subjetividade moderna (FOUCAULT, 2013, p.40). Contudo, o preceito delfico é apresentado como muito menos importante em nossa cultura do que imaginamos (FOUCAULT, 2013, p.65).

A análise da questão das técnicas e das práticas que formam o conceito ocidental de sujeito se formula em termos das cisões verdade/erro e liberdade/coação e é o eixo que possibilita a construção tanto de uma história daquilo que fizemos, quanto de um diagnóstico daquilo que somos, que se esclarece através da análise teórica com dimensão política. Por dimensão política Foucault entende a pesquisa daquilo que queremos aceitar no nosso mundo, ou recusar e mudar em nós mesmos e em nossa situação. Em suas palavras, estabelece outro tipo de filosofia crítica, aquela que busca as condições e as possibilidades indefinidas de transformação do sujeito, de nossa própria transformação (FOUCAULT, 2013, p.37). Ideia que será repetida, ainda que de uma forma diferenciada, em seus últimos cursos.

Em *De onde vem o si? A força do dizer-verdadeiro e a origem da hermenêutica de si* (CREMONESI et al., 2014, p. 119), ao contrário da linha interpretativa que considera o “último Foucault” em ruptura com suas análises dos anos setenta, Arnold Davidson e co-autores demonstram acertadamente que este constitui um prolongamento do estudo da governamentalidade inaugurado em 1978. A publicação das conferências proferidas em Berkeley e Dartmouth em 1980 desmente aquela linha interpretativa. Ao contrário, são uma chave preciosa que confere uma coerência substancial ao projeto filosófico-político do “último Foucault”, operado por meio de uma re-elaboração radical da ideia tradicional de política e de ética. Estas conferências explicitam a proposta foucaultiana de uma genealogia da historicidade do sujeito moderno como uma política de nós mesmos. De fato, aí Foucault trata enfaticamente do caráter político de seus estudos.

Davidson e seus colaboradores ressaltam o valor político das análises das técnicas de si, devido à sua definição, ao lado das técnicas de produção, das técnicas de significação e das técnicas de dominação, como técnicas de alcance ético e político ao mesmo tempo. Pois, remetem à noção de governo, redefinido como ponto de contato do modo como os indivíduos são conduzidos pelos outros e como se conduzem a si mesmos. Governo, assim, é compreendido a partir da noção de equilíbrio versátil que se estabelece através de complementariedades e conflitos (CREMONESI et al., 2014, p. 122).

Cumpre apontar, nas conferências de Berkeley e Dartmouth (FOUCAULT, 2013, p.47), um aspecto essencial do pensamento de Sêneca que, conduzido pelo princípio “isto não me agrada”, indica a transformação operada pelo cristianismo com relação à antiguidade: a ideia de que Serenus não tenta revelar quais são seus desejos mais profundos – seus prazeres não são aquilo que os cristãos chamam de *concupiscentia* – mas acrescentar algo ao conhecimento dos preceitos morais, algo que se dá como força, força da verdade:

a força que seria capaz de transformar o puro conhecimento e a simples consciência num verdadeiro modo de vida. (...) O discurso de Sêneca tem por objetivo, não acrescentar a certos princípios teóricos uma força coercitiva vinda de fora, mas de transformá-los numa força vitoriosa (FOUCAULT, 2013, p. 48).

Serenus rememora a verdade de seus erros para memorizar os preceitos da conduta moral; quando esta memória está presente e ativa na alma, esta memória é a própria força da verdade (FOUCAULT, 2013, p. 51). O exame de si e a confissão podem, assim, ser considerados na filosofia antiga como um jogo de verdade importante, cuja função não é descobrir uma realidade secreta no interior do indivíduo, como no cristianismo, mas fazer do indivíduo um “lugar onde a verdade possa aparecer e agir enquanto força real através da presença da lembrança e da eficácia do discurso” (FOUCAULT, 2013, p. 51).

Nota 2. Parresía, injunção da verdade e deslocamentos genealógicos

Nos anos de 1983 e 84, Foucault ressalta a relação da filosofia ocidental com a relevância atribuída a certas práticas de discurso verdadeiro. Ele investiga diferentes tipos de “veridicação”, de *parresía*, desde aqueles que dizem respeito a um direito ou dever em relação à cidade e aos outros, até aqueles que definem um *éthos* ou modos de fazer e de ser, modos de os indivíduos se conduzirem face à sua constituição como sujeitos morais. Pode-se dizer que um dos aspectos que mais interessa a Foucault é a historicidade das modalidades de prática discursiva às quais se atribui valor de verdade e seus efeitos éticos e políticos, ou melhor, os modos de ser dos discursos de verdade.

Foucault ressalta que a modalidade “parresiástica” própria dos antigos teria desaparecido (FOUCAULT, 2009, p.217-218). Segundo ele, a relação do sujeito com a verdade nesta modalidade de dizer verdadeiro não apareceria mais no quadro epistemológico da modernidade. A relação que a caracteriza na Antiguidade - entre aquilo que se diz e o modo de vida daquele que fala como prova de verdade – sofre deslocamentos históricos que a dirigem para uma desvalorização desse tipo de prova de verdade, ao mesmo tempo em que prevalece, cada vez mais, o conceito de sujeito de conhecimento e se enfatiza, como trabalho filosófico, a pesquisa do processo cognitivo de reconhecimento da verdade. Segundo Foucault, novas formas hegemônicas de veridicação, em que há ligação com o modo de vida, passam a ser encontradas na modernidade, vinculadas à crítica. Trata-se, por exemplo, da veridicação constitutiva do discurso do revolucionário ligado a um modo de vida moderno, que, a partir do século XVIII, se caracteriza por uma crítica à sociedade; da veridicação do discurso filosófico moderno e suas análises da finitude humana bem como de críticas desenvolvidas para ultrapassá-la, fundadas, segundo Foucault, em diferentes estratégias para pensar o homem e sua finitude a partir de si mesmos – como aquelas estudadas em *As Palavras e as coisas* (FOUCAULT, 1999) compreendidas por Foucault como efeitos de uma confusão entre o empírico e o transcendental, entre o cogito e o impensado e entre a origem e o retorno da origem – vinculadas, num antropocentrismo, à vida do homem que vive, ao trabalho do homem que trabalha e à linguagem do homem que fala. Finalmente, a veridicação do discurso científico, bastante reforçado em nossa sociedade, que conduz à crítica dos preconceitos, dos saberes e das instituições dominantes na modernidade. Desse modo, pode-se observar, na relação entre o discurso, o sujeito e a verdade, que a *Parresia* antiga sofre importantes mudanças no meio de acesso à verdade, traçadas através da genealogia da ética - que é, também, uma arqueologia - conforme proposta por Foucault.

Encontramos, assim, um discurso filosófico cada vez mais afastado da questão das artes da existência (FOUCAULT, 2009, p.218), especializando-se cada vez mais como modelo científico de produção de verdade, num processo que conduz à crescente desvalorização da vida filosófica entendida sob essa noção um tanto obscura de “verdadeira vida” que atrela verdade e vida através da busca de uma estilização da própria vida.

Apresenta-se, portanto, como uma forma de problematização da produção de verdade no próprio modo de vida. O cinismo é considerado como um tipo diferente de *Parresía*. Seu instrumento e lugar são a vida propriamente dita daquele que deve dizer a verdade manifestando-a na própria existência. Aparece, então, o tema da verdadeira vida como “muito importante na filosofia antiga, na espiritualidade cristã, muito menos na filosofia contemporânea...” (FOUCAULT, 2009, p.200). Sua singularidade é difícil de apontar no cinismo e em sua relação com outras formas de reflexão e de práticas filosóficas antigas, como veremos mais adiante. A dificuldade se refere à definição do modo de vida cínico e àquilo em que consistiria uma atitude cínica por excelência, dada a variedade de atitudes e condutas ante as regras sociais, ante a vida política e as tradições religiosas, muitas contraditórias entre si, algumas consideradas respeitáveis outras desprezíveis por seus contemporâneos na Antiguidade.

Foucault ressalta, no cinismo, seu caráter de figura particular da filosofia antiga e de atitude recorrente em toda história ocidental, que exterioriza o problema da vida filosófica articulando a concepção de verdadeira vida e a prática do discurso filosófico com a peculiaridade do desagravo e do escândalo (FOUCAULT, 2009, p.218). Ela pode ser considerada a forma mais rudimentar e mais radical de colocar a questão de uma forma particular de vida que é a vida filosófica na Antiguidade. Em *A Coragem da Verdade*, tal questão diz respeito ao valor da coragem da verdade.

O que é muito singular nesse estudo é que, assim, explicitam-se elementos familiares e comuns a todas as filosofias da antiguidade greco-romana – “o fato que o cinismo seja, sempre, ao mesmo tempo, interior e exterior à filosofia” (FOUCAULT, 2009, p.214) - que permitem ligar, como que num paradoxo, o cinismo à velha tradição socrática e a temáticas pertencentes a outras filosofias das quais o cinismo parece se distanciar inteiramente; por um lado, rejeição destas temáticas no nível da vida, do *bios*, do modo de vida e da animalidade, e, por outro, afirmação das mesmas no nível dos princípios, do pensamento, numa espécie de ecletismo de efeito inverso: hostilidade e estranhamento na prática filosófica (FOUCAULT, 2009, p.214).

Nessa aproximação, cinco princípios básicos são destacados por Foucault. Quatro dentre eles integram princípios comuns acerca do discurso verdadeiro e da vida verdadeira, não dissimulada, pura, reta, austera (sem riquezas, nem prazeres nem honras) e soberana, conforme retomaremos, ainda que rapidamente, mais adiante. São eles: a preparação para a vida situada no *Logos*, na Razão; o cuidado de si, bastante comum, por exemplo, em Sócrates e Diógenes; a necessidade de só estudar o que é útil para a existência; a busca da formulação de princípios verdadeiros garantidos pelo modo de vida, como em Sócrates, nos estoicos e nos epicuristas (FOUCAULT, 2009, p.219-221).

O quinto princípio só aparece nos cínicos. É o “mudar o valor da moeda”, interpretado de diferentes formas pelos historiadores da filosofia (FOUCAULT, 2009, p.221-223). Há diferentes formas de compreendê-lo. Foucault ressalta a ideia de que consiste numa proposta desonesta, inclusive em termos de dinheiro, bem como, contrariamente, numa proposta de mudança de valores ético-morais para a vida. Não caberia aqui detalhar a argumentação interpretativa foucaultiana, apenas apontar, nesse diferencial, o deslocamento em direção à radicalidade, operado pelo modo de vida dos cínicos, bem como pela valoração ética positiva ou negativa, em todo caso, paradoxal, a eles atribuída pelos filósofos desde a Antiguidade. Este deslocamento enfatizado por Foucault estabelece a enorme diferença em relação aos cínicos, a partir da qual é possível lhes atribuir a força de um modo particular de resistência, uma maneira de ser agressiva a serviço dos outros.

Logo, a vida cínica aparece não só como eco e prolongamento das filosofias da Antiguidade, mas também como a passagem ao limite e como o retorno da verdadeira vida – esta vida não dissimulada, independente, reta, de soberania. Dirigindo-se a esse espaço limítrofe da vida filosófica, Foucault estabelece algumas bifurcações

●
●

na trajetória de sua genealogia filosófica, como por exemplo, filosofia como analítica da verdade ou como crítica e diagnóstico do presente; filosofia como conhecimento, ou como modo de vida. Mas, ao se referir à vida cínica em *A Coragem da Verdade*, ele estabelece outra bifurcação, estabelece não mais propriamente a partir de sua distinção em duas grandes vertentes do pensamento, a da crítica e a da analítica da verdade, como fizera anteriormente. Ancorado na perspectiva da filosofia como modo de vida, Foucault termina por ver o aparecimento de uma oposição muito esquemática entre duas linhas divergentes e fundadoras do pensamento ocidental: por um lado, o platonismo que funda outro mundo, uma especulação metafísica do si, da alma e do pensamento, o que circunscreve o espaço do discurso metafísico, como em Sócrates, Alcibiades e Laques; por outro lado, o cinismo, a grosseria do rudimentar, do elementar, a militância heroica como forma de vida. É nesse escopo que se dá a imagem do cinismo como um espelho do filósofo que se vê, mas não se reconhece; um espelho, difícil de aceitar, pois reflete distorcidamente as técnicas da existência dos cínicos com toda a sua ambiguidade.

Ao apontar restritivamente esses pontos apresentados em seu último curso, pretende-se, aqui, ressaltar o quanto eles nos permitem compreender a elaboração e a reelaboração de uma questão crucial colocada no campo da genealogia da ética: a questão do discurso e da dramatização dos temas da vida nos limites da experiência e da teoria próprios da filosofia antiga.

Desse modo, segundo Foucault, com os cínicos,, os temas da vida que constituem discursos verdadeiros da filosofia clássica são levados a um ponto limítrofe em que o nível do discurso como palavra é extrapolado na dramatização. No discurso, os temas convergem para a afirmação de uma vida filosófica não dissimulada, autosuficiente, não convencional, um modo particular de vida. Na dramatização dos cínicos, em seu ponto extremo, limítrofe, é a vida sem vergonha, de desonra em sua forma mais elementar, como já disse, mais rudimentar. Temos, assim, temas fundamentais constituindo discursos filosóficos considerados verdadeiros dramatizados na crueza da vida filosófica - rudimentos de vida, linguagem e verdade interligados em dispositivos de luta.

Nota 3. Discurso de verdade e efeito de retorno

Neste sentido, pode-se ressaltar um ponto que chama a atenção nas análises desenvolvidas em *O Governo de Si e dos Outros* e em *A Coragem da Verdade*, a saber, sua própria definição como um estudo daquilo que constitui a *Parresía* ou dizer-verdadeiro situado no próprio sujeito falante, no locutor, e que repercute nos indivíduos e na coletividade.

Em tais análises, não é a discussão da estrutura interna do discurso que é objetivada, e, sim, o efeito a ser atingido sobre aquele que diz a verdade e sobre seu interlocutor (que pode aceitar ou não o jogo *Parresía*). O que torna a pesquisa de Foucault mais original deste ponto de vista é seu interesse pelo risco indefinido deste tipo de ato discursivo, que abre uma situação imprevisível, arriscada; é esta modalidade de discurso em que o enunciado é tratado metodologicamente como acontecimento tanto no nível discursivo, como também no nível da existência. Assim, ressalta-se a força desse acontecimento, traduzida em risco e, consequentemente, em coragem para proferir e ouvir o dizer verdadeiro, não só da parte daquele que escuta, mas mais ainda da parte do próprio locutor, em termos de efeito que nele se produz – efeito de retorno do efeito produzido no interlocutor.

Está em jogo o problema da importância de dizer a verdade como uma atividade e como um papel a se desempenhar. Foucault deixa claro que não se trata de investigar o discurso de verdade em termos de proposição verdadeira ou falsa, no sentido do critério interno ou externo para reconhecimento de seu caráter de verdade,

nem o papel social a ser tratado por meio de uma descrição sociológica de suas diferenças nas sociedades. A questão da *Parresía* se delineia na esfera de um trabalho de história do pensamento explicitado no contexto de um trabalho filosófico destinado à atualidade, ao presente e aos acontecimentos contemporâneos.

Tal problema se inclui no projeto foucaultiano inserido no campo filosófico de uma ontologia definida como ontologia dos discursos de verdade, como ontologia histórica de nós mesmos, projeto que se realiza em três domínios de genealogias possíveis, todos eles já presentes, a seu ver, em seu livro *História da Loucura* (FOUCAULT, 1978a): (a) uma ontologia histórica de nós mesmos na qual nossas relações com a verdade nos permitem nos constituirmos como sujeitos de conhecimento (realizada em *O Nascimento da Clínica* (FOUCAULT, 1977) e em *Arqueologia do Saber* (FOUCAULT, 1986); (b) uma ontologia histórica de nós mesmos na qual nossas relações com um campo de poder nos permitem nos constituirmos como sujeitos em ação, o que supõe uma ação sobre os outros (desenvolvida em seu livro *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 1978b); (c) finalmente, uma ontologia histórica de nós mesmos na qual nossas relações com a moral permitem a constituição de agentes éticos (FOUCAULT, 1984).

Em *A Tecnologia Política dos Indivíduos* (FOUCAULT, 2012a), publicado em 1988 no seminário *Tecnologies of The Self*, pela Universidade de Massachussets, Foucault aponta o surgimento, no século XVIII, de uma questão relativa àquilo que ele denomina técnicas de si, questão reportada àquilo que somos nesse tempo que é o nosso, que institui o campo de reflexão histórica sobre nós mesmos. Afinal, “o que somos hoje?”

Assim colocada, esta questão difere daquelas formuladas pela filosofia dita tradicional, tais como “o que é o mundo?”, “O que é o homem?”, “O que foi feito da verdade?”, “O que foi feito do conhecimento?”, “De que modo o saber é possível?”. Para Foucault, a perspectiva tradicional elabora uma ontologia formal da verdade inteiramente válida. Porém, não é nesta direção que ele pretende conduzir uma ontologia dos discursos de verdade, conforme ele mesmo a denomina.

Um dos aspectos mais relevantes da ontologia foucaultiana dos discursos de verdade diz respeito ao conceito de *Parresía*. A este conceito, Foucault atribui o caráter de um tipo de formulação da verdade situado em dois níveis: por um lado, no nível do ato de falar, como no enunciado performativo; por outro, no do sujeito falante que se liga ao enunciado por meio de um pacto consigo mesmo, no qual o sujeito é o sujeito que enuncia e, ao mesmo tempo, o conteúdo do enunciado, assumindo o risco indeterminado daquilo que diz.

Em *O Governo de Si e dos Outros*, Foucault descreve uma cena exemplar de *parresía* narrada por Plutarco: Platão diante do tirano Denis arriscando sua própria vida. A cena é traçada por Foucault a partir de uma oposição entre sua abordagem e o conceito de *speech acts* dos pragmáticos ingleses. Essa interlocução com a analítica anglo-saxônica já aparece em seu livro *Arqueologia do saber* (1969), devido a seu interesse pelas análises dos enunciados. Enquanto para a arqueologia o enunciado é objetivado como sequência inscrita realmente no arquivo cujas condições de realidade precisam ser definidas; para a filosofia angloamericana, o enunciado é tomado como uma sequência que é uma combinação da linguagem possível cujas regras de produção devem ser definidas.

Como dito, em *O Governo de Si e dos Outros*, Foucault aponta a irredutibilidade do enunciado “parresiástico” ao enunciado performativo ao caracterizar o primeiro como risco indeterminado. O enunciado performativo é por ele explicitado como aquele que garante que o dizer efetue a coisa dita, que ocorre numa situação bem definida, cujo efeito já é conhecido e codificado (exemplo muito conhecido, arqui-banal, diz Foucault é: o presidente da seção se senta e diz: ‘A seção está aberta’ (FOUCAULT, 2010, p.59). Essa afirmação não é verdadeira nem falsa). Já no caso do enunciado “parresiástico”, o sujeito do dizer-verdadeiro não é determinado

pelo estatuto previamente dado daquele que fala. O sujeito da *Parresía* impõe e faz valer sua própria liberdade e sua coragem. Liberdade e coragem na enunciação da verdade, na ação (ato de falar a verdade) e no pacto do sujeito que consigo mesmo e que o liga a si mesmo. Isso diferencia a *Parresía* de todos os outros modos de formulação da verdade, uma vez que a irrupção do discurso verdadeiro abre uma situação, causa uma fratura, torna possível certo número de efeitos que precisamente não são conhecidos, em função, evidentemente, dos elementos da situação aberta.

Portanto, o enunciado da *Parresía* é enfocado por Foucault como uma maneira de falar, um modo de dizer que ele pretende abordar num contexto triplo: no de uma questão filosófica fundamental, no de uma questão de método e no de uma questão política. Trata-se, primeiramente, da ligação entre liberdade e verdade pensada não no sentido dos limites impostos pela verdade à liberdade (como na tradição), mas a questão filosófica inversa da obrigação do discurso de verdade ser o exercício perigoso e mais alto da liberdade; em segundo lugar, trata-se do pressuposto de que se a *Parresía* é uma maneira de dizer que se apresenta por meio de um efeito de retorno do locutor sobre si mesmo e se o locutor aceita esse risco, então, a *Parresía* é aquilo por meio do qual o sujeito se liga igualmente a si mesmo, ao enunciado, à enunciação e às consequências desse enunciado e dessa enunciação específicos.

Daí decorre a hipótese foucaultiana de que talvez haja uma camada de análises possíveis que dizem respeito ao efeito de discurso, dirigidas à dramática do discurso, a saber, aos enunciados considerados enquanto modificam o modo de ser do sujeito a partir do contrato do sujeito falante consigo mesmo. É a partir deste aspecto de método que Foucault analisa diferentes formas de dramáticas do discurso de verdade, como, por exemplo, aquelas do profeta, do adivinho, do filósofo, do sábio. Seu objetivo, então, é fazer uma genealogia do discurso político, definida como uma história do discurso da governamentalidade, cujo fio condutor seria a dramática do discurso verdadeiro para investigar algumas das grandes formas de dramática referidas. Tal genealogia teria por objetivo o estudo de certas figuras de *Parresía*, tais como a do orador público, a do conselheiro do príncipe, a do ministro (que surge no século XVI, quando a arte de governar começa a ganhar autonomia e a definir sua técnica em função daquilo que viria a ser o Estado e a Razão de Estado), a do crítico, a do revolucionário. Neste caso, sua meta se organiza no quadro metodológico de uma história do pensamento circunscrita à noção de história da ontologia da verificação, i.e., história dos modos de ser do discurso, concebida como história das invenções singulares.

Nota 4. Relações entre sujeito e verdade (manuscrito de 1984)

O manuscrito do curso *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II* se encerra com algumas “coisas” que Foucault tinha a falar mas estava tarde.

Ao final deste manuscrito, há um esquema esclarecedor acerca de seu estudo das relações entre sujeito e verdade na Antiguidade greco-romana, consideradas como um acontecimento na história do pensamento. Acontecimento que os historiadores da filosofia definem do ponto de vista de um domínio da metafísica, i.e., do ser e da verdade. Ao afirmar que há algo de redutor nas análises que se prendem a esta perspectiva, Foucault centraliza sua pesquisa nas práticas de si que, para além da definição de sujeito como alma, se coloca em termos de relação a si. Redutor, uma vez que a relação com a alma faz parte de um conjunto que esclarece a diversidade de significações dadas à psique, pois envolve a relação com o *bios*, o corpo, as paixões e os acontecimentos.

Os temas das práticas de si dizem respeito a objetos de elaboração sobre os quais se fazem reflexões, que são modificados e aperfeiçoados, segundo procedimentos técnicos que são ensinados e transmitidos por meio

de exemplos, praticados ao longo da existência seja em certos momentos ou de forma contínua e regular. Estas práticas se enraízam numa atitude fundamental: a preocupação consigo, o cuidado de si. Elas têm a finalidade de constituir um *ethos*, uma maneira de ser e de fazer, de se conduzir, que corresponde a certos princípios racionais e funda o exercício da liberdade compreendida como independência, uma vez que as práticas de si se referem a formas concretas de existência.

Estas práticas de si são enfocadas no escopo da questão dos jogos de verdade, evocados pelas próprias práticas e nelas apoiados ligados à expectativa de certos efeitos. Não se trata de analisá-las do ponto de vista do aprendizado de conhecimentos de proposições verdadeiras ou falsas, mas da atenção a si e dos exercícios de ascese (*askesis*). A constituição de si mesmo como sujeito ético implica outro jogo de verdade: não mais, como ele afirma, o da aquisição de proposições com as quais os indivíduos se equipam para a vida e seus acontecimentos, mas o jogo de verdade da atenção voltada para si mesmo, sobre o que se é capaz de fazer, sobre o grau de dependência que se atingiu, sobre o progresso que já se fez e o que falta fazer; são exercícios de si mesmo constitutivos da *askesis* tais como o exame de si, provas de resistência, controle das representações.

Estes exercícios se baseiam na atitude arriscada da coragem da verdade, da *parresía* – que é política em sua origem e, que, sem perder esta primeira significação, se coloca sob a égide do cuidado de si. Trata-se de um jogo com dois aspectos: o da coragem de dizer a verdade e o da coragem de manifestar tal qual se é. Este é o ponto indicado por Foucault para ressaltar o cínico insolente porque se mostra tal qual é, crítico das regras, das convenções, dos costumes e dos hábitos, agressivo diante dos poderosos. Exatamente neste ponto, o cínico aparece com aquele que dramatiza a vida filosófica e as funções da *parresía*, sendo o cinismo concebido por Foucault como uma forma singular de dramatização do dizer-verdadeiro.

Outra forma de dramatização da verdade é a praticada nos ritos de penitência do cristianismo dos primeiros séculos. Esta havia sido apontada por Foucault, num contexto teórico diferente, nas conferências de Berkeley e de Dartmouth proferidas em 1980. A manifestação da verdade de si mesmo do pecador cristão, portanto, não se realiza através da verbalização detalhada das faltas cometidas. Ao contrário de ser considerada por Foucault do ponto de vista do ato, a penitência tomada como o estatuto de um indivíduo submetido a imposições por ter cometido pecados graves e para evitar sua expulsão definitiva da comunidade da Igreja.

Em *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II*, o cinismo é tratado com o objetivo de estudar os limites que evidenciam o cuidado de si e a coragem da verdade. O cinismo é uma modalidade desta atitude onde há o indissociável exercício de alteridade, da vida outra, do mundo outro. Aparentemente, nas análises apresentadas em seu último curso no Collège de France, Foucault atribui ao cínico um lugar essencial na ética antiga, considerando-o uma figura absolutamente central, porém, é pelo menos de certo ponto de vista, marginal e fronteiriço (FOUCAULT, 2009, p.310). Para Foucault, o cinismo aparece como uma das duas formas extremas e opostas das modalidades de desdobramento dos temas do cuidado de si e da coragem da verdade. A outra modalidade é a platônica.

Note-se que, nas aulas proferidas neste curso, evidencia-se esta questão como uma forma de crítica conduzida historicamente por meio da pesquisa dos acontecimentos que nos levaram a nos constituirmos e nos reconhecermos como sujeitos; ou melhor, de uma arqueo-genealogia – uma vez que é arqueológica quanto ao método e genealógica quanto aos objetivos. Trata-se de um método de análise dos discursos que articula aquilo que pensamos, dizemos e fazemos em seu caráter de acontecimento histórico. Tal método não deve ser entendido como transcendental ou metafísico, porque não investiga estruturas universais de todo conhecimento possível ou de toda ação moral possível. É uma genealogia porque trabalha no plano da contingência e da experiência que nos fez ser aquilo que somos, além de buscar possibilidades de não

mais ser, fazer ou pensar aquilo que somos. É, ainda de acordo com Foucault, uma ontologia do presente, da atualidade ligada a uma escolha filosófica e a uma atitude estudada como modo de relação com a atualidade.

À ênfase da ideia de filosofia como escolha que é voluntária e realizada por alguns é imanente ao modo de pensar, de sentir, de agir e se conduzir que marca um pertencimento ao presente e uma tarefa de com ele lidar que é uma de atitude experimental. É um trabalho de autotransformação a ser realizado nos limites de nós mesmos – da nossa existência, do nosso pensamento - que Foucault define como trabalho indefinido da liberdade.

Tal ênfase na filosofia como atitude, por meio da qual somos muito mais livres do que parecemos, aparece em diversos textos de Foucault sobre a posição de Kant acerca do iluminismo. Seu fio condutor é a questão, por ele abordada em diversas ocasiões e de maneiras diferentes: “o que é nossa atualidade, qual é o campo atual de nossas experiências possíveis?” formulada, como se sabe, a partir do texto de Kant, *Was ist Aufklärung* (KANT, 1974), como é apresentada, por exemplo, no curso *O Governo de Si e dos Outros* (FOUCAULT, 2008). Aí, segundo Foucault, essa forma de problematização é uma modalidade de filosofia encontrada em Kant, Hegel, Fichte, Nietzsche, Max Weber, Husserl, Heidegger e na Escola de Frankfurt, que fundaram um modo de reflexão em cuja esteira Foucault afirma ter tentado trabalhar.

É com base nessa arqueo-genealogia que o tema da liberdade é repensado no contexto do conceito genealógico operatório de governo de si e dos outros, e aprofundado, por Foucault, ao analisar o dizer-verdadeiro num campo necessariamente agonístico, de perigo, eminentemente político, que impõe a veridicação como obrigaçāo, mesmo sob risco de ordem política, diante do povo ou do soberano, ligados a regimes políticos de natureza democrática, autocrática, oligárquica ou monárquica. Mas a análise também se insere em um campo filosófico-moral, já que também o dizer-verdadeiro interiorizado por aqueles que governam haverá de ser problematizado.

Esse projeto foucaultiano, de perfil metodológico definido como ontologia dos discursos de verdade (FOUCAULT, 2010, p.281), é uma pesquisa crítica dos modos de ser do discurso, desenvolvida em três direções. Primeiramente, naquela da prática do discurso que introduz, no real, um determinado jogo de verdade; em segundo lugar, na direção do modo de ser que o discurso de veridicação confere ao real no jogo de verdade que ele exerce; por último, na direção do modo de ser que o discurso impõe ao sujeito que o profere.

Aí, todo discurso será assim uma prática, toda verdade será um jogo e toda ontologia uma ficção, uma vez que não se trata de fazer uma história dos conhecimentos e de seus índices de verdade, nem mesmo das ideologias e de seus critérios de realidade. Mas uma história das invenções singulares referida a um princípio de liberdade, no qual a liberdade não é tomada como um direito de ser, mas como uma capacidade de fazer. (FOUCAULT, 2010, p.281).

Como afirma, acertadamente, Fréderic Gros em seu texto sobre a situação do curso *A Coragem da Verdade: O Governo de Si e dos Outros II* (GROS, 2009, p. 215), em 1984, Foucault analisa um conceito de verdade realmente original, indicando os três deslocamentos de sua pesquisa crítica: (a) estudo dos modos de veridicação, inteiramente diferente do enfoque da epistemologia da verdade; (b) análise das técnicas de governamentalidade, inteiramente diferente de uma teoria do poder; (c) descrição das técnicas de subjetivação, inteiramente diferente da dedução do sujeito. Ao ser estudado por Foucault no eixo de cruzamento das três dimensões de sua pesquisa, delimitadas a partir dos três deslocamentos de sua obra, este conceito se inscreve na filosofia antiga e é ocultado pelo regime moderno de discursos e saberes.

Nota 5. Veridicação e risco

Como observo em outras ocasiões, uma das dificuldades do projeto foucaultiano de elaboração de uma ontologia dos discursos de verdade diz respeito ao problema colocado pelo próprio Foucault, em seu curso *A Coragem da Verdade* (FOUCAULT, 2009) - o tipo de relação entre a vida e a verdade, decisiva no pensamento grego e extensiva aos cínicos. Ele é abordado na explicitação da estratégia do cinismo antigo de Diógenes e sua própria estratégia crítica que faz a primeira se destacar, positivamente, na história do pensamento, quando indaga o quanto de verdade é preciso para viver e o quanto de vida é preciso para dizer a verdade. Por que precisamos do discurso verdadeiro? Qual seria efetivamente a relação da vida com os discursos de verdade em termos de subjetivação, que articulam jogos de fala e modificação dos modos de vida? (ROVATTI, 2014, p.35-48). E, ainda, “como um enunciado pode ser verdadeiro ou falso, como pode receber valor de verdade, que sentido pode-se dar a essa expressão ‘verdadeira vida?’” (FOUCAULT, 2009, 201).

Foucault levanta um conjunto de perguntas, a meu ver, bem complexas: “Quando se trata de vida, - poderíamos dizer a mesma coisa a respeito de um comportamento, de um sentimento, de uma atitude -, como podemos qualificar de verdadeiro? O que é um verdadeiro sentimento? O que é o verdadeiro amor? Este problema da verdadeira vida foi absolutamente essencial na história de nosso pensamento filosófico ou espiritual” (Foucault, 2009, p.201). Estas questões são remetidas por Foucault a alguns sentidos dos conceitos de *Aletheia* e *Alethês*: (a) não escondido, não dissimulado, completamente visível; (b) sem suplementos, sem misturas com outra coisa que lhe seja estranha e lhe altere o sentido daquilo que é em sua realidade mesma; (c) retidão; (d) identidade, imutabilidade e não corruptível. Desdobrando resumidamente esses elementos, Foucault acredita explicar de que modo os conceitos de *aletheia* e *alethês* se aplicam não só a enunciados e ao *Logos*, mas a maneiras de ser, de fazer, de se conduzir, enfim, a formas de ação.

O problema se complexifica quando se discutem focos de análise do pensamento tardio de Foucault, sobretudo, ao vincular o cinismo antigo às noções de resistência e de falsificação do poder no funcionamento mesmo da verdade como regime e imposição. A discussão assim suscitada conduz à questão da relação entre o dizer verdadeiro e o risco real ou virtual para a existência. Rovatti levanta um problema bastante importante que diz respeito ligado ao valor de verdade dos discursos, de verdade: que é bastante importante, quando pergunta qual é a quantidade de verdade e de risco é preciso, ou possível, ou viável, de ser enunciada no ato mesmo da enunciação. (ROVATTI, 2014, p.43) Trata-se, parece, de se referir à questão do excesso de verdade em termos do quanto seria preciso aprofundar ou conter nossa exigência de verdade para viver uma vida plena e totalizadora, conforme aquela proposta pelo pensamento greco-romano. E a seu ver, apenas um pouco de verdade é condição positiva para fazer funcionar o binômio vida - verdade, uma vez que se objetiva uma experiência modificadora de si, um transformar-se em outro e viver uma vida outra. Foucault já havia percebido isso.

Mas há sempre um risco duplo, por um lado, o de não ter mais a proteção, de não se saber para onde se está indo no processo de modificação de si mesmo; por outro, o risco paradoxalmente oposto e mais temível, como afirma Rovatti (2014, p.46): o de visar à realização segura da outra vida que inclui a metafísica dos platônicos, dos epicuristas e dos estóicos, e não o de visar à vida outra concreta dos cínicos, quando a verdade teria aparecido com outro sentido em que o dizer verdadeiro assume um sentido bastante afastado do *éthos* intelectual metafísico platônico. Neste sentido, a redução da verdade alimentaria a possibilidade de mudança contínua em nós mesmos, mas não impediria o efeito de fazê-la ressurgir, devido à incógnita aberta pela *parresía*, no campo de uma verdade estável que se oferece como falsamente concreta. Daí a questão de um silêncio preferível à uma estratégia que dificilmente pode ser sustentada, quase aniquiladora, já que é impraticável considerar a verdade completamente fora do discurso do poder.



Para melhor elucidar o modo de encaminhamento das reflexões, as escolhas metodológicas e a formulação de problemas relevantes, como o acima tratado, no pensamento tardio de Foucault, vale ressaltar a distinção de método por ele estabelecida ao afirmar que a problematização da verdade na Antiguidade grega tem dois lados. Um lado fornece as raízes da grande tradição da filosofia ocidental chamada por ele de “analítica da verdade”, a que estuda a questão de como assegurar que o processo do raciocínio esteja correto ao determinar se uma proposição é verdadeira. Ela concerne à nossa habilidade intelectual de ter acesso à verdade.

O outro lado, que é o que interessa a Foucault, fornece as raízes da tradição crítica. Sua questão é a importância de dizer a verdade, de saber quem é considerado capaz de fazê-lo, e por que deve-se dizer a verdade como uma atividade específica, como um papel a se desempenhar – não como proposição verdadeira ou falsa que seria objeto de uma análise do critério interno ou externo para reconhecimento de caráter de verdade, como no caso do pensamento greco-romano; nem como um papel social a ser tratado através de uma descrição sociológica de suas diferenças nas diversas sociedades.

Foucault distingue sua história do pensamento da história das ideias já desde os anos de 1966, muito enfaticamente, em *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. Em geral, afirma ele, esta última tenta especificar quando um conceito determinado aparece e este momento é identificado pelo surgimento de uma palavra nova. Trata-se, assim, de uma análise do nascimento de uma noção, através de seu desenvolvimento, no quadro de outras ideias, que constituem seu contexto.

Uma das maneiras de explicitar o que entende por história do pensamento é sua definição como análise da maneira pela qual instituições, práticas, hábitos e comportamentos tornam-se um problema para as pessoas que se comportam de um modo específico, que têm certos tipos de hábitos, que se comprometem com certos tipos de práticas e que fazem funcionar certos tipos de instituição.

A história do pensamento é a análise do modo como um campo não problemático da experiência, ou um conjunto de práticas aceitas sem questionamento, que eram familiares e fora de discussão, tornam-se um problema, suscitam discussão e debate, incitam novas reações e induzem à crise comportamentos, hábitos, práticas e instituições previamente silenciosos. Assim entendida, a história do pensamento é a história da maneira pela qual as pessoas começam a preocupar-se com alguma coisa, da maneira pela qual elas ficam ansiosas com isto ou aquilo, por exemplo, consigo mesmos, com a loucura, o crime, o sexo, a verdade, o sujeito.

Portanto, não se trata de analisar o comportamento passado das pessoas (que seria do campo da história social), nem as ideias em seus valores representativos (história das ideias). O que está em jogo é o processo de problematização, a saber, como e por que certas coisas (comportamentos, fenômenos, processos), que foram completamente negligenciadas até um dado momento histórico, tornam-se objeto de uma preocupação, um problema.

A pesquisa foucaultiana da história do pensamento, entretanto, não deve ser compreendida como idealismo histórico. Pois, não se trata, para Foucault, de negar a realidade do problema da loucura, do crime ou da sexualidade, mas de mostrar precisamente algo real que existe no mundo e que foi o alvo de regulação social num dado momento. Ele o analisa por meio de um trabalho de delimitação crítica da relação entre a coisa que é problematizada e o processo de problematização, considerada como uma espécie de resposta dada, por determinados indivíduos, a uma situação concreta que é real, apesar de esta mesma resposta poder ser encontrada em extensas séries de textos, e poder, até certo ponto, tornar-se tão geral que se torna anônima. Isto não a retira de um contexto histórico, nem a caracteriza como um idealismo. O fato de uma resposta

não ser considerada por Foucault, nem do ponto de vista da representação, nem do efeito de uma situação, mas do ponto de vista da invenção, não significa que ela seja uma resposta a nada, que seja puro sonho.

Ao se inserir nos campos ético, cognitivo e político, fundando-se no tema verdade e subjetividade, a ser tratado por meio de um recorte metodológico bastante peculiar, a pesquisa apresenta um ponto de partida muito relevante que é a necessidade de rejeitar o instrumental metafísico para pensar a verdade. Rovatti reforça que este recurso de método havia sido iniciado por Nietzsche, para quem a verdade não é um objeto a ser conhecido e possuído conceitualmente; sequer deve ser considerado uma ideia. Neste caso, a verdade não é algo que pertence à Filosofia nem à Religião, pois sempre diz respeito à história das práticas e à própria história da subjetivação. O que Rovatti comenta é muito pertinente, na medida em que lhe permite afirmar a primeira indicação de uma escolha metodológica, por parte de Foucault, na qual sua reelaboração do pensamento de Nietzsche oferece diferentes perspectivas da verdade, sobretudo aquelas que a denunciam como uso da violência, fundamental para o tema da coragem da verdade.

Considerações finais

As notas acima apresentadas podem ser usadas para a pesquisa de alguns contornos de nosso pensamento e de nossas práticas filosóficas atuais. Elas demonstram que Foucault contribui para traçá-los, sobretudo na medida em que elabora outro tipo de filosofia crítica contemporânea, distinta das filosofias críticas pós-kantianas (CREMONESI, L. et al., 2013, p. 26) – a do diagnóstico do presente, na linha do Kant do *Was ist Aufklärung* (KANT, 1974) e da filosofia como modo de vida, para a qual o pensamento é um exercício permanente de si no próprio pensamento, que transforma o ser mesmo do sujeito na dimensão da própria prática de vida, da conduta, do governo de si e dos outros. No limite, seu pensamento crítico, instaurado por meio de uma arqueo-genealogia do poder, do governo das condutas do sujeito por si mesmo e pelos outros, conforme aqui apresentado, pode ser considerado não só como uma experiência filosófica fundamental, incontornável propedêutica ao pensamento filosófico contemporâneo em suas dimensões epistemológica, política e ética.

REFERÊNCIAS

- CREMONESI, L. et al. 2013. Introduction. FOUCAULT, M. 2012. *L'origine de l'hermeneutique de soi: Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Paris: Vrin.
- CREMONESI, L. et al. 2014. De onde vem o si? A força do dizer-verdadeiro e a origem da hermenêutica de si. *aut aut: Dire il vero su se stessi: Cantiere Foucaultiano*. Milano, 362, 119-136, aprile-giugno.
- FOUCAULT, M. 1977. *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. 1978a. *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva.
- _____. 1978b. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1984. *História da Sexualidade II: O Uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. 1986. *A Arqueologia do Saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- _____. 1999. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2009. *Le Courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*. 1984. Paris: Gallimard.

_____. 2010. *Governo de si e governo dos outros. Curso no Collège de France*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. 2012a. A Tecnologia Política dos indivíduos. In: MOTTA, M.B. (ed.). *Ditos e Escritos*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, vol. 5.

_____. 2012b. *Du Gouvernement des Vivants*. Paris: Gallimard.

_____. 2012c. *L'origine de l'hermeneutique de soi: Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*. Paris: Vrin.

GROS, F. Situation du cours. FOUCAULT, M. *Le Courage de la vérité: le gouvernement de soi et des autres II*. Paris: Gallimard, 2009.

HADOT, P. 2002. *Exercices Spirituels et Philosophie Antique*. Paris: Albin Michel.

KANT, I. 1974. Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento” (“Aufklärung”). *Immanuel Kant. Textos Seletos*. Petrópolis: Vozes.

LALANDE, A. 1980. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 13^a ed. Paris: PUF.

ROVATTI, P. A. 2014. Dimmi chi sei: Foucault e il dilemma della veridizione. *aut aut: Dire il vero su se stessi: Cantiere Foucaultiano*. 362, 35-47, aprile-giungo.