



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**ANTÔNIO ALEX PEREIRA DE SOUSA**

**O CUIDADO DE SI EM MICHEL FOUCAULT:  
ENTRE A QUESTÃO DA ÉTICA E A ANÁLISE GENEALÓGICA.**

**FORTALEZA  
2025**

ANTÔNIO ALEX PEREIRA DE SOUSA

O CUIDADO DE SI EM MICHEL FOUCAULT:  
ENTRE A QUESTÃO DA ÉTICA E A ANÁLISE GENEALÓGICA.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Sylvio de Sousa Gadelha Costa.

FORTALEZA

2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

S696c Sousa, Antônio Alex Pereira de.

O cuidado de si em Michel Foucault : entre a questão da ética e a análise genealógica /  
Antônio Alex Pereira de Sousa. – 2025.  
191 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa  
de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2025.

Orientação: Prof. Dr. Sylvio Gadelha.

1. Ética do cuidado de si. 2. Genealogia;. 3. Normatividade. 4. Recepção dos filósofos  
brasileiros. 5. Vontade leitora.. I. Título.

---

CDD 100

ANTÔNIO ALEX PEREIRA DE SOUSA

O CUIDADO DE SI EM MICHEL FOUCAULT:  
ENTRE A QUESTÃO DA ÉTICA E A ANÁLISE GENEALÓGICA.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do Instituto de Cultura e Arte, da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 07/11/2025.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Sylvio de Sousa Gadelha Costa (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Celso Kraemer  
Universidade Regional de Blumenau (FURB)

---

Profa. Dra. Cristiane Maria Marinho  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Profa. Dra. Regiane Lorenzetti Collares  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Profa. Dr. Dorgival Gonçalves Fernandes  
Universidade Federal de Campina Grande (UFCG)

## AGRADECIMENTOS

Antes de tudo, agradeço a todas as divindades e à minha família, pela presença e pelo amor constantes nesta caminhada. Aos meus pais, Elenir e Raimundo, por me ensinarem a humildade, o esforço e a dignidade necessários a quem nasce com poucos recursos financeiros. A Alexandre, meu irmão, e aos sobrinhos Adrian e Agatha, por serem fonte de tanta alegria e inspiração. A Hélio, um companheiro com todas as letras, não só pelo amor, mas por não me deixar ser apenas apolíneo.

Ao Prof. Dr. Sylvio Gadelha, meu orientador, pela generosidade e pelas exigentes conversas que guiou este trabalho.

À banca examinadora – Celso Kraemer, Regiane Colares, Dorgival Fernandes e Cristiane Marinho – que, graças à leitura atenta, questionamentos e sugestões, deram grande força à tese. Em especial, à Cristiane Marinho, a mestra do cuidado, agradeço a amizade, a sensibilidade e os ensinamentos que semearam o meu caminho pessoal e acadêmico.

Por cada instigação intelectual, o meu agradecimento aos professores do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC).

As conversas tidas, os questionamentos feitos e os silêncios compartilhados foram decisivos para a maturação de muitas ideias vistas neste trabalho. E é ao Grupo de Estudos do FILODITEC, ao Grupo de Estudos Foucault e ao LEFA, que agradeço, sobretudo, a perseverante presença durante a pandemia da Covid-19.

Aos amigos que estiveram de mãos dadas comigo nesta jornada – Roberta Liana, Dorgival Fernandes, Natal, Vanda Teresa, Paulo Vitor, Fagner Ribeiro, Leandro Lelis, Elizabeth Furtado, Dulcinea Loureiro e Débora Fofano – o meu muito obrigado pelas boas conversas na hora do bar e do cafezinho, tornando a jornada mais leve.

À Eveline de Abreu, pela ajuda criteriosa na revisão e na estética do texto, que permitiu identificar e trabalhar lacunas existentes na pesquisa.

À Secretaria da Educação do Ceará (Seduc/CE), pelo afastamento concedido para a realização dos estudos, e à Universidade Federal do Ceará (UFC), pelo lugar privilegiado de formação e pesquisa.

O meu reconhecimento, também, aos amigos professores do Fórum de Ensino de Filosofia do Ceará, não só pela amizade, como pelo compromisso coletivo da defesa do ensino de filosofia em nosso estado.

A cidade de Sobral e, lá, a todas as pessoas – em especial, Vagna Lima e Jacqueline Moraes – que acolheram de bom grado as demandas da tese.

A tranquilidade e beleza de Pernambuquinho, onde escrevi boa parte desta tese, pela inspiração que só os lugares de silêncio e encanto podem oferecer.

O meu mais sincero muito obrigado a todas as pessoas que, de uma forma ou de outra, participaram da realização deste trabalho que se encerra agora!

É difícil fugir de Platão!

(Fala de Roberto Machado no minicurso Deleuze e a Filosofia da Diferença, ministrado no dia 22 de julho de 2023 no Centro de Humanidades da UECE, questionando à ideia de representação).

[...] vemos como o cuidado de si é que, por ele mesmo e a título de consequência, deve produzir, induzir as condutas pelas quais poderemos efetivamente cuidar dos outros. Comecemos porém por cuidar dos outros e tudo estará perdido. (Foucault, 2010, p. 179).

## RESUMO

Esta tese investiga o estudo de Michel Foucault (1926-1984) sobre a ética do cuidado de si, com o intuito de expor que, longe de uma proposta ética do filósofo, é resultado das suas pesquisas genealógicas – especialmente sobre o governo, o desejo e a ética – e contribuem com a análise dos processos de subjetivação. Tal proposta se ampara na seguinte questão: qual a razão de uma filosofia crítica, como a de Michel Foucault, ser tomada, por muitos de seus pesquisadores, como proposta normativa? Até que ponto o cuidado de si, segundo Foucault, pode ser visto como recurso de análise crítica das formas de constituição dos sujeitos, em oposição às interpretações que nele identificam a proposta ética do filósofo? Aqui, objetiva-se apresentar a ética do cuidado de si (*epiméleia heautoú*) como investigação crítica foucaultiana que contribuiu com o desvelamento e a desnaturalização dos processos de subjetivação e não como a proposta ética do filósofo. Para tanto, foram definidos três objetivos específicos, observáveis em cada um dos três capítulos da tese. O primeiro, analisar a recepção brasileira do conceito e a sua interface com a ideia de normatividade. O segundo, expor as análises genealógicas (governamentalidade, desejo e ética) que serviram de base para o nascimento dos estudos foucaultianos sobre o cuidado de si. O terceiro, examinar as configurações do cuidado de si (clássica, helenístico-romana e cristã), expondo-o como experiência contingente e situada. A pesquisa é de natureza bibliográfica e analítico-interpretativa, fundamentada na investigação de pesquisas diversas realizadas por Michel Foucault, como os quatro volumes da *História da sexualidade*, em textos presentes em coletâneas, como a coleção *Ditos e escritos*, e cursos, como *A hermenêutica do sujeito*, *Dizer a verdade sobre si*, *Subjetividade e verdade* e *Do governo dos vivos*. Também, lançou-se mão do trabalho de pesquisadores do pensamento foucaultiano, a exemplo de Alfredo Veiga-Neto, Celso Kraemer, César Candiotti, Cristiane Marinho, Edgardo Castro, Kleber Prado Filho, Márcio Alves da Fonseca e Sylvio Gadelha. Além destes autores, foram relevantes as pesquisas de Christian Laval, Pierre Dardot, Thomas Lemke e Wendy Brown. A base bibliográfica permitiu o exame das fontes primárias e da recepção brasileira do estudo da ética do cuidado de si, discutindo os efeitos da vontade leitora que induz pesquisadores do pensamento de Foucault a projetar expectativas normativas alheias ao seu projeto crítico. Os resultados confirmam a hipótese de que, em Foucault, o cuidado de si não corresponde a uma ética normativa do filósofo. A

análise destaca que algumas das obras presentes no mercado editorial brasileiro podem reproduzir a referida tendência normativa ao tomarem a ética do cuidado de si como modelo ético, ao passo que outras, diferentemente, preservam a sua função analítica de forma mais clara. A tese conclui que reconhecer o cuidado de si como instrumento crítico e histórico que permite desfazer equívocos interpretativos, ao mesmo tempo que abre espaço para futuras investigações sobre a sua relação com formas contemporâneas de subjetivação, como aquelas vinculadas ao neoliberalismo, assim como para uma possível vontade leitora criativa, que trate a obra foucaultiana a fim de se investigar a ética no presente.

**Palavras-chave:** ética do cuidado de si; genealogia; normatividade; recepção dos filósofos brasileiros; vontade leitora.

## ABSTRACT

This thesis investigates Michel Foucault's (1926-1984) study of the ethics of self-care. It aims to demonstrate that, far from being an ethical proposal by the philosopher, it is the result of his genealogical research – especially on government, desire, and ethics – and contributes to the analysis of processes of subjectivation. This proposal is based on the following question: why is a critical philosophy, such as Michel Foucault's, taken by many of its researchers as a normative proposal? To what extent can Foucault's self-care be seen as a resource for critical analysis of the forms of subject constitution, as opposed to the interpretations that identify it as the philosopher's ethical proposal? The aim here is to present the ethics of self-care (*epiméleia heautoū*) as a critical Foucauldian investigation that contributed to the unveiling and denaturalization of processes of subjectivation, rather than as the philosopher's ethical proposal. To this end, three specific objectives were defined, observable in each of the thesis's three chapters. The first aims to analyze the Brazilian reception of the concept and its interface with the idea of normativity. The second aims to expose the genealogical analyses (governmentality, desire, and ethics) that served as the basis for the emergence of Foucault's studies on self-care. The third aims to examine the configurations of self-care (classical, Hellenistic-Roman, and Christian), exposing it as a contingent and situated experience. The research is bibliographical and analytical-interpretative in nature, grounded in the investigation of various studies conducted by Michel Foucault, such as the four volumes of *The History of Sexuality*, texts contained in collections such as the collection *Ditties and Writings*, and courses such as *The Hermeneutics of the Subject*, *Telling the Truth About Oneself*, *Subjectivity and Truth*, and *On the Government of the Living*. The work of researchers of Foucault's thought was also drawn upon, such as Alfredo Veiga-Neto, Celso Kraemer, César Candiotti, Cristiane Marinho, Edgardo Castro, Kleber Prado Filho, Márcio Alves da Fonseca, and Sylvio Gadelha. In addition to these authors, the research of Christian Laval, Pierre Dardot, Thomas Lemke, and Wendy Brown was also relevant. The bibliographical database allowed for the examination of primary sources and the Brazilian reception of the study of the ethics of self-care, discussing the effects of the reader's will that induce researchers of Foucault's thought to project normative expectations unrelated to their critical project. The results confirm the hypothesis that, in Foucault, self-care does not correspond to a normative ethics of the philosopher. The analysis highlights

that some of the works available in the Brazilian publishing market may reproduce this normative tendency by taking the ethics of self-care as an ethical model, while others, in contrast, preserve its analytical function more clearly. The thesis concludes that recognizing self-care as a critical and historical instrument that allows us to undo interpretative errors, while also opening space for future investigations into its relationship with contemporary forms of subjectivation, such as those linked to neoliberalism, as well as for a possible creative reading will, which treats Foucault's work in order to investigate ethics in the present.

**Keyword:** ethics of the care of the self; genealogy; normativity; the reception by Brazilian philosophers; readerly will.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	<b>11</b>
<b>2 INTERPRETAÇÕES DO CUIDADO DE SI EM MICHEL FOUCAULT NO CONTEXTO BRASILEIRO</b>	<b>24</b>
<b>2.1 Normatividade e ética: entre a crítica genealógica e a expectativa normativa</b>	<b>25</b>
<b>2.2 Leituras brasileiras sobre o cuidado de si: uma visão geral</b>	<b>33</b>
<b>2.3 Desafios da vontade leitora: entre o cuidado de si e a normatividade</b>	<b>51</b>
<b>2.4 Normatividade sem universalismo: atitude crítica, direitos dos governados e resistência</b>	<b>62</b>
<b>3 A GENEALOGIA NO ESTUDO DE MICHEL FOUCAULT SOBRE A ÉTICA DO CUIDADO DE SI</b>	<b>73</b>
<b>3.1 Genealogia e problematização da verdade</b>	<b>73</b>
<b>3.2 Governamentalidade, governo de si e cuidado de si</b>	<b>87</b>
<b>3.3 Genealogia do desejo e o cuidado de si</b>	<b>98</b>
<b>3.4 Genealogia da ética e o cuidado de si</b>	<b>106</b>
<b>4 O ESTUDO FOUCAULTIANO DA ÉTICA DO CUIDADO DE SI</b>	<b>122</b>
<b>4.1 Notas introdutórias ao estudo foucaultiano da ética do cuidado de si</b>	<b>123</b>
<b>4.2 A ética do cuidado de si, segundo Michel Foucault</b>	<b>131</b>
<b>4.2.1 Pré-história do cuidado de si</b>	<b>131</b>
<b>4.2.2 Cuidado de si clássico</b>	<b>135</b>
<b>4.2.3 Cuidado de si helenístico ou época de ouro do cuidado de si</b>	<b>144</b>
<b>4.2.4 Cuidado de si cristão</b>	<b>157</b>
<b>5 CONCLUSÃO</b>	<b>171</b>
<b>REFERÊNCIAS</b>	<b>184</b>

## 1 INTRODUÇÃO

Esta tese procura demonstrar que o cuidado de si, conforme elaborado por Michel Foucault (1926-1984), é um conceito analítico e não normativo, fruto de suas investigações genealógicas sobre a governamentalidade – em especial, o governo de si – e suas considerações acerca do desejo e da constituição do sujeito moral. Longe de se configurar como ética prescritiva, o cuidado de si desponta como um aporte teórico decorrente de seu estudo sobre os modos de subjetivação.

Embora o conceito guarde ressonâncias com questões éticas contemporâneas, este trabalho recusa uma interpretação que o reduza a uma recomendação foucaultiana. Em vez disso, propõe entendê-lo como instrumento crítico para questionar como os indivíduos se constituem mediante práticas imbricadas em relações de poder-saber. A análise se volta para o presente, interrogando de que maneira o cuidado de si pode iluminar e tensionar as formas atuais de subjetivação.

Edgardo Castro (2009, p. 312) sistematiza esta articulação ao destacar que a ontologia histórica de Foucault se dá em três domínios interligados: as relações com a verdade (constituindo-nos como sujeitos do conhecimento), com o poder (formando-nos como sujeitos de ação sobre os outros) e com a moral (configurando-nos como sujeitos éticos). Embora tais domínios tenham diferentes pesos no percurso filosófico de Foucault – arqueologia, genealogia e ética –, a sua análise revela como eles se intercomunicam na constituição das subjetividades.

A investigação sobre o cuidado de si nesta tese aflora no percurso acadêmico iniciado no mestrado, com o estudo *As práticas de si no ensino médio: por um ensino de filosofia para o cuidado de si* (Sousa, 2019), que, partindo de questões pedagógicas, revelou problemas teóricos fundamentais na recepção de Foucault. Ao examinar o potencial do cuidado de si para o ensino médio, observou-se uma tendência interpretativa dominante que transforma o conceito foucaultiano em pedagogia ética ou convocatória normativa. Esta apropriação, embora fértil para projetos educacionais, mostrou-se problemática quando confrontada com o estatuto analítico que o cuidado de si assume na genealogia foucaultiana, onde funciona antes como diagnóstico histórico do que como prescrição.

A transição para a pesquisa doutoral decorre precisamente desta tensão: se, por um lado, o cuidado de si mostrou-se suficiente para se repensar práticas docentes, por outro, exigia um rigoroso exame de seus fundamentos teóricos. As lacunas deixadas pelo mestrado – especialmente a ambiguidade entre o cuidado de si como instrumento crítico (nos termos de Foucault) e seu uso como programa ético (como na recepção educacional) – tornaram-se o eixo desta investigação. Aqui, interessa menos propor aplicações pedagógicas do que compreender como o próprio Foucault concebeu tal noção, evitando interpretações instrumentais que obscurecem o seu caráter genealógico.

Esta interpretação do cuidado de si, e a sua utilização como chave de pesquisa, ganha força quando se observa a vasta produção acadêmica acerca do tema. Aquino e Ribeiro (2022) apontam em estudo sobre a questão que, o número de pesquisas sobre o cuidado de si aumentou consideravelmente.

O arquivamento constituído por este estudo facilita algumas observações conclusivas. A mais evidente remete não apenas à atenção crescente ao tema – 50% dos artigos foram publicados apenas nos últimos cinco anos (de 2017 a 2021) –, mas também à profusão de efeitos da noção de cuidado de si na literatura acadêmica educacional consubstanciada nos periódicos da área. Está-se, de fato, diante de uma noção prolífica, cujas ramificações espalham-se em diferentes direções. Conforme se viu, elas podem incluir desde o ensino de filosofia em diferentes níveis, passando por uma série de investigações pedagógicas específicas, até as múltiplas possibilidades da formação docente. Assim, parece ser unânime a conclamação de um modo de educar comprometido com o enlace ético seja dos educadores, seja dos educandos aos afazeres cotidianos. Daí uma recorrência que atravessou as reflexões da maioria dos pesquisadores: a (auto)formação como fulcro da experiência de si na seara educacional. (p. 1591, adaptado).

Os dados revelam como o cuidado de si inspira diversas apropriações pedagógicas. A dissertação se enquadra nestes estudos, porém, no desenvolvimento deste trabalho de doutorado, consolidou-se a perspectiva crítica sobre tais interpretações. Defende-se que o cuidado de si em Foucault nasce, primordialmente, como resultado de sua investigação genealógica. Reduzi-lo a modelo ético prescritivo significa perder de vista a sua função crítica fundamental, desnaturalizar as formas atuais de subjetivação.

Ao concluir a dissertação em 2019, eclodiram novas indagações, intensificadas pelo cenário político e social da época. Marcado pela guinada

conservadora e aumento de políticas neoliberais, o contexto brasileiro motivou, em muitos pesquisadores, o questionamento acerca das possibilidades de resistência política. O elemento motivador era: o cuidado de si poderia ser visto como meio de transformação e resistência diante dos complexos desafios do tempo presente? A interrogação revelava uma tensão entre a força crítica do cuidado de si e as suas apropriações como proposta ética foucaultiana.

Perquiria-se até que ponto práticas inspiradas nos modos de vida dos gregos e romanos antigos eram suficientes para se enfrentar o panorama político e social contemporâneo tão distinto. Muitos pesquisadores, especialmente os que interseccionam o pensamento foucaultiano com o marxismo, instigaram a dúvida sobre o uso do cuidado de si como forma de resistência. Havia uma tensão entre a dimensão ética explorada no mestrado e as demandas por ações transformadoras no presente.

Isto intensificou os questionamentos sobre o que Foucault pretendia com a investigação sobre o cuidado de si. Ao contrastá-lo com tradições filosóficas que explicitamente vinculam ética e ação política (como grande parte do pensamento dos séculos XIX e XX), questionava: teria o conceito força política direta? ou a sua transformação em proposta normativa representaria, justamente, o esvaziamento do potencial crítico na qualidade instrumento genealógico? As perguntas foram decisivas para reformular a perspectiva depois do mestrado. Estava claro que encarar o cuidado de si como manual de ação simplificaria o pensamento foucaultiano e comprometeria a sua profundidade como meio para a análise histórica, o que permitiu, com renovado rigor, o reexame do conceito.

Por fim, ao longo da elaboração do contexto de surgimento da pesquisa, destacam-se dois eixos teóricos de relevância para a formulação do problema desta tese: a vontade leitora, conforme Celso Kraemer, e a análise de Foucault sobre o desejo. Eles foram essenciais para estruturar a investigação da tese e confrontar a ideia de que o cuidado de si, em Foucault, é uma ética normativa.

O artigo *Discurso e técnicas de vida: a questão metodológica em Subjetividade e Verdade. Haveria um Foucault da ética?* (2018), em que Kraemer debate a ideia de vontade leitora, catalisou o questionamento do modo como parcela

dos leitores de Foucault tendem a interpretar o cuidado de si. No texto, o autor apresenta a vontade leitora como disposição que conduz muitos estudiosos a enxergar, nos escritos de Foucault, uma convocação para a ética normativa, que poderia ser diretamente aplicada às práticas pedagógicas e à formação pessoal. Tal postura interpretativa, embora difundida, conduz à visão que procura, nas genealogias foucaultianas, uma ética prescritiva, um modelo de comportamento.

A vontade leitora representa uma distorção hermenêutica que obscurece o estatuto analítico do cuidado de si. Ao longo do desenvolvimento da presente tese, confrontar essa leitura foi fundamental para restaurar o aspecto histórico e não normativo do conceito de cuidado de si, evitando uma compreensão que o tome como proposta pedagógica. O cuidado de si, longe de ser proposta pedagógica, funciona como instrumento para pôr em xeque os nossos modos atuais de subjetivação.

A vontade leitora, longe de suprimir o gesto interpretativo dos pesquisadores de Foucault, tenciona um modo específico de estudo que converte a investigação genealógica em doutrina e o exercício crítico em programa. Trata-se de uma apreciação que, ao projetar sobre Foucault uma intenção sistemática ou uma proposta ética acabada, distancia-se do movimento do seu pensamento. Confrontar a vontade leitora, então, tornou-se capital para recuperar o estatuto analítico do cuidado de si. Não de outro modo, poder-se-ia falar em interface com as ponderações de Kraemer, em uma vontade leitora criativa que se deixa interpelar por Foucault, fazendo de sua obra um campo de problematização e não um repertório de soluções.

Para esta tese, o encontro com os escritos de Ernani Chaves (2019) serviu para a compreensão da genealogia foucaultiana do desejo, como apresentada na introdução à *História da sexualidade II – O uso dos prazeres*, quando Foucault afirma: “Eis as razões pelas quais recentrei todo o estudo sobre a genealogia do homem de desejo” (2009, p. 19). Ao mesmo tempo, impulsionado por uma vontade leitora, indagava como articular a ética cuidado de si, inicialmente compreendida como a proposta ética do filósofo, com essa genealogia do desejo. A interpretação da ética do cuidado de si como proposta filosófica de Michel Foucault foi o ponto de partida para considerar o presente, embora fosse mais prudente tratar a questão geneologicamente, reconhecendo que os conceitos dela decorrentes são possibilidades, não certezas, na ponderação sobre propostas éticas contemporâneas.

Ernani Chaves (2019), assim como Kraemer, sublinhou que as investigações de Michel Foucault sobre a ética e o desejo são exercícios críticos para reconsiderar as formas contemporâneas de subjetivação. O seu retorno à Antiguidade não visava à recuperação de um modelo ético perdido. Ele mostra a historicidade de práticas e ideias, incluindo o próprio estatuto central do desejo na Modernidade. Neste movimento analítico, o cuidado de si é peça-chave para compreender as transformações históricas das relações do sujeito consigo mesmo.

O estudo sobre o cuidado de si tem sido empregado, por parte da recepção brasileira do pensamento foucaultiano, como proposta ética normativa do filósofo. Nas análises genealógicas de Michel Foucault, entretanto, o cuidado de si é resultado da investigação histórica e crítica das práticas de subjetivação, sem o estatuto de prescrição moral ou programa ético. Surge, então, uma tensão interpretativa: como um conceito elaborado por Foucault em termos analíticos e não normativa tem sido visto, para uma parcela dos seus pesquisadores, como modelo ético prescritivo? Quais condições deram margem a este deslocamento interpretativo?

O problema desta tese consiste, justamente, em compreender tal paradoxo entre o estatuto genealógico do cuidado de si em Foucault e a sua apropriação normativa. A questão que a impulsionou foi compreender um dos motivos pelos quais o cuidado de si, formulado por Foucault como instrumento genealógico para analisar práticas históricas de subjetivação, vem sendo interpretado como ética normativa na recepção brasileira, e em que medida o retorno às suas condições genealógicas de surgimento permite esclarecer essa tensão interpretativa.

A hipótese sustenta que vislumbrar o cuidado de si como proposta ética normativa de Foucault decorre de interpretações que projetam prescrição onde filósofo realiza genealogia. O exame das condições de aparecimento do cuidado de si – particularmente a sua interface com as questões do governo, do desejo e da constituição ética do sujeito – evidencia que ele é recurso analítico para a problematização histórica e crítica, não a proposta ética de Foucault.

Diante disto, o objetivo desta tese é esclarecer o estatuto genealógico do cuidado de si no pensamento de Michel Foucault, de modo a compreender por que tal instrumento analítico para interrogar práticas históricas de subjetivação vem sendo

interpretado, especialmente na recepção brasileira contemporânea, como proposta ética normativa. Trata-se de elucidar as condições que possibilitaram tal deslocamento interpretativo e, ao mesmo tempo, recuperar o alcance crítico do cuidado de si no interior das genealogias foucaultianas. A partir deste objetivo, a pesquisa se organiza em três objetivos específicos, correspondentes aos eixos analíticos desenvolvidos ao longo dos capítulos.

O primeiro objetivo específico consiste na análise das interpretações brasileiras sobre o cuidado de si, identificando como elas se relacionam com a ideia de normatividade e em que medida contribuem para a interpretação do cuidado de si como proposta ética. Ele se consuma no primeiro capítulo, intitulado *Interpretações do cuidado de si em Michel Foucault no contexto brasileiro*, no qual investiga-se como a recepção dos teóricos, especialmente no mercado editorial, tem tratado a ética do cuidado de si e de que modo tal empenho favorece ou resiste à expectativa normativa projetada sobre o pensamento foucaultiano.

O capítulo inicia delimitando a ideia de normatividade no interior da tradição filosófica ocidental e a sua distinção em relação à acepção foucaultiana. Tal movimento estabelece o pano de fundo para compreender como certas interpretações, mesmo bem-intencionadas, podem deslizar para a tentação em apreender o cuidado de si como substituto normativo, reduzindo a sua força crítica.

Na sequência, examina-se uma série de livros em língua portuguesa que contemplam a ética no pensamento de Michel Foucault. A análise, que também se apresenta como parte do estado da arte da pesquisa, expõe os conteúdos das obras e questiona as suas contribuições e limites, verificando até que ponto articulam o cuidado de si às investigações genealógicas do filósofo sobre a governamentalidade, o desejo e a ética. A vontade leitora, ideia desenvolvida por Celso Kraemer, serve de parâmetro analítico para identificar como certas interpretações acabam por incitar a interpretação do cuidado de si como ética normativa, obscurecendo o seu estatuto crítico.

O terceiro tópico amplia a discussão, retomando as considerações de Kraemer acerca da vontade leitora. Mostra-se como esta disposição interpretativa – projetar sobre Foucault aquilo que o leitor deseja encontrar – manifesta-se na

recepção brasileira, inclusive em relevantes obras, identificando o cuidado de si como modelo prescritivo de conduta. A partir desta chave, espera-se compreender o desafio imposto pela recepção: de um lado, o vigor do conceito de cuidado de si para suscitar práticas pedagógicas e filosóficas; de outro, o risco de neutralizar o seu caráter genealógico ao traduzi-lo em proposta ética.

Por fim, o capítulo discute a relação entre normatividade e resistência política, deslocando o debate para o campo do direito e para as lutas dos governados. A partir de autores como César Candiotti e Márcio Alves da Fonseca, argumenta-se que, embora Foucault não ofereça uma normatividade no sentido tradicional, é possível identificar em seu pensamento a abertura a formas históricas e situadas de normatividade, ligadas às práticas de contestação e de contracondutas. Com isto, o capítulo cumpre a função de mapeamento crítico da recepção brasileira e de esclarecimento dos equívocos normativos, ao mesmo tempo que prepara o terreno para o capítulo seguinte, no qual se investiga a governamentalidade, a genealogia do desejo e da ética como condições de aparecimento do cuidado de si segundo Foucault.

O segundo objetivo específico consiste em reconstituir as bases teóricas e metodológicas que fundamentam a análise foucaultiana da ética cuidado de si, apresentando-a como resultado de um trabalho genealógico. Este é o propósito do capítulo 2, intitulado *A genealogia no estudo de Michel Foucault sobre a ética do cuidado de si*. No lugar de examinar diretamente o cuidado de si, este capítulo rearanja o solo conceitual do seu aparecimento, situando-o no interior das análises de Michel Foucault sobre a verdade, a subjetividade e as práticas de governo.

O primeiro movimento do capítulo é a análise da genealogia como método. A ética do cuidado de si é considerada a partir de uma ótica que rompe com a busca por fundamentos universais ou estáveis, privilegiando, em vez disso, a historicidade das práticas e a contingência dos acontecimentos. Tal problematização da verdade, central ao método genealógico, permite compreender o cuidado de si em sua historicidade, na qual os regimes de verdade moldam a constituição das subjetividades. Ao recuperar este horizonte metodológico, o capítulo afasta a tentação de interpretar o cuidado de si como filosofia prescritiva ou como ideal ético atemporal.

O segundo tópico dá continuidade à perspectiva por meio da análise sobre a governamentalidade. Nele, o cuidado de si aparece unido às práticas de condução das condutas e ao problema da liberdade como elemento constitutivo do governo. O exame das tecnologias de governo de populações e de autogoverno dos indivíduos revela que o interesse de Foucault pelo cuidado de si decorre de sua investigação sobre o modo como as subjetividades se constituem em meio a práticas políticas e sociais, e não de uma intenção de elaborar uma teoria normativa da ética. Assim, o cuidado de si é compreendido como um deslocamento coerente da crítica foucaultiana ao poder e às rationalidades de governo.

O terceiro eixo de análise é a genealogia do desejo. A partir da *História da sexualidade*, Foucault investiga o desejo, longe de uma experiência natural ou universal, como objeto histórico e político. Sob tal prisma, o cuidado de si adquire o contorno de prática de subjetivação pelas quais o desejo foi problematizado e regulado. A interface entre desejo, prazer e verdade nas culturas greco-romanas, em contraste com a ascese cristã, anuncia como o cuidado de si eclode de práticas contingentes e não de uma ética normativa formulada por Foucault.

Por fim, o capítulo trata da genealogia da ética, explorando como Foucault analisa a constituição do sujeito ético por meio das práticas de si. O ponto de vista desta tese, coincidente com o do filósofo, mostra que as formas pelas quais os sujeitos se relacionam consigo mesmos tem história. Ao localizar o cuidado de si neste patamar, o capítulo reforça a sua condição de objeto genealógico e crítico, afastando a leitura que o toma como proposta ética de Michel Foucault. Assim, o segundo capítulo cumpre a função de preparar o terreno conceitual para a análise direta do cuidado de si, desenvolvida no capítulo seguinte.

O terceiro capítulo, intitulado *O estudo foucaultiano da ética do cuidado de si*, visa a analisá-la em diferentes configurações históricas, destacando como a ideia não surge com valor normativo para o filósofo. Depois de percorrer, nos capítulos anteriores, as interpretações do cuidado de si em obras publicadas em língua portuguesa e estudar o surgimento do seu conceito a partir das genealogias foucaultianas do governo, do desejo e da ética, este momento da pesquisa se volta à descrição do cuidado de si tal como Foucault a realizou, sobretudo no curso *A hermenêutica do sujeito* e em outros escritos a ele relacionados. Trata-se, assim, de

apreender como o filósofo debruçou-se, principalmente, sobre textos médicos e filosóficos para pensar na articulação entre liberdade, verdade e poder, apresentando o cuidado de si como experiência histórica.

Este capítulo se organiza a partir de três grandes eixos, que correspondem às formas históricas privilegiadas por Foucault: o cuidado de si clássico, o helenístico-romano e o cristão. Antes, no entanto, recupera-se, ainda, uma espécie de pré-história do cuidado de si, vista em práticas filosóficas e religiosas anteriores ao platonismo, a exemplo do pitagorismo.

Na Grécia clássica, por exemplo, o cuidado de si está estreitamente unido à formação política, à busca da verdade essencial e ao preceito socrático-platônico do conhecimento de si, isto é, *gnôthi seautón*<sup>1</sup>. No período helenístico-romano, por sua vez, o cuidado de si expande-se como arte da existência, generalizando-se e configurando aquilo que Foucault chamou de a época de ouro. O que, no cristianismo, sofre uma inflexão radical, passando a estar atrelado à interioridade, à confissão e à obediência à lei divina, a inaugurar tecnologias de subjetivação. Em cada uma das formas, observa-se como o cuidado de si é inalienável das relações de poder e das práticas de verdade que o constituem.

Por tal razão, o terceiro objetivo específico desta tese é mostrar que a análise foucaultiana do cuidado de si, ao descrever historicamente as suas formas clássica, helenístico-romana e cristã, confirma o estatuto genealógico do conceito, afastando a leitura de que se trataria de uma ética normativa ou de uma proposta prescritiva de conduta. A exposição das diferentes configurações põe às claras, ao mesmo tempo, a riqueza do material foucaultiano e a sua força crítica. É assim que este capítulo consolida a hipótese central da tese, expondo a ética do cuidado de si, em Foucault, como chave analítica de perquirição do presente e não a sua teoria ética.

A estratégia metodológica é, estritamente, de natureza bibliográfica e analítico-interpretativa. O trabalho ganha corpo a partir da leitura sistemática e do exame crítico da obra de Michel Foucault, bem como de pesquisas secundárias de

---

<sup>1</sup> A grafia dos termos em grego seguirá, preferencialmente, a forma apresentada no curso *A hermenéutica do sujeito* e nos volumes II e IV da *História da sexualidade*, de Michel Foucault. Caso o termo não conste em nenhuma destas referências, adotar-se-á a grafia indicada na obra correspondente. Em determinadas passagens do texto, especialmente em citações, o termo poderá aparecer em grafia distinta, seguindo estritamente o que está na obra citada.

comentadores e intérpretes do seu pensamento. A base bibliográfica constitui o eixo principal do percurso analítico, fazendo situar o problema do cuidado de si em relação aos diversos temas estudados.

Metodologicamente, a investigação tomou para si as ideias presentes nas obras de Foucault, abaixo elencadas, e as confrontou, contrapôs e articulou, com a finalidade de expor os deslocamentos conceituais estabelecidos pelo filósofo. Trata-se de um estudo hermenêutico-analítico de interpretação textual guiada pela atitude genealógica do filósofo, vista como meio de interrogar a eclosão dos discursos e práticas. Assim, a metodologia alia a análise textual à atenção para o modo como ele movimenta os discursos, desloca categorias tradicionais e resiste a leituras normativas.

A pesquisa também adota uma estratégia de análise crítica das recepções brasileiras do conceito de cuidado de si, tomando, como escopo, obras publicadas em língua portuguesa que versam sobre a questão. O procedimento permite verificar como tais leituras se aproximam ou se distanciam da genealogia de Foucault, ao mesmo tempo em que fornece elementos para discutir a vontade leitora, conforme Celso Kraemer.

Esta estratégia metodológica ganha força a partir da delimitação do *corpus* que orienta a escrita de cada capítulo. No primeiro, privilegiaram-se obras de comentadores que possibilitam a perquirição sobre a normatividade, a vontade leitora e a ética do cuidado de si, como Edouard Deluelle, Márcio Alves da Fonseca, Edgardo Castro, Celso Kraemer, Alfredo Veiga-Neto, Sílvio Gallo, Sandra Coelho de Souza, Salma Tannus Muchail, Esther Días e Cesar Candiotto. Estas referências secundárias foram decisivas para a apreensão do modo como o cuidado de si tem sido interpretado no âmbito brasileiro, dando a ver tensões entre leituras normativas e outras mais próximas da genealogia.

No segundo capítulo, a ênfase recai sobre as obras de Michel Foucault, especialmente sobre os quatro volumes de *História da sexualidade*; sobre três textos, *Nietzsche, a genealogia e a história*, *O sujeito e o poder* e *O pensamento do exterior*; bem como sobre quatro de seus cursos, *Dizer a verdade sobre si*, *A hermenêutica do sujeito*, *Nascimento da biopolítica* e *Segurança, território, população*. Estes materiais

primários foram interseccionados aos dos autores Heliana Conde, Carlos José Martins, Tatiana Salem Levy, Cesar Candiotti, Kleber Prado Filho, Sylvio Gadelha, Cristiane Marinho, Pierre Dardot, Christian Laval, Thomas Lemke e Wendy Brown. O que permitiu situar o cuidado de si como resultado do trabalho genealógico, em interface com a ideia de governamentalidade, desejo e ética.

Já o terceiro capítulo retorna, de modo mais concentrado, às fontes primárias de Foucault, como os cursos *A hermenêutica do sujeito, Subjetividade e verdade, Do governo dos vivos, Dizer a verdade sobre si*; além dos volumes II, III e IV da *História da sexualidade*. Também recorreu-se a textos a exemplo de *Tecnologias de si e A ética do cuidado de si como prática da liberdade*. Para a contextualização histórica e a explicitação dos estudos de Foucault, foram incorporados Platão, Werner Jaeger e Étienne Gilson, bem como os autores Michel Senellart e Malcolm Guimarães Rodrigues. Todas estas obras propiciaram a articulação entre as práticas greco-romanas e cristãs de cuidado de si e o modo como Foucault as problematiza em suas pesquisas genealógicas.

Assim, a metodologia e a delimitação das obras caminham *pari passu*: se a primeira fornece a orientação crítica e analítica da investigação, a segunda assegura o conjunto de referências primárias e secundárias que imprimem densidade e rigor à análise. A tese, deste modo, se estrutura como exercício de análise genealógica do cuidado de si, paralelamente ao mapeamento das principais recepções do tema no Brasil.

A confecção deste trabalho se justifica pela contribuição que ele empresta ao campo dos estudos foucaultianos, especialmente ao investigar a relação entre a ideia de cuidado de si e o trabalho genealógico de Michel Foucault. Apesar da ampla produção acadêmica<sup>2</sup> sobre o cuidado de si e práticas correlatas, como a escrita de si e a *parrhesía*, a perspectiva proposta traz uma apreensão contemporânea apartada

---

<sup>2</sup> Entre os diversos pesquisadores com publicações, no mercado editorial brasileiro, sobre o cuidado de si e temas a ele relacionados estão: Muchail, 2011; Candiotti, 2010; Marín-Díaz, 2015; Ortega, 1999; Kraemer, 2011; Filho, 2006; Chaves, 2013; Díaz, 2012; Vieira, 2015; Stephan, 2020, 2022; Atílio; Candiotti, 2019a, 2019b; Wellausen, 2011; Filho, 2016; Galantin; Ribas, 2021; Douto, 2018; Paiva, 2000; Fonseca, 2012; Testa; Faustino, 2022.

de interpretações próximas àquilo que Foucault chama de teorias do sujeito, a ser explorado no segundo capítulo desta tese.

O destaque ao método genealógico aplicado ao estudo da governamentalidade, do desejo e da ética é particularmente relevante, pois é insuficientemente explorado no meio acadêmico brasileiro. A presente tese, portanto, contribui metodologicamente para integrar e aprofundar estas genealogias em interface com o cuidado de si, propondo nova interpretação da obra foucaultiana por enriquecer a compreensão crítica de seus textos.

Outro aspecto que esta tese ressalta é a promoção da autonomia interpretativa do pesquisador quanto à filosofia de Foucault. Ao sublinhar os efeitos de uma determinada vontade leitora sobre a obra foucaultiana, a análise sugere que leituras apressadas podem obscurecer as possibilidades críticas que seus textos oferecem. Incentivando a análise que valoriza o método e as nuances das ideias de Foucault, propõe-se o distanciamento de interpretações fixas, incentivando a postura ativa e autônoma.

Além de teórica, a pesquisa tem expressa intenção pedagógica, pois considera a interpretação ativa e crítica uma prática de liberdade. Promover a leitura que se desdobra em práticas de autonomia implica um movimento profilático contra a cristalização de ideias, que pode limitar a multiplicidade interpretativa. Em permanente comunicação com a filosofia foucaultiana, a tese sugere uma formação do pensamento resistente a respostas definitivas, fortalecendo a filosofia como lugar de transformação e resistência diante dos dilemas contemporâneos.

A aplicação do conceito de cuidado de si em diferentes áreas do conhecimento e da prática ilustra a atual relevância das contribuições de Michel Foucault para as questões sociais. Uma pesquisa rápida no Google Acadêmico<sup>3</sup> revela que a ética do cuidado de si tem sido amplamente discutida em áreas que pesquisam o adoecimento psíquico, os cuidados médicos, a velhice, a sexualidade, a participação política e a educação. Diante de tais dilemas, o cuidado de si é frequentemente visto como resposta ética promissora. No entanto, defende-se que,

---

<sup>3</sup> Pesquisa realizada no dia 30 de outubro de 2023, relacionando os termos cuidado de si, ética foucaultiana e ética em Foucault.

ao trabalhar a ética do cuidado de si, segundo Foucault, é preciso destacar o seu caráter genealógico em vez de uma função normativa. A genealogia foucaultiana é instrumento crítico para o exame de assuntos diversos, como os exemplificados, e dá vez à rigorosa análise da governamentalidade neoliberal, que conforma o comportamento na sociedade atual.

Ao interligar o cuidado de si – resultado de um trabalho genealógico – a questões contemporâneas, a tese possibilita o escrutínio das práticas e modos de existência na atualidade. Dito de outra maneira, ela concorre para o debate ético e político contemporâneo, sobretudo em uma ambiência fortemente influenciada pela racionalidade neoliberal<sup>4</sup> e pela procura de modelos éticos. Ao explorar a filosofia como prática crítica a questionar o presente, a pesquisa se põe ombro a ombro com a perspectiva foucaultiana, recuperando a filosofia como instrumento de análise, transformação e resistência, em contraponto com perspectivas prescritivas.

A atenção a tais questões faz com que a crítica do presente, proporcionada pela genealogia, ponha em xeque as verdades que domesticam, normatizam e tornam lábeis as práticas de liberdade. Se a crítica é a arte de não ser governado (Foucault, 2015, p. 37), ela guarda interface com a genealogia da ética do cuidado de si quando põe em questão cristalizadas estruturas de pensamento.

---

<sup>4</sup> Safatle; Junior; Dunker, 2020; Han, 2015.

## 2 INTERPRETAÇÕES DO CUIDADO DE SI EM MICHEL FOUCAULT NO CONTEXTO BRASILEIRO

A ética do cuidado de si, *epiméleia heautoû*, em Michel Foucault, tem recebido grande atenção no meio acadêmico brasileiro. Embora amplamente aceito como um estudo que emerge de seus trabalhos genealógicos, históricos e críticos, a maneira como ela – a ética do cuidado de si – é explorada e interpretada varia entre os autores. Este capítulo visa a apresentar um panorama das principais obras brasileiras que versam sobre a ética em Foucault e o seu estudo sobre a ética do cuidado de si. Ao expor tais livros, busca-se compreender como elas fazem interface com o pensamento foucaultiano e em que medida contribuem para a compreensão do cuidado de si como resultado de seu método genealógico e não como uma proposta ética sistemática ou normativa.

O objetivo não é, no entanto, apenas apresentar o modo como as obras de alguns comentadores analisam a ética do cuidado de si segundo Foucault. Pretende-se, também, discutir em que medida elas facilitam ou dificultam o que Celso Kraemer chamou de vontade leitora (2018). Muitos dos livros analisados apresentam o cuidado de si como efeito de um percurso crítico e genealógico. Contudo, nem sempre oferecem ao leitor os subsídios conceituais e metodológicos necessários para resistir à tentação de interpretar o estudo foucaultiano como uma nova forma de normatividade ética. A vontade leitora se expressa, neste contexto, como a tendência de projetar sobre Foucault aquilo que se deseja encontrar, em vez de acompanhar rigorosamente os deslocamentos e inflexões de seu pensamento.

Além da análise dessas obras, este capítulo também se propõe a tratar da própria noção de normatividade. O modo como o cuidado de si tem sido apreendido, por vezes o aproxima indevidamente de uma ética normativa, deslocando-o de seu contexto crítico e histórico. Por isto, será importante também situar, desde o início, o modo como Foucault trabalha com a ideia de norma, para então compreender como a normatividade se reinscreve em sua obra de forma não tradicional, especialmente nas articulações entre ética, governamentalidade e direito.

Ao longo dos tópicos que compõem o capítulo, serão cartografadas algumas pesquisas e suas principais contribuições. Ao final, será possível delinear, com clareza, o campo em que Foucault se move: no qual a normatividade é

reformulada, e não simplesmente rejeitada, e onde a ética do cuidado de si, para o filósofo francês, longe de um imperativo ético é vista como resultado do seu histórico e crítico trabalho de pesquisa.

## 2.1 Normatividade e ética: entre a crítica genealógica e a expectativa normativa.

Este primeiro tópico tem por objetivo apresentar o sentido geral da noção de normatividade, tal como será mobilizado ao longo do capítulo. O propósito é duplo: de um lado, apresentar o sentido atribuído à ética normativa na tradição filosófica; de outro, situar a compreensão foucaultiana de norma como catalisador do poder, desvinculado de prescrições éticas universais. Tal exposição possibilita a compreensão dos deslocamentos que se pretende em relação a tais interpretações. O trabalho genealógico de Michel Foucault, especialmente quando se volta para os modos de subjetivação no mundo greco-romano, será contraposto à tendência de normatização interpretativa que projeta, sobre a sua obra, a expectativa de uma proposta ética prescritiva.

A normatividade, em seu sentido mais comum na tradição filosófica, refere-se a valores, deveres ou obrigações que orientam e regulam as ações humanas. Como indica Marilena Chauí, os juízos éticos são também normativos, pois “enunciam normas que determinam o **dever ser** de nossos sentimentos, nossos atos, nossos comportamentos” (2002, p. 336). Neste entendimento, a normatividade está associada a uma dimensão prescritiva, vinculada à avaliação moral de intenções e ações segundo critérios como o bem, o mal, o correto ou o incorreto. Trata-se, portanto, de um campo em que os juízos de valor descrevem e orientam os comportamentos, em nome de valores partilhados por uma cultura ou sistema moral.

Chauí também observa que a ética se move entre as paixões, desejos e ações, manifestando, de modo inseparável, uma dimensão valorativa e normativa. As normas éticas, segundo ela, visam “impor limites e controles ao risco permanente da violência” (Chauí, 2002, p. 337), sendo vistas como garantias da dignidade humana e da integridade dos sujeitos. Nesse quadro, a normatividade ética age tanto como forma de defesa contra a instrumentalização das pessoas quanto como expressão da sua humanidade, fundada na liberdade, na razão e na capacidade de comunicação (Chauí, 2002, p. 336-337). O mundo moral é concebido, assim, como aquele no qual

somos interpelados por regras que regulam o que se deve sentir, fazer ou evitar, tendo em vista a realização de valores que orientam a vida em sociedade.

A concepção de normatividade está ligada à noção de que a ética deve oferecer respostas à pergunta *o que devo fazer?*, apresentando princípios universais que possam guiar o comportamento. Ao longo do capítulo, o termo “ética normativa” será usado para se referir à estrutura prescritiva de valores e deveres que pretendem orientar, de forma positiva e generalizável, as ações e os modos de ser dos indivíduos.

A forma de compreender a ética, no entanto, será precisamente o que se buscará problematizar, especialmente quando aplicada às interpretações do cuidado de si em Foucault. A hipótese aqui sustentada é a de que a interpretação da ética do cuidado de si, como uma proposta normativa de conduta em Foucault, diverge da investigação genealógica empreendida sobre ela pelo filósofo francês. A partir desta perspectiva, o cuidado de si será compreendido como objeto de uma análise histórica, invés de um ideal a ser recuperado ou prescrito para o presente. Longe de uma solução normativa para os dilemas ético-políticos contemporâneos, o cuidado de si emerge, na obra foucaultiana, como parte de uma investigação crítica que problematiza os mecanismos que nos constituem em nossa atualidade. Ao delinear a noção de normatividade, este tópico prepara o terreno para os desdobramentos que serão desenvolvidos no restante do capítulo, especialmente no que se refere às leituras que atribuem a Foucault uma ética normativa.

A problematização da normatividade, conforme propõe o presente capítulo, ganha corpo quando são considerados os diferentes domínios nos quais ela age, pois a normatividade ética, tomada em seu sentido geral, há pouco expresso a partir de Chauí, manifesta-se tanto na conduta individual quanto nas formas institucionais de regulação social. É relevante apresentar, assim, a distinção e a relação proposta por Edouard Deluelle (2004) entre moral, ética, direito e política, categorias que dizem respeito a campos distintos que se relacionam com a normatividade. Como o autor assinala, as “quatro realidades não se sobrepõem, antes formam um vasto campo comum” (2004, p. 15), sendo necessário distinguir os seus modos específicos de normatização.

Conforme Delruelle, a ética refere-se à relação de um sujeito consigo mesmo, à elaboração de um estilo de vida que não se reduz à adesão a normas coletivas; a moral, aos costumes e valores partilhados por uma coletividade; o direito, às regras positivadas e impostas por instituições; e a política, às práticas e disputas em torno destas mesmas normas. A normatividade aparece, assim, como uma dimensão comum a esses domínios, mas que assume formas e funções distintas em cada um deles.

No campo da moral, a normatividade procede de forma implícita, sustentada nos hábitos e costumes que definem o que é considerado aceitável ou inaceitável em determinado âmbito cultural. Trata-se de uma normatividade difusa e internalizada, expressa em formas de conduta muitas vezes inconscientes, como não levantar a mão a uma criança ou respeitar os mais velhos, que “obedecem a um código de conduta maioritariamente implícito, <<incorporado>> por cada um de nós” (Delruelle, 2004, p. 15). A dimensão moral da normatividade, embora não imposta coercitivamente como uma lei jurídica, exerce forte pressão social sobre os sujeitos, pois regula afetos, decisões e modos de convivência. É neste domínio que os valores partilhados se dão como critérios de juízo sobre as ações, revelando a proximidade entre moral e ética normativa.

O direito introduz uma forma distinta de normatividade, baseada na explicitação das regras e na mediação de uma autoridade institucionalizada. Delruelle ressalta que o direito pertence ao domínio da relação com os outros, enquanto “a norma jurídica transita por uma instituição que está <<entre>> mim e os outros” (2004, p. 17). Ao contrário da moral, que se inscreve primeiramente na interioridade dos sujeitos, o direito funda-se na exterioridade de uma ordem sancionada por mecanismos de poder, que implica dizer que a normatividade jurídica se realiza quando respaldada por uma estrutura de coerção: a “condição para que um direito seja positivo, ou seja, eficaz, é a presença de um poder capaz de exercer pressão mediante a ameaça de uma sanção” (Delruelle, 2004, p. 18). Isto é, uma normatividade apoiada na força institucional e não, necessariamente, na adesão subjetiva.

Já o campo da política se define como aquele dos conflitos e disputas em torno da normatividade instituída, onde os sujeitos podem tanto reproduzir quanto

resistir às formas de poder que os constituem. Para Deluelle, a política emerge como o lugar “onde os actores sociais debatem e discutem, [...] [onde] a política é o conflito” (2004, p. 18), sendo preciso reconhecer que mesmo as normas mais estabelecidas são formadas por relações de força e por práticas de resistência. Assim, a normatividade política não pode ser reduzida ao funcionamento das instituições, pois ela também se faz pelas lutas que redesenharam o campo do possível. Na perspectiva foucaultiana, o sujeito político não é apenas aquele que se submete a um poder normativo, mas também aquele que é capaz de se insurgir contra ele, reinventando a sua relação com a verdade, com a lei e com os outros. A política, portanto, é inseparável da prática ética, pois ambas implicam formas de subjetivação e de criação de novos modos de existência frente às normas vigentes.

Embora a exposição anterior tenha se detido sobre as concepções mais usuais de normatividade nos campos da ética, da moral, do direito e da política, ressalta-se que Michel Foucault não ignora os efeitos decorrentes dessas relações. A sua obra os reconhece enquanto investiga os modos pelos quais os sujeitos se constituem ao longo do tempo a partir de práticas, instituições e discursos normativos. Contudo, reconhecer tais efeitos não implicam, de sua parte, propor algo semelhante a uma teoria normativa da ética, da moral, do direito ou da política. Tal gesto seria incompatível com a sua proposta filosófica, fundada em um trabalho genealógico crítico e não em prescrições universalizantes. Como será exposto ao longo desta tese e, especialmente, no segundo capítulo, a filosofia de Foucault acontece por meio da problematização das formas pelas quais nos tornamos sujeitos e não pela afirmação de modelos ideais de conduta.

A partir da exposição introdutória, procura-se delimitar o campo da normatividade tal como ele é geralmente concebido na tradição filosófica ocidental, a fim de melhor situar a especificidade do trabalho foucaultiano no interior desse debate. O objetivo é evitar que as leituras da ética do cuidado de si confundam a problemática com uma tentativa de substituição de normas tradicionais por outras, como se Foucault estivesse propondo um novo dever ser. Para que a distinção se torne clara, é importante também apresentar como Foucault comprehende os conceitos de norma e normatividade em suas obras, especialmente no contexto de sua análise das práticas disciplinares e dos dispositivos de poder.

Ao privilegiar uma ótica específica sobre a normatividade, procura-se, ainda, evidenciar como as normas não apenas regulam comportamentos, mas participam ativamente da constituição dos sujeitos em contextos históricos determinados. A análise das normas em Michel Foucault, especialmente quando articulada ao direito e à lei, permite compreender como elas se portam na qualidade de dispositivos que organizam práticas, definem fronteiras entre o lícito e o ilícito e produzem efeitos de verdade sobre os indivíduos. Ao serem incorporadas em instituições e discursos, tais normas não se limitam a expressar um conjunto de obrigações exteriores, mas configuram modos de vida e formas de conduta que se tornam naturalizadas. Logo, investigar a norma e seus efeitos é também investigar os mecanismos pelos quais a subjetividade é moldada e orientada. Tal perspectiva será central para a exposição do estudo de Foucault, em que a norma é estratégica na articulação entre saber, poder e subjetivação.

Diante da amplitude do campo normativo, e de sua presença transversal nas esferas da moral, do direito, da ética e da política, torna-se importante expor como Michel Foucault o aborda de maneira específica. Em vez de partir de princípios universais, ele interroga os dispositivos pelos quais os sujeitos são constituídos como normais ou anormais. É nesta chave que se deve compreender a sua análise da norma, da normalização e do seu entrelaçamento com o direito e a lei.

A análise da norma no pensamento de Foucault implica deslocar o eixo tradicional da teoria do poder, centrado na lei e na soberania, para a forma moderna de exercício do poder, marcada pela positividade e pela produtividade. Como destaca Edgardo Castro, a norma não age mais no plano do comando e da sanção, mas no da constituição de condutas, saberes e subjetividades. Assim, o poder moderno “se exerce cada vez mais em um domínio que não é o da lei, e sim o da norma” (Castro, 2009, p. 309), abandonando a concepção de poder que se dá, unicamente, sob a lógica repressiva, adotando outra que se dá por meio da formação de regularidades, da organização da vida e da produção do sujeito normal.

Márcio Alves da Fonseca reforça esta compreensão ao argumentar que, em Foucault, a norma deve ser pensada em sua imanência, ou seja, não como uma regra anterior às práticas, mas como elemento que emerge dos próprios saberes e técnicas que regulam a conduta (Fonseca, 2012, p. 61). A norma é um operador do

poder que define, hierarquiza e regula, mas o faz de forma incorporada ao cotidiano, à medicina, à pedagogia, à estatística, à urbanização, entre outras práticas. Ela não apenas classifica, como também fabrica a realidade que diz regular.

A natureza produtiva da norma está diretamente ligada à noção de normalização, processo pelo qual a norma se atualiza e se torna eficaz no plano das condutas. Edgardo Castro explica ser a sociedade moderna uma sociedade de normalização, em que a norma da disciplina (voltada aos corpos individuais) e a norma da regulação (voltada às populações) se articulam em um cruzamento ortogonal (Castro, 2009, p. 309). Trata-se de um poder que se exerce da escala do corpo à escala da espécie, fundando o que Foucault denominou biopoder.

Fonseca destaca que tal articulação entre norma e normalização, que agencia a produção de condutas esperadas e que não visa, unicamente, à exclusão, mas à inclusão seletiva e à gestão contínua das diferenças, é central para o funcionamento dos mecanismos modernos de poder (Fonseca, 2012, p. 61-63). A norma se torna, assim, o critério de uma vigilância incessante que hierarquiza, estabelecendo não apenas o que é normal ou anormal, mas quem deve ser incluído e como deve ser corrigido.

A partir disso, é possível compreender a distinção que Foucault estabelece entre lei e norma. Enquanto a lei se dá por proibição, classificando condutas como lícitas ou ilícitas com base em um código, a norma funciona por meio de graduações, médias, comparações e diferenciações. Como sintetiza Edgardo Castro, apresentando cinco diferenças basilares entre a norma e a lei:

- 1) A norma refere os atos e as condutas dos indivíduos a um domínio que é, ao mesmo tempo, um campo de comparação, de diferenciação e de regra a seguir (a *média* das condutas e dos comportamentos). A lei, por sua vez, refere as condutas individuais a um *corpus* de códigos e de textos.
- 2) A norma diferencia os indivíduos em relação a esse domínio, considerado como um umbral, como uma média, como um *optimum* que deve ser alcançado. A lei especifica os atos individuais desde o ponto de vista dos códigos.
- 3) A norma mede em termos quantitativos e hierarquiza em termos de valor a capacidade dos indivíduos.
- 4) A lei, no entanto, qualifica os atos individuais como permitidos ou proibidos.
- 5) A norma, a partir da valorização das condutas, impõe uma conformidade que se deve alcançar; busca homogeneizar.
- 6) A lei, a partir da separação entre o permitido e o proibido, busca a condenação.
- 7) A norma, finalmente, traça a fronteira do que lhe é exterior (a diferença com respeito a todas as diferenças),

a anormalidade. A lei, por seu turno, não tem exterior, as condutas são simplesmente aceitáveis ou condenáveis, mas sempre dentro da lei. (Castro, 2009, p. 310).

A distinção é, também, explorada por Márcio Alves da Fonseca ao afirmar que a crítica de Foucault à lei não é absoluta, porém dirigida à tradição jurídico-política, na qual a lei é concebida como um comando geral e abstrato que ignora a complexidade dos mecanismos de poder que se veem nas sociedades modernas (Fonseca, 2012, p. 141). A crítica de Foucault não elimina a lei, no entanto, a reinscreve em um campo mais amplo, em que ela funciona muitas vezes em forma de norma, participando de dispositivos de normalização.

Essa transformação é expressa por Michel Foucault em *História da sexualidade I*. A passagem a seguir, no contexto de análise sobre o biopoder, destaca como a norma substitui, progressivamente, a centralidade da lei:

Uma outra consequência deste desenvolvimento do bio-poder é a importância crescente assumida pela atuação da norma, à expensas do sistema jurídico da lei. A lei não pode deixar de ser armada e sua arma por excelência é a morte; aos que a transgridem, ela responde, pelo menos como último recurso, com esta ameaça absoluta. [...] Mas um poder que tem a tarefa de se encarregar da vida terá necessidade de mecanismos contínuos, reguladores e corretivos. Já não se trata de pôr a morte em ação no campo da soberania, mas de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade. Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero; não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições em torno da norma (Foucault, 2011, p. 156-157).

Foucault não propõe uma oposição simples entre lei e norma, mas uma análise das diferentes formas de poder. A lei, historicamente associada à soberania, passa a funcionar em uma relação com outras tecnologias – médicas, administrativas, policiais – que exercem funções normativas. Como sintetiza o próprio Foucault na mesma passagem, “a lei funciona cada vez mais como norma, e [...] a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras” (Foucault, 2011, p. 157).

Esta transformação tem implicações importantes para o campo jurídico. A lei, ao ser integrada à racionalidade da norma, perde o seu caráter exterior e transcendente. Como observa Fonseca, a análise foucaultiana mostra que “a forma

da lei e os procedimentos de normalização não podem mais ser pensados de forma independente" (2012, p. 144). Significa que o direito não desaparece, porém se compõe com práticas normativas – como os exames médicos, os relatórios escolares, os diagnósticos psicológicos – que têm efeitos jurídicos, no entanto não se organizam como códigos legais.

É relevante destacar que, apesar de sua abrangência, o poder normativo não é absoluto. Como afirma Edgardo Castro, Foucault descreve uma sociedade de normalização, e não uma sociedade normalizada. A normalização é sempre inacabada, enfrentado por resistências, contracondutas e lutas. Nesse ponto, a filosofia, para Foucault, cumpre uma função crítica e política: ela é uma prática de antinormalização, um gesto que desestabiliza os critérios do normal e do anormal, do permitido e do desejável (Castro, 2009, p. 309).

A exposição introdutória procurou delimitar o campo da normatividade tal como é concebido na tradição filosófica ocidental, para melhor situar a especificidade da perspectiva foucaultiana no interior da pesquisa aqui desenvolvida. Ao apresentar as distinções entre ética, moral, direito e política, bem como o modo da normatividade se manifestar em cada um destes domínios, foi possível estabelecer um contraste com a ideia de norma em Michel Foucault – concebida não como princípio externo e prescritivo, mas como um operador de poder que, ao longo do tempo, se articula à constituição dos sujeitos e à organização das condutas.

Este primeiro tópico tem função preparatória por demonstrar o deslocamento em relação à normatividade promovido por Foucault. A exposição das relações entre norma, normalização e direito pretende limar interpretações sobre o cuidado de si como um substituto de normas universais ou como resposta normativa aos dilemas ético-políticos contemporâneos. Ao contrário, o cuidado de si será visto, ao longo desta tese, como parte de uma investigação genealógica que problematiza os modos de subjetivação inscritos nos jogos de verdade e nos dispositivos de poder.

O próximo tópico dará continuidade à discussão, ao examinar como algumas obras, publicadas no mercado editorial brasileiro, interpretam o cuidado de si em Michel Foucault. A análise permitirá verificar em que medida tais obras compreendem ou não os vínculos entre o cuidado de si e os três eixos que estruturam

a sua emergência na obra foucaultiana: a governamentalidade, o desejo e a ética. Tais noções serão exploradas, de modo aprofundado, no capítulo seguinte, evidenciando que a ética do cuidado de si não se apresenta, em Michel Foucault, como uma proposta normativa, mas como resultado de um trabalho genealógico atento às condições históricas de constituição da subjetividade.

## 2.2 Leituras brasileiras sobre o cuidado de si: uma visão geral

Este tópico apresenta a visão geral de seis obras, em língua portuguesa, publicadas no mercado editorial brasileiro, que versam sobre a ética no pensamento de Michel Foucault. Além de expor os conteúdos desses livros, objetiva-se, também, analisar como eles fazem interface com as pesquisas genealógicas do filósofo, especialmente no que diz respeito à relação entre o cuidado de si e os seus estudos genealógicos sobre o governo, desejo e ética. Para tanto, adotar-se-á como parâmetro analítico a ideia de vontade leitora, segundo Celso Kraemer, aprofundada no terceiro tópico do presente capítulo. O conceito se mostra relevante para compreender como certas perspectivas condicionam ou incitam a interpretação da ética do cuidado de si em Foucault.

A vontade leitora não se refere à liberdade criativa de interpretação<sup>5</sup>, mas ao impulso que leva o leitor a projetar, no texto de Foucault, respostas que ele não ofereceu ou sentidos que ele deliberadamente evitou enunciar. Trata-se de uma dinâmica interpretativa em que o desejo do leitor antecipa e ocupa o lugar da análise, fazendo com que Foucault diga aquilo que o autor (comentador) gostaria de dizer acerca de demandas contemporâneas.

Com a vontade leitora em vista, é possível distinguir entre os leitores que se aproximam da obra foucaultiana com o intuito de compreender as suas ferramentas genealógicas e o seu método histórico-crítico, e aqueles que a leem procurando extrair orientações normativas ou prescrições éticas para o presente. A distinção permite reconhecer que os primeiros não procuram, em Foucault, um sistema filosófico, como uma ética, ou um modelo fixo de conduta, mas, sim, instrumentos analíticos para estudar criticamente as condições históricas de constituição dos sujeitos no presente.

---

<sup>5</sup> Importante destacar que o uso do termo vontade na expressão vontade leitora, tal como formulada por Celso Kraemer, não deve ser interpretado como uma crítica generalizada à noção de vontade em si. A problematização recai sobre um tipo específico de disposição interpretativa.

Já os segundos tendem a transformar as suas análises históricas em uma espécie de proposta filosófica, tratando o cuidado de si como um ideal de subjetivação a ser seguido. Esta tendência normativa, observável em parte das leituras sobre o cuidado de si, decorre, muitas vezes, da vontade leitora, isto é, “um anseio por respostas positivas para nossos problemas” (Kraemer, 2018, p. 53), que pode obscurecer o gesto crítico e metodológico da genealogia foucaultiana. Em tais leituras, o cuidado de si acaba por ser desconectado de sua função analítica e convertido em orientação ética e política, o que revela uma compreensão parcial do método genealógico proposto por Foucault.

Neste trabalho, seguindo a argumentação do tópico anterior, o conceito de normatividade é empregado em um sentido estrito e crítico, para delimitar interpretações do pensamento de Foucault que convertem as suas análises genealógicas em propostas prescritivas. Normatividade, aqui, não se refere apenas ao uso atual de um conceito antigo, mas à operação filosófica que extrai de uma investigação histórica, sem pretensão de universalidade, um princípio de conduta, um ideal de subjetivação ou um modelo de vida a ser seguido. Consideram-se normativas, portanto, as leituras que atribuem ao cuidado de si, na qualidade de objeto histórico de análise, a função de orientar ou recomendar modos de vida aplicáveis ao sujeito contemporâneo<sup>6</sup>. Tais leituras tendem a negligenciar o estatuto genealógico do estudo e sua inserção num esforço de problematização das formas de subjetivação, reduzindo-o a uma espécie de resposta ética aos dilemas do presente.

Mesmo entre textos que, de início, afirmam com clareza que o cuidado de si não constitui uma proposta ética de Foucault, é possível identificar, em alguns deles, a presença de um resíduo normativo, que se manifesta em enunciados que atribuem ao cuidado de si uma função orientadora para o presente. Trata-se de uma oscilação na leitura: a recusa da normatividade convive com a reintrodução sutil de formulações que reinstalam, por outros meios, o mesmo gesto que se buscava evitar, algo que parece circundar os pesquisadores de Foucault, especialmente os iniciantes no seu pensamento. A crítica à normatividade, nestes casos, é perpassada por estruturas

---

<sup>6</sup> Tanto na dissertação *As práticas de si no Ensino Médio: por um ensino de filosofia para o cuidado de si* (Sousa, 2019), quanto no artigo *Notas sobre a análise foucaultiana da parresia e sua potencialidade na criação de sujeitos éticos na atualidade* (Sousa, 2020), publicado na revista Lampejo, a escrita foi investida pelo que venho chamando de vontade leitora.

discursivas que sugerem que a ética do cuidado de si pode, ou deveria, ser recuperada como prática possível ou desejável. A ambivalência, longe de ser meramente retórica, revela a força persistente da vontade leitora, que insiste em fazer de Foucault uma fonte de respostas, mesmo quando o texto declara o contrário.

Este tipo de deslocamento expõe o quanto exigente é a vigilância analítica que a genealogia e os estudos sobre o pensamento de Foucault requerem. A vontade leitora, como demonstra Kraemer, figura como uma busca do que não se disse, ou faz o pensador analisado dizer aquilo que o leitor gostaria de ouvir. Assim, mesmo textos que afirmam explicitamente a recusa de uma ética normativa podem, por força desta vontade, reintroduzi-la como se fosse um espectro, implícito, por entre os enunciados. Reconhecer tal mecanismo não equivale a desautorizar tais leituras, mas a tematizar a constante tensão entre análise e projeção, entre crítica e normatividade.

A revisão bibliográfica neste capítulo abrange obras de caráter introdutório ao pensamento de Michel Foucault, muitas delas usadas por pesquisadores iniciantes que desejam se iniciar em sua filosofia, incluindo o seu estudo sobre o cuidado de si. Além disso, foram, também, critério de seleção os trabalhos que, em seus títulos, apresentam uma perspectiva direta da ética de Michel Foucault, tanto sobre a ética do cuidado de si quanto sobre a discussão geral acerca da ética em sua obra. Entre elas, estão: *Introdução a Foucault*, de Edgardo Castro; *A filosofia de Michel Foucault*, de Esther Díaz; *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A hermenêutica do sujeito*, de Salma Tannus Muchail; *A ética de Michel Foucault*, de Sandra Coelho de Souza; *Ética e liberdade em Foucault: uma leitura de Kant*, de Celso Kraemer; e *Foucault & a educação*, de Alfredo Veiga-Neto.

As obras apresentam diferentes modos de organização e distintas perspectivas. O objetivo deste tópico é oferecer uma visão geral sobre como cada uma aborda o cuidado de si em Michel Foucault e em que medida algumas se aproximam da noção de vontade leitora, conforme formulada por Celso Kraemer, indicando, quando for o caso, de que maneira esta aproximação se manifesta. Também é considerado se, e como as obras articulam o cuidado de si aos estudos foucaultianos sobre governo/governamentalidade, desejo e ética.

Dos pontos que orientam a análise dessas obras, destaca-se, em primeiro lugar, a articulação entre os estudos de Foucault sobre a governamentalidade e o

cuidado de si. Os cursos ministrados no *Collège de France* a partir do final da década de 1970 revelam que a investigação sobre as formas de governo – entendidas como maneiras de conduzir condutas – não apenas deslocam o eixo do poder jurídico-institucional para as práticas mais sutis de regulação da vida, como também conduzem Foucault à problematização de formas de governo de si mesmo. É no interior destas considerações sobre a governamentalidade que o cuidado de si emerge, inicialmente, como parte das técnicas que os sujeitos mobilizam para se constituir como governáveis e autônomos, tornando-se, mais adiante, objeto privilegiado de análise ética. Uma exposição mais elaborada de tal relação será desenvolvida no tópico 2.2 desta tese.

O segundo ponto de análise refere-se à noção de desejo, importante nos estudos de Foucault sobre a sexualidade. Desde o primeiro volume de *História da sexualidade*, Foucault mostra-se interessado em compreender como o desejo foi concebido como objeto de saber e instrumento de intervenção por instâncias de poder, particularmente no contexto da modernidade. A genealogia do desejo realizada por Foucault não visa a naturalizar a categoria, mas revelar como ela se constitui por meio de regimes de veridicção e dispositivos de poder. Ao investigar as transformações do desejo no cristianismo e na antiguidade greco-romana, Foucault identifica diferentes modos de subjetivação ligados à maneira como os sujeitos se relacionam com os próprios impulsos, prazeres e condutas sexuais. A compreensão crítica do desejo, portanto, não apenas antecede, mas prepara o terreno para o nascimento do cuidado de si como uma experiência de subjetivação, diversa dos modelos modernos centrados na repressão, na normatização e na confissão. Esta relação será explorada no tópico 2.3.

Por fim, o terceiro eixo de análise diz respeito à forma como o cuidado de si se vincula à preocupação foucaultiana com a constituição ética dos sujeitos. A ética não é, neste contexto, um conjunto normativo de regras, mas uma relação que o sujeito estabelece consigo mesmo (Foucault, 2009). Foucault investiga, sobretudo nas práticas da antiguidade greco-romana, os modos pelos quais os sujeitos eram incitados a cuidar de si por meio de exercícios, técnicas e formas de ascese. A atenção à maneira como os indivíduos se constituem como sujeitos morais, por meio de práticas que articulam saber, poder e subjetivação, é central para a compreensão do

cuidado de si como eixo da produção foucaultiana da década de 1980, que será explorada no tópico 2.4.

As obras serão examinadas, portanto, à luz da governamentalidade, desejo e ética, visando à compreensão de como o conceito de cuidado de si é lido, explicado ou mesmo silenciado na recepção brasileira selecionada do pensamento de Michel Foucault. Como indicado, a análise dos três pontos será retomada e aprofundada no Capítulo 2, quando se vai esclarecer como se articulam no interior do método genealógico foucaultiano e em sua crítica das práticas de subjetivação.

As obras serão examinadas, portanto, a partir de um conjunto de critérios que orientam a leitura crítica empreendida neste trabalho. Além da análise de como o cuidado de si é relacionado aos eixos da governamentalidade, do desejo e da ética, considera-se, também, se e como o cuidado de si é tematizado pelas obras, bem como se há nelas indícios de uma escrita guiada, em alguma medida, pela vontade leitora, tal como definida por Celso Kraemer. A atenção recai, assim, tanto sobre os modos de presença (ou ausência) do conceito quanto sobre os efeitos da presença na recepção do pensamento foucaultiano no Brasil. A análise de alguns dos aspectos será retomada e mais detalhada no Capítulo 2, quando se esclarece como tais eixos se intercomunicam no interior do método genealógico foucaultiano e em sua crítica às práticas de subjetivação.

Um breve exame da relação entre os dados de publicação das seis obras selecionadas e os dados de publicação e tradução dos textos de Michel Foucault, sobre o cuidado de si, são relevantes por considerar que esses momentos influenciaram os estudos dos autores. O livro de Edgardo Castro, escrito em 2014, em espanhol, e traduzido para o português em 2015, foi produzido em um contexto em que havia uma ampla disponibilidade de textos foucaultianos, mas pouco explorado. Como exemplo, tem-se o livro *História da sexualidade III: O cuidado de si* (publicado na França, em 1984, e no Brasil, em 1985) e o curso *A hermenêutica do sujeito* (publicado em 2001, na França, e em 2004, no Brasil). É bem possível que Castro tenha tido acesso às obras durante a elaboração de seu livro, o que lhe teria permitido discutir o cuidado de si a partir de uma leitura mais detalhada desses textos. Trata-se de uma hipótese baseada na cronologia das publicações.

Quanto à coletânea de Salma Tannus Muchail, *Foucault, mestre do cuidado*, lançada em 2011, ela se ateve, especificamente, ao curso *A hermenêutica do sujeito* (2010), de Foucault, que traduziu com Márcio Alves da Fonseca. Embora existam outros textos do filósofo que exploram o estudo do cuidado de si – como alguns da coleção *Dits et écrits*, que, na versão brasileira (*Ditos e escritos*), estão concentrados no volume V e IX<sup>7</sup>, publicados em 2012 e 2014, respectivamente –, pesquisadores brasileiros, como Muchail, tendem a dar prioridade à interpretação direta da obra no francês, algo que influí na leitura e no debate dessas questões.

Já a obra de Sandra Coelho, resultante de sua tese defendida em 1995, e publicada em 2000, figura como das primeiras leituras brasileiras a partir dos textos de *Dits et écrits*, que, à época, ainda não estavam disponíveis em português. Coelho, portanto, teve acesso a esses textos em francês, o que foi uma novidade em sua obra e permitiu uma análise privilegiada para o período em que poucos tinham acesso ao pensamento de Foucault na língua original. Assim, esta pesquisadora pôde oferecer uma leitura atualizada, no período, sobre o cuidado de si, sendo uma das pioneiras a se debruçar sobre tais textos.

O livro de Alfredo Veiga-Neto, publicado em 2003, foi lançado num momento em que já havia acesso à boa parte das obras de Foucault em francês, além de algumas traduções em português. A sua análise se baseou em leituras diretas de Foucault, incluindo as obras *História da Sexualidade II* e *III* e a coletânea de textos intitulada *Tecnologías del yo* (Foucault, 2008c), que não possui tradução para o português. Vale destacar que, à época, transcrições de cursos de Foucault ministrados na década de 1980, como *A hermenêutica do sujeito*, estavam em processo de publicação na França (2001) e sem tradução no Brasil.

A obra de Esther Díaz – escrita em 1995 em espanhol e traduzida para o português apenas em 2012 – foi concebida num momento em que *A hermenêutica do sujeito* (2010) não havia sido publicada, e as discussões sobre o cuidado de si baseavam-se, predominantemente, em obras como o III volume de *História da sexualidade* (2014d). Díaz, no entanto, recorreu também a textos de Foucault que não

---

<sup>7</sup> O volume V foi intitulado *Ética, sexualidade e política* (Foucault, 2012) e o IX, *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade* (Foucault, 2014b). Outro texto importante é o curso recentemente publicado que recebeu o título *Dizer a verdade sobre si* (2022), também traduzido por Salma Tannus Muchail.

tratam, diretamente, da ética do cuidado de si, conferindo à sua análise um ponto de vista original. Como afirma Cesar Candiotto, tradutor da obra,

Convém lembrar que o livro data da primeira metade dos anos 1990. Sua análise foca as grandes obras e alguns textos menores traduzidos para vários idiomas e esparsamente conhecidos naquela época. Embora na bibliografia os quatro volumes dos *Dits et écrits* (publicados em 1994) e os cursos no *Collège de France* (editados desde 1997) estejam incorporados, eles não são materiais privilegiados no desenvolvimento da argumentação. (2012, p. IX).

Celso Kraemer, por sua vez, defendeu a sua tese em 2008 e publicou o livro em 2011, quando as obras centrais de Foucault sobre o cuidado de si já estavam disponíveis em francês e algumas em português. A sua pesquisa, portanto, já podia se apoiar em textos como *A hermenêutica do sujeito*, no terceiro volume de *História da sexualidade* e nos *Ditos e escritos*. Assim, o trabalho de Kraemer mostra um período em que havia acesso consolidado aos principais textos de Foucault sobre o tema, tanto em francês quanto em português, permitindo-lhe explorar o conceito com base em uma literatura já bem difundida.

A cronologia das obras analisadas em relação às publicações de Foucault e suas traduções demonstram que, enquanto alguns autores, como Sandra Coelho e Esther Díaz, foram pioneiros em trazer discussões sobre o cuidado de si baseadas nos textos originais em francês, autores mais recentes, como Edgardo Castro e Celso Kraemer, tiveram acesso a um *corpus* foucaultiano mais completo, dando vez a uma interpretação mais ampla e direta acerca do tema. Importante sublinhar que cada autor, ao lidar com o conceito de cuidado de si formulado por Michel Foucault, insere-se em diferentes momentos do processo de recepção de suas obras. Os estudos variam conforme o acesso aos textos originais e às suas traduções, o que repercute nos recortes conceituais adotados. A partir desse âmbito, inicia-se a análise proposta pelo livro de Edgardo Castro.

No livro *Introdução a Foucault* (2015), Edgardo Castro sintetiza muitos dos temas centrais do pensamento foucaultiano, desde a crítica à ilusão antropológica até à análise dos mecanismos de poder e controle social na sociedade de normalização. No último capítulo, intitulado “Verdade e cuidado de si mesmo”, o autor explora o cuidado de si, destacando a interseção entre liberdade, governo e verdade.

Um aspecto relevante dessa obra está na articulação que Castro estabelece entre a noção de governamentalidade e o cuidado de si, uma interpretação que ganha força e que representa um avanço em relação às interpretações que mantêm esses domínios separados (2015, p. 121-124). Ao propor esta conexão, Castro amplia a compreensão do cuidado de si ao vinculá-lo a diversos âmbitos da constituição das subjetividades, como as práticas de veridicção (de produção da verdade), os modos de sujeição e as formas de exercício do poder sobre si e sobre os outros. A sua leitura demonstra que, para Foucault, o cuidado de si não é um tema isolado, mas intrinsecamente articulado ao problema do governo – dos outros e de si – e à produção da verdade. Assim, ele oferece uma perspectiva que integra ética, política e subjetividade, concordando com as interpretações mais recentes do pensamento foucaultiano.

Edgardo Castro desenvolve um ponto de vista sobre a ética do cuidado de si que, implicitamente, recorre a uma visão genealógica das práticas de si. No entanto, como destacado, a ênfase recai principalmente na governamentalidade e na liberdade, ainda que não deixe de explorar, também, a questão do desejo. A ausência de uma análise mais extensa a propósito da noção de desejo é observada na maneira como Castro tratou da transição da ética na Antiguidade para o Cristianismo: embora destaque a purificação da libido (2015, p. 141-142), mas sem explorar as transformações históricas mais profundas do desejo, que Foucault identifica como centrais na constituição do sujeito moderno.

Destaca-se, contudo, a análise feita por Edgardo Castro acerca da mudança na substância ética e nas formas de sujeição ao longo do tempo, dois pontos centrais na análise sobre a ética desenvolvida por Foucault nos volumes II e III de *História da sexualidade*, os quais desenvolvidos no próximo capítulo. Ele argumenta que, enquanto na Antiguidade o cerne estava no uso dos prazeres (*chresis aphrodisian*), no Cristianismo passa a predominar a purificação da libido. Castro ecoa diretamente a análise de Foucault, afirmando que

O que mudou da Antiguidade para o cristianismo, e do cristianismo para a Modernidade, são os elementos que definem, como assinalamos, a ética: a substância ética, os modos de sujeição, as formas de trabalho sobre si mesmo e a finalidade. Esses elementos e não o código são os que nos permitem diferenciar a moral sexual dos antigos e defini-la como uma estética da existência. Enquanto para a Modernidade a problemática fundamental estava determinada pela

normalização da sexualidade, e para o cristianismo, pela **purificação da libido**, para a Antiguidade, em contrapartida, a questão central reside no uso dos prazeres (*kresis aphodision*). (Castro, 2015, p. 141-142, grifo nosso).

Ao não aprofundar a análise genealógica do desejo, entretanto, Castro deixa uma lacuna que poderia ser explorada com mais atenção. A genealogia do homem de desejo, tal como descrita por Foucault, é um ponto crucial para entender como o desejo foi, ao longo do tempo, transformado em objeto de saber e de controle, especialmente sob a ótica do governo no Cristianismo e na Modernidade.

Mesmo importante para a assimilação do estudo foucaultiano sobre a ética, especialmente por deixar mais evidente a articulação entre governamentalidade e cuidado de si, a contribuição de Edgardo Castro deixa espaço para o aprofundamento em torno dos três pontos de contato com o cuidado de si: a governamentalidade, desejo e ética.

No livro *A filosofia de Michel Foucault* (2012), Esther Díaz apresenta um exame abrangente do pensamento do filósofo francês, explanando diversos tópicos que perpassam toda a sua obra. No primeiro capítulo, a autora ocupa-se da vida e da obra de Foucault, contextualizando as suas principais ideias e influências. Em seguida, no capítulo O Saber, Díaz debate as noções de desordem e de diferença, de produção de enunciados e de objetos, além de expor a relação entre a morte, a pobreza, a loucura e a razão moderna, e o papel das ciências sociais. No terceiro capítulo, intitulado O Poder, ela investiga o discurso de poder, partindo do pensamento de Nietzsche, bem como a relação entre poder e prazer. Ela também destaca as influências de Jorge Luís Borges e Jürgen Habermas no pensamento de Foucault, especialmente em relação à sexualidade e ao indivíduo domesticado.

No capítulo IV, O Sexo e a Ética, Esther Díaz oferece um exame abrangente sobre a genealogia da ética e do homem de desejo, explorando os volumes II e III de *História da sexualidade* e as suas implicações éticas. Apesar disso, a autora não se estende na análise sobre a ética do cuidado de si. No capítulo V, Kafka e Deleuze, Díaz destaca as influências de ambos na obra de Foucault, enquanto, no capítulo VI, A vida como obra de arte, ela expande esta argumentação ao discutir a vida como uma forma de arte.

O capítulo O Sexo e a Ética contém um desenvolvimento singular em relação às outras obras introdutórias ao pensamento de Foucault aqui analisadas, expondo uma gama de argumentos que ilustram o que pode ser denominado de genealogia da ética e genealogia do homem de desejo. Díaz reconhece que os últimos escritos de Foucault estão intrinsecamente relacionados à análise histórica e crítica (genealógica) da noção de desejo, iniciada no primeiro volume da obra *História da sexualidade*. Ela demonstra como esta análise está cotejada a maneira dos indivíduos se relacionarem com a moral e consigo mesmos no tocante à eticidade.

Por ter sido publicada em 1995, Díaz não teve acesso ao curso *A hermenêutica do sujeito* (2010), obra em que Foucault perscruta a ética do cuidado de si, nem ao quarto volume de *História da sexualidade: As confissões da carne*. Isto não a impediu de desenvolver uma análise que une os estudos sobre sexualidade e ética no contexto greco-romano. Ao captar as nuances presentes nos volumes II e III de *História da sexualidade* e apresentá-las em sua perspectiva genealógica, Díaz estabelece elos entre o sujeito de desejo característico da Modernidade e a experiência dos *aphrodisia* na Antiguidade greco-romana.

Mesmo não examinando, em profundidade, a ética do cuidado de si, a obra de Esther Díaz contém importante análise de temas aqui estudados. Entre as diferenças de sua obra em relação a esta tese, destaca-se, em primeiro lugar, a ausência da ênfase do cuidado de si como emergente das investigações genealógicas foucaultianas. Além do que, embora realize um estudo atento da genealogia do poder em Foucault, permanece centrada na disciplina e norma, conforme vistas em obras como *Vigiar e Punir* e no volume I de *História da sexualidade*, não explorando a problemática da governamentalidade. Do mesmo modo, não se observa uma articulação entre governamentalidade e o cuidado de si, afastando-se da perspectiva aqui adotada.

O livro *Foucault, mestre do cuidado: textos sobre A hermenêutica do sujeito* (2011), de Salma Tannus Muchail – renomada tradutora de fontes primárias nos estudos sobre o tema, como o curso *A hermenêutica do sujeito* –, reúne artigos diversos apresentados em conferências e publicados em meios de divulgação acadêmica. Diferentemente dos demais livros analisados neste tópico, que desenvolvem uma argumentação mais orgânica e contínua sobre o tema, o livro de

Muchail é uma coleção de textos independentes. Cada um aborda aspectos específicos do cuidado de si, escrito com interesse variado e em momentos diferentes de sua carreira, o que resulta em uma estrutura menos linear e mais fragmentada em comparação às obras dos outros autores apresentados neste tópico.

Muchail explora a escrita e a fala de Michel Foucault, especialmente no curso *A hermenêutica do sujeito*. Ela questiona o título do curso, investigando o seu significado e indagando a concordância entre o título e o conteúdo. Ela também se ocupa da interpretação de Foucault sobre Platão, especificamente em *Primeiro Alcibíades* (1975), explanando o sentido, a origem do cuidado de si na Antiguidade greco-romana e seu declínio, particularmente no que Foucault chamou de momento cartesiano, examinado à luz de textos como *As palavras e as coisas*, *História da loucura* e *A vida dos homens infames*. Muchail analisa o estudo de Foucault sobre o cuidado de si no âmbito socrático-platônico, retomando elementos previamente apresentados no livro. Ela destaca o contexto helenístico-romano, destacando como Foucault explora o pensamento estoico e epicurista, além da análise da *parrhesía*. Ela também disserta sobre o que Foucault chama de espiritualidade, em interface com Heidegger, demonstrando como esses dois filósofos questionam a experiência do sujeito consigo mesmo.

Muchail apresenta uma análise rica e abrangente de temas abordados no curso *A hermenêutica do sujeito*. Contudo, por ser uma reunião de artigos publicados em momentos diversos, com recortes específicos para cada momento, não foi contemplada o que, nesta tese, está sendo denominado de genealogia da ética e, especialmente, genealogia do homem de desejo, nem estabelece interligações entre esses e a ideia foucaultiana de cuidado de si. Além disso, o seu livro não desenvolve um estudo sobre a governamentalidade, tampouco explora a sua relação com o cuidado de si. Em alguns momentos, há um tangenciamento do tema do governo de si, especialmente no contexto greco-romano (2011, p. 32-33), mas sem uma vinculação direta com a problemática aqui proposta. O mesmo ocorre com o desejo, que raramente é objeto de análise em sua obra, surgindo apenas de forma sutil, como no momento em que lança mão do texto *A vida dos homens infames* (2011, p. 69-70).

Em trechos do seu livro, Muchail tece considerações próximas à vontade leitora, o que esta tese problematiza. Um exemplo é encontrado no texto O cuidado

de si - momento cartesiano. Apesar da ressalva de que não pretende analisar a proposta foucaultiana como ressurgimento positivo do cuidado (2011, p. 59), ela afirma, no penúltimo parágrafo do texto, que o curso *A hermenêutica do sujeito* “traz o reverso positivo” (2011, p. 59) de um tempo em que Foucault procurava compreender o surgimento dos personagens na história, como a figura do sujeito empírico na Modernidade. A constituição desse parágrafo e do que segue parece conter argumentos permeados pela positividade no cuidado de si, que havia sido anteriormente negada.

Noutro trecho, no artigo escrito em parceria com Márcio Alves da Fonseca, também tradutor do curso *A hermenêutica do sujeito*, é apresentado outro argumento próximo à vontade leitora:

Como convém a uma tarefa genealógica, a partir da recuperação histórica do cuidado de si e de seus termos correlatos – a verdade praticada, o sujeito das ações –, realiza-se uma estratégica reflexão voltada para a atualidade, **sugerindo novos modelos e práticas, possibilidades e alternativas**. (Muchail; Fonseca, 2011, p. 18, grifo nosso).

Sustentar que Michel Foucault propõe novos modelos e práticas, segundo a perspectiva defendida nesta tese, aproximaria mais os escritos do filósofo das respostas aos problemas do presente, no sentido normativo, ao invés da exposição dos jogos de verdade que constituem os sujeitos na atualidade, característico de um trabalho genealógico. Mesmo com o risco de interpretar Salma Tannus Muchail, equivocadamente, a sua escrita pode, no mínimo, motivar leitores iniciantes no pensamento foucaultiano a se engajarem no tema por meio da vontade leitora.

O livro de Sandra Coelho de Souza, *A ética de Michel Foucault* (2000), oferece uma extensa análise sobre a ética no pensamento do filósofo francês, destacando a sua complexidade e transversalidade em diversas fases de sua obra. A autora baseia-se, principalmente, nos textos da coletânea em francês *Dits et écrits*, já disponíveis durante a sua pesquisa de doutorado. Ao contrário de análises mais recentes que se concentram no estudo sobre o cuidado de si nos cursos da década de 1980, como *A hermenêutica do sujeito*, Sandra Coelho sublinha que a ética transpassa toda a obra de Foucault, numa contínua investigação.

No último capítulo de sua obra, intitulado *A Vontade de Verdade como Arte*, Sandra Coelho explora a interface entre Foucault e Nietzsche, bem como entre Foucault e Hegel. Esse capítulo traz pontos de contato com a problematização desta tese, embora sob uma perspectiva diferente. A autora examina (2000, p. 681-746) como as noções vontade de poder e vontade de verdade, em Nietzsche, encontram paralelos nas análises de Foucault sobre a Antiguidade greco-romana. Para Coelho, esta interconexão é fundamental para compreender as relações de poder e conhecimento em Foucault. Junto a isso, Sandra desenvolve uma interpretação da dialética hegeliana e o reconhecimento nas relações entre homens na Grécia antiga.

Sandra Coelho, ao explorar as conexões entre Foucault e Nietzsche, quanto à mudança da análise do homem de desejo moderno para o sujeito das práticas de si, nos volumes de *História da sexualidade*, lança mão do conceito nietzschiano de vontade de verdade como instrumento para reavaliar os valores e as estruturas de poder. Ela defende que a mudança foucaultiana, inspirada em Nietzsche, é estratégica para realizar uma transformação dos valores tradicionais, no esteio da obra *A genealogia da moral*, ao mesmo tempo que incorpora a ideia hegeliana de reconhecimento, presente na *Fenomenologia do espírito*, publicado em 1807, defendendo que, por meio deste conceito, Foucault debate o tema da dominação.

Mas o que é enfim esse desvio feito por Foucault, para escrever sua *História da sexualidade*, senão o supremo desafio ao qual entregou-se com alegria e vigor – transpor por toda a parte onde estimou necessário às investigações nietzschianas (*sic*), e fazer convergir para a transformação de todos os valores a luta pelo reconhecimento, o outro nome utilizado por Hegel, para falar da luta pela dominação. Uma démarche sob a égide de *A genealogia da moral*? Sem dúvida. Um recurso para Hegel? É óbvio. (Souza, 2000, p. 773-774).

Ainda acerca do elo entre Foucault e Hegel, Sandra Coelho destaca que o trabalho do filósofo francês também se relaciona com Hegel mediante conceitos como experiência e consciência de si. Como ela observa,

Temos, portanto, experiência e reconhecimento como duas expressões tributárias de Hegel, num esforço manifestado por Foucault por ocasião da elaboração da *História da Sexualidade* [sic]. Quanto à “consciência de si”, ela é também uma referência a Hegel, e Foucault é bastante claro a esse respeito [...]. (Souza, 2000, p. 775).

Sandra Coelho defende que Michel Foucault recorre a Hegel para compreender a realidade, argumentando em favor da influência do pensamento hegeliano em Foucault, especialmente nos tomos de *História da sexualidade*.

Sobre a genealogia do homem de desejo, a análise de Sandra Coelho se diferencia da perspectiva defendida nesta tese. Ela argumenta que o desejo, em Foucault, tem as suas raízes na Antiguidade greco-romana, associando-o a um conjunto de textos prescritivos que apresentavam normas para a formação do sujeito de desejo: “Ao apoiar-se sobre uma documentação composta essencialmente por textos 'prescritivos', [...] Foucault concebe o que é comum a todos, o fato de se apresentarem como regras de conduta na formação do sujeito de desejo” (Souza, 2000, p. 747).

De modo distinto à Coelho, comprehende-se que a pesquisa de Foucault não procura o desejo, mas a análise da experiência do sujeito consigo mesmo, em particular o modo como problematiza os seus prazeres. Ele investiga a relação do sujeito com o próprio corpo e as práticas de prazer que, à época, não é concebida como o desejo nos moldes modernos. É na Modernidade, segundo o filósofo, que o homem de desejo permeia a forma dos sujeitos se relacionarem consigo.

Nesta pesquisa, a interpretação da genealogia da ética também se distancia, em muitos pontos, do ponto de vista de Sandra Coelho. Ela defende a existência de uma ética foucaultiana resultante de uma interconexão direta com Hegel e Nietzsche. Ao relacionar os escritos de Foucault dos anos 1980 com a ideia nietzschiana de vontade de poder e o reconhecimento hegeliano, a autora sugere que a ética foucaultiana provém de filosofias normativas. Apesar da aproximação com Nietzsche não contradizer, diretamente, a interpretação aqui proposta, sendo mencionada apenas com fins expositivos, a forma como a autora a expõe identifica a ética de Foucault sob o prisma de influências que tendem à normatividade, indicando a chamada vontade leitora. A sua obra também não explora o estudo de Foucault sobre a governamentalidade, tampouco estabelece relação entre ela e o cuidado de si.

No livro *Foucault e a educação* (2011), Alfredo Veiga-Neto examina o pensamento foucaultiano e a sua relevância para o campo educacional, dividindo a

análise em quatro partes principais<sup>8</sup>. Na primeira, Situando Foucault, ele apresenta as dificuldades em avaliar a obra do filósofo, sublinhando a ausência de um método único ou de uma doutrina sistematizada. O autor alerta sobre o risco de fixar uma posição para o filósofo, que resiste às categorizações tradicionais nas ciências humanas. Na segunda parte, Domínios foucaultianos, Veiga-Neto segue a proposta de Miguel Morey<sup>9</sup> e organiza o pensamento de Foucault em torno da sua ontologia do presente, a partir dos domínios do ser-saber, ser-poder e ser-consigo, relacionando tais conceitos com as práticas educativas.

Na terceira parte, Temas foucaultianos, Veiga-Neto expõe conceitos como linguagem, discurso, enunciado, arquivo e poder-saber, mostrando como Foucault questiona as tradições filosóficas e abre possibilidades para pensar na educação. Por fim, a quarta parte, Tempos e lugares foucaultianos, apresenta uma cronologia da vida de Foucault e uma seleção de sites que exploram a sua obra.

Esta pesquisa de doutorado tem interface com a argumentação de Alfredo Veiga-Neto, sobretudo no que tange à obra de Michel Foucault como investigação do presente por meio da genealogia. Ele destaca que não há um caminho ou destino prévio quando se trabalha com o filósofo francês. Tal visão afasta o pensamento foucaultiano de perspectivas salvacionistas, aproximando-o de análises que permitem a compreensão do modo como chegamos a ser o que somos, sem que isto implique a descoberta de verdades transcendentais ou universais. O ponto de vista tem as suas

---

<sup>8</sup> As obras analisadas neste capítulo da pesquisa foram, em sua maioria, selecionadas pela direta relação com a questão da ética ou por se apresentarem como introduções ao pensamento de Michel Foucault, indicando no título ou na organização dos capítulos essa intenção formativa. A inclusão de *Foucault e a educação* (2011), de Alfredo Veiga-Neto, representa uma exceção a esse critério inicial, pois a obra está dirigida para a relação entre o pensamento de Foucault e as suas interfaces com a educação. A sua presença se justifica pela ampla circulação entre pesquisadores brasileiros do pensamento de Foucault, sobretudo no campo da educação, e por sua influência na recepção do filósofo no Brasil. A relevância é observada, por exemplo, no número expressivo de citações: no dia 7 de julho de 2025, *Foucault e a Educação* contabilizava 2.469 referências no Google Acadêmico. Trata-se de uma obra que exerce importante papel na mediação da interpretação foucaultiana em território brasileiro.

<sup>9</sup> O texto de Miguel Morey é intitulado *La cuestión del método*, introdução ao livro *Tecnologías del yo*, de Michel Foucault (2008). Nele, Morey discute a influência de Foucault na filosofia contemporânea, destacando a sua ruptura com correntes como o marxismo e o existencialismo de Sartre. Para Miguel Morey, Foucault propõe uma nova visão filosófica que, em vez de buscar um novo cogito, investiga como discursos de verdade são constituídos nas sociedades ocidentais em relação ao poder. Ele se concentra na história dos modos de subjetivação, explorando como diferentes formas de objetivação transformam indivíduos em assuntos nos campos da gramática, economia e biologia. Morey também menciona a crítica foucaultiana ao paradigma antropológico, vista como uma racionalidade que perpetua o etnocentrismo e uma visão romântica com o presente, ao passo que o filósofo francês propõe uma análise da racionalidade política dissociada das teorias tradicionais.

bases na ontologia do presente – análise crítica sobre nós mesmos –, cujo fim é expor a contingência histórica do que molda as subjetividades.

Ao destacar que a ontologia do presente, segundo Foucault, evidencia o que se passa conosco na atualidade, em vez de ir atrás de respostas definitivas sobre a verdade ou a essência da nossa identidade, Veiga-Neto (2011, p. 39-40) mostra como Foucault desloca a questão kantiana *quem somos nós?* para uma mais próxima de Nietzsche, ressaltando a inquirição *como chegamos a ser o que somos*, visando a abrir novas possibilidades de contestação e práticas de liberdade. A perspectiva é relevante para a genealogia foucaultiana, que busca desnaturalizar e historicizar os discursos e práticas que nos constituem, possibilitando uma fuga dos mecanismos de coerção característicos da Modernidade. Lançar mão da ontologia do presente, como propõe Miguel Morey, e destacado por Veiga-Neto, reforça a visão de Foucault como um pensador comprometido com a crítica do presente.

Na seção O terceiro domínio: o ser-consigo, Alfredo Veiga-Neto toca nos problemas de Michel Foucault em torno da ética, ressaltando a sua relevância para a compreensão das práticas de subjetivação. Tal perspectiva sobre a ética é articulada à genealogia, em particular com a ideia de homem de desejo, que enseja uma análise das práticas de subjetivação ao longo da história. Segundo o autor, a genealogia do homem de desejo revela como os sujeitos foram constituídos por diferentes regimes de poder e saber, especialmente no que diz respeito à sexualidade e ao controle dos corpos (Veiga-Neto, 2011, p. 79-80).

Apesar do reconhecimento da relevância do tema da subjetivação, Veiga-Neto oferece apenas uma breve visão sobre o cuidado de si, eixo desta tese. A sua análise privilegia as subjetivações vinculadas aos jogos de poder e saber, sem explorar a sua relação com as pesquisas sobre o cuidado de si, fundamental para o papel da ética na constituição do sujeito. No único trecho diretamente referido ao cuidado de si, Veiga-Neto afirma que

A partir da máxima delfica “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi seautou*) e do ascético “cuida de ti mesmo” (*epimeleia heautou*) greco-romano, Foucault descreve e problematiza, entre várias outras coisas, as técnicas antigas que se estabelecem não apenas entre o discípulo e o mestre, como também aquelas em que cada um se relaciona consigo mesmo. Entre estas últimas, são muito importantes para a prática e a pesquisa educacionais as cartas aos amigos, os exames de consciência - para o que são importantes a análise diária das próprias

ações e o retiro espiritual -, e a ascese (como domínio de si mesmo) - alcançável pela meditação (como exercício para o pensamento), pela ginástica (como exercício para o corpo) e pela combinação de ambas. (2011, p. 83).

A hipótese é que a ótica de Alfredo Veiga-Neto sobre o cuidado de si poderia ter sido mais abrangente se ele tivesse tido acesso a obras importantes e posteriormente publicadas, como os cursos da década de 1980, especialmente *A hermenêutica do sujeito*. Embora Veiga-Neto reconheça a relevância do tema na obra de Foucault, a sua análise se limita a um número pequeno de textos, o que restringe a profundidade da discussão. O referido curso teria, possivelmente, proporcionado a ele uma exposição mais ampla das práticas de autoconstituição e do modo como os sujeitos se relacionam consigo mesmos, aspectos essenciais para um estudo mais completo do cuidado de si.

Nos tópicos O segundo domínio: o ser-poder e O poder-saber, em que Veiga-Neto especialmente explora a noção de poder em Foucault, está ausente a articulação entre a governamentalidade/governo e o cuidado de si, comprometendo uma visão mais abrangente do pensamento foucaultiano sobre a *epiméleia heautoû*. A governamentalidade, entendida como modo de condução das condutas que integra relações de saber, poder e subjetivação, é importante para o surgimento, em Foucault, da problemática do cuidado de si nos cursos dos anos 1980. Tal ausência contribui para uma leitura fragmentada, ao dissociar práticas de subjetivação das estratégias de governo. Veiga-Neto tangenciou temas como a relação entre desejo, sexualidade e subjetividade, especialmente no que concerne ao cuidado de si. Algumas obras que não estavam disponíveis para ele, como o quarto volume da *História da sexualidade*, possibilitaria uma maior compreensão das análises de Foucault sobre esses conceitos e as tecnologias do eu.

O livro de Celso Kraemer, *Ética e liberdade em Michel Foucault: uma leitura de Kant*, explora a influência de Kant no pensamento crítico de Foucault, com realce para a crítica arqueológica e genealógica. Kraemer questiona a interface entre o pensamento de Kant e o modelo crítico de Foucault, dada a relevância da *Crítica kantiana* na formulação das ideias de empiricidade, crítica e abertura, que transpassam a obra foucaultiana. O autor investiga como Foucault erigiu a sua relação com Kant, especialmente no que diz respeito à ética e à liberdade.

Kraemer organiza a sua pesquisa em seis capítulos, dos quais somente o último terá prioridade nesta análise. O autor inicia revisando como diferentes estudiosos discutiram a influência de Kant sobre Foucault. Nos capítulos subsequentes, aprofunda a investigação na tese complementar de Foucault e em textos menos conhecidos à época, como *O que é a Crítica?* e *O que são as Luzes?*, traçando momentos em que Foucault revela uma crítica próxima à de Kant. Ao longo da obra, o autor identifica os três referidos campos analíticos – empiricidade, crítica e abertura –, conceitos que permitem a ele relacionar a crítica kantiana à concepção de liberdade ética em Foucault.

No último capítulo, intitulado Crítica e Aufklärung: a ética de Michel Foucault, Celso Kraemer explora a complexa inter-relação entre crítica, autonomia, saber e liberdade no pensamento foucaultiano, destacando as noções de cuidado de si e estética da existência. Para ele, o cuidado de si, atualizado na noção de crítica, é a ética de Michel Foucault. O cuidado de si surge como uma prática contínua de autocritica, propiciando a formação da autonomia e, consequentemente, da resistência à submissão. A atitude crítica foucaultiana, analisada no último tópico do presente capítulo, seria vista como um constante exercício do pensamento e resistência às formas de governamentalidade, que não visa a uma verdade final e faz interface com a ética e a liberdade. A estética da existência complementa o cuidado de si, importante na criação de um estilo de vida que resiste às estruturas de saber-poder. Segundo Kraemer, tais conceitos fazem parte da crítica foucaultiana da Modernidade, na qual a liberdade é um horizonte aberto, moldado pela relação entre saber, poder e autonomia pessoal. Em tese, Kraemer reafirma que a ética do cuidado de si, atualizado na crítica, é justamente o que constitui a ética de Foucault (2011, p. 299).

No mesmo capítulo, especialmente no tópico intitulado Crítica e Aufklärung – virtude e *éthos* no domínio da ética, Kraemer articula a ética do cuidado de si e a governamentalidade, embora o faça a partir de uma apreensão que tende a situar o cuidado de si como a ética de Foucault. A perspectiva em questão, que será aprofundada no próximo tópico, revela como o anseio em sistematizar a ética foucaultiana pode estabilizar conceitos, cuja força crítica reside, justamente, em sua abertura e indeterminação. Kraemer também investiga temas referentes à genealogia

da ética, investigando como ela é exposta ao longo da obra foucaultiana. O prisma da genealogia do homem de desejo, contudo, não é diretamente explorado.

A exposição sobre o cuidado de si, segundo Celso Kraemer, será retomada no próximo tópico, intitulado *Desafios da vontade leitora: entre o cuidado de si e a normatividade*. Será analisado como a noção de vontade leitora está presente, especialmente em relação à ética do cuidado de si, na escrita do livro *Ética e liberdade em Michel Foucault: uma leitura de Kant*. Também será apresentada, mais detalhadamente, a ideia de vontade leitora, com base em outro texto de Kraemer, em que trata de como o estudo foucaultiano sobre a ética do cuidado de si se encontra na iminência de uma interpretação normativa.

### **2.3 Desafios da vontade leitora: entre o cuidado de si e a normatividade**

Neste tópico, parte-se de uma importante contribuição do filósofo brasileiro Celso Kraemer, que é a sua disposição em revisar criticamente interpretações que havia elaborado sobre a ética do cuidado de si em Michel Foucault. Mais do que um exercício de correção/revisão, trata-se de um valioso gesto teórico, pois traz à tona os efeitos daquilo que ele chama de vontade leitora – a inclinação que leva certos leitores a enxergar, em Foucault, algo que ele não expôs, ou a projetar, sobre os diagnósticos foucaultianos, expectativas que não lhes são próprias. O ponto de vista de Kraemer fornece à presente tese um importante ponto de apoio metodológico: a possibilidade de interrogar como a vontade leitora pode incidir, mesmo em pesquisas robustas e importantes, dando ensejo a interpretações que atribuem ao cuidado de si uma dimensão normativa ou propositiva, em detrimento de seu caráter genealógico, histórico e crítico.

Ao tematizar a vontade leitora, Kraemer põe em questão uma problemática que perpassa parte da recepção brasileira sobre o cuidado de si no pensamento de Foucault, o anseio por uma proposta ética. Tal aspiração pode levar ao discernimento marcado por um entusiasmo positivo que visa a extrair do cuidado de si um modelo de conduta ou um ideal de existência, deslocando-o de sua função analítica. Ainda que bem-intencionado, a referida disposição pode levar a interpretações que se distanciam do que preconiza o prisma genealógico foucaultiano, sobretudo quando o

cuidado de si é destacado sem o devido vínculo aos estudos sobre a governamentalidade, o desejo e as práticas de subjetivação.

A tese de doutorado de Celso Kraemer, publicada com o título *Ética e liberdade em Michel Foucault: uma leitura de Kant*, é uma referência para os estudos foucaultianos no Brasil, sobretudo por estabelecer a relação entre Foucault e a tradição crítica inaugurada por Kant. Como visto no tópico anterior, o livro é organizado em seis capítulos e investiga como os conceitos de empiricidade, crítica e abertura se encontram tanto no pensamento kantiano quanto no projeto filosófico de Foucault, com especial atenção para os textos *O que é a Crítica?* e *O que são as Luzes?*. Kraemer identifica um vínculo entre crítica, autonomia, saber e liberdade, culminando, no último capítulo, com a tese de que o cuidado de si, atualizado na ideia de crítica, constitui a ética de Michel Foucault. Precisamente neste ponto, a vontade leitora produz efeito na referida obra de Kraemer, quando o autor interpreta os conceitos como proposições ético-políticas de resistência e autonomia, atribuindo-lhes uma função que, como ele mesmo reconhecerá, não corresponde inteiramente à forma como Foucault comprehende a sua filosofia. No trecho a seguir, observa-se como influiu a vontade leitora na obra de Kraemer:

A retomada do modelo helênico das “práticas de si”, a partir do princípio “conhece-te a ti mesmo”, e mostrando que ele seria apenas uma parte do princípio mais amplo do “cuidado de si”, **assinala a possibilidade de vencer o modelo de homem objetivado na modernidade. Tal superação [...] parece finalmente atingida na noção de “estética da existência”**. (2011, p. 320, grifo nosso).

Kraemer sugere que o cuidado de si pode funcionar como alternativa ética às formas modernas de sujeição. Mesmo sendo um esforço teórico legítimo e coerente com o modo como articula Foucault e Kant, é justamente neste momento que a vontade leitora se apresenta, ao interpretar a ética do cuidado de si como o ponto de chegada de um ideal ético foucaultiano, mais do que um diagnóstico histórico das práticas de subjetivação.

Posteriormente, o filósofo brasileiro retoma esta sua percepção e faz uma reavaliação necessária. No artigo *Discurso e técnicas de vida: a questão metodológica em Subjetividade e verdade. Haveria um Foucault da ética?*, publicado em 2018, dez anos depois da tese de doutoramento, ele propõe uma distinção conceitual que

questiona a centralidade da chamada fase ética na obra de Foucault. Problematizando a divisão da trajetória intelectual do filósofo francês, Kraemer afirma que

[...] há uma classificação dos trabalhos de Foucault a partir de uma ordenação cronológica, uma fase arqueológica, década de 1960; a fase genealógica, década de 1970 e período da ética, correspondente aos últimos cinco ou seis anos de sua vida. Nesta classificação há um desnível conceitual dos dois primeiros para o terceiro período. A arqueologia e a genealogia são conceitos elaborados pelo próprio Foucault para referir-se a seu trabalho. Eles definem sua metodologia de trabalho, sua maneira de analisar âmbitos específicos de construção histórica, da loucura, da sexualidade, da disciplina, do sujeito, da verdade. Descrevem, portanto, o jeito como Foucault faz filosofia e, nesse sentido, produz saberes. Entretanto, **a ética não é um conceito com o qual Foucault se referia a seu trabalho e nem é da mesma natureza que a arqueologia e a genealogia, isto é, não se refere a aspectos metodológicos. Ela merece ser analisada com mais atenção quando se trata de caracterizar os trabalhos de Foucault.** (2018, p. 51, grifo nosso).

Tal desnível entre ética, genealogia e arqueologia torna possível a Kraemer revisitar e refinar a sua percepção anterior e oferecer aos leitores brasileiros uma advertência: é necessário cautela ao organizar a obra de Foucault em fases cronológicas que possam indicar rupturas ontológicas ou compromissos propositivos não assumidos pelo autor. A revisão crítica reforça a relevância da contribuição de Kraemer, tanto pelas formulações conceituais que propõe quanto pela forma como torna visível o problema da vontade leitora. Ele reconhece que esta força interpretativa marcou a sua percepção em pesquisas anteriores, como a já referida tese de doutorado, interferindo diretamente na forma como ele e outros interpretaram o estudo foucaultiano da ética do cuidado de si (Kraemer, 2018, p. 53; p. 58).

A vontade leitora, segundo Kraemer, é relativa à dificuldade recorrente em distinguir o que são investigações genealógicas e arqueológicas de expectativas projetadas pelos leitores de suas obras. Ela se agrava quando se confunde pesquisa histórica com proposições filosóficas. Como o autor afirma: “dificuldade [...] [em] diferenciar o que é o pensamento de Foucault das interpretações de nossa vontade leitora, do que nossos olhos querem enxergar” (Kraemer, 2018, p. 53). O filósofo brasileiro expõe a problemática a partir das seguintes questões: estaria Foucault propondo um sujeito ativo como alternativa à sujeição da disciplina e da biopolítica? Ou essa expectativa é efeito da nossa vontade leitora, que procura em Foucault uma via de ação para o presente? (Kraemer, 2018, p. 53-54).

Celso Kraemer adverte que a confusão entre o gesto crítico de Foucault com uma proposta prática ou com um modelo de conduta leva ao risco de reduzir o potencial problematizador da genealogia a uma forma velada de prescrição filosófica. Tal tendência não apenas pode obscurecer o sentido das análises foucaultianas, como também reduzir a sua potência crítica. A este respeito, a compreensão de Kraemer sobre a relação entre crítica e positividade no pensamento de Foucault oferece notável contribuição. Para ele, estas ideias são indissociáveis, ainda que não coincidam em termos metodológicos (Kraemer, 2018, p. 47-48). A crítica foucaultiana não apenas questiona os discursos de verdade, como analisa as condições históricas e políticas que proporcionaram o surgimento de determinados discursos e práticas. Por meio da arqueologia e da genealogia, Foucault interroga a constituição dos saberes e das subjetividades e transforma o modo como estes objetos são compreendidos em nosso tempo.

Paralelamente, Kraemer identifica a positividade no pensamento de Foucault, vista na produção de novos saberes que não se vinculam a verdades absolutas nem a um sujeito fundante, mas a deslocamentos conceituais e analíticos que modificam os próprios campos de investigação. Como ele esclarece, tal positividade não deve ser confundida com a positividade das teorias do sujeito – a ser estudada no próximo capítulo –, que pressupõem um sujeito universal. Ao contrário, o trabalho de Foucault opera na contingência histórica e se dirige à análise dos mecanismos que formam os modos de ser e de agir. Assim, quando se afirma que há positividade no pensamento de Foucault, isto diz respeito ao efeito de seus diagnósticos, e não à formulação de alternativas existenciais. Como o autor afirma,

[...] não podemos esquecer a produção de saberes de Foucault em temas importantes, como o discurso, o poder, a sexualidade, a subjetividade e, em última instância, sobre o próprio conceito de saber. São âmbitos em que ele produziu novos saberes sobre tais âmbitos. (Kraemer, 2018, p. 49).

Kraemer complementa, afirmando que

Não se trata apenas de uma análise crítica, pois há deslocamentos importantes produzidos pelos trabalhos foucaultianos sobre cada uma dessas temáticas. A partir da análise das condições de possibilidade dos objetos do saber, Foucault produziu novos saberes sobre eles, ou seja, seu trabalho intelectual modificou os saberes sobre tais “objetos” em nosso tempo. Portanto, Foucault não está inteiramente situado do

lado das análises críticas. Ele também produz, do lado da positividade dos saberes. (2018, p. 49).

Tal positividade, que é proposição normativa, mas efeito da crítica, torna-se central para compreender o que emerge do pensamento foucaultiano, segundo a nova interpretação de Kraemer. Foucault não realizaria a defesa de modos de existência a serem seguidos, mas a abertura de possibilidades analíticas para perquirir os modos de existência na atualidade. Não por outro motivo, está em jogo não uma oposição entre crítica e proposição, mas a tensão entre uma compreensão que se deixa conduzir por desejos interpretativos e uma percepção que se mantém atenta aos efeitos do método. A dificuldade em distinguir entre crítica e positividade, como escreve Kraemer (2018, p. 53), é reveladora dos desafios que marcam a recepção de Foucault.

A vontade leitora também tem relação com uma tradição de ensino de filosofia que privilegia sistemas filosóficos. Na história da filosofia, consolidou-se uma imagem do filósofo como aquele capaz de compreender o mundo, oferecendo livros com verdades que englobam a esfera individual e a coletiva. A filosofia adquire o papel de um conhecimento capaz de dar forma à experiência humana, reduzindo a incerteza a partir de grandes elaborações conceituais.

O questionamento se aproxima da crítica de Silvio Gallo à forma tradicional de ensinar filosofia, que pode ser deslocada para as outras áreas que dela lançam mão, caracterizada por ele como uma prática reproduzora do mesmo. Em *Metodologia do ensino de filosofia* (2008), Gallo observa que muitos professores replicam o modelo de ensino que experimentaram na sua formação superior, transpondo-o diretamente para o ensino médio. O resultado, muitas vezes, é um ensino baseado na repetição de autores e doutrinas, descolado da experiência dos alunos e pouco voltado à problematização crítica. Como afirma Gallo,

Em geral, o professor de filosofia busca modelos para balizar sua ação. Modelos positivos, que ele tende a imitar, dos bons professores que teve e que lhe proporcionaram um aprendizado significativo. Mas também modelos negativos, que ele tende a não imitar, de professores que ele não julgou bons, cuja a experiência não contribuiu significativamente com o aprendizado. E nesse movimento de rechaço do ruim e imitação do bom, o professor de filosofia constrói sua prática, sua própria imagem de professor de filosofia, seu próprio personagem. De certa forma, portanto, tendemos a retornar ao mesmo: às mesmas práticas que julgamos condizentes com um bom ensino de filosofia, na

mesma medida em que recusamos as práticas que julgamos ruins. (2008, p. 131).

A vontade leitora, em tal enquadramento, ecoa este movimento de reprodução. Assim como o professor que repete estratégias sem crítica, o leitor, ao se apegar a respostas já sedimentadas, pode se afastar da dimensão criativa da interpretação filosófica. Em vez de explorar tensões e limites dos textos, tende a adotar interpretações que confirmam expectativas prévias. A atitude reforça uma passividade intelectual e esvazia o potencial crítico da leitura, que passa a incidir mais como assimilação de doutrinas do que como exercício de questionamento. A vontade leitora tendencia à cristalização do pensamento filosófico.

A predisposição interpretativa característica da vontade leitora não se resume a uma mera compreensão instrumental. Ela expressa um anseio, enraizado na tradição filosófica, de encontrar na filosofia uma chave explicativa que organize e dê sentido à existência. Muitos leitores se aproximam dos textos filosóficos movidos pelo desejo, justamente, de obter respostas estáveis para os dilemas da vida. No entanto, quando se deparam com pensamentos como o de Michel Foucault, que põem em xeque, justamente esta expectativa, a reação pode ser de frustração ou inadequação.

Isso acontece porque a filosofia de Foucault não oferece uma doutrina sistemática nem um conjunto de soluções universais. Ao contrário, o seu trabalho procura revelar as condições históricas e contingentes que moldam os discursos, os saberes e as subjetividades. Não parte de uma essência humana, tampouco propõe fundamentos absolutos para a compreensão do mundo. O que está em jogo em sua obra é a análise das práticas pelas quais nos tornamos o que somos, sempre em conjunturas específicas. É em tal ponto que a vontade leitora se vê confrontada com um pensamento que recusa qualquer pretensão de totalidade. Como observa Alfredo Veiga-Neto,

O [...] equívoco é não compreender que as teorizações foucaultianas não são “pau para toda a obra”... No pensamento de Foucault não há lugar para metanarrativas e para expressões do tipo “a natureza humana” e “a história da Humanidade”, nem para certas palavras como “todos” e “sempre”. Nas raras vezes em que tais expressões e palavras aparecem, elas se referem a períodos históricos e espaços geográficos bem delimitados. Também não há lugar para perguntas do tipo “o que é isso?” uma vez que [...] tal pergunta revela que, no

fundo, temos uma falta de clareza (ou “incômodo mental”) sobre isso. (2011, p. 19).

Assim, ao averiguar em Foucault um repertório de soluções, a vontade leitora entra em conflito com o próprio pensamento que tenta apreender. Como aponta Celso Kraemer, em citação aqui já empregada, esta vontade se manifesta como forma de “interpretação do que nossos olhos querem enxergar” (2008, p. 53). Em outras palavras, ela projeta sobre a obra aquilo que deseja encontrar, sem a considerar em sua especificidade. A instigação, no caso, não é apenas interpretar, mas dispor-se ao estranhamento, ao inacabado e à emergência do que ainda não foi pensado.

Mesmo autores que tematizam criticamente a vontade leitora não estão completamente imunes à ela. É o caso do próprio Celso Kraemer que, com notável contribuição aos estudos foucaultianos, a exemplo de sua tese de doutorado, reconhece ter sido conduzido pelas expectativas que hoje identifica como limitadoras. Nele, a vontade leitora se apresentou ao tratar o cuidado de si como eixo capaz de conferir unidade ao pensamento foucaultiano, vendo no cuidado de si uma espécie de resposta às tensões presentes nas análises de Foucault. Reconhecendo tal percurso, Kraemer relata a sua defesa do cuidado de si como chave para pensar acerca da ética, da liberdade e até mesmo de uma ontologia possível em Foucault. Com honestidade intelectual, afirma:

Pessoalmente, em dois estudos anteriores, pensei o cuidado de si como uma saída para o tema da ética, da liberdade e da ontologia, inerente ao pensamento de Foucault. O primeiro estudo foi minha tese de doutoramento, em 2008, no qual o cuidado de si colocaria a ética em primeiro plano, ensejando as práticas de liberdade. O segundo estudo foi no texto apresentado em 2014, no Colóquio Internacional Michel Foucault, no qual ele seria uma via para a ontologia. De lá para cá, por mais um longo tempo cheguei a pensar que o cuidado de si seria um caminho interessante para a filosofia, como ética e ontologia. Hoje tenho sérias hesitações sobre isso. (Kraemer, 2018, p. 58).

A hesitação de Celso Kraemer expressa a amplitude da questão e revela a necessidade de reavaliar certas formas de positivação do cuidado de si no contexto filosófico. Ao reconhecer que a sua interpretação foi, em parte, influenciada por uma vontade leitora, averiguando no cuidado de si uma ética aplicável ao presente, o filósofo brasileiro oferece valorosa análise na compreensão dos impasses desta aproximação. Ela anuncia a tensão entre uma compreensão orientada por expectativas normativas e outra que se abre à perspectiva crítica da genealogia. Para

a análise, serão examinados trechos do livro *Ética e liberdade em Michel Foucault: uma leitura de Kant* (Kraemer, 2011), publicação da referida tese de doutorado, com realce no capítulo Crítica e Aufklärung: a ética de Michel Foucault.

Na aludida obra de Kraemer, a vontade leitora se expressa quando ele associa atitude crítica, ética e constituição da subjetividade. Ao investigar a crítica como um gesto de formação da autonomia, Kraemer reconhece o seu caráter histórico, mas também a comprehende como exercício ético de resistência que se articula com os conceitos de saber, poder e liberdade. A sua análise indica que a crítica, em Foucault, comportaria um horizonte ético mais amplo, tematizando diretamente o cuidado de si. Segundo Kraemer,

No texto de 1978 (QC?), essa mesma *atitude* é retomada, entendendo-a como diretamente relacionada à questão do poder e da governamentalidade. Governo, mais que designar o poder do Estado, designa as formas de conhecimento, as técnicas “capilares” de sujeição da verdade e sujeição à verdade. A verdade, imbricada com o poder, não só não é Libertadora, como ela própria não é livre, pois compõe o jogo entre saber-poder-constituição do sujeito. O conhecimento não é causa motora do jogo, mas efeito dos embates que nele ocorrem. A *atitude crítica* e a crítica não podem estar desvinculadas no conjunto destes três domínios (saber, poder, liberdade). A Crítica revela as condições históricas pelas quais a verdade e o sujeito são constituídos e o modo efetivo de sujeição de ambos. A *atitude crítica* implica a ética, o ato de coragem de entrar ativamente no jogo, enfrentar a sujeição. Entrar no jogo significa, a partir da Crítica, agir sobre si, constituir a si mesmo enquanto sujeito de autonomia. Tal gesto requer a liberdade. **Essa forma de constituição de si Foucault chamou de *contra-conduta* em 1978 (STP) e passou a chamar de *cuidado de si*, no Curso de 1981-1982 (A *Hermenéutica do sujeito*) e nos dois últimos volumes de *História da sexualidade*.** (2011, p. 298-299, grifo nosso).

A interpretação de Kraemer defende a passagem linear entre crítica, contraconduta e cuidado de si, como se houvesse uma progressiva elaboração foucaultiana de uma filosofia da autonomia. Com tal visão, o autor atribui à ética do cuidado de si uma função derivada da crítica, sem explorar, suficientemente, o seu caráter genealógico, afastando-a, por exemplo, da sua interconexão com a governamentalidade.

A vontade leitora se acentua quando, no mesmo capítulo, Kraemer relaciona o cuidado de si à estética da existência, aproximando-os de uma ética da

autonomia e da formação de si, especialmente no que tange às relações entre verdade e liberdade. Segundo o autor,

Em colaboração com as noções de *éthos*, de virtude e de ontologia histórica, surgem duas “novas” *ferramentas* conceituais, ao trazer a ética ao primeiro plano: a noção de *cuidado de si* e a noção de *estética da existência*. No que diz respeito à constituição de si, essas duas noções são importantes, **pois servem de ponto de partida e de meta. Estão intimamente ligados à Crítica e à autonomia**. Ambas estão relacionadas à reciprocidade da verdade e da liberdade. (Kraemer, 2011, p. 307).

Ao atribuir a estética da existência e ao cuidado de si o papel de início e fim da constituição ética do sujeito, Kraemer reforça a percepção do cuidado de si como a ética de Foucault. Mesmo em interconexão com a sua genealogia, o modo como Kraemer assimila o cuidado de si lhe confere estabilidade e função, nele projetando uma ética filosófica. Tais aproximações mostram como a vontade leitora incidiu na sua averiguação da ética do cuidado de si, fazendo dele um eixo organizador da subjetividade moderna.

Celso Kraemer, no artigo publicado em 2018, afirma que reinterpretou o cuidado de si a partir de outro prisma, o curso *Subjetividade e verdade*, ministrado por Foucault em 1981, reconhecendo a mudança de sua apreensão inicial. Segundo o filósofo brasileiro, este curso proporcionou a reavaliação de sua perspectiva anterior, despertando-o de um sono antropológico. Como afirma,

A leitura do curso de 1981, *Subjetividade e Verdade* me despertou, utilizando a expressão de Foucault na obra *As palavras e as coisas*, de um “sono antropológico”. Neste curso Foucault retoma, em vários momentos, as questões metodológicas de seu trabalho sobre os gregos. **Foram essas suas reflexões acerca dos aspectos metodológicos que me fizeram repensar o tema da ontologia, me impulsionando a um novo começo.** (Kraemer, 2018, p. 59, grifo nosso).

Ao ligar a questão metodológica e o problema da ontologia, Kraemer afirma que modificou a sua ótica sobre o cuidado de si, agora visto como efeito de uma análise genealógica e não mais como proposta filosófica de teor normativo. O cuidado de si deixa de ser um ponto de partida e de chegada de uma ética da subjetivação e passa a integrar o campo de uma ontologia do presente, marcada pela historicidade.

Indaga-se, entretanto, se a mudança de Kraemer decorre, unicamente, do acesso ao curso de 1981. Se estivesse disponível durante a confecção de sua tese,

em 2008, a interpretação sobre o cuidado de si seria outra? Ou a mudança está concatenada à lenta revisão interpretativa que deu ensejo à consciência do modo como age a vontade leitora? É possível que *Subjetividade e verdade* tenha catalisado uma virada que se gestava em suas pesquisas, possibilitando a Kraemer reavaliar os limites de sua interpretação anterior.

O que se pode afirmar, com base neste novo posicionamento de Kraemer, é que o curso de 1981 lhe proporcionou outro ponto de vista em que o cuidado de si aparece não como resposta a dilemas atuais, mas como produto de uma análise genealógica sobre a constituição histórica das práticas de subjetivação. O cuidado de si, sob tal ótica, deixa de ser visto como síntese de uma filosofia ética, figurando como elemento de uma problematização mais ampla, a ontologia do presente.

Embora não exiba outras motivações para a mudança, Kraemer expõe, ao longo do texto publicado em 2018, razões pelas quais a ética do cuidado de si não é vista por Foucault como a sua proposta ética. A própria retomada dos aspectos metodológicos, sempre indicado por Foucault nos cursos do *Collège de France*, contribui para reposicionar o estudo como investigação crítica e histórica, afastando o cuidado de si da identificação como princípio organizador da subjetividade.

No tópico A ética, o cuidado de si e a vontade leitora, Celso Kraemer (2018) analisa um dos textos mais associados ao cuidado de si, a entrevista *A ética do cuidado de si como prática da liberdade* (Foucault, 2012d; 1994). O filósofo brasileiro destaca o caráter provocador do título da entrevista, questionando se ele realmente expressa a posição de Foucault. Para Kraemer, o título sugere a existência de um direcionamento ético, uma convocação à prática do cuidado de si como exercício da liberdade. Ele destaca, também, que é improvável Foucault ter escolhido o título, e que ele contém uma expectativa projetada pelos pesquisadores do pensamento foucaultiano (Kraemer, 2018, p. 53). Segundo o autor,

O título da entrevista insinua uma convocatória, uma pedagogia na qual possamos (ou devamos) nos engajar: o *cuidado de si*, que se constituiria em uma nova ética, nos assegurando a prática da liberdade. Será que esse título revela o pensamento do último período da obra de Foucault, ou simplesmente é fruto da vontade de seus leitores, não revelando o que Foucault pensava em termos de uma proposta filosófico-pedagógica? Talvez o título produza certa torção no pensamento de Foucault, para que ele diga o que nós leitores

buscamos nele, não mostrando exatamente a positividade de sua filosofia. (Kraemer, 2018, p. 53-54).

Para Celso Kraemer, tal perquirição leva ao já mencionado risco de atribuir a Foucault uma orientação prática que ele próprio não sustentou. Kraemer destaca que este tipo de interpretação transforma o cuidado de si em um ideal ou princípio a ser adotado, um convite direto à ação. O próprio filósofo francês não responde os entrevistadores neste sentido. Como ressalta Kraemer, Foucault evita respostas com teor sistemático diante das perguntas que intentam situar o cuidado de si como prática contemporânea (2018, p. 54). Ao contrário, o filósofo francês sempre responde recorrendo ao âmbito grego ou romano: a “todas as perguntas Foucault responde referindo-se aos gregos” (Kraemer, 2018, p. 54), sem oferecer interpretações que sejam apropriadas, como orientações normativas. Kraemer reitera que o objetivo de Foucault é a análise das práticas históricas do governo de si no mundo antigo: “O cuidado de si, enquanto ética, inscreve-se, segundo Foucault, na questão mais geral do governo, tanto no sentido de saber governar a si mesmo, [...] quanto no sentido de governar os outros” (2018, p. 55). O próprio Foucault, em citação também destacada por Kraemer, é contundente ao afastar a perspectiva que interprete o cuidado de si como princípio a ser.

De forma alguma faço isso para dizer: “Infelizmente, esquecemos o cuidado de si; pois bem, o cuidado de si é a chave de tudo.” Nada é mais estranho para mim do que a ideia de que a filosofia se desviou em um dado momento e esqueceu alguma coisa e que existe em algum lugar de sua história um princípio, um fundamento que seria preciso redescobrir. (Foucault, 2012d, p. 273).

Tal posição, como observa Kraemer, reforça o caráter investigativo e crítico da pesquisa foucaultiana, afastando-a da pretensão de propor uma filosofia do sujeito ou um modelo a ser adotado. O cuidado de si é, neste prisma, uma categoria historicamente situada, não um ideal a ser instituído ou revivido. Foucault, ao revisitar práticas greco-romanas, procura identificar como se configuravam os modos de subjetivação naquele período, e não propor uma orientação para o presente.

A mudança de Kraemer é um gesto de revisão, um ajuste interpretativo do modo como analisou e apresentou a ética do cuidado de si em textos anteriores. Não circunscrito a um gesto acadêmico, a autocrítica do autor se aproxima, de certo modo, da inquietação que caracteriza o pensamento de Foucault. Kraemer concede uma

lição valiosa para os estudos foucaultianos: ler Foucault exige não apenas rigor teórico, mas também disposição para questionar os próprios pressupostos que guiam a investigação.

A ação de Kraemer em recuar, rever e recomeçar remete, de forma sutil, àquilo que os gregos chamavam de *epiméleia heautoû*, o cuidado constante com o próprio pensamento. Sem nele buscar ver uma confirmação conceitual, a atitude de Kraemer se ampara na tese de que, segundo Foucault, as verdades são provisórias e que a hesitação é parte do exercício filosófico. Como ele mesmo afirma, referindo-se à revisão do seu ponto de vista, “O cuidado de si, que noutros momentos me pareceu um caminho seguro para pensar a ontologia, se embaralhou e me obrigou a recomeçar” (Kraemer, 2018, p. 64). Ele acrescenta, à esta confissão, uma citação de Foucault que ilustra o tom da mudança – não como fracasso, mas como renovação contínua do gesto de pensar: “Quanto àqueles para quem esforçar-se, começar e recomeçar, experimentar, enganar-se, retomar tudo de cima a baixo e ainda encontrar meios de hesitar a cada passo [...], pois bem, é evidente que não somos do mesmo planeta” (Foucault, 1998, p. 12 *apud* Kraemer, 2018, p. 64). E, assim, conclui: “Então, começando outra vez...”.

A retomada de Celso Kraemer exprime não apenas uma nova forma de inquirição, mas uma ética interpretativa marcada pela vigilância, pela dúvida e pela abertura ao novo, característica fundamental para lidar com um pensamento que, como o de Foucault, resiste a fixações e convoca à reconfiguração constante do olhar. Tal disposição, que toma distância da vontade leitora e acolhe o caráter problematizador da filosofia foucaultiana, prepara o terreno para a crítica à normatividade como abertura a formas diversas de ação, não como a sua negação. É justamente isto que será explorado no próximo tópico, em que a atitude crítica foucaultiana será relacionada ao campo do direito e a uma normatividade não tradicional, sustentada na atitude crítica foucaultiana e nas lutas dos governados.

## 2.4 Normatividade sem universalismo: atitude crítica, direitos dos governados e resistência

A crítica à normatividade na filosofia de Michel Foucault, sobretudo a partir de suas análises genealógicas, não deve ser interpretada como a negação de todo e

qualquer campo de ação. Ao se afirmar que a ética do cuidado de si não se confunde com uma ética normativa em Foucault, trata-se de recusar o seu enquadramento como a proposta ética do filósofo francês. O questionamento, no entanto, não implica um esvaziamento do pensamento crítico, tampouco a renúncia a formas de interrogação do presente que visem à sua transformação. Ao contrário, Foucault parece buscar, justamente, deslocar o campo das práticas normativas tradicionais para uma problematização dos modos de constituição da subjetividade, das relações de poder e dos regimes de verdade que estruturam as nossas formas de ser na atualidade.

Este gesto crítico, ainda que não prescritivo, é passível de positividade. Conforme já discutido no tópico anterior, Celso Kraemer propõe que o pensamento de Foucault não seja meramente visto como projeto destrutivo ou negativista, mas como investigações que operam, positivamente, na produção de novos conhecimentos sobre temas diversos, a exemplo da sexualidade, da loucura e de outros (2018, p. 49). Ainda que não apresentem um ideal ou uma forma universal de conduta, eles abrem caminho para a constituição de novas práticas, campos discursivos e formas de problematização. Assim, não se trata de recusar toda forma de normatividade, mas de interrogar os seus modos de funcionamento, a sua historicidade e os efeitos sobre os sujeitos. A genealogia, ao revelar a contingência histórica dos modos de vida, desvenda os dispositivos que as tornam possíveis e, com isso, abre a possibilidade de sua transformação.

A partir do final da década de 1970, isso fica mais evidente nos estudos foucaultianos, quando emerge de maneira mais explícita a questão do governo – entendida como o conjunto de práticas que visam a conduzir a conduta dos indivíduos e das populações, tema a ser abordado no próximo capítulo. Além de instrumento de análise, a genealogia passa a também ser vista como modo de interrogar as formas de governo, inclusive as que se internalizam como práticas de si. Como observa Cesar Candiotto, nesse momento se impõe, para Foucault, a questão fundamental: o que podemos e devemos fazer de nós mesmos e do mundo em que vivemos? (2020, p. 114). Ainda que não se proponha uma resposta definitiva, a formulação de tal pergunta indica uma nova percepção acerca do presente.

A genealogia, portanto, não apenas diagnostica como as verdades são constituídas. Ela também se figura como prática crítica vinculada por uma arte de não ser tão governado, aquilo que Foucault chamará de atitude crítica (2015). Esta arte, não propõe um modelo alternativo de conduta, mas exige um trabalho constante de problematização dos modos como se é governado e como se governa a si mesmo.

A atitude crítica é inalienável da possibilidade de transformação, não a partir de ideais transcendentes, mas do incômodo com os regimes que permeiam a vida e, em muitas instâncias, que se tornam intoleráveis. Tal perspectiva será esquadrinhada ainda neste tópico, tendo como pano de fundo as considerações de Candiotti na obra *A dignidade da luta política: incursões pela filosofia de Michel Foucault* (2020) e de Márcio Alves da Fonseca em *Michel Foucault e o direito* (2012).

A abertura propositiva do pensamento foucaultiano também pode ser vista no modo como o próprio autor comprehende a sua atividade intelectual. Em uma passagem no início do curso *Em defesa da sociedade*, Foucault expõe a sua posição frente à apropriação de suas ideias:

Nesta medida, considero-me absolutamente obrigado, de fato, a dizer-lhes aproximadamente o que estou fazendo, em que ponto estou, em que direção [...] vai este trabalho; e, nessa medida, igualmente, considero-os inteiramente livres para fazer, com o que eu digo, o que quiserem. São pistas de pesquisa, idéias, esquemas, pontilhados, instrumentos: façam com isso o que quiserem. No limite, isso me interessa, e isso não me diz respeito. Isso não me diz respeito, na medida em que não tenho de estabelecer leis para a utilização que vocês lhes dão. E isso me interessa na medida em que, de uma maneira ou de outra, isso se relaciona, isso está ligado ao que eu faço. (Foucault, 1999, p. 4).

No trecho, encontra-se delineada uma compreensão da sua pesquisa na qual Foucault não impõe um sentido único ao que apresenta. As suas análises são oferecidas como instrumentos e não como programas normativos. Importante é perceber a sua capacidade de provocar, de deslocar, de sugerir novas formas de pensar e de agir.

Nesta linha, tal abertura à apropriação e à criação não se opõe à ideia de normatividade em si, mas à imposição de um regime de verdade que funcione como fundamento absoluto, especialmente do que ele produziu em seus estudos. Em determinadas lutas políticas e sociais, inclusive nas mais contemporâneas, a reivindicação de certas formas de normatividade, como nas lutas por reconhecimento,

por direitos civis ou por identidades minoritárias, não se dá a partir de modelos universais, porém da urgência de afirmar condições de existência diante de regimes de exclusão e apagamento. Mesmo as propostas que defendem, por exemplo, uma normatividade *queer* (Niedergang, 2023) ou sanitária (Nunes, 2009) parecem não contradizer o espírito foucaultiano, desde que situadas como práticas contingentes<sup>10</sup>.

Assim, as lutas contra os excessivos modos de condução podem ser compreendidas como portadoras de uma normatividade própria – não são lei imposta, mas orientação que nasce da experiência de insubmissão<sup>11</sup>. Como afirma Candiotti, a sublevação é um dos motivos pelo qual “as contracondutas e insurreições de um povo, em vista da alteração do monopólio e da domesticação de sua vontade por parte dos governantes, é o lugar legítimo no qual pode ser identificada certa normatividade das lutas” (Candiotti, 2020, p. 141). Trata-se, aqui, de um tipo de normatividade que não prescreve condutas, porém aponta para a legitimidade da recusa, que assume a sua contingência e afirma a sua dignidade.

Ao considerar o quadro, a crítica foucaultiana, longe de uma negação da filosofia como prática transformadora, revela um modo específico de se engajar com o presente: não pela via da norma, mas da problematização; não pela fixação de modelos, mas pela abertura à experimentação. O capítulo seguinte detalhar esse movimento, examinando como a genealogia, em suas articulações com a governamentalidade, o desejo e a ética, fornece as bases para o surgimento da ideia de cuidado de si no interior do pensamento de Foucault.

Nesta abertura à transformação, a atitude crítica em Michel Foucault, como pontuado, adquire papel central, sendo vista como gesto de resistência frente às

---

<sup>10</sup> Márcio Alves da Fonseca, na referida obra *Foucault e o direito*, especialmente no tópico intitulado *Uma demanda infinita em face de um sistema infinito* (2013, p. 274–279), traz uma discussão próxima da problematização destacada. No trecho, Márcio da Fonseca retoma uma análise de Foucault sobre o direito à saúde, realçando que, mais do que reivindicar um direito à saúde, Foucault propõe a exigência pelos meios de saúde. Um valioso exemplo em que o filósofo francês debate a normatividade no campo do direito, direcionando-a para a dimensão da saúde pública.

<sup>11</sup> A junção entre normatividade e políticas de identidade, embora relevante para as lutas de grupos subalternizados, não deve ser confundida com o que se convencionou chamar de identitarismo. Marco Antônio Sousa Alves e Gabriela Campos Alkmin, no artigo *A política identitária em questão: reflexões a partir de Judith Butler e Achille Mbembe* (2022), destacam que o problema não repousa no reconhecimento de identidades, mas na sua fixação, tornada em algo imutável. Butler questiona a estabilização da identidade como um ponto de partida político, enquanto Mbembe alerta para os riscos do fechamento identitário e para a necessidade de uma política que vá além do pertencimento étnico ou cultural. Assim, mesmo quando se reivindica uma normatividade própria, como no caso de grupos minoritários, trata-se de estratégias históricas e contingentes, e não de essencialismos identitários.

múltiplas formas de governo que visam a conduzir a conduta dos indivíduos, especialmente as que são excessivas. Conforme Foucault afirmou em *Qu'est-ce que la critique?*, é uma “arte de não ser governado ou a arte de não ser governado assim e a esse preço” (Foucault, 2015, p. 37). Ou seja, a crítica se enraíza na recusa de uma certa forma de governo, de um modo específico de condução da vida e da subjetividade.

Tal atitude, portanto, não significa a negação de toda e qualquer forma de governo. Ela implica um questionamento das suas modalidades, de seus dispositivos e de seus efeitos sobre os sujeitos. A atitude crítica é uma resposta a algo que será analisado no próximo capítulo, à governamentalidade moderna, à racionalidade política presente em instituições, conhecimentos e práticas, visando a gerir, normalizar e produzir subjetividades.

Tal gesto crítico ganha força ao deslocar o problema da obediência. A crítica, tal como Foucault a comprehende, longe de recusa abstrata à autoridade, é o questionamento das condições pelas quais nos deixamos governar. Trata-se de uma recusa à obediência servil, à sujeição que se naturaliza e se oculta sob a aparência da liberdade.

A crítica, portanto, torna-se inseparável da desobediência que detém a força de não ser tão governado, isto é, de não aceitar passivamente os modos de condução que tidos como naturais. Foucault define a atitude como a indocilidade refletida (2015, p. 39), como modo de vida resistente à dominação por meio da constante problematização das formas pelas quais somos subjetivados.

O movimento não é estritamente negativo. Ele também se constitui como positividade, no sentido destacado por Kraemer (2018), como a abertura para novas formas de vida e de relação consigo e com os outros. A atitude crítica é vista como um modo de constituição ética de si, não limitada à reflexão sobre si. Ela envolve igualmente uma atenção ética ao coletivo, aos modos de convivência e às formas de relação com os demais.

Não por acaso, a atitude crítica não deve ser dissociada da dimensão política, traduzindo-se em práticas que contestam os modos dominantes de governo. Longe de uma crítica exterior, consiste em uma prática imanente ao campo das

relações de poder (Candiotto, 2020), voltada à criação de outros modos de subjetivação. Neste ponto, para além de instrumento analítico, a genealogia se revela como intervenção política: uma forma de enfrentar o presente com coragem, mesmo sem garantias, mesmo sem fundamentos últimos.

Segundo Candiotto, o direito dos governados, em Foucault, é expressão da atitude crítica foucaultiana. Um direito que recusa formas intoleráveis de governo e que não se fundamenta em princípios transcendentais ou racionalidade universal. A sua legitimidade advém da experiência de resistência e da dignidade da luta política<sup>12</sup>, diferente do direito amparado na tradição jurídica moderna. O direito dos governados não pretende instaurar um fundamento último e expressa a legitimidade da recusa e da indignação frente ao excesso de governo e às práticas de sujeição.

A relevância do direito dos governados se acentua quando contrastado, na perspectiva de Foucault, ao modelo que fundamenta os direitos humanos, concebidos como direitos universais, inatos e aplicáveis a todo sujeito humano, independentemente do contexto. Candiotto sublinha, ao invés disso, o direito que emerge das lutas, localizadas e historicamente situadas. Como ele afirma,

Não se pode desconhecer a relutância expressa por Foucault em relação aos direitos humanos, em virtude de seu caráter humanista. Ele considera que essa perspectiva de apreensão das lutas políticas por uma perspectiva representativo-universalista corre o mesmo risco das percepções do poder que partem do Estado, do indivíduo e das leis. Esse caráter universalista recobre a singularidade da luta por direitos, além de apresentar uma abrangência tão grande que se vê obrigada à afirmação de direitos tão infinitos e específicos que é praticamente impossível que sejam resguardados. (Candiotto, 2020, p. 135 - adaptado).

Em vez de direitos naturais fundados em uma razão universal, Foucault propõe que os direitos emergem das lutas do presente, do sofrimento dos corpos e das resistências de populações silenciadas. Os direitos, no caso, nascem dos conflitos

---

<sup>12</sup> O título do livro de Candiotto, *A dignidade da luta política: incursões pela filosofia de Michel Foucault* (2020), ressalta um aspecto central da análise foucaultiana: o valor das lutas políticas, mesmo aquelas que não resultam em transformações estruturais imediatas. No tópico O enigma da insurreição e A dignidade da revolta (p. 128-135) – uma leitura vivamente indicada –, Candiotto discute como Foucault, depois da sua cobertura da Revolução Iraniana, foi criticado por ter enxergado algo de positivo na mobilização popular iraniana. Em resposta, Foucault insiste que toda luta que põe em xeque formas estabelecidas de dominação é portadora de uma dignidade própria.

como modos de contenção ao excesso de poder e como pontos de apoio para a ação política.

Foucault, contudo, não rejeita os direitos humanos. Ao contrário, os reconfigura, tomando distância do humanismo essencialista e do prisma dos direitos universais pautados numa natureza humana imutável. Como afirma o filósofo, “Não existem os direitos universais. Mas é um fato universal que existe o direito. E é um universal a necessidade de que exista o direito”<sup>13</sup> (Foucault, [s/d] *apud* Candiotti, 2020, p. 140). Os direitos humanos, assim, não derivam de uma essência do homem. Eles nascem da resistência política que limita o perigo das rationalidades governamentais.

Portanto, tal compreensão dos direitos humanos, em Foucault, exige um tratamento distinto do tradicional. Torna-se relevante, aqui, recuperar como a clássica questão dos Direitos do Homem é tratada por Foucault, que, segundo Fonseca, está transpassada pela tensão entre a relevância política da temática e a maneira como ele a aborda teoricamente. Como observa Fonseca (2012, p. 282), no “conjunto de seus trabalhos, em face das inúmeras referências às questões ligadas ao direito [, Foucault] se opõe a quase inexistência de uma consideração acerca dos Direitos do Homem”.

Segundo o autor, não é de se estranhar a perspectiva foucaultiana, vista a dificuldade de encontrar tal prisma no filósofo francês, decorrente da sua crítica à universalidade e à essência humana, que sustentam os direitos do homem desde a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789. Fonseca destaca como Foucault foi o filósofo que diagnosticou a nossa época como aquela marcada pela morte do homem, isto é, pela superação da figura do homem universal herdada do Iluminismo. Essa crítica radical à antropologia filosófica moderna se distancia da adesão ao modo tradicional de reconhecer os direitos humanos.

Isto não implica o abandono da ideia de direito ou a renúncia à luta por direitos. Ao contrário, a crítica foucaultiana abre espaço para o seu reposicionamento

---

<sup>13</sup> Referência extraída do texto *Entretien Inédit avec Michel Foucault – 1979*, resultado de uma entrevista entre Farès Sassine e Michel Foucault. A entrevista foi publicada na revista *Foucault Studies*, nº 25, p. 351-378, outubro de 2018, e apresenta elementos do pensamento do filósofo no período pós-Revolução Iraniana.

no seio das estratégias de resistência. Em consonância com Candiotti e Fonseca, a crítica não se limita ao questionamento de conhecimentos e instituições. Ela também é propositiva e abre caminho para outras formas jurídicas. Não sendo descartada, a normatividade é positivamente problematizada como condição para resistir às tecnologias de sujeição.

A tematização das práticas jurídicas em Foucault visa a perspectivar o direito como não reproduutor dos mecanismos de soberania e normalização, agindo em prol da resistência à sujeição governamental. Sobre tal positividade do direito, segundo Fonseca,

A expressão “positividade” é utilizada aqui para indicar o contraponto à ideia de “negatividade” representada pela atitude de desconfiança do autor quanto à forma do direito. Enquanto esta última remetia para uma espécie de rejeição ao direito [...], a primeira remete para uma atitude diferente, uma atitude de não rejeição, e que por isso mesmo pode ser chamada de atitude “positiva” relativamente a certas práticas e saberes ligados ao direito. (Fonseca, 2012, p. 254).

A atitude crítica reinventa o campo jurídico, distante dos moldes universalistas. Longe de uma nova doutrina, o direito dos governados é uma prática que se faz no presente, no interior das lutas, e que visa menos a garantir direitos abstratos do que tornar visíveis e audíveis as existências que resistem aos modos intoleráveis de governo.

A reconfiguração do direito, na qualidade de resistência, encontra um desenvolvimento mais específico naquilo que Foucault denomina direito novo (Fonseca, 2012). Longe de representar um novo código jurídico formalizado, o direito novo dá continuidade ao pensamento foucaultiano sobre práticas jurídicas como formas de resistência. Trata-se de um campo em aberto, constituído pela ação refletida dos sujeitos, voltada à recusa dos modos tradicionais de sujeição.

Como diz Fonseca, o direito dos governados se legitima por meio da prática: a “imagem do direito novo em Foucault [...] tem como referência fundamental a ideia de que somente a prática dos indivíduos, prática histórica e circunstanciada, pode servir de legitimação a toda e qualquer pretensão à juridicidade” (2012, p. 288). O direito novo prolonga os efeitos da atitude crítica no plano jurídico.

O direito novo se sustenta na referida atitude crítica, uma ação ética situada, motor da ação política que questiona a normalização e a racionalidade governamental. Como lembra Fonseca, a imagem do direito novo está relacionada à atitude crítica, “uma vez que em tal gênero de atitudes está em jogo um exercício refletido da liberdade” (2012, p. 286). Assim, ao invés de eliminar a normatividade, segundo o autor, Foucault convida a reinventá-la por meio de práticas que resistem aos dispositivos do poder.

A arbitragem, conforme Fonseca, figura-se, em tal perspectiva, como central. Longe de ser monopólio do Estado ou de especialistas técnicos, a arbitragem refere-se à necessidade de reexaminar, permanentemente, as decisões coletivas, considerando os valores históricos e contingentes que as sustentam. Para o autor, esse “jogo da regulamentação social” deve ser feito com base em um “consenso ético” (2012, p. 275-276), de maneira que o indivíduo possa se reconhecer nas decisões e nos valores que as inspiraram.

Este ponto de vista fica mais evidente ao considerar o risco que Foucault enxerga nas instituições jurídicas e penais. O real perigo, segundo ele, repousa numa sociedade que não se inquieta continuamente com as próprias leis, códigos e práticas punitivas: “fazer da penalidade um lugar de reflexão incessante, de pesquisa e de experiência, de transformação” (2010c, p. 361) é uma exigência ética e política que se estende ao conjunto do direito. A contínua inquietação com os fundamentos e efeitos das normas jurídicas é o que impede a sua naturalização e abre espaço para a surgimento do novo. Não de outro modo, o direito dos governados liga-se ao direito novo, por ser expressão da potência dos corpos e das lutas.

Assim, a problematização de Michel Foucault não visa à superação da normatividade por sua ausência, mas a sua reinvenção a partir da atitude crítica. O direito dos governados, o direito novo e a arbitragem formam, juntos, o campo no qual os sujeitos se engajam na criação de novos regimes de verdade e de justiça. De acordo com Fonseca (2012, p. 283), a “ideia da necessidade de uma inquietação permanente por parte dos indivíduos em torno dos valores [...] e em torno das práticas do direito capazes de concretizar tais valores” é o que confere vitalidade política ao direito. A normatividade não desaparece, ela é ressignificada como prática viva, histórica e aberta à transformação.

Retomando a citação de Candiotti, vale reforçar que “as contracondutas e insurreições de um povo, em vista da alteração do monopólio e da domesticação de sua vontade por parte dos governantes, é o lugar legítimo no qual pode ser identificada certa normatividade das lutas” (2020, p. 141). A afirmação contribui para evidenciar que a normatividade não é rejeitada. Ela é deslocada de seu lugar tradicional, brotando como expressão das lutas e resistências, como produção situada, estratégica e relacionada aos embates políticos e jurídicos.

Este primeiro capítulo visou a questionar a interpretação segundo a qual a ética do cuidado de si representaria a proposta ética de Michel Foucault. Nos quatro tópicos, expôs criticamente como esta interpretação pode ser considerada problemática, por projetar sobre o cuidado de si um tipo de universalização que o próprio Foucault questionava.

No primeiro tópico, apresentou-se uma delimitação da normatividade tal como frequentemente compreendida no campo da ética, bem como uma introdução à maneira como Foucault opera com o conceito de norma. O objetivo foi afastar a ideia de que o cuidado de si poderia ser apreendido como uma nova normatividade ética no sentido tradicional, mostrando como Foucault trabalha genealogicamente a norma. O segundo tópico analisou algumas obras brasileiras que discutem o cuidado de si, com o intuito de compreender se elas o apresentam como a proposta ética de Foucault. Também se verificou o modo como elas o articulam às investigações genealógicas de Foucault, especialmente com a governamentalidade, o desejo e a ética.

No terceiro tópico, a vontade leitora – segundo Celso Kraemer, o desejo de ver em Foucault aquilo que o leitor quer encontrar – foi explorada como chave interpretativa para compreender o movimento de interpretação normativa do cuidado de si. Esta dinâmica interpretativa torna-se especialmente visível quando se procura fixar o cuidado de si como a proposta ética de Foucault, atribuindo-lhe um estatuto normativo que contraria o próprio método genealógico.

No quarto e último tópico, foi retomado o tema da normatividade sob outra chave: a do direito. A partir dos autores César Candiotti e Márcio Alves da Fonseca, mostrou-se que, embora Foucault não defenda uma normatividade positiva ou jurídica

no sentido tradicional, é possível reconhecer, em sua obra, uma abertura a formas alternativas de normatividade, vinculadas à atitude crítica e às lutas dos governados. O direito, campo historicamente normativo, aparece aí como estratégia de disputa e criação, deslocando-se das estruturas institucionais para se enraizar nas práticas de resistência.

Com isso, foi oferecida uma visão geral do problema da normatividade tal como colocado neste capítulo. A análise crítica das interpretações da ética do cuidado de si, das projeções normativas e da relação com o direito permitiu delinear o campo no qual Foucault trabalha. Nele, a normatividade não é negada, mas reinventada, e a ética do cuidado de si, longe de proposta ética foucaultiana, é vista como efeito do trabalho genealógico. Este será, precisamente, o objetivo do próximo capítulo, no qual se buscará mostrar como o cuidado de si irrompe como resultado da genealogia em torno das questões da governamentalidade, do desejo e da ética.

### 3 A GENEALOGIA NO ESTUDO DE MICHEL FOUCAULT SOBRE A ÉTICA DO CUIDADO DE SI

Este capítulo é dedicado ao exame das bases teóricas e metodológicas que subsidiam a análise de Michel Foucault da ética do cuidado de si, bem como a sua relação com as investigações genealógicas sobre a verdade, a subjetividade e as técnicas de governo. Ainda não se trata da explanação das modalidades do cuidado de si, que serão feitas no próximo capítulo, mas da exibição do solo conceitual em que é problematizada no âmbito da filosofia foucaultiana.

Inicialmente, o estudo da genealogia como estratégia metodológica privilegiada para considerar a constituição histórica da subjetividade, mostrando como ela auxilia Foucault a desnaturalizar as concepções sobre o sujeito. Em seguida, será a investigação da governamentalidade como chave para a captação do contexto em que o cuidado de si adquire sentido no pensamento foucaultiano. Por fim, examina-se como a análise genealógica do desejo e a ética em Foucault são condições para o exame do cuidado de si como prática de subjetivação.

Este percurso visa a desmontar a compreensão equivocada que vê, no cuidado de si, uma espécie de ética foucaultiana. Como exposto no capítulo anterior, tal compreensão resulta frequentemente da vontade leitora que procura no filósofo francês respostas normativas que o seu método genealógico precisamente recusa. Ao reconstituir as bases conceituais de sua análise, mostra-se que o cuidado de si não representa uma proposta filosófica no sentido tradicional. É objeto privilegiado para se demonstrar a historicidade das relações entre sujeito e verdade.

A importância do presente capítulo reside, justamente, em preparar o terreno para a análise da ética do cuidado de si, oferecendo instrumentos conceituais para compreendê-la na sua especificidade foucaultiana. Longe de conceito isolado ou guinada teórica, o cuidado de si é percebido como desdobramento das perquirições de Foucault sobre o presente, como a relação entre verdade e subjetividade.

#### 3.1 Genealogia e problematização da verdade

Junto à arqueologia, especialmente utilizada nas obras de Michel Foucault da década de 1960, a genealogia foi, prioritariamente, a estratégia metodológica empregada pelo filósofo para diagnosticar, a partir da década de 1970, as diversas

relações de poder que constituem as subjetividades<sup>14</sup>. Como meio para diagnosticar o presente pela análise do discursivo e do não discursivo<sup>15</sup>, a genealogia considera as verdades em sua historicidade, interrogando as condições de emergência dos discursos de verdade. A genealogia rompe com a ideia de fundamentos estáveis ou universais que sustentam as práticas discursivas. Ao contrário, ela traz à tona os jogos, os deslocamentos e as rupturas que exortam o aparecimento de regimes de verdade em contextos específicos. Neste âmbito é que a ética do cuidado de si precisa ser, de início, localizada no pensamento de Foucault, como o resultado de um trabalho genealógico.

A genealogia “inverte a relação habitualmente estabelecida entre a irrupção do acontecimento e a necessidade contínua”, presente nas análises históricas (Foucault, 1993, p. 28). Ela difere das filosofias que se orientam por elementos como a universalidade, a necessidade e a origem – início de tudo –, características do princípio da identidade. Os acontecimentos, os fatos históricos, as culturas deixam de ser avaliadas pela régua da linearidade. Como demonstra Michel Foucault em livros do momento arqueológico, a exemplo de *As palavras e as coisas* (2016) e *A arqueologia do saber* (2014c), os eventos não ocorrem como afirmam as histórias globais. A história, efetivamente, não pode ser compreendida a partir da ideia de que os acontecimentos são projetos que evocam

a forma de conjunto de uma civilização, o princípio – material ou espiritual – de uma sociedade, a significação comum a todos os fenómenos e um período, a lei que dá conta da sua coesão, aquilo a que metaforicamente se chama o <<rosto>> de uma época. (Foucault, 2014c, p. 43).

O trabalho genealógico difere de outras estratégias metodológicas que lançam mão do devir – mudança, movimento, mobilidade – e o unem à universalidade e à necessidade. Exemplo é a dialética, que vincula história e linearidade, situando os

---

<sup>14</sup> Relevante para Michel Foucault, a arqueologia, predominante nos seus trabalhos da década de 1960, não será objeto do presente estudo. Contudo, em diversos momentos desta tese, a argumentação recorre aos trabalhos arqueológicos. Ainda sobre a questão, há pesquisadores do pensamento de foucaultiano que utilizam o termo *arqueogenealogia* (Lisboa, 2021; Cunha, 2014) para se referir à confluência entre a estratégia de pesquisa arqueológica e a genealógica.

<sup>15</sup> O elemento discursivo se refere aos arquivos, aos documentos que expressam as articulações entre o poder e o saber de uma época. O não discursivo é observado naquilo que pode, como não, estar nos arquivos, mas que existem e colaboram com determinado exercício de poder. A arquitetura, como no Panóptico, é um exemplo de elemento não discursivo. Para uma compreensão da questão, indica-se a leitura do livro *Vigiar e punir: nascimento da prisão* (2011b).

acontecimentos no plano da mudança, mas submetidos a uma ordem permanente que perpassa o acontecimento ocorrido e o vincula a uma lógica que dará possibilidade de pensar no presente, no passado e no futuro de um evento histórico e do nosso presente. Portas para o teleologismo, que busca os fins necessários nos quais as coisas e as pessoas irão se realizar perfeitamente. De tal perspectiva diverge a genealogia, que expõe a historicidade dos acontecimentos.

É neste sentido que, em *Nietzsche, a genealogia e a história* (1993), Michel Foucault apresenta a sua relação com o filósofo alemão, sublinhando que a sua estratégia metodológica não busca a origem (*Ursprung*) como essência pura, fundamento último ou ponto inaugural absoluto (1993, p. 16-17). Antes, ela investiga a proveniência (*Herkunft*), isto é, as filiações e deslocamentos que formam as práticas e os discursos (1993, p. 20-22). Visa também a compreender o surgimento (*Entstehung*), o momento aleatório, o momento acidental ou contingente em que algo irrompe como acontecimento (1993, p. 23-26). Por isso, para Foucault,

Fazer a genealogia dos valores, da moral, do ascetismo, do conhecimento não será, portanto, partir em busca de sua “origem”, negligenciando como inacessíveis todos os episódios da história; será, ao contrário, se demorar nas meticulosidades e nos acasos dos começos; prestar uma atenção escrupulosa à sua derrisória maldade; esperar vê-los surgir, máscaras enfim retiradas, com o rosto do outro; não ter pudor de ir procurá-las lá onde elas estão [...]. O genealogista necessita da história para conjurar a quimera da origem, um pouco como o bom filósofo necessita do médico para conjurar a sombra da alma. (1993, p. 19).

Ao rejeitar a busca metafísica pela origem, a genealogia mostra que as práticas e os saberes não possuem um fundamento necessário. Elas resultam de relações contingentes e muitas vezes dissimuladas, abrindo o caminho para a análise crítica das condições que tornam possíveis determinadas formas de existência. Ao proceder a tal questionamento, o trabalho genealógico compara as filosofias que procuram o *télos* à ideia de representação<sup>16</sup>, destacando-as como metafísicas. Por fixar a verdade como único fundamento, a metafísica sempre está na iminência de não considerar a existência da multiplicidade e da não organicidade dos eventos. O teleologismo utiliza a história sob a ótica da sistematização metafísica, afirmando a

---

<sup>16</sup> Para Nicola Abbagnano o *teleologismo* tem o sentido de *finalismo*. Trata-se, para ele, de doutrina “que admite a causalidade do fim, no sentido de que o fim é a causa total da organização do mundo e a causa dos acontecimentos isolados” (2007, p. 532).

existência de uma única origem, ou seja, a verdade – fundamento de tudo e legitimador do pensamento –, com o que o nosso pensamento se identifica legitimamente, que é o princípio da identidade.

Para o genealogista, a origem, fonte de onde nasce o sentido, é histórica e difere da perfeição, na medida em que não está “antes da queda, antes dos corpos, antes do mundo e do tempo” (Foucault, 1993, p. 18). Utilizando-se da história e mundo de um estado de atenção que impeça a força de ação dos preceitos metafísicos sobre o pensamento, o genealogista escreve uma história que demonstra a origem como algo circunstancial, não eterno. Se a filosofia quase sempre teve o teleologismo por preceito, a genealogia, como modo outro de filosofar,

[...] reconhece os acontecimentos da história, seus abalos, suas surpresas, as vacilações vitoriosas, as derrotas mal digeridas [...]; da mesma forma que é preciso saber diagnosticar as doenças do corpo, os estados de fraqueza e de energia, suas rachaduras e suas resistências para avaliar o que é um discurso filosófico. A história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas síncope, é o próprio corpo do devir. É preciso ser metafísico para lhe procurar uma alma na idealidade longínqua da origem. (Foucault, 1993, p. 19-20).

Como corpo do devir, as intensidades e as imprevisibilidades dos acontecimentos põem em xeque o trabalho histórico linear fundamentado numa lógica universal. Minucioso, paciente, demorado e robusto, o ofício do genealogista funciona como a cura de doenças que nos acometem no presente (Foucault, 1993, p. 19). E quais seriam? A empresa, no contexto neoliberal, parece um bom exemplo<sup>17</sup>. Independente da causa, tais doenças geralmente se amparam em concepções que se dão por universalização.

A genealogia problematiza, assim, a produção da verdade, evidenciando como ela se constitui por meio de práticas e discursos. É neste prisma que Foucault introduz o que chama de jogos de verdade, articulando-o também à prática do cuidado

---

<sup>17</sup> O curso *Nascimento da biopolítica* (2008), ministrado por Michel Foucault no Collège de France e publicado posteriormente em livro, inaugura a tese do neoliberalismo como uma racionalidade guiada pela lógica de mercado, que estrutura a vida econômica, social e política. Entre as obras contemporâneas que aprofundam o debate, destacam-se *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal* (2016), de Pierre Dardot e Christian Laval; *Nas ruínas do neoliberalismo* (2019) e *Cidadania sacrificial: neoliberalismo, capital humano e política de austeridade* (2018), de Wendy Brown; e *Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler* (2022), de Cristiane Maria Marinho. Estas obras expõem as características do sujeito neoliberal como “empreendedor de si mesmo”.

de si. Em tal exercício, existiu um determinado jogo de verdade a propósito de si mesmo (Foucault, 2022, p. 122).

Os jogos de verdade remetem à maneira como as sociedades definem, organizam e praticam a busca pela verdade, realçando a relação entre os discursos e as estruturas de poder. Por emergir em contextos específicos, regulados por normas, instituições e práticas, a verdade não possui um valor absoluto ou universal. Assim, tais jogos consistem nos procedimentos, critérios e relações pelos quais a verdade é determinada, legitimada e aceita, além de como ela molda comportamentos e formas de subjetividade (Foucault, 2022, p. 121).

É imprescindível, nesta análise sobre a verdade, recorrer ao que Foucault, na introdução de *História da sexualidade II*, chama de experiência, compreendida como a “correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (2009, p. 10)<sup>18</sup>. Tal concepção amplia o alcance da genealogia, pois evidencia que a análise das práticas de verdade não pode se dissociar da investigação das normas e redes de poder que regulam os comportamentos, nem das formas pelas quais os sujeitos se constituem em determinadas épocas.

A genealogia não se limita à descrição da emergência de discursos de verdade. Ela demonstra que estes discursos são inseparáveis das relações de poder que os sustentam e dos modos de subjetivação que promovem. Não há verdade que se situe fora ou acima do poder; ao contrário, ela germina no interior das práticas sociais, materiais e institucionais que conformam determinados regimes de saber. Esta é a chave para compreender a ideia foucaultiana de saber-poder. Estão em constante relação, na qual os saberes são modos de exercício do poder e o poder se manifesta na produção de saberes e na modelação das subjetividades.

Isto conduz Foucault à crítica das instituições que, tradicionalmente, se encarregaram de criar ou transpor as verdades, como as prisões, os hospitais e as

---

<sup>18</sup> O termo experiência poderá ser utilizado de diversas formas neste trabalho, pois além de um substantivo que se refere à experimentação de algo, recebe sentido específico em Foucault. Para Edgardo Castro (2009, p. 161-162), Foucault usou o termo em mais de um sentido. Em trabalhos com proximidade com a fenomenologia, observado no uso dos termos experiência da desrazão ou experiência imaginária. Outro uso se observa na ideia de experiência limite. Um terceiro, e muito utilizado nesta tese, é o apresentado na introdução da *História da sexualidade II* (2009).

escolas. Pois as instituições não apenas produzem e regulamentam condutas. Elas também configuram modos de subjetivação ao definirem o que pode ser conhecido, quem pode falar e sob quais condições. Portanto, para uma crítica da verdade, como faz Foucault, é relevante a crítica das práticas institucionais que a instauram, a legitimam e a impõem. A genealogia, neste sentido, desnaturaliza as instituições e revela que os seus regimes de verdade são contingentes e fabricados, abrindo espaço ao questionamento às formas contemporâneas de sujeição e prática da resistência.

Foucault distingue a sua problematização da verdade de questões mais tradicionais da filosofia, como as condições para a formulação de proposições verdadeiras ou o estatuto do erro. Em vez disso, ele dá prioridade a perguntas menos familiares, mas centrais, como: “Por que preferimos a verdade ao erro?” ou “Por que somos obrigados a dizer a verdade?” (Foucault, 2022, p. 120). Estes questionamentos exploraram a vontade de verdade – o imperativo histórico e cultural que nos liga à necessidade de conhecer e enunciar a verdade.

Com isso, Foucault examinou de que maneira a loucura, a criminalidade e a sexualidade, por exemplo, foram incluídas em diferentes jogos de verdade e erro ao longo do tempo. Ele se interessa pelas suas formas em variados âmbitos e como as práticas de verdade influenciam, no que tange ao cuidado de si, a compreensão de si pelo próprio sujeito. Tal prisma autoriza olhar a verdade como algo estranho (Foucault, 2022, p. 122), cuja história, por vezes, é tão intrigante quanto os próprios discursos que ela organiza<sup>19</sup>. Nesta perspectiva, segue a análise sobre a teoria do sujeito, a subjetividade, a subjetivação e as práticas que constituem o indivíduo.

A análise permite afirmar que a universalidade e a universalização, especialmente no campo das ciências humanas, são expressões das teorias do sujeito. A ideia de sujeito é assentida como fundamento antropológico, humanístico, a partir do qual se põe em questão o conhecimento, a ação e a própria sociedade. Como propõe Foucault, trata-se de questionar, “em sua constituição histórica, os universais antropológicos (e também, certamente, os [universais] de um humanismo que defenderia os direitos, os privilégios e a natureza de um ser humano como verdade

---

<sup>19</sup> Uma relevante análise da relação entre a genealogia e a problematização da verdade está presente no capítulo “Verdade, sujeito e genealogia” do livro *Foucault e a crítica da verdade* (2010), de Cesar Candiotto, no qual o autor oferece um notável estudo sobre o modo como Foucault articula a ideia de verdade à sua genealogia.

imediata e atemporal do sujeito" (2012e, p. 231), indicando a necessidade de uma crítica às evidências que sustentam tais fundamentos sobre o sujeito.

Afirma o filósofo, acerca da teoria do sujeito, que, "a partir do cristianismo, houve o confisco da moral pela teoria do sujeito" (Foucault, 2012c, p. 256). Tal movimento descolou a moral de um conjunto de práticas e modos de existência para um domínio da interioridade, submetido a diferentes exames da verdade sobre si, o que contribuiu para consolidar o sujeito como o suporte essencial das análises morais e científicas.

Dos diversos sentidos e características dos termos teoria e sujeito, tomá-los como fundacionais contempla ambos. Quanto à primeira – a teoria –, Tomás Tadeu da Silva sustenta que,

Em geral, está implícita, na noção de teoria, a suposição de que a teoria "descobre" o "real", de que há uma correspondência entre a "teoria" e a "realidade. De uma forma ou outra, a noção envolvida é sempre representacional, especular, mimética: a teoria representa, reflete, espelha a realidade. A teoria é uma representação, uma imagem, um reflexo, um signo de uma realidade que – cronologicamente, ontologicamente – a precede. (Silva, 2007, p. 11).

É neste sentido que Michel Foucault comprehende criticamente a ideia de teoria. No caso, uma teoria do sujeito procura reconhecer a realidade dos sujeitos, o fundamental, a verdade sobre eles. Ao contrário, o genealogista expõe que esta perspectiva, ainda que a pretenda, não pode ser separada de intenções, interesses e jogos de poder que invalidam pretensões de neutralidade e naturalidade; inexiste, portanto, uma origem que funcione como fundamento único e verdadeiro.

O sentido proferido por Foucault ao termo sujeito, e seus derivados, difere do presente na tradição das teorias do sujeito, especialmente aquela enraizada no pensamento cartesiano, no *cogito*, no eu pensante detentor da inata capacidade de descobrir verdades claras e distintas (Descartes, 1996). Em Foucault, pode-se atribuir significados diversos à ideia de sujeito, sujeição e subjetivação. A distinção é importante para compreender como o filósofo desloca a ideia de uma essência subjetiva e propõe a análise das condições históricas que tornam possíveis certas formas de subjetividade.

A ideia de subjetivação se refere à constituição das subjetividades, que se dá por meio da relação irredutível entre os saberes, as instâncias de poder e as formas como os seres humanos pensam sobre si mesmos. Como já apontado, tal encadeamento é denominado, por Foucault, de experiência. Podem existir múltiplas subjetividades, visto que a constituição de cada um dos três elementos da experiência – saber, poder, práticas de si – difere ao longo da história. A subjetividade é, portanto, diversa e contingente.

Nesse ponto, é importante sublinhar a relação da ideia de subjetivação com a de objetivação, que, em Foucault designa o modo pelo qual os seres humanos são constituídos como objetos de saber e de intervenção (Foucault, 2013a, p. 273-274; Soler, 2008). Nas análises foucaultianas, especialmente em *Vigiar e punir* e *História da sexualidade I*, vê-se como práticas discursivas e instituições objetivam os indivíduos – transformando-os em casos, perfis, tipos – e, simultaneamente, os conduzem à formação de subjetividades, que não ocorre sem prévia objetivação. É preciso considerar a individuação como meio pelo qual os sujeitos são diferenciados e singularizados, ainda que a singularidade também seja formada. Foucault ilustra como a Modernidade forjou técnicas de individuação que operam como mecanismos de sujeição, normalização e governo das condutas.

Não de outro modo, os mais célebres estudos foucaultianos sobre a disciplina, a biopolítica, a governamentalidade, a racionalidade neoliberal, a direção de consciência, a confissão, o corpo, a sexualidade, o direito, o desejo, as práticas de si são conceitos<sup>20</sup> criados pelo filósofo para compreender os componentes das redes que constituíram as subjetividades no passado e que seguem funcionando, mesmo que de forma modificada, na atualidade. Um trabalho genealógico se empenha em

---

<sup>20</sup> Foucault entende a conceituação como uma resposta a necessidades conceituais e não como uma operação puramente teórica ou fundada em uma essência do objeto. Como ele mesmo afirma: “Eu comprehendo que a conceituação não deveria estar fundada numa teoria do objeto – o objeto conceituado não é o único critério de uma boa conceituação. Temos que conhecer as condições históricas que motivam nossa conceituação. Necessitamos de uma consciência histórica da situação presente” (Foucault, 2013a, p. 274). Para o filósofo, conceituar não é revelar a essência metafísica de um fenômeno, como tradicionalmente ocorreu em boa parte da filosofia, mas criar formas que permitam apreender as condições que constituem certos modos de subjetivação e práticas sociais. Esse modo de conceituar aproxima-se da proposta de Gilles Deleuze e Félix Guattari, em *O que é a filosofia?* (1992), em que o conceito é definido como uma criação dos filósofos, voltada à resolução de problemas filosóficos e à intervenção no pensamento. A conceituação não busca captar a verdade essencial das coisas. Ela cria instrumentos para diagnosticar os regimes que moldam a experiência.

diagnosticá-los, abrindo possibilidades para pensar diferentemente, que é, segundo Foucault, uma das funções da filosofia (Foucault, 2009, p. 16).

Além de algo instituído que orienta o pensamento, a capacidade de sentir, ver, comunicar e o modo de se relacionar dos sujeitos, a subjetividade também concerne ao modo como os homens pensam sobre si – um dos três elementos da subjetivação –, o que Foucault chama de formas de subjetividade (2009, p. 10; 2012e, p. 230). Ele utiliza a ideia de subjetividade para se referir, primeiro, ao que resulta da subjetivação e, segundo, ao elemento ativo na constituição de si: o modo como o sujeito transforma a si mesmo.

Como a subjetividade é produzida, ela pode estar imersa em redes que favoreçam práticas de liberdade – como no contexto greco-romano do cuidado de si – ou que diminuam a resistência dos indivíduos aos mecanismos que pretendam reduzi-la, como visto nas sociedades disciplinares e na biopolítica<sup>21</sup>. Daí decorre a ideia de sujeição, interpretada como a constituição de uma subjetividade submetida a normas que facilitam o governo pela racionalidade vigente. A governamentalidade neoliberal, por exemplo, ao se relacionar com o Estado, quer garantir que, por ele, constituam-se subjetividades empreendedoras de si mesmas – individualistas, descompromissadas com a resolução de problemas sociais e únicas responsáveis pelo custeio daquilo que, tradicionalmente, os direitos sociais visam a assegurar: educação, saúde, habitação e previdência social.

A ideia de *sujeito* foi utilizada por Michel Foucault em muitos dos seus trabalhos, sempre entendido como produzido – os argumentos nos parágrafos anteriores ajudam a compreender o significado da ideia. Diferente de correntes filosóficas identificadas como teorias do sujeito, a exemplo do existencialismo, da fenomenologia<sup>22</sup> e do marxismo, o filósofo entende que o sujeito é criado, inventado, fabricado.

---

<sup>21</sup> O tema da liberdade exige atenção quando posto em questão com o pensamento de Michel Foucault, pois, diferente das análises tradicionais, a liberdade não é compreendida por ele como algo natural. Outro ponto se encontra na ideia de práticas de liberdade e a sua relação com a resistência. Por fim, a liberdade como mecanismo essencial ao funcionamento da racionalidade neoliberal.

<sup>22</sup> Embora tenha declarado o seu distanciamento da fenomenologia, Foucault mantém com ela intrínseca relação. O próprio filósofo reconhece quando diz: “todo o meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger” (2012c, p. 253), cuja fenomenologia hermenêutica orientou sua aproximação de Nietzsche e seu modo de pensar a relação entre verdade e liberdade. Como mostra

O sentido do termo sujeito, intrínseco à teoria do sujeito, é, então, caracterizado como necessário, universal e indissociado da lógica do teologismo, solo fecundo para a produção de verdades que balizam as ações dos sujeitos. É o sentido presente no *Cogito* cartesiano e nas categorias kantianas<sup>23</sup> do pensamento e da sensibilidade que, mesmo sofrendo mudanças, como as realizadas pela fenomenologia e pelo marxismo, ainda situam a existência em um fundamento universal e necessário: o fundamento da verdade.

Tal concepção é amplamente contestada por Foucault, como já destacado, pois os acontecimentos não seguem uma lógica universal e necessária. Como defende em *As palavras e as coisas* (2016), as estruturas que permitem a existência dos conhecimentos se modificam, sem encontrar no princípio da continuidade histórica a sua justificação.

O sujeito, assim, é produzido e não possui uma essência que permita confirmar a tese da continuidade, universalidade e necessidade. Esta compreensão permite escapar do modo habitual e estratificado de pensar, na medida em que se percebe a constituição dos mecanismos de poder. Pensar de modo diverso ao estabelecido é o que Foucault chama de pensamento do fora. Portanto, é plausível criar o novo e romper com as verdades fabricadas que enquadram os seres humanos em determinadas formas de ver, sentir, fazer e pensar. Aqui, a genealogia catalisa, sobretudo, pensar diferentemente e ir em direção ao pensamento do fora/pensamento do exterior.

Esse pensamento que se mantém fora de qualquer subjetividade para dele fazer surgir os limites como vindos do exterior, enunciar seu fim, fazer cintilar sua dispersão e acolher apenas sua invisível ausência, e que ao mesmo tempo se mantém no limiar de qualquer positividade, não tanto para apreender seu fundamento ou justificativa, mas para encontrar o espaço em que ele se desdobra, o vazio que lhe serve de lugar, a distância na qual ele se constitui e onde se escondem suas certezas imediatas, assim que ali se lance o olhar, um pensamento que, em relação à interioridade de nossa reflexão filosófica e à

---

Yazbek (2017), a fenomenologia husseriana não deixou de exercer papel na formação do pensamento foucaultiano, pois foi precisamente contra ela – e a partir dela – que Foucault pôde elaborar sua arqueologia como uma contra-fenomenologia, deslocando o problema do sujeito transcendental para o campo histórico das condições de saber.

<sup>23</sup> Ressalta-se que Michel Foucault pôs em xeque o pensamento cartesiano e kantiano em várias de suas obras, especialmente durante o período arqueológico e em trabalhos genealógicos da década de 1980.

positividade de nosso saber, constitui o que se poderia denominar “o pensamento do exterior”. (Foucault, 2009b, p. 222).

Para reforçar a importância do deslocamento encetado pela genealogia foucaultiana, visto na ideia de pensamento do fora, retomam-se as palavras de Tatiana Levy:

Em ensaio intitulado “O pensamento do fora”, Foucault analisa de que maneira o fora da linguagem está associado à despersonalização do sujeito e ao consequente surgimento do que ele chama de o ser da linguagem. Além disso, o fora também está relacionado a outras questões de sua obra, principalmente àquelas que dizem respeito à política, ao estudo da microfísica do poder, das formas capitalistas de aprisionamento. Nesse caso, a experiência do fora se dá como possibilidade de resistência ao domínio do saber e do poder, ou seja, como criação de uma nova forma de pensamento que questiona e ultrapassa as “verdades” de cada época histórica. (Levy, 2011, p. 12).

O deslocamento feito pela genealogia, ao impulsionar o pensamento do fora, não significa um afastamento absoluto da realidade ou uma recusa do presente. Antes, é justamente a partir do movimento crítico que se torna possível um rigoroso diagnóstico do presente, tarefa que Michel Foucault, desde a década de 1950, identificava como uma das principais funções da filosofia. O pensamento do fora rompe com as formas sedimentadas de subjetividade e saber, permitindo, ao mesmo tempo, uma nova forma de intervenção filosófica: o diagnóstico do presente. Longe de apenas revelar as condições que deram ensejo às atuais formas de poder e de subjetivação, o exercício também consiste em problematizá-las, abrindo espaço para alternativas e novos modos de existência.

Carlos José Martins (2020) diz que o termo diagnóstico do presente surge na obra de Foucault como resposta à querela estruturalista. Em tal contexto, Foucault distancia-se criticamente tanto da fenomenologia, especialmente da tradição husseriana, quanto de algumas formulações do estruturalismo. Em relação à fenomenologia, Foucault recusa o peso dado à busca pelas condições formais e universais de possibilidade do sentido:

Entre os anos cinquenta e cinquenta e cinco se produziu uma espécie de conversão para Foucault como também para os membros de sua geração. A pequena descoberta fora a inquietude face às condições formais que poderiam fazer com que a significação aparecesse. Em outras palavras, segundo o autor, foi reexaminada a ideia husseriana segundo a qual existe sentido que nos envolve em toda parte e que nos investe de imediato, antes mesmo que começemos a abrir os

olhos e a tomar a palavra. Para os membros de sua geração, o sentido não aparece isolado, mas sob um número determinado de condições que são chamadas condições formais. A partir de então este grupo se consagrou, sobretudo à análise das condições de aparição do sentido. (Martins, 2020, p. 74).

Por outro lado, o diagnóstico do presente se aproxima do estruturalismo enquanto com ele compartilha a crítica à ideia de sujeito soberano e fundante, mas também se distancia de seus impasses, sobretudo da tendência a conceber as estruturas como instâncias invariantes e determinantes, movimento que Martins chama de singular e paradoxal em relação ao estruturalismo (2020, p. 66). No duplo movimento de aproximação e afastamento, ele afirma que Foucault delineia uma nova tarefa para a filosofia: não mais a busca por fundamentos últimos ou origens essenciais – a *recognição* –, tampouco a antecipação de fins necessários – a *teleologia* –, mas a análise das condições históricas que caracterizam o presente (2020, p. 70).

Assim, o diagnóstico do presente se liga diretamente à genealogia como método e prática filosófica. A genealogia não pretende captar uma essência ou descobrir a origem pura. Ao contrário, ela investiga os percursos descontínuos e muitas vezes acidentais que constituíram os modos de ser, de pensar e de agir no presente. Por meio dessa investigação, Foucault propõe um deslocamento da filosofia: em vez de se dar no plano da fundamentação ou da justificação, ela deve acontecer como crítica histórica das atuais formas de saber, poder e subjetividade. O diagnóstico do presente é um exercício de desnaturalização, que visa a evidenciar o caráter histórico e contingente do que, no presente, aparece como necessário e inquestionável.

Esse mesmo movimento é identificado na formulação de Michel Foucault ([s/d]) sobre a ontologia do presente, a ontologia de nós mesmos, especialmente em sua interpretação do texto *Resposta à pergunta: que é o esclarecimento (Aufklärung)?*, de Kant (Foucault, [s/d]). O filósofo francês identifica, neste texto, a constituição de um *éthos* específico: uma atitude crítica e reflexiva em relação ao presente e aos modos de ser que ele engendra. Ao propor uma ontologia do presente, Foucault radicaliza essa atitude, amalgamando-a diretamente à genealogia como prática filosófica. A ontologia do presente, como o diagnóstico, não visa a fundamentar normas universais. Ela põe em questão as formas históricas de subjetivação que

caracterizam a nossa atualidade (Adverse, 2010). Ao recusar a recognição e a teleologia, Foucault afirma uma filosofia comprometida com a crítica imanente do presente, concebendo o pensamento como um exercício de liberdade que consiste, sobretudo, em pensar diferentemente.

Esse deslocamento feito pela genealogia, ao impulsionar o pensamento do fora, permite compreender de modo mais preciso a função crítica da filosofia em Foucault, como diagnóstico do presente. Pretende-se, aqui, destacar como a interface entre genealogia e diagnóstico do presente é decisiva para assimilar o deslocamento nos últimos trabalhos do filósofo, especialmente na sua análise sobre o cuidado de si. Sem esta mediação conceitual, há o risco de se interpretar o cuidado de si como proposta ética normativa, o que seria incorreto no tipo de interpretação que a genealogia busca evitar: aquela que projeta modelos próprios das teorias do sujeito que Foucault criticou ao longo de sua obra.

Os elementos discutidos até aqui, somados à contribuição do artigo *Para desencaminhar o presente psi: biografia, temporalidade e experiência em Michel Foucault*, de Heliana Conde (2014), permitem salientar algumas das quatro principais características que definem a genealogia foucaultiana.

A primeira delas é a sua relação direta com o presente: trata-se de uma investigação das condições que constituem a atualidade, revelando como as práticas e o conhecimento sobre a loucura, a clínica, a medicina, o direito, as ciências humanas, a prisão, a sexualidade e o mundo greco-romano são parte da formação das subjetividades. Tal diagnóstico possibilita romper com interpretações que reduzem a liberdade à mera interioridade ou à autonomia desvinculada das tramas de poder.

A segunda característica repousa na valorização das lutas: a genealogia privilegia os saberes locais, dominados e desqualificados – que, longe de serem marginais, são expressões vitais das resistências contra as formas hegemônicas de poder. Por meio desse movimento, a genealogia evidencia como os saberes participam do jogo de forças que, ao mesmo tempo, fabrica e delimita as subjetividades na atualidade.

A terceira característica fundamental da genealogia reside na sua atenção ao caráter estratégico da história, recusando qualquer lógica universal ou necessária. Longe de apenas buscar as grandes narrativas ou leis estruturantes, o genealogista investiga as microrrelações onde, de fato, se articulam as práticas de saber, poder e subjetivação em cada época. A história tradicional, contra a qual a genealogia se insurge, tende a exprimir uma empatia com os vencedores, estabilizando movimentos e legitimando verdades universais, enquanto marginaliza os diferentes como fugitivos da norma, sujeitos à exclusão e à violência.

A quarta característica, conexa às anteriores, consiste no estatuto de “anticiência” da genealogia – distante de um negacionismo ou desvalorização da ciência e visto como crítica à pretensão das ciências humanas de oferecerem visões totalizantes e hierarquizadas do social. Conforme esclarece Heliana Conde, a genealogia questiona a autoridade epistemológica que essas ciências reivindicam para si, desestabilizando a ideia de que elas detêm uma condição de verdade única e incontestável.

Tais características são decisivas para delimitar a genealogia e a problemática da verdade como dois elementos centrais que orientam a análise do cuidado de si na perspectiva foucaultiana. O esforço empreendido até aqui busca precisamente evitar que o cuidado de si seja tomado como uma proposta ética normativa de Michel Foucault, como se configurasse uma doutrina ou um ideal a ser seguido. Pelo contrário, ao situar o cuidado de si no interior do campo genealógico, evidencia-se que ele deve ser entendido como um objeto de investigação, resultado de processos contingentes de subjetivação e de práticas de verdade. É justamente nesse horizonte que se inscreve o próximo tópico, no qual será analisado como o estudo de Foucault sobre as práticas de governo e a racionalidade governamental o conduz, paulatinamente, ao tema do cuidado de si. Essa passagem não representa uma ruptura. Ela é tão somente o desdobramento coerente da crítica genealógica, que, ao investigar os modos históricos de governo, acaba por encontrar na ética greco-romana do cuidado de si um inédito exemplo de subjetivação.

### 3.2 Governamentalidade, governo de si e cuidado de si

Como tratado no tópico acima, a genealogia foucaultiana introduz uma problematização sobre o sujeito e a verdade que desnaturaliza o modo como são compreendidos, revelando-os como produções históricas permeadas por relações entre o poder e o saber. Ao recusar a busca por origens (no sentido da *Ursprung*) e das finalidades (no sentido do *télos*), atendo-se na proveniência (no sentido da *Herkunft*) e nos jogos de verdade, Foucault questiona a pretensão de universalidade dos saberes, apresentando como eles se articulam às práticas de dominação. O que prepara o terreno para examinar a governamentalidade – conceito que permite analisar como, a partir do século XVIII, as sociedades ocidentais desenvolveram tecnologias específicas para governar populações e conduzir condutas.

Importante sublinhar que o estudo sobre o cuidado de si em Foucault resulta de suas investigações sobre os modos de subjetivação, em vez de um movimento de pesquisa premeditado pelo filósofo. Como visto nos seus cursos no *Collège de France*, o interesse pelas tecnologias de si emergiu da necessidade de compreender como a relação entre subjetividade e verdade se constitui ao longo do tempo – por meio de mecanismos externos de poder e de práticas de autocondução (Foucault, 2010, p. 3-4). A trajetória revela a coerência de seu projeto genealógico, que segue, no decurso da história, os fios das problematizações até onde eles levam, sem imposição de esquemas prévios.

O objetivo deste tópico é demarcar como a governamentalidade, inicialmente pensada nos cursos *Segurança, território, população* (2008b) e *Nascimento da biopolítica* (2008), conduziu Foucault aos estudos sobre o cuidado de si. Como afirma em *Dizer a verdade sobre si*, expondo uma breve retrospectiva e destacando o seu objetivo:

[...] talvez eu tenha insistido demasiadamente nas tecnologias de poder e de dominação. Em todo caso, fui levado a me interessar cada vez mais pelas tecnologias de si. Mais precisamente, pelos pontos de interação entre umas e outras, lá onde as tecnologias de dominação dos indivíduos uns sobre os outros recorrem aos processos pelos quais os indivíduos agem sobre si mesmos. Esse ponto de contato onde se articulam, uma sobre outra, a maneira como os indivíduos são dirigidos e a maneira como eles se conduzem a si mesmos é o que chamo, creio, de a “governamentalidade”. Meu objetivo é analisar a

história da hermenêutica de si no quadro dessa governamentalidade. (Foucault, 2022, p. 30-31, adaptado)<sup>24</sup>.

A passagem precisa o núcleo da investigação, a articulação entre técnicas de governo externo e modos de relação do sujeito consigo. Portanto, a governamentalidade neoliberal – racionalidade que estrutura as subjetividades contemporâneas – não se reduz a um mero regime de poder. Ela constitui um campo estratégico complexo onde se entrelaçam mecanismos de controle e tecnologias de autogoverno.

O cuidado de si desponta como chave analítica para compreender tal dinâmica – não como ética foucaultiana normativa, porém como prática que põe em discussão a relação entre liberdade e verdade. Ao se voltar para o governo de si ele revela como a subjetivação pode tanto reproduzir quanto subverter as lógicas dominantes. Esta perspectiva será fundamental para o próximo capítulo, quando será examinada a sua especificidade na Antiguidade greco-romana.

Como consta no tópico anterior, a genealogia foucaultiana diagnostica os jogos de verdade que fazem parte das formas de subjetivação. Prosseguindo nesta investigação, a análise da governamentalidade introduz um elemento substancial: a liberdade como condição e campo de exercício do poder. A dupla dimensão – verdade e liberdade – estrutura as análises de Foucault, culminando em suas considerações sobre o cuidado de si.

A governamentalidade age necessariamente por meio da produção de verdades que organizam o campo do possível. Como destaca Edgardo Castro,

[...] as relações de poder, à diferença das relações de dominação, supõem o exercício da liberdade [...] e, por isso, para poder governá-la, os dispositivos de segurança recorrem a mecanismos de verificação, de produção de discursos verdadeiros, como a racionalidade do mercado no liberalismo ou da empresa no neoliberalismo. Não há governo – em um sentido foucaultiano – sem liberdade e sem produção de verdade [...]. (Castro, 2015, p. 122-123).

A junção entre verdade e liberdade revela que a ideia foucaultiana de governo difere do sentido repressivo de poder. Nas palavras de Dardot e Laval,

---

<sup>24</sup> O trecho citado integra as conferências proferidas por Michel Foucault, em maio de 1982, na Universidade de Victória, no Canadá, publicadas sob o título *Dizer a verdade sobre si* (2022). As conferências aconteceram poucos meses depois do curso *A hermenêutica do sujeito*, ministrado no *Collège de France*, no ano letivo de 1981-1982. Os dois cursos compartilham o interesse pelas práticas de subjetivação e pelas técnicas de si, com destaque para a análise do cuidado de si.

É nisso que o governo requer liberdade como condição de possibilidade: governar não é governar *contra* a liberdade ou a *despeito* da liberdade, mas governar *pela* liberdade, isto é, agir ativamente no espaço de liberdade dado aos indivíduos para que estes venham a conformar-se por si mesmos a certas normas. (2016, p. 19).

A ligação entre regimes de verdade, exercício da liberdade e técnicas de governo também está presente na investigação de Foucault sobre a ética do cuidado de si. Quando o filósofo se volta para esta antiga prática, acha-se, justamente, no exame das diferentes configurações que articularam a ponderação da verdade sobre si e o exercício da liberdade.

Os estudos de Foucault sobre a governamentalidade não podem, portanto, ser desvinculados do duplo aspecto: como tecnologia que produz verdades sobre os sujeitos e como prática que se exerce num campo de possibilidades na qual a liberdade está sempre em jogo. Tal perspectiva será central na análise das rationalidades governamentais modernas e das práticas antigas de autoconstituição ética que Foucault investigou na década de 1980.

Embora este tópico não se aprofunde na investigação do neoliberalismo, é valioso situar, ainda que brevemente, as suas características centrais para compreender o percurso de Foucault até a ética do cuidado de si. A literatura secundária oferece pertinentes contribuições. Entre os destaques estão: César Candiotto, em *A governamentalidade política no pensamento de Foucault* (2010b), e Kleber Prado Filho, em *Michel Foucault: uma história da governamentalidade* (2006), com sínteses das rationalidades liberais e neoliberais; Sylvio Gadelha, em *Biopolítica, governamentalidade e educação: introdução e conexões, a partir de Michel Foucault* (2009) e no artigo *Governamentalidade neoliberal, teoria do capital humano e empreendedorismo* (2009b), demonstra como os sujeitos, vistos como empresários de si mesmos, possuem uma complexa conexão com a educação; Cristiane Marinho, em *Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler* (2022), intersecciona Foucault e Judith Butler, apresentando como Butler explora dimensões não aprofundadas ou problematizadas por Foucault; Thiago Arruda Queiroz Lima, em *Neoliberalização da justiça no Brasil: modo governamental de subjetivação, dispositivo jurisdicional de exceção e a Constituição como um custo* (2022), que aplica o marco teórico foucaultiano ao contexto do judiciário brasileiro.

Destacam-se, entre as obras, os livros de: Pierre Dardot e Christian Laval, em *A nova razão do mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal* (2016); de Thomas Lemke, em *Foucault, governamentalidade e crítica* (2017); e Wendy Brown, em *Nas ruínas do neoliberalismo* (2019), três trabalhos meritórios na prospecção da governamentalidade e do neoliberalismo. Estas obras exploram a amplitude analítica da governamentalidade para a compreensão das transformações do poder nas sociedades neoliberais. Interessa destacar, ainda que de passagem, a interconexão entre verdades, liberdade e tecnologias de governo – núcleo da governamentalidade –, que levou Foucault às práticas antigas de cuidado de si.

Nos cursos ministrados no *Collège de France*, particularmente em *Segurança, território, população* (1978) e *Nascimento da biopolítica* (1979), Foucault cartografa a genealogia das artes de governar, desde a pastoral cristã até as modernas rationalidades políticas, como a razão de Estado, o liberalismo e o neoliberalismo. Nestes cursos, a ideia de governo se refere à maneira como se busca conduzir as condutas por meio de técnicas, estratégias e conhecimentos não redutíveis às estruturas formais do Estado.

Antes do sentido político moderno, governar designava práticas diversas como seguir um caminho, assegurar a subsistência, zelar por alguém ou mesmo cuidar de si (Foucault, 2008b, p. 162-164). Tal intelecção possibilita ao filósofo afirmar que “nunca se governa um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política. Quem é governado são sempre pessoas, são homens, são indivíduos ou coletividades” (Foucault, 2008b, p. 164). Governar, para Foucault, “é estruturar o eventual campo de ação dos outros” (2013a, p. 288). Os referidos sentidos de condução de condutas – ato de conduzir os outros e maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidades – implicam governar como configuração objetiva de normas e dispositivos quanto à criação de margens de liberdade para que os indivíduos possam agir.

Isto leva Foucault à governamentalidade, que, segundo Senellar, não deve ser confundido com o governo no sentido estrito, pois, enquanto o governo se refere às formas específicas de condução de condutas, a governamentalidade, mais ampla, abrange o campo estratégico das relações de poder. Como diz o filósofo, a governamentalidade é um “campo estratégico de relações de poder, no que elas têm de móvel, de transformável, de reversível” (Senellart *apud* Foucault, 2008b, p. 533).

Trata-se de uma configuração que dá ensejo ao estudo da articulação entre técnicas, saberes e subjetivação. Foucault assim a define:

Por esta palavra, “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, ainda que complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por forma maior de saber a economia política, por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. (Foucault, 2008b, p. 143).

A governamentalidade é também compreendida pelo filósofo como uma tendência, uma linha de força que conduz, desde os séculos XVI e XVII, à “preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de ‘governo’ sobre todos os outros – soberania, disciplina” (Foucault, 2008b, p. 144). Retomando a breve relação entre governamentalidade e Estado, percebe-se que, no curso *Em defesa da sociedade*, Foucault já ensaiava este deslocamento quando propõe uma perquirição sobre o poder que ultrapassava as interpretações jurídicas e centradas no Estado. Como ele afirma, o poder “é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada” (Foucault, 2011, p. 103). Candiotti reforça que tal ponto de vista considera o Estado “uma das formas terminais da sedimentação entre as forças microfísicas”, não a origem do poder (2010b, p. 34). A posterior formulação da governamentalidade dilata este prisma quando cruza tecnologias de poder, regimes de saber e modos de subjetivação.

O governo das condutas foi, por muito tempo, prerrogativa do cristianismo, por meio da pastoral cristã. No resumo do curso de 1978, Foucault relata que o governo das almas foi uma atividade central no cristianismo, indispensável a salvação de todos (Foucault, 2008b, p. 490). O poder pastoral, marcado pela obediência e individualização, progressivamente se laiciza e se converte em formas políticas e técnicas de governo, marcando a transição para o governo das populações.

A surgimento da razão de Estado, nos séculos XVI e XVII, inaugura uma nova racionalidade de governo. Foucault escreve que “passa-se de uma arte de governar cujos princípios eram tomados de empréstimo às virtudes tradicionais [...] para uma arte de governar cuja racionalidade tem seus princípios e seu campo de aplicação específico no Estado” (Foucault, 2008b, p. 491). O Estado torna-se a

finalidade do próprio governo, na qual a polícia<sup>25</sup> e a diplomacia são técnicas imprescindíveis. O par população-riqueza é o novo objeto de gestão e administração, articulando políticas de saúde, urbanismo, alimentação, circulação e segurança.

A biopolítica e o biopoder afloram, a partir deste âmbito, como dimensão constituinte das sociedades modernas. Introduzida por Foucault no curso *Em defesa da sociedade*, ministrado em 1976, e no livro *História da sexualidade I*, a biopolítica refere-se ao conjunto de tecnologias e estratégias que visam à administração da vida das populações. Ao contrário das formas clássicas de poder, contidas na ideia de soberania – ou seja, no direito de fazer morrer ou deixar viver –, o biopoder se caracteriza por gerir diversos aspectos da vida, promovendo a saúde, regulando a natalidade, controlando epidemias e organizando o ambiente social, urbano e econômico. Como exposto na aula de 17 de março de 1976, a biopolítica é a política da vida. O que a caracteriza é o conjunto de mecanismos por meio dos quais o eixo do poder passou a ser o homem como ser vivo e não mais o homem como sujeito de direitos (Foucault, 1999, p. 292-293).

A compreensão do funcionamento da biopolítica é possível, segundo Foucault, no interior do quadro analítico da governamentalidade. É precisamente isto que ele se propõe a fazer nos cursos seguintes, sobretudo em *Nascimento da biopolítica* (2008). O título do curso pode parecer, inicialmente, enganoso, pois o eixo não está na descrição direta de mecanismos biopolíticos. O filósofo analisa as rationalidades políticas, especialmente o liberalismo e o neoliberalismo, que possibilitaram a biopolítica como modo de governo. A proposta é examinar as formas de rationalidade empregadas nos procedimentos pelos quais se governa, pelo Estado, a conduta dos homens.

---

<sup>25</sup> Em Foucault, a polícia não designa uma instituição repressiva, mas técnica de governo característica do Estado moderno. Ela eclode no interior da rationalidade política da razão de Estado, tendo por função integrar os indivíduos à utilidade do Estado. Diferente da concepção jurídica do poder, a polícia define os objetos, fins e instrumentos da ação racional do governo, ocupando-se de tudo o que concerne à vida – saúde, trabalho, circulação, abastecimento, moralidade. O seu verdadeiro objeto é o próprio homem, e sua finalidade, o fortalecimento do Estado por meio da administração da vida das populações – ponto de articulação entre a razão de Estado e a biopolítica. Foucault analisa o tema no curso *Segurança, território, população*, principalmente nas aulas de 29 de março e 5 de abril de 1978, em que expõe como a polícia constitui relevante mecanismos para a formação da governamentalidade moderna.

É importante frisar que, embora governamentalidade e racionalidade política não sejam termos sinônimos, estão intimamente relacionados. A governamentalidade, conforme Foucault, refere-se ao conjunto de instituições, saberes, técnicas e dispositivos por meio dos quais se exerce a condução das condutas dos indivíduos e das populações. Já a racionalidade governamental diz respeito ao modo de pensar, justificar e organizar essas práticas, ou seja, à razão que estrutura e orienta os modos de governar. O neoliberalismo deve ser compreendido, como defendem Dardot e Laval, antes de tudo como racionalidade governamental, isto é, como lógica que “tende a estruturar e organizar não apenas a ação dos governantes, mas até a própria conduta dos governados”, generalizando a concorrência como norma de conduta e a figura da empresa como modelo de subjetivação (2016, p. 17).

É por tal motivo que o liberalismo e o neoliberalismo devem ser vistos como a condição de inteligibilidade da biopolítica. Ela só pode ser plenamente compreendida se articulada às formas de racionalização do governo, nas quais a vida da população se torna objeto de saber e alvo de intervenção. O estudo do neoliberalismo em *Nascimento da biopolítica*, portanto, é continuação estratégica da genealogia da biopolítica, não uma simples mudança de objeto em relação aos dois cursos anteriores (1999; 2008b). Ao investigar as condições de possibilidade de um governo da vida, Foucault encontra no liberalismo e no neoliberalismo modelos econômicos e formas específicas de governar a população por meio da liberdade. Vive-se sob o contexto da governamentalidade neoliberal e a biopolítica como modo que por ela se exerce.

A exposição sobre o liberalismo e o neoliberalismo dilata a compreensão da questão, em que a educação será tomada como exemplo privilegiado para verificar como as racionalidades se traduzem em práticas de governo. A economia política, que surge no século XVIII como ciência do governo, oferece um novo objeto de saber – o mercado – e um princípio de limitação interna do governo, pois governa-se com base nas regularidades naturais da população e da economia (Dardot; Laval, 2016). O liberalismo, neste prisma, além de doutrina voltada à proteção das liberdades individuais, dá forma à técnica de governo que redefine a relação entre Estado, sociedade e mercado. Foucault a descreve como maneira particular de tornar racional o exercício do poder político.

No curso de 1979, o filósofo analisa duas variantes históricas do liberalismo que surgem, justamente, da crise de governamentalidade que o atinge. O ordoliberalismo alemão, propondo a economia de mercado social regulada pelo Estado, e o neoliberalismo americano, desenvolvido pela Escola de Chicago, que estende a lógica do mercado a todas as esferas da vida, inclusive à educação, à saúde e aos diversos direitos sociais. No modelo estadunidense, o sujeito é visto como capital humano, isto é, como empresa de si mesmo, responsável por gerir a sua vida como um catálogo de investimentos e riscos.

Como observa Gadelha (2009), sob a perspectiva dos economistas da Escola de Chicago, não faria sentido tomar o indivíduo e o capital como exteriores um ao outro – por exemplo, quando se diz que alguém, um banqueiro ou um executivo, é representante do capital; ou, inversamente, quando se diz que alguém, um operário ou um professor, é objeto de exploração do capital. Segundo ele,

[...] sob a sua ótica, as competências, as habilidades e as aptidões de um indivíduo qualquer constituem, elas mesmas, [...] seu capital; mais do que isso, é esse mesmo indivíduo que se vê induzido, sob essa lógica, a tomar a si mesmo como um capital, a entreter consigo (e com os outros) uma relação na qual ele se reconhece (e aos outros) como uma microempresa; e, portanto, nessa condição, a ver-se como entidade que funciona sob o imperativo permanente de fazer investimentos em si mesmo [...] e a produzir fluxos de renda, avaliando racionalmente as relações de custo/benefício que suas decisões implicam. (Gadelha, 2009, p. 176-177).

A subjetivação neoliberal é aprofundada pelo que Gadelha (2009), a partir de Foucault, identifica como o desdobramento cultural da teoria do capital humano. Segundo ele, “a teoria do Capital Humano dá ensejo a que se constitua, no âmbito empresarial, daí disseminando-se depois para as searas sócio-culturais, assistenciais e para aquelas propriamente educativas, uma espécie de cultura do empreendedorismo” (2009, p. 179). O imperativo do desempenho e da produtividade migra para a educação e as práticas de vida cotidiana, reforçando uma subjetivação que se estrutura em torno da majoração de resultados. Como complementa Cristiane Marinho (2022, p. 129),

[...] o neoliberalismo americano vai se conduzir no sentido das produções de subjetividades empresariais, mas de uma forma extremada e radical, tendo também como norte fundamental o processo de subjetivação de empreendedores que, supostamente, dispensam as políticas sociais do Estado, pois ser empreendedor é a marca natural do comportamento humano.

Neste prisma, o indivíduo é convocado a se constituir como capital humano desde a infância, por meio de investimentos afetivos e educacionais, como Marinho reforça nos dois trechos a seguir:

O investimento que vai formar uma competência-máquina é constituído, por exemplo, pelo tempo que os pais consagram aos seus filhos, pelo número de horas que a mãe de família passa ao lado do filho de berço etc. Conforme os neoliberais, todas essas atividades também são importantes para a constituição de um capital humano. (2022, p. 135).

Dessa forma, é fundamental para os neoliberais pensar a constituição do capital humano adquirido, [...] pois é a partir daí que se colocam os problemas e os novos tipos de análise do neoliberalismo, principalmente a análise econômica do trabalho. Nesse sentido, há um investimento que é central e perpassa, expressivamente, a formação do capital humano, o investimento educacional. (2022, p. 135).

O sujeito, portanto, longe de apenas alvo da racionalidade neoliberal, era agente da sua própria sujeição. Seguindo a trilha de Foucault, Gadelha e Marinho, conclui-se que o empresário de si mesmo se vê como a própria fonte de receita, de existência, de sobrevivência, justamente o tipo de sujeito que o neoliberalismo preza a constituição.

Em resumo, o neoliberalismo rompe com a concepção natural de sociedade e liberdade, própria do liberalismo clássico, e se mostra como uma racionalidade que reconfigura profundamente a arte de governar. Mais do que garantir a existência de um mercado livre, o neoliberalismo promove a difusão da lógica concorrencial a todas as dimensões da vida. Como dizem Dardot e Laval (2016), trata-se da constituição do homem empresarial, convocado a intensificar a sua produtividade, a gerenciar a sua existência segundo os princípios do investimento e do desempenho, e a governar-se em função das exigências do mercado.

No Brasil, observa-se a intensificação de políticas públicas educacionais que promovem e reforçam a lógica concorrencial própria da racionalidade neoliberal. Medidas como a Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e a Reforma do Ensino Médio têm sido instauradas sob a justificativa de modernizar a educação e aproxima-la das exigências do mercado de trabalho. No entanto, estas políticas também funcionam como dispositivos de subjetivação, incentivando a formação dos empresários de si. Trata-se de políticas em que a educação deixa de ser um direito

universal atado à formação crítica, concebida como um investimento estratégico na constituição do capital humano. Tal dinâmica tem sido objeto de investigação nos últimos anos<sup>26</sup>, inclusive no âmbito deste trabalho, sendo aprofundada em interface com outros pesquisadores, por meio de parcerias acadêmicas voltadas à análise crítica das reformas educacionais em curso no país (Sousa; Fernandes; Marinho; Costa, 2021; Sousa; Marinho, 2022).

A mudança na formação dos sujeitos pelo neoliberalismo resulta numa transformação no modo como os indivíduos se relacionam consigo mesmos. A “empresa torna-se não apenas um modelo geral que deve ser imitado, como também uma atitude que deve ser valorizada [...]”, uma maneira de ser que é produzida pelas mudanças institucionais” (Dardot; Laval, 2016, p. 332). O sujeito neoliberal, ou sujeito empresarial, é chamado a envolver-se totalmente na própria valorização, administrar o desejo, as emoções, a carreira, os afetos e o tempo como capital. Eis a racionalidade de um governo que age pela interiorização das normas e pela contínua autoformação dos indivíduos.

O trabalho de Foucault sobre as práticas de si, o governo de si e o cuidado de si oferece uma chave para perquirir como o neoliberalismo estrategicamente reorganiza os modos de subjetivação. Ao voltar-se para os regimes antigos de formação do sujeito, Foucault investiga as condições pelas quais o indivíduo passa a se constituir como sujeito moral, ético e político na relação com a verdade. Tal analítica permite reconhecer que o neoliberalismo contemporâneo também é uma economia da subjetividade baseada na exigência de que o indivíduo aja sobre si mesmo.

---

<sup>26</sup> O interesse pela relação entre o neoliberalismo, tal como analisado por Foucault, e a educação intensificou-se a partir da minha participação, como redator do componente curricular filosofia, na elaboração do Documento Curricular Referencial do Ceará (DCRC) para o Ensino Médio. O documento, fundamentado na Base Nacional Comum Curricular (BNCC) e política obrigatória a todos os estados da federação, articulada à Reforma do Ensino Médio, revelou, em sua formulação, conflitos entre os princípios normativos das políticas educacionais recentes e os desafios da formação crítica. Como desdobramento da experiência, resultaram publicações coletivas em parceria com os demais redatores da área de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas (Sousa; Lavor; Braga de Paula, 2019b), e a redação de um artigo individual, intitulado *Notas sobre a presença da filosofia no Itinerário Formativo do Documento Curricular Referencial do Ceará (DCRC): relato de uma microrresistência* (2023). Tal envolvimento está diretamente ligado à retirada da obrigatoriedade da disciplina de filosofia no Ensino Médio pela referida reforma, o que motivou ainda mais o aprofundamento dos estudos aqui apresentados. A luta pela permanência curricular foi (e continua sendo) debatida no Fórum de Professores de Filosofia da Universidade Estadual do Ceará (UECE) - ligado às atividades do Estágio Supervisionado do curso de filosofia da instituição - , do Fórum de Ensino de Filosofia do Ceará, projeto de extensão da mesma universidade e, mais atualmente, da Associação Brasileira de Ensino de Filosofia (ABEFil).

Desse modo, a racionalidade neoliberal impulsiona as técnicas de si para ajustar a subjetividade à lógica do mercado. O empresário de si é uma figura emblemática de tal apropriação. Segundo Dardot e Laval, a “empresa de si mesmo é uma ‘entidade psicológica e social, e mesmo espiritual’, ativa em todos os domínios e presente em todas as relações” (2016, p. 331). Na ética empresarial, como visto, o sujeito é convocado a se autovalorizar permanentemente, a agir sobre si como quem gera um portfólio de atividades e competências, assimilando o imperativo de ser competitivo, eficiente, proativo e desejante. Trata-se de uma forma específica de relação de si consigo mesmo em termos de desempenho e produtividade.

A analítica foucaultiana do cuidado de si se configura menos como um antídoto ao neoliberalismo e mais como uma lente crítica para compreender a complexidade das formas contemporâneas de governo da conduta. O cuidado de si, tal como delineado por Foucault, tampouco pode ser entendido como prática essencialmente libertadora ou exterior ao poder. Trata-se, antes, de uma tecnologia de subjetivação. Por esta razão, o neoliberalismo atualiza e, ao mesmo tempo, instrumentaliza técnicas de si como estratégias de governo, convertendo-as em dispositivos de controle e de produção de subjetividades adaptadas ao risco, à instabilidade e à concorrência. Foucault não intenciona indagar se o cuidado de si se opõe ao neoliberalismo. Ele visa a compreender de que maneira a racionalidade neoliberal é capaz de incorporar, reconfigurar e normatizar tais práticas, fazendo delas vetores de sua própria expansão.

Ao finalizar este tópico sobre a governamentalidade, vale destacar que, entre as diversas questões que poderiam ser trabalhadas, concentrou-se, aqui, a atenção na ideia de liberdade como condição e instrumento do governo das condutas. A escolha se justifica pelo fato de que a liberdade, nos estudos de Foucault, é um dos seus elementos constitutivos. Tal abordagem permite entender como, no neoliberalismo, as técnicas de subjetivação exigem do sujeito um constante trabalho sobre si, numa lógica que associa liberdade, escolha e autogoverno a formas sutis e eficazes de dominação.

No próximo, volta-se para os estudos de Foucault sobre o desejo e sobre a genealogia da ética, que permitirá explicar de forma mais abrangente como o cuidado de si aparece como uma forma histórica de subjetivação, situada no interior de regimes específicos de verdade. Com isso, este capítulo auxilia na composição de um

panorama que evidencie o cuidado de si, no pensamento de Michel Foucault, como resultado de um trabalho genealógico atento às transformações nas formas de constituição do sujeito.

### 3.3 Genealogia do desejo e o cuidado de si

Elaborada por Foucault na obra *História da sexualidade*, a genealogia do desejo também revela como o cuidado de si surge não como uma proposta ética do filósofo francês. Trata-se de um problema filosófico atado à historicidade das práticas de subjetivação. Se no tópico anterior foi explorada a relação entre a ética do cuidado de si com a governamentalidade, neste, interessa mostrar que ela também se origina de uma investigação iniciada nos anos 1970 sobre o desejo como categoria política e histórica, desnaturalizada por dispositivos de saber-poder. Longe de uma experiência atemporal, o cuidado de si se figura como inteligível, quando interseccionado com a percepção do desejo – produzido, regulado e interpretado – em diferentes épocas.

Em *A vontade de saber*, volume I da *História da sexualidade*, publicado em 1976, Foucault analisa a emergência do dispositivo de sexualidade e o modo como determinada concepção de desejo era central nas práticas médicas, pedagógicas, jurídicas e para os chamados saberes psi. O cerne recai sobre os efeitos de saber-poder que produzem os sujeitos a partir da normatização dos corpos e da sexualidade, tendo o desejo como peça fundamental de subjetivação.

Nos volumes II e III, *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* (ambos publicados em 1984), consequentemente, há um deslocamento importante. Foucault volta à Antiguidade greco-romana, onde identifica uma ética dos *aphrodisia* centrada no uso dos prazeres, não na interiorização do desejo. O cuidado de si aparece como técnica de moderação, distante da suspeita cristã e moderna sobre o desejo como verdade oculta. A comparação – entre o contexto greco-romano, o cristianismo (volume IV) e a modernidade (volume I) – é crucial para a genealogia foucaultiana, pois revela modos de subjetivação distintos daqueles dos dispositivos modernos.

O objetivo deste tópico é, portanto, mostrar como a genealogia do desejo, tal como desenvolvida ao longo dos quatro volumes da *História da sexualidade*, fornece uma compreensão crítica do cuidado de si. Trata-se de explicitar que a ideia foucaultiana de cuidado surge no questionamento genealógico. Como demonstrado

no tópico anterior, o cuidado de si se junta à questão da governamentalidade; aqui, será mostrado que ele também está relacionado à forma como o desejo foi pensado, produzido, regulado e interpretado.

Vale destacar que a análise do cuidado de si, que aqui se relaciona com a do desejo, será aprofundada no tópico seguinte, dedicado à genealogia da ética, e no capítulo seguinte, que apresentará de que maneira Foucault estudou o cuidado de si. Segue o estudo genealógico sobre o desejo, tal como por ele elaborado, mapeando como ele desnaturaliza esta categoria e a relaciona à constituição dos sujeitos.

O projeto foucaultiano de uma genealogia do desejo – ou do homem de desejo – representa uma perspectiva original que entrelaça história e crítica (Foucault, 2009, p. 11)<sup>27</sup>. Mais do que uma investigação sobre o passado, trata-se de um trabalho histórico do presente, cujo objetivo é desnaturalizar as estruturas fundantes da nossa compreensão do desejo. Foucault interroga de que modo os conhecimentos surgidos a partir do século XVIII participaram dos processos de objetivação e individuação, enquanto transformam o desejo em um objeto de saber e intervenção, permitindo a classificação dos sujeitos entre normais e anormais. Tal problematização permeia as suas pesquisas desde a década de 1970 e orienta a confecção dos quatro volumes da *História da sexualidade*, mesmo que cada um deles verse acerca de objetos diversos.

Como genealogia, o estudo sobre o desejo delineia uma história que comprehende os elementos formadores dos sujeitos na atualidade. É o que Michel Foucault expressa na introdução de *História da sexualidade II*, ao afirmar: “parecia difícil analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade a partir do século XVIII, sem fazer, a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico” (Foucault, 2009, p. 11).

Os quatro tomos de *História da sexualidade* investigam como o desejo esteve implicado nas diversas experiências do pensamento – juncão entre os saberes, as instâncias do poder e as formas pelas quais os sujeitos se relacionam consigo

---

<sup>27</sup> O artigo *Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”*: *Foucault leitor de Santo Agostinho* (2019), de Ernani Chaves, que se recomenda a consulta, foi relevante fonte para esta pesquisa. Destaca-se também a contribuição de Cesar Candiotti, com o livro *Foucault e a crítica da verdade* (2010), em particular do tópico “Verdade e desejo”, no capítulo Verdade e sujeição da verdade.

próprios – (Foucault, 2009, p. 10), especialmente no Ocidente. No primeiro volume, *A vontade de saber*, Foucault considera o desejo como recurso central no funcionamento do dispositivo de sexualidade característico da Modernidade. Nove anos mais tarde, pouco antes de falecer, publica o segundo volume, intitulado *O uso dos prazeres*, especialmente voltado à Grécia clássica. A pesquisa que resultou no livro foi apresentada em forma de curso, em 1981, no *Collège de France*, com o título *Subjetividade e verdade* (Foucault, 2016b). Diferente dos estudos centrados no saber e no poder, característicos das décadas de 1960 e 1970, Foucault, neste curso, dá destaque ao terceiro eixo da experiência, a relação de si consigo mesmo, entendida como técnicas de si, táticas “que [...] existem em toda civilização, pressuposto ou prescrito aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si” (Foucault, 1997, p. 109).

Tal investigação permanece, com diferenciações, em *História da sexualidade III: O cuidado de si*. No volume II, Foucault dá prioridade à Grécia clássica. No tomo III, ele se volta ao período helenístico. Ainda que os temas sexuais – “a natureza do ato sexual, a fidelidade monogâmica, relações homossexuais, castidade” (Foucault, 2009, p. 22) – estejam nas duas obras (volumes II e III) e, também, no quarto volume, publicado postumamente com o subtítulo *As confissões da carne*<sup>28</sup>, o modo como são interrogados varia conforme o contexto e os referenciais teóricos.

Publicados em momentos distintos e com eixo em problematizações variadas, os quatro tomos da *História da sexualidade* expõem, no conjunto, a

---

<sup>28</sup> Para constatar a perenidade dos temas, eis o título e, entre parênteses, os tópicos de cada capítulo dos volumes II, III e IV da *História da sexualidade*. O volume II contém cinco capítulos: I- A problematização moral dos prazeres (1. Aphrodisia, 2. Chrésis, 3. Enkrateia, 4. Liberdade e verdade); II- Dietética (1. Do regime em geral, 2. A dieta dos prazeres, 3. Riscos e perigos, 4. O ato, o dispêndio, a morte); III- Econômica (1. A sabedoria do casamento, 2. A casa de Isômaco, 3. Três políticas da temperança); IV- Erótica (1. Uma relação problemática, 2. A honra de um rapaz, 3. O objeto do prazer); V- O verdadeiro amor. A divisão do volume III segue a seguinte ordem: I- Sonhar com os próprios prazeres (1. O método de Artemidoro, 2. A análise, 3. O sonho e o ato); II- A Cultura de si; III- Eu e os outros (1. O papel matrimonial, 2. O jogo político); IV- O corpo (1. Galeno, 2. Seriam eles bons, seriam maus?, 3. O regime dos prazeres, 4. O trabalho da alma). V- A mulher (1. O vínculo conjugal, 2. A questão do monopólio, 3. Os prazeres do casamento); VI – Os rapazes (1. Plutarco, 2. Luciano, 3. Uma nova erótica).

Por fim, a divisão do volume IV da *História da sexualidade*: I- A formação de uma experiência nova (1. Criação, procriação, 2. O batismo laborioso, 3. A segunda penitência, 4. A arte das artes); II- Ser virgem (1. Virgindade e contingência, 2. Artes da virgindade, 3. Virgindade e conhecimento de si). III- Ser casado (1. O dever dos esposos, 2. O bem e os bens do casamento, 3. A libidinização do sexo).

genealogia do desejo. Esta genealogia percorre diferentes perspectivas do desejo, mostrando como ele é significado e funciona nas distintas culturas. Tal percurso pode ser compreendido a partir de três grandes eixos. Primeiro, no mundo greco-romano, o problema está centrado nos *aphrodisia*. Segundo, no cristianismo, na carne cristã; e, na Modernidade, pela sexualidade. Ao investigar estes núcleos, Foucault historiciza o desejo e sublinha os dispositivos que capturam, regulam e formam os sujeitos. Trata-se de uma análise crítica que conduz ao presente, pois revela os mecanismos de saber-poder que moldam as subjetividades.

Em *A vontade de saber*, Michel Foucault atesta a positividade do poder como algo produtivo, incitador e multiplicador do conhecimento que, no caso, é o saber sobre a sexualidade. No capítulo A hipótese repressiva, pondo em xeque a tese da repressão à sexualidade, o filósofo constata que, mais do que repressão, houve incitação dos discursos a seu respeito.

A maquinaria da produção discursiva em temas como a sexualidade, o sexo e o desejo foi pormenorizada, por Foucault, no capítulo O dispositivo de sexualidade. Nas páginas finais de *A vontade de saber*, ele argumenta que a sexualidade, verificável numa teoria geral do sexo, atada ao desejo, suscita a criação do princípio de funcionamento do sexo, capital para que tal majoração e os mecanismos de poder pudessem funcionar.

Com a criação deste elemento imaginário que é “o sexo”, o dispositivo de sexualidade suscitou um de seus princípios internos de funcionamento mais essenciais: o desejo do sexo – desejo de tê-lo, de aceder a ele, de descobri-lo, liberá-lo, articulá-lo em discurso, formulá-lo em verdade. Ele constituiu “o sexo” como desejável. E é essa desirabilidade do sexo que fixa cada um de nós à injunção de conhecê-lo, de descobrir sua lei e seu poder; é essa desirabilidade que nos faz acreditar que afirmamos contra todo poder os direitos de nosso sexo quando, de fato, ela nos vincula ao dispositivo de sexualidade que fez surgir, do fundo de nós mesmos, como uma miragem onde acreditamos reconhecer-nos, o brilho negro do sexo. (Foucault, 2011, p. 171).

O princípio de funcionamento, que tem o desejo como mecanismo indispensável à subjetivação característica do dispositivo de sexualidade, permite encontrar a inteligibilidade dos sujeitos no “que foi, durante tantos séculos, considerado como loucura; a plenitude de nosso corpo naquilo que, durante muito tempo, foi um estigma e como ferida nesse corpo; nossa identidade, naquilo que se percebia como obscuro impulso sem nome” (Foucault, 2011, p. 171).

A teoria geral do sexo – exemplo do que Michel Foucault nomeia de teoria do sujeito – figura como condição de possibilidade para que a função produtiva do poder seja empreendida. Entre os diversos pontos expostos por Foucault na *História da sexualidade I*, pertinentes ao contemporâneo, como a biopolítica das populações, é medular aquele que alude à produtividade do poder. Tal produção tem, no desejo, a sua condição de existência e faz parte do trabalho histórico e crítico capitaneado pelo filósofo, a genealogia de desejo<sup>29</sup>.

Nos volumes II e III da *História da sexualidade*, diferentemente do volume I, Michel Foucault sustenta que o desejo não era, na Antiguidade greco-romana<sup>30</sup>, objeto de preocupação ética que viria a ser no cristianismo – relevante à apreensão dos comportamentos desviantes – e na Modernidade. O principal ponto de análise eram os prazeres, quando o sujeito se referia aos atos sexuais e os seus correlatos, como o próprio desejo. A argumentação é melhor assimilada quando se conhece o sentido de desejo no cristianismo, tema investigado antes mesmo da escrita da *História da sexualidade II e III*, e que está presente no volume IV – *As confissões da carne*<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Indica-se a leitura do artigo *O desejo no pensamento de Michel Foucault: do indivíduo ao sujeito de uma sexualidade* (2020), de Giovana Carmo Temple. Ela analisa a pesquisa de Foucault sobre o desejo nos seus trabalhos da década de 1970, como na *História da sexualidade I* e nos cursos *O poder psiquiátrico* e *Os anormais*.

<sup>30</sup> Sobre o sentido de desejo na cultura greco-romana, ver os trabalhos de Zeferino Rocha (1999; 2000; 2000b). Em Foucault, além dos textos citados, há uma importante elaboração em *As confissões da carne*, quando diferencia a concepção platônica de desejo (exemplo da concepção de desejo da Grécia clássica) da agostiniana: “Enquanto, na concepção platônica, o desejo é portador da marca de uma divisão que põe cada um de nós em busca de um parceiro (seja do mesmo sexo ou do outro), e o defeito é pois a marca do outro, aqui o ‘defeito’ é a degradação e o menos ser que são devidos à falta e que se marcam no próprio sujeito através da forma fisicamente involuntária do seu desejo” (2019, p. 369).

<sup>31</sup> “É no Outono de 1982 que terão tido lugar a entrega à Gallimard do manuscrito sobre a carne cristã e a transcrição dactilografada do texto. Pierre Nora recorda que nessa ocasião Michel Foucault o previne de que, no entanto, a publicação de *As Confissões da Carne* não estará para breve, porque ele decidiu, encorajado por Paul Veyne, fazer preceder esse livro que acaba de mandar transcrever por um volume consagrado à experiência greco-latina dos *aphrodisia*. A vastidão das investigações que acabamos de mencionar será de tal ordem que Foucault desdobrará o seu livro nos dois volumes que conhecemos: *O uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*. O trabalho e a redacção destes dois tomos – enquanto, ao mesmo tempo, lança ainda, no Collège de France, um novo de campo de investigação: o estudo da *parrésia* – fa-lo-ão atrasar-se na releitura de *As Confissões da Carne* e talvez o tenham até desencorajado de encarar a sua refundição. De Março a Maio de 1984, enquanto se conclui o trabalho editorial relativo aos tomos II e III, Foucault retoma, esgotado e gravemente doente, a correção da transcrição dactilografada de *As Confissões da Carne*. Hospitalizado desde 3 de Junho na sequência de uma indisposição, morre na Salpêtrière a 25 de Junho de 1984” (Gros, 2019, p. 13-14).

Dos temas do livro *História da sexualidade IV: As confissões da carne*, destacam-se a virgindade e o casamento, necessários à salvação, segundo os primeiros padres da Igreja – pontos que ainda são ponderados na atualidade. Neste livro, Foucault analisa o desejo como elemento ímpar à compreensão das forças que constituem as subjetividades no presente, com atenção ao casamento no último capítulo. Todos os tópicos deste epílogo – que destrinham o pensamento do padre e filósofo Santo Agostinho sobre o casamento – são importantes para o alcance da libidinização do sexo, ideia inaugural de decifração do sujeito que permanece na atualidade, ainda que articulada a outros conhecimentos, mecanismos de poder e maneiras de os indivíduos voltarem-se para si mesmos.

Foucault demonstra que Santo Agostinho refaz a tese dos primeiros filósofos cristãos ao descolar a queda – o pecado original – do ato sexual em si. Para eles, o pecado original surge com o ato sexual. Contudo, Agostinho sustenta que os seres humanos podiam ter relações sexuais antes do pecado original, mas eram desprovidas de libido, do impulso involuntário que subtrai do homem o autocontrole – domínio de si – dado por Deus em sua bondade. Para Agostinho, mais do que ao ato sexual, o pecado original está atrelado à desobediência. Tal pecado que marca os seres humanos, desde o nascimento, com a libido. O pecado original libidinizou o sexo e alterou a relação do indivíduo com o próprio corpo e o desejo.

A queda provocou pois aquilo a que poderíamos chamar a libidinização do acto sexual: quer admitamos que este, sem a falta, poderia desenrolar-se sem *libido* alguma; quer suponhamos que teria feito entrar em jogo uma “*libido*” muito diferente da que conhecemos agora, uma vez que obedeceria exactamente à vontade. A *libido*, em todo o caso, manifesta-se hoje sob a forma do involuntário. Aparece nesse suplemento que se levanta para lá da vontade, mas que não é mais do que o correlativo de uma deficiência, e o efeito de uma degradação. (Foucault, 2019, p. 360, adaptado).

Na interpretação agostiniana, segundo Foucault, a libido – elemento involuntário e símbolo do castigo de Deus imputado aos homens orgulhosos e desobedientes – representa o desejo (*epithumia*) que marca o ato sexual com a concupiscência, ou seja, prazeres que afastam o homem do Reino dos Céus. Depois da queda, o desejo se torna presença universal e persistente em todos os seres humanos, sempre à espreita para se manifestar. O casamento, então, surge como instituição destinada a controlar o uso desse desejo, canalizando-o de forma a minimizar o seu potencial libidinal. Para Foucault, Agostinho apresenta o casamento

como meio de refrear a libido, estabelecendo o desejo como condição essencial, universal e, em suas palavras, meta-histórica na experiência humana. O laime entre “o sexo, a verdade e o direito” criou uma estrutura que a nossa cultura sempre tenciona, sem nunca resolver por completo (Foucault, 2019, p. 383).

A ideia agostiniana de sexo libidinizado inaugura uma analítica do sujeito, incorporando, na natureza humana, um elemento de perigo constante. Com isso, dá-se início a uma teoria do sujeito a ser continuamente atualizada e posta em prática por diversos mecanismos de saber-poder. Para Foucault, Agostinho “abre um campo de análise e ao mesmo tempo desenha a possibilidade de um ‘governo’ das condutas de um modo completamente diferente do da alternativa entre a abstenção ou a aceitação (mais ou menos [voluntariamente] concedida [...]) das relações sexuais” (Foucault, 2019, p. 360, adaptado). Assim, a argumentação de Santo Agostinho sobre a libidinização fabula uma verdade sobre a carne<sup>32</sup>, concebida como local da concupiscência e principal objeto da confissão.

Na interpretação de Michel Foucault, a análise do desejo em Santo Agostinho aprofunda as discussões tratadas, ainda há pouco, acerca da *História da sexualidade I*. Mesmo envolvido numa rede distinta de saber e poder, tendo os saberes científicos e as instituições disciplinares modernas como esteios no jogo de verdade, o desejo, como essência e aporte do involuntário, permanece como objeto sobre o qual se criam as verdades e a jurisdição sobre o sexo. Isto permite compreender o que Foucault afirma, na introdução à *História da sexualidade II*, sobre o desejo e a sua interconexão com a subjetivação.

Em compensação, o estudo dos modos pelos quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais me colocava

---

<sup>32</sup> A ideia de carne, em Michel Foucault, não se restringe ao corpo físico. Ela institui uma experiência que liga corpo e alma, desejo e verdade, tornando-se central na forma como o cristianismo primitivo estrutura o conhecimento de si. A carne aparece como o campo onde se trava a luta contra o mal e onde se desenvolve uma prática de vigilância interior incessante, que visa à purificação da alma e a salvação. A carne, no cristianismo, está imbricada à ideia de que o mal habita o interior do sujeito, exigindo um incansável exame da consciência e dos pensamentos mais secretos – aquilo que os antigos autores cristãos chamavam de *arcana conscientiae*. Essa perspectiva é desenvolvida por Foucault especialmente nos livros *Do governo dos vivos* e *As confissões da carne*, nos quais ele analisa como o cristianismo institui uma nova forma de relação do sujeito consigo mesmo, baseada na interioridade, na confissão e no autogoverno. Os trabalhos de Malcom Guimarães Rodrigues foram importantes para a compreensão da análise de Foucault sobre o cristianismo primitivo e a ideia de carne. Indica-se especialmente os seguintes artigos: *A experiência da carne na genealogia foucaultiana da subjetividade* (2020), *Foucault e a noção de carne em São Paulo* (2021) e *Foucault e o governo da vontade: do instinto ao transtorno sexual* (2024).

dificuldades bem maiores. A noção de desejo ou a de sujeito desejante constituía, então, senão uma teoria, pelo menos um tema teórico geralmente aceito. A própria aceitação parecia estranha: com efeito, era esse tema que se encontrava, segundo certas variantes, no centro da teoria clássica da sexualidade, como também nas concepções que buscavam dela apartar-se; era ele também que parecia ter sido herdado, no século XIX e no século XX, de uma longa tradição cristã. A experiência da sexualidade pode muito bem se distinguir, como figura histórica singular, da experiência cristã da “carne”: mas elas parecem ambas dominadas pelo princípio do “homem de desejo”. Em todo caso, parecia difícil analisar a formação e o desenvolvimento da experiência da sexualidade a partir do século XVIII, sem fazer, a propósito do desejo e do sujeito desejante, um trabalho histórico e crítico. Sem empreender, portanto, uma “genealogia”. (Foucault, 2009, p. 11).

Se as práticas de si e o modo como os homens se veem como objeto de atenção em relação à atividade sexual tinham, no contexto cristão – especialmente depois de Santo Agostinho –, o desejo como condição de possibilidade, o mesmo não se dava no âmbito greco-romano analisado nos volumes II e III da obra *História da sexualidade*, em que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados eram o eixo da problematização.

Um dos traços característicos da experiência cristã da “carne”, e posteriormente a da “sexualidade”, será a de que o sujeito é levado nessas experiências a desconfiar frequentemente, e a reconhecer de longe, as manifestações de um poder surdo, ágil e temível que é tanto mais necessário decifrar quanto é capaz de se emboscar sob outras formas que não a dos atos sexuais. Uma tal suspeita não habita a experiência dos *aphrodisia*. É verdade que na educação e no exercício da temperança recomenda-se desconfiar dos sons, imagens e perfumes. Mas não porque a importância que se lhes dá seja a forma mascarada de um desejo, cuja essência consistiria em ser sexual; e sim porque existem músicas que por seus ritmos são capazes de enfraquecer a alma, porque existem espetáculos que são capazes de tocar a alma como um veneno e porque tal perfume, tal imagem, são de molde a evocar a “lembrança da coisa desejada”. (Foucault, 2009, p. 54).

Tal diferença é decisiva para compreender a configuração do desejo na ética greco-romana em contraste com a cristã. No mundo antigo, como mostra Foucault, desejo, prazer e ato sexual eram partes da mesma dinâmica, não vistos como autônomos (2009, p. 55-57). Longe de uma carência interior ou ameaça à verdade do sujeito, a *epithumia* – ou desejo – era visto como impulso natural dirigido ao prazer. Havia, sim, uma ética do cuidado consigo, que se debruçava sobre a medida e o uso adequado dos prazeres, mas sem atribuir, ao desejo, um estatuto de interioridade perversa ou pecaminosa.

A dinâmica é definida pelo movimento que liga entre si os *aphrodisia*, pelo prazer que lhes é associado e pelo desejo que os suscita. A atração exercida pelo prazer e a força do desejo que tendem para ele constituem uma sólida unidade com o próprio ato. A ética grega não visava a separar ou hierarquizar esses elementos. Ela conduzia o sujeito à moderação por meio da razão, sem que o desejo fosse interiorizado como elemento a ser constantemente vigiado ou confessado. O problema ético, então, para Foucault, não era “quais desejos? [ou] quais atos? [...] Mas: com que força se é levado ‘pelos prazeres e pelos desejos?’” (2009, p. 57).

Nos volumes II e III da *História da sexualidade*, Foucault mostra que é somente com o cristianismo que se inicia a dissociação destes elementos, marcada pela desvalorização do prazer e, inversamente proporcional, a valorização do desejo. Que passa a ser o sinal de uma natureza decaída ou da profunda verdade do sujeito, instaurando, assim, um regime de verdade que exige a verbalização e o controle da interioridade. A genealogia proposta por Foucault reconhece que a subjetivação sexual, característica da Modernidade, resultou de práticas discursivas, técnicas pastorais e saberes que reorganizaram a experiência do desejo.

Ao percorrer a genealogia do desejo – da vontade de saber moderna aos *aphrodisia* greco-romanos e à libido agostiniana – percebe-se que o cuidado de si, em Foucault, é instrumento crítico, não modelo ético. Consequência da análise genealógica é a desnaturalização das práticas que ligam desejo, verdade e subjetivação, revelando-as históricas. Tudo o que foi dito até agora prepara para a exposição do próximo tópico, onde será explorado como a genealogia da ética expande o estudo sobre o cuidado de si como problema histórico e crítico sobre o nosso presente.

### 3.4 Genealogia da ética e o cuidado de si

Nos tópicos antecedentes, ficou demonstrado como a analítica do cuidado de si foucaultiana está aglutinada à pesquisa sobre a governamentalidade e o desejo. O cuidado de si aparece, no caso da governamentalidade, unido à questão da liberdade necessária à condução das condutas, o que leva Foucault a tematizar a relação do sujeito consigo mesmo, bem como as formas de governo de si e dos outros. Já na genealogia do desejo, o cuidado de si é localizado em práticas de subjetivação antigas que, ao invés de reprimirem o desejo ou de compreendê-lo como expressão

de uma interioridade subjetiva – como na Modernidade, quando o desejo passa a ser encarado como critério de distinção entre sujeitos normais e anormais –, promoviam uma relação reflexiva e ativa do sujeito consigo mesmo em relação aos prazeres e, também, ao desejo (*epithumia*). Na Antiguidade greco-romana, tal relação fazia parte de uma estetização da existência, em que o cuidado de si se realizava como modo de vida. Em ambas as direções, o cuidado de si é tido como experiência situada, revelando-o como problema filosófico que se constitui no interior das análises críticas de Foucault sobre a constituição do sujeito.

Este tópico expande a investigação por meio do que o próprio Foucault denomina genealogia da ética. Em entrevista concedida a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, *Sobre a genealogia da ética: um resumo do trabalho em curso* (2013b), questionado se estaria escrevendo uma genealogia da ética, Foucault afirma: “Sim, eu estou escrevendo uma genealogia da ética. A genealogia do sujeito como um sujeito de ações éticas, ou a genealogia do desejo como um problema ético” (p. 311). Embora a formulação seja clara, o termo não foi por ele conceitualmente sistematizado. Ainda assim, diversos comentadores, como Kleber Prado Filho (2019) e Cesar Candiotti (2013), têm lançado mão do termo para se referirem a esse movimento investigativo com o qual Foucault analisa a constituição do sujeito moral a partir das práticas de si. A perspectiva ganha respaldo, sobretudo, na introdução de *O uso dos prazeres* (2009), em que Foucault delineia os elementos de uma ética como modo de subjetivação.

Constituinte de um diagnóstico crítico da atualidade, a genealogia da ética analisa como ela – a ética – foi tomada, ao longo do tempo, como relação de si consigo mesmo. Nas palavras de Foucault, tratava-se de responder “a um problema preciso: nascimento de uma moral, de uma moral uma vez que ela é uma reflexão sobre a sexualidade, sobre o desejo, [sobre] o prazer” (Foucault, 2012b, p. 235). Esta moral, na hipótese da presente tese, é a que nos constitui. Compreender a sua irrupção não é nada menos do que parte do diagnóstico foucaultiano do presente.

A transição de Foucault dos estudos sobre a sexualidade para a ética não implica a mudança de objeto. Ela é tão somente um deslocamento interno à própria genealogia da sexualidade. Desde a primeira publicação do projeto *História da sexualidade*, em 1976, o autor estava interessado em assimilar os regimes de

verdade, poder e subjetivação que estruturam a sexualidade, não apenas nos discursos sobre o sexo. À medida que aprofunda a investigação, especialmente no contexto da Antiguidade greco-romana, Foucault desloca o centro para as práticas pelas quais os sujeitos se fazem agentes morais da própria conduta. Longe de apenas uma história dos dispositivos da sexualidade, estava em causa a genealogia das modalidades éticas que funcionam como tecnologias de si.

Este deslocamento da investigação de Foucault para as práticas de si, no entanto, não esteve isento de tensões. Em entrevista, ele relata que se viu obrigado a rever a sua apreciação inicial centrada exclusivamente na sexualidade, por perceber que as fontes sobre a ética pagã haviam sido interpretadas a partir de pressupostos cristãos. Ao reexaminar esses materiais, concluiu que “o principal problema não eram as regras de austeridade, porém, sobretudo, as técnicas de si” (Foucault, 2013b, p. 298). A descoberta levou à mudança do eixo de análise: da sexualidade como objeto de regulação para as formas pelas quais os sujeitos da Antiguidade se constituíam por meio de práticas de si voltadas à formação de uma existência ética. Não por acaso, ao escrever *O uso dos prazeres*, Foucault reconhece que o eixo da investigação eram os modos como os sujeitos governam a si mesmos, no sentido ético e estético, e não um estudo sobre o sexo: “O motivo, penso, é que o principal objetivo deste tipo de ética era estético. [...] Tratava-se de uma escolha pessoal para uma existência bela” (2013b, p. 297).

Edgardo Castro resume a questão quando afirma que o projeto da *História da sexualidade* se converte, progressivamente, numa genealogia da ética, ou, em outros termos, numa história das práticas de subjetivação. Para ele,

a ação de governar, o exercício da liberdade e a produção da verdade podem ter um caráter reflexo quando, em lugar de estar dirigidos para os outros, definem os modos de relação do sujeito consigo mesmo. [...] Para Foucault essas formas reflexas do governo, da liberdade e da veridicção definem a ética. (Castro, 2015, p. 123).

Nesta acepção, a ética não consiste em um sistema normativo. Trata-se de um campo em que o sujeito se estrutura pela liberdade, pela verdade e pelo autogoverno. É na perspectiva do deslocamento da análise dos dispositivos de sexualidade modernos para a investigação da ética na antiguidade, que o cuidado de si adquire o estatuto de problema filosófico.

A partir do entrelaçamento da sexualidade, do desejo, da liberdade e da subjetivação, busca-se captar a genealogia da ética, isto é, como Foucault historiciza os modos de subjetivação moral. Sem propor modelos de vida, a genealogia investiga como certas condutas se tornaram objeto de atenção ética e formas específicas de relação de si consigo mesmo – especialmente nas sociedades greco-romanas.

No prosseguimento dos tópicos anteriores, em que o cuidado de si esteve no cruzamento entre governamentalidade, desejo e subjetivação, propõe-se, agora, o seu alargamento pelo estudo da ética tal como fez Michel Foucault. O objetivo é oferecer ao leitor um panorama conceitual mais preciso sobre a ética, explorando-lhe as origens gregas, o desdobramento no pensamento foucaultiano e a pertinência para a compreensão do cuidado de si. Esta retomada é importante para a presente pesquisa, cuja proposta é fazer interface com leitores de Foucault. Inclusive os que procuram, na sua obra, uma ponte para outras áreas de pesquisa, a exemplo da educação, da psicologia e do direito.

O estudo de Michel Foucault sobre o cuidado de si está relacionado à perquirição sobre a ação e as condutas, temas centrais da ética filosófica. Nos seus últimos trabalhos, ele se consagrou à análise do pensamento filosófico da Antiguidade greco-romana e dos primeiros séculos do cristianismo, especialmente na forma como os sujeitos se relacionavam consigo mesmos. Não limitado à normatividade dos códigos morais, a sua ética contempla os modos de existência a partir dos quais os indivíduos organizavam a vida, buscavam o autogoverno e se transformavam à luz de certos valores.

Compreender os sentidos que Foucault atribui à ética exige, portanto, uma retomada da tradição filosófica em que o termo foi originalmente forjado. Derivado do grego *ethos*, o termo ética aparece nos diálogos socráticos e ganha sistematicidade nas obras de Platão e Aristóteles. Etimologicamente, o vocábulo comporta dois sentidos distintos, que variam conforme a grafia. Quando escrito com épsilon ( $\xi\thetao\varsigma$ ), *éthos* remete aos costumes de um povo – práticas coletivas transmitidas culturalmente, muitas vezes alheias à reflexão individual. O sentido aproxima-se do que hoje é chamado de moral. Já a grafia com eta ( $\eta\thetao\varsigma$ ), *êthos* refere-se ao caráter ou disposição interior do sujeito: o seu temperamento, índole e capacidade de cultivar vícios ou virtudes. Como aponta Marilena Chauí, trata-se do “conjunto de disposições

físicas e psíquicas de uma pessoa [...] e das características que permitem a cada indivíduo praticar virtudes ou vícios" (2002, p. 340). Este segundo sentido se aproxima do que, filosoficamente, entende-se por ética.

A ambivalência do termo *ethos* registra o surgimento da ética como problema filosófico. O exame foucaultiano situa o cuidado de si no campo aberto pela segunda acepção – do *éthos* como modo de ser –, sentido atestado por Miguel Spinelli (2009), especialista em filosofia antiga. Foucault distingue *éthos* e *ethos* ao assentir a ética como formação de si<sup>33</sup>.

Um exemplo da correlação entre o cuidado de si e o *éthos* é disposto, pelo filósofo francês, em *A hermenêutica do sujeito*, averiguando textos de Plutarco e Dionísio de Halicarnasso em que ambos trabalham com o termo *ethopoeiên*. O termo, com as suas variações – *ethopoiía*, *ethopoiós* – designa a formação e a capacidade de moldar o *éthos*. Como diz o filósofo,

Os gregos usavam uma palavra muito interessante, que encontramos em Plutarco e também em Dionísio de Halicarnasso, sob a forma de substantivo, de verbo e de adjetivo. Trata-se da expressão ou da série de expressões ou palavras: *ethopoeiên*, *ethopoiía*, *ethopoiós*. *Ethopoeiên* significa: fazer o *éthos*, produzir o *éthos*, modificar, transformar o *éthos*, a maneira de ser, o modo de existência de um indivíduo. É *ethopoiós* aquilo que tem a qualidade de transformar o modo de ser de um indivíduo [...]. Retenhamos o sentido encontrado em Plutarco, isto é: fazer o *éthos*, formar o *éthos* (*ethopoeiên*); capaz de formar o *éthos* (*ethopoiós*); formação do *éthos* (*ethopoiía*). Pois bem, parece-me que a distinção, a cisão introduzida no campo do saber, não é, repito, a que marcaria alguns conteúdos do conhecimento como inúteis e outros como úteis, é a que marca o caráter "etopoético" ou não do saber. (Foucault, 2010, p. 212).

---

<sup>33</sup> A tradução do curso *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros* (Foucault, 2011c), publicado pela editora Martins Fontes, modificou a grafia do termo *ethos* em relação à versão inicialmente publicada pela editora Gallimard (Foucault, 2009c). Na versão brasileira, está escrito com *épsilon* (*éthos*), enquanto na versão francesa está escrito com o *eta* (*éthos*), conforme o seguinte trecho, em que Foucault discorre sobre a fala franca de Sócrates: "La fondation de l'*éthos* comme étant le principe à partir duquel la conduite pourra se définir comme conduite raisonnable en fonction de l'être même de l'âme, c'est bien de cela qu'il est question dans cette nouvelle forme de *parrésia*" (2009c, p. 79-80). Na versão brasileira: "A função do *éthos* como sendo o princípio a partir do qual a conduta poderá se definir como conduta razoável em função do próprio ser da alma, é bem disso que se trata essa nova forma de *parrésia*" (2011, p. 75). Não há explicitação, na versão brasileira, da razão de Eduardo Brandão, tradutor, fazer tal uso. É comum, quando um termo é traduzido, haver uma transliteração que modifica os termos, especialmente quando a obra é comercializada para o grande público. Na presente pesquisa, contudo, será utilizado o modo apresentado por Spinelli, o mesmo presente nas versões em francês e utilizado por Salma Tannus Muchail e Marcio Alves da Fonseca, tradutores do curso *A hermenêutica do sujeito* (2010), presentes nas versões em francês dos referidos cursos.

A partir da diferenciação entre *éthos*, como costume, e *êthos*, como caráter, destaca-se a relevância deste segundo termo para a pesquisa de Foucault. O *êthos* outorga o cuidado de si como prática etopoética, ou seja, como formação pela qual o sujeito transforma a si mesmo. Mais que regra de conduta, é um trabalho sobre o próprio modo de ser. Foucault indica, com isso, que a ética do cuidado de si não se limitava à obediência a um código, pois exigia, do sujeito moral, a sua autoconstituição. Aclarado o sentido do termo *êthos*, a genealogia da ética pode ser melhor exposta.

Nos anos 1980, a genealogia da ética – mais especificamente, o estudo da subjetivação – ganha proeminência nas pesquisas de Michel Foucault. Tal genealogia se refere à investigação histórica e crítica dos modos pelos quais os indivíduos são levados à constituição de si como sujeitos morais de sua própria conduta. Além de condução, Foucault examinou como esta relação implica transformações na subjetividade à luz de valores e finalidades morais. O interesse do filósofo é encontrado nos tomos II e III da *História da sexualidade*, mantendo-se, também, a relação com os sistemas de codificação das condutas e com as práticas de obediência ou resistência às normas. Para ele, a constituição do sujeito moral mescla as dimensões do código e do comportamento, mas não se reduz a elas.

Acerca disso, Foucault distingue, na introdução de *O uso dos prazeres*, três formas possíveis de compreender a moral (2009, p. 33-34). A primeira é a história dos códigos morais, centrada nos conjuntos de prescrições que indicam o que é permitido, proibido, virtuoso ou condenável, transmitidos por tradições, instituições ou aparelhos normativos. A segunda é a história das moralidades, voltada para o modo como os indivíduos respondem a esses códigos: a sua obediência, a sua resistência, a sua negligência. Por fim, ele propõe uma terceira perspectiva, objeto de sua pesquisa: a história das formas de subjetivação moral. A terceira modalidade – como os indivíduos se constituem como sujeitos morais – define com maior precisão o escopo da genealogia da ética.

Mesmo utilizando o termo moral para assinalar as três dimensões, a investigação de Foucault recai sobre o que chama de ética e ascese, o conjunto de práticas de si destinadas a assegurar a relação consigo. Como diz ele, a

[...] história da maneira pela qual os indivíduos **são chamados** a se constituir como sujeitos de conduta moral: essa história será aquela dos modelos propostos para a instauração e o desenvolvimento das relações para consigo, para a reflexão sobre si, para o conhecimento, o exame, a decifração de si por si mesmo, as transformações que se procura efetuar sobre si. Eis aí o que se poderia chamar uma história da “ética” e da “ascética”, entendida como história das formas da subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la. (Foucault, 2009, p. 38, grifo nosso).

Assim, os códigos e os comportamentos são reinscritos no seio da subjetivação. Longe de ser apenas obediência a uma regra, Foucault considera que a conduta só pode ser moral quando combinada à transformação do sujeito consigo mesmo. A subjetivação se dá, para o filósofo, por meio de quatro elementos inerentes à moral: a substância ética, o modo de sujeição, as práticas de si e a teleologia moral, a serem aprofundadas mais adiante.

Embora parta das práticas de si greco-romanas, a pesquisa de Foucault não se restringe a elas. A formação do *éthos*, na ótica por ele destacada, também está presente em momentos posteriores, como no cristianismo primitivo – quando práticas de confissão e renúncia reorganizaram a relação de si consigo –, e na contemporaneidade, transpassada pela racionalidade neoliberal que impõe, como modelo de sujeito, o empreendedor de si mesmo. Tal ponderação vê, na genealogia da ética, um aparato que catalisa fecunda perquirição sobre os modos de criação moral do sujeito ao longo da história. A relevância do estudo foucaultiano do cuidado de si não se restringe, deste modo, a uma pesquisa da Antiguidade. Ela é importante por ensejar o diagnóstico dos mecanismos de subjetivação na atualidade.

Michel Foucault propõe, como destacado, quatro elementos que permitem captar como os indivíduos são levados a se instituírem como sujeitos morais: a substância ética, o modo de sujeição, a elaboração do trabalho ético e a teleologia moral. Eles possibilitam a análise da subjetivação e da variação das práticas morais. A originalidade repousa, justamente, no deslocamento do prisma da obediência às normas até a investigação das práticas e rationalidades que orientam a formação ética dos sujeitos.

O filósofo percebeu como, da época clássica ao pensamento romano da época imperial, a principal mudança tinha a ver com o modo de sujeição, em decorrência da tese estoica de lei universal que se impõe igualmente a todo homem razoável. E, também, com a teleologia moral, correspondente ao bom sujeito

(*agatheia*) e à independência do indivíduo. Na passagem do mundo antigo ao cristianismo, ocorrem transformações na substância ética e nas práticas de si. A primeira, assinalada pela introdução da ideia de concupiscência; e a segunda, centrada na purificação, na extirpação dos desejos, no deciframento e na hermenêutica de si (Foucault, 2014, p. 227; 2013b, p. 312-314).

Para ratificar a argumentação acerca dos quatro pontos, serão utilizados dois textos de Michel Foucault: a entrevista *Sobre a genealogia da ética: um resumo do trabalho em curso* (Foucault, 2013b), concedida, em 1983, a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, e a introdução da *História da sexualidade II: O uso dos prazeres* (2009) e Na entrevista, Foucault afirma que os *aphrodisia* – os atos, prazeres e desejos sexuais – constituíam o objeto privilegiado da análise que estava realizando sobre a ética. Já na introdução, embora os *aphrodisia* permaneçam como pano de fundo, o filósofo opta por utilizar mais diretamente a fidelidade conjugal para ilustrar a problematização moral. A escolha do filósofo se justifica em razão da fidelidade – austeridade imbricada à constituição ética do sujeito na relação consigo mesmo –, pois, ainda que relativa à experiência sexual, à ela não se reduz.

Ao praticar a fidelidade, pode-se lutar contra as obrigações e proibições estabelecidas pelo código moral no tocante aos próprios desejos, ou buscar dominá-los, adotando uma postura vigilante. Àquilo que se deve dar atenção, na fidelidade, parte eticamente relevante e matéria da conduta moral, é a substância ética (Foucault, 2009, p. 34). No caso da fidelidade, a substância eram os desejos sexuais que necessitavam de observação, regulação e transformação em nome da conduta virtuosa.

Na entrevista de 1983, Michel Foucault ilustra a substância ética, comparando a paixão de um filósofo grego por um jovem à paixão de Santo Agostinho, em quem o desejo adquire o sentido de desassossego moral e inibição racional. Mesmo que a substância ética – a paixão – seja semelhante em ambos os casos, Foucault ressalta que o ponto de atenção da ética se distinguia.

Para os gregos, quando um filósofo amava um rapaz, mas não o tocava, seu comportamento era valorizado. O problema era tocar ou não os rapazes. Essa é a substância ética: o **ato** ligado ao prazer e ao desejo. Para Santo Agostinho, é muito claro que, ao lembrar sua relação com seu jovem amigo, aos 18 anos, o que o perturba é qual

era exatamente o tipo de **desejo** que ele sentia pelo rapaz. (Foucault, 2013b, p. 309, grifo nosso).

Este exemplo da paixão e aquele da fidelidade mostram como diferentes culturas podem tomar distintas instâncias do sujeito, um dos quatro pontos da formação ética, como núcleo da ação moral. A genealogia da ética leva à identificação da variação da substância ética ao longo da história.

Outro aspecto essencial da experiência moral é o modo de sujeição, que corresponde aos princípios ou justificativas que levam o sujeito a aceitar determinada conduta como moralmente procedente. No caso da fidelidade, por exemplo, pode-se escolhê-la por expressar valores de seu grupo social, por adesão a uma tradição religiosa ou espiritual, ou, ainda, conformar a vida a um ideal de beleza, nobreza ou perfeição (Foucault, 2009, p. 35). O modo de sujeição indica como o sujeito adere à norma e à autoridade que ele reconhece em sua conduta.

Na entrevista de 1983, Foucault especifica o modo de sujeição por meio de uma série de perguntas: “Trata-se, por exemplo, da lei divina que foi revelada em um texto? Ou de uma lei natural, uma ordem cosmológica, que é cada caso a mesma coisa para todos os seres vivos? Ou de uma regra racional? Ou de uma tentativa de dar à existência a forma mais bela possível?” (2013b, p. 309). As diferentes respostas às perguntas definem a atitude do sujeito em relação à regra, definindo o seu modo de sujeição. Quando o entrevistador questiona se o termo racional se refere ao conhecimento científico, Foucault nega, apresentando o seguinte exemplo:

[...] encontramos em Isócrates um discurso muito interessante supostamente mantido com Nicocles que era o soberano de Chipre. Aí, ele explica por que sempre foi fiel à sua esposa: “Porque eu sou o rei e porque, na posição de alguém que comanda os outros, que governa os outros, eu tenho que mostrar que posso governar a mim mesmo.” E podemos notar que essa regra de fidelidade não tem nada a ver com a formulação estoica universal: eu tenho que ser fiel à minha esposa porque sou um ser humano e racional. No primeiro caso, é porque eu sou rei!, e podemos observar que a mesma regra aceita por Nicocles e por um estoico é completamente diferente. É isso que chamo de modo de sujeição, o segundo aspecto da ética. (2013b, p. 309).

O trecho apresenta dois exemplos de sujeição: do rei, que submete a sua conduta à lógica do autogoverno político, e do estoico, que a justifica com base na racionalidade universal. Destaca-se, também, que o exemplo indica a possibilidade,

na Modernidade, do conhecimento científico ocupar o lugar de autoridade, diferente da Antiguidade greco-romano.

Outra maneira de compreender a fidelidade como exercício ético é por meio da análise da transformação de si por si, pelo trabalho que o sujeito realiza sobre si com base em determinadas técnicas (*tékhne*), que Foucault nomeia de elaboração do trabalho ético. No caso da fidelidade, ela pode assumir formas diversas. Como declara o filósofo,

[...] um longo trabalho de aprendizagem, de memorização, de assimilação de um conjunto sistemático de preceitos e através de um controle regular da conduta, destinado a medir a exatidão com que se aplicam essas regras; pode-se praticá-la sob a forma de uma renúncia brusca, global e definitiva aos prazeres; como também sob a forma de um combate permanente, cujas peripécias – até os fracassos passageiros – podem ter sentido e valor; ela pode também ser exercida através de uma decifração tão cuidada, permanente e detalhada quanto possível, dos movimentos do desejo, sob todas as formas, mesmo aquelas mais obscuras sob as quais ele se oculta. (Foucault, 2009, p. 36).

Sem diretamente utilizar a expressão elaboração do trabalho ético, na entrevista de 1983, Foucault emprega termos que remetem à mesma dinâmica: ascetismo e práticas de si. Ambas expressam o conjunto de técnicas pelas quais o sujeito trabalha a si mesmo, numa lógica de transformação da própria vida. Estas práticas são amplamente analisadas em *A hermenêutica do sujeito*, sendo o cuidado de si o núcleo em que se dão essas técnicas. Os elementos da elaboração do trabalho ético/práticas de si/ascetismo serão detalhados no capítulo seguinte, dedicado à análise foucaultiana da ética do cuidado de si.

O quarto e último elemento do quadro proposto por Foucault é a teleologia moral, isto é, a finalidade que orienta a conduta ética. Como sugere o sentido grego do termo *télos*, referente ao fim, trata-se do ideal que se busca alcançar, ou realizar, ao adotar determinada prática moral. A dimensão exige que o comportamento seja avaliado em conformidade com regras e também com base na totalidade da existência do sujeito. Como fiz o filósofo, “uma ação não é moral somente em si mesma e na sua singularidade; ela o é também por sua inserção e pelo lugar que ocupa no conjunto de uma conduta” (Foucault, 2009, p. 36).

Para ilustrar a teleologia moral, Foucault propõe um questionamento que aponta diferentes horizontes éticos de orientação das condutas: “qual o tipo de ser a que aspiramos quando nos comportamos de acordo com a moral? Por exemplo, devemos nos tornar puros, ou imortais, ou livres, ou mestres de nós mesmos etc.” (Foucault, 2013b, p. 310). No caso da fidelidade conjugal, os motivos podem ser variados, como a ampliação do autodomínio, o afastamento do mundo, a conquista da tranquilidade da alma ou a purificação necessária à salvação (Foucault, 2009, p. 36). A fidelidade, portanto, não se reduzia a uma norma. Ela expressava uma aspiração de transformação de si em função de um ideal de existência. Tal dimensão é central para o tema da ética como uma estética da existência.

O panorama da substância ética, modos de sujeição, elaboração do trabalho ético e teleologia moral permite apreender a maneira como os sujeitos são levados a se formarem moralmente. Da mesma forma, proporciona a averiguação da ética em interface com outras duas formas de história apresentadas por Foucault na introdução da *História da sexualidade II*, a do código moral e a da moralidade dos comportamentos. A exposição revela, também, que a ponderação sobre a ética exige a observação da experiência de cada cultura, ou seja, dos modos como o saber, o poder e a relação de si consigo se entrelaçam na formação de uma determinada racionalidade moral. Com estes conceitos, Foucault fortalece o escopo de análise da genealogia da ética. A análise sobre os mecanismos de governo e normalização – como disciplina, biopolítica ou neoliberalismo<sup>34</sup> – e sobre a resistência e as insurgências ganham, a partir do exposto, novos instrumentos de investigação.

Ao contrário da genealogia do homem de desejo, que tem o desejo como eixo desde a *História da sexualidade I*, a genealogia da ética se consolida nos anos 1980 como esforço de diagnosticar a formação histórica do *éthos* a partir de práticas que moldam a existência. A transição metodológica dificulta a apresentação de uma história contínua e homogênea das experiências morais, como o estudo sobre o

---

<sup>34</sup> Como exemplo, tem-se o livro de Pierre Dardot e Christian Laval – *A nova razão o mundo: ensaio sobre a sociedade neoliberal* (2016) –, que utiliza a pesquisa de Michel Foucault sobre a ética do cuidado de si para aclarar o que chamam de *éthos* neoliberal e como ele se difere da ética do eu no âmbito greco-romano: “O que é suficiente estabelecer aqui é que a ascese da empresa de si mesmo termina com a *identificação* do sujeito com a empresa, deve produzir o que chamamos antes de sujeito do envolvimento total, ao contrário dos exercícios da ‘cultura de si mesmo’ dos quais trata Foucault, cujo objetivo é estabelecer uma *distância* ética em relação a si mesmo, uma distância em relação a todo papel social” (p. 339).

desejo no tópico anterior<sup>35</sup>. Contudo, permite a crítica da subjetividade ocidental tal como foi constituída na juntura entre verdade, poder e si mesmo.

Cesar Candiotti interpreta os estudos de Foucault sobre a genealogia da ética pontuando as diferentes relações entre prazer, desejo e ato sexual, algumas delas aqui já analisadas. Em resumo, no contexto dos *aphrodisia*, o ato em si é o centro de atenção e controle, promovendo o domínio de si; na cultura chinesa, seria o prazer; no cristianismo, o desejo a ser sufocado, silenciado, dominado; na Modernidade, o desejo deve ser liberado (Candiotti, 2013, p. 227-228). Enquanto nas culturas grega e chinesa o elemento central é a ética, no *éthos* cristão e moderno o ponto forte reside na moral.

Entre os gregos, o ato sexual é o elemento mais importante, sendo que o prazer e o desejo são seus subsidiários. Sobre o ato é que se deve exercer o controle, definir a quantidade, o ritmo, a oportunidade e as circunstâncias. Tem-se então a fórmula: “ato-prazer-(desejo)” [...]. O desejo é posto entre parêntese porque com os estóicos ele passa a ser condenado. Já na erótica chinesa (da qual Foucault não menciona sua periodização) o elemento a ser intensificado e prolongado tanto quanto possível é o *prazer*, ainda que o ato seja restringido e, no limite, prescindido. Teríamos assim a fórmula: “prazer-desejo-(ato)” [...]. Quanto ao cristianismo, acentua o desejo a fim de suprimi-lo até suas raízes [...]. Entretanto, se na prática o desejo precisa ser erradicado, teoricamente ele é muito importante, pois revela os movimentos da alma. A fórmula seria então: “(desejo)-ato-(prazer)” [...]. Enfim, a modernidade também acentua o *desejo*, não para suprimi-lo, mas para liberá-lo das instâncias repressivas que o sufocam; quanto ao ato, não tem muita importância e o prazer, não tem um estatuto definido. (Candiotti, 2013, p. 227-228, adaptado)<sup>36</sup>.

Kleber Prado Filho interpreta a subjetivação, em Michel Foucault, a partir das ideias de estética da existência (experiência greco-romana antiga), cultura do

---

<sup>35</sup> A argumentação segue uma estratégia próxima à realizada no tópico anterior, com pequenas alterações.

<sup>36</sup> A estratégia de César Candiotti para diferenciar o lugar ocupado pelo ato, prazer e desejo em distintas formações culturais parte da referida entrevista de Michel Foucault intitulada *Sobre a genealogia da ética: um resumo do trabalho em curso*. Embora o autor se baseie neste texto para expor contrastes entre modelos culturais da sexualidade, é necessário destacar que, na mesma entrevista, Foucault admite que errou ao comparar diretamente a *ars erotica* oriental com a cultura ocidental. Segundo ele, gregos e romanos não possuíam uma *ars erotica* comparável à chinesa, mas uma *tekhné toû biou*, uma arte de viver orientada pela ideia de domínio de si, posteriormente modificada pela hermenêutica cristã (Foucault, 2013b, p. 303-304). A própria validade crítica da *ars erotica* como conceito foucaultiano tem sido alvo de questionamento por comentadores, como Regiane Collares, ao observar que a ideia, embora importante como estratégia crítica no início da *História da sexualidade*, desaparece dos volumes posteriores e carrega consigo tensões quanto à sua consistência histórica. Para a autora, a *ars erotica* funciona, em Foucault, pelo menos, como “recurso heterotópico de desvio para um ‘lugar absolutamente outro’, o ponto zero de sua pesquisa sobre a genealogia da sexualidade” (Collares, 2025, p. 128).

cuidado de si (experiência greco-romana antiga), hermenêutica de si (experiência cristã) e hermenêutica do desejo (experiência moderna). A perspectiva de Cesar Candiotti, em muitos aspectos, aproxima-se das pesquisas de Kleber Prado. Contudo, Prado lança mão de outros argumentos para sustentar a sua interpretação sobre as referidas experiências. Por Foucault ter produzido menos trabalhos, no tocante a ética, em torno da experiência moderna, o autor contribui com tal lacuna ao afirmar que

A vontade de saber trata da experiência moderna da sexualidade, mas a rigor não trata de uma ética moderna, no entanto, coloca elementos fundamentais para que se possa fazer ali uma leitura de uma perspectiva ética, atenta a relações do sujeito consigo mesmo envolvidas no confronto com o dispositivo de sexualização; [...] Tal olhar e problematização autorizam, então, a falar em uma experiência ética moderna no volume I da Histórica da sexualidade [...], centrada nesta imbricação subjetividade-identidade-sexualidade, que opera como hermenêutica do desejo. (Filho, 2019, p. 4).

Diferente de Candiotti, para quem, na Modernidade, segundo Foucault, o norte da reflexão moral e ética estava centrado no desejo a ser liberado da repressão, Kleber Prado Filho centra na tríade subjetividade-identidade-sexualidade, também considerada por Candiotti, mas de outro modo. Usando o conceito deleuziano da bricolagem, Kleber Filho afirma que o *éthos* moderno, segundo o filósofo francês, reuniu elementos da Antiguidade greco-romana, do cristianismo e do advento de novos conhecimentos, como a ciência moderna, os saberes psi e as ciências humanas.

Por esta razão, diferente do cristianismo, que vê na alma a natureza da moral, “o conhecimento do sujeito moderno a respeito de si mesmo refere-se à subjetividade e coloca-se num registro científico, social e psicológico, apresentando-se como teoria sobre a subjetividade” (Filho, 2019, p. 9). Disto resulta o conceito moderno de subjetividade, fundamentado na existência de uma identidade, a essência individual dos sujeitos. Kleber Prado identifica na conexão subjetividade-identidade-sexualidade o prisma da experiência ética e moral moderna.

Ao revisitar as ideias de código moral, de moralidade dos comportamentos e de ética, aqui previamente apresentadas, a interpretação de Cesar Candiotti e a de Cesar Prado sobre a experiência moral e ética da Modernidade – base para o

pensamento contemporâneo – estão em sintonia com o seguinte trecho da *História da sexualidade II*:

[...] em certas morais a importância é dada sobretudo ao código, à sua sistematicidade e riqueza, à sua capacidade de ajustar-se a todos os casos possíveis, e a cobrir todos os campos de comportamento; em tais morais a importância deve ser procurada do lado das instâncias de autoridade que fazem valer esse código, que o impõem à aprendizagem e à observação, que sancionam as infrações; nessas condições, a subjetivação se efetua, no essencial, de uma forma quase jurídica, em que o sujeito moral se refere a uma lei ou a um conjunto de leis às quais ele deve se submeter sob pena de incorrer em faltas que o expõem a um castigo. (Foucault, 2009, p. 38).

A moral moderna – que transpassa as subjetividades e que ainda orienta as ações na contemporaneidade –, mesmo não recebendo, de Michel Foucault, o tratamento dado à moral e à ética da Antiguidade greco-romana, pode ser investigada à luz do tomo I da *História da sexualidade*. Estão implícitas, nesta moral, concepções filosóficas que lançam mão da ideia de subjetividade como registro científico, social e psicológico, próximo ao que Foucault chamou de filosofias do sujeito. Tais perspectivas são questionadas por embasar a ideia de homem essencial, pela pouca atenção às diferenças entre código moral, moralidade dos comportamentos e a ética, e por desconsiderar a multiplicidade de modos de ser, que podem ser pensadas quando são considerados os quatro elementos vistos na elaboração do sujeito por ele mesmo.

Este tópico investigou a genealogia da ética como trabalho histórico e crítico do nosso presente, estratégia que põe em xeque os mecanismos, discursos e práticas que subsidiaram a subjetivação na atualidade. Sem a pretensão de uma teoria ética, tal procedimento, como estudado por Michel Foucault, interroga a constituição do sujeito moral. Em tal acepção, a ética do cuidado de si aparece como parte de estudos genealógicos de problematização da ética, não como resposta normativa às questões contemporâneas. Não por outra razão, não foram expostos, em profundidade, temas que serão analisados no seguinte capítulo, como a função do outro na constituição do *éthos*, as práticas de si e outros aspectos das formas éticas da Antiguidade greco-romana.

Ao longo deste capítulo, a proposta foi a de mostrar que o cuidado de si, como formulado por Foucault nos anos 1980, eclode de deslocamentos conceituais

resultantes da sua genealogia. Entre eles, os estudos sobre a governamentalidade, o desejo e a ética, que foram explorados como análise crítica sobre o presente, nos quais Foucault investigou as condições de constituição do sujeito ocidental. Longe de ser ponto de partida, a ética do cuidado de si é, em Foucault, a chegada, não prevista, do percurso genealógico.

No tocante à governamentalidade, Foucault a entende como conjunto de práticas e rationalidades de governo pertinente à subjetivação e à condução de condutas – desde a arte de governar os outros até a prática de governar a si mesmo. A partir da década de 1970, especialmente nos cursos do *Collège de France*, a governamentalidade permite a Foucault recolocar a questão da liberdade, em termos históricos, como elemento constitutivo – e não exterior – das relações de poder. A liberdade, neste sentido, concerne ao estudo sobre o cuidado de si, posto que ele se estabelece como governo crítico de si mesmo em conexão com o governo dos outros.

Quanto à genealogia do desejo, o aparecimento do cuidado de si liga-se à investigação genealógica da sexualidade e da moral cristã, nas quais Foucault detecta uma inflexão fundamental: a libidinização do desejo, especialmente nas formulações de Santo Agostinho. A nova economia do desejo, fundada na interiorização e na culpabilização do sujeito, marca a ruptura com as práticas éticas da Antiguidade greco-romana, quando o cuidado de si era prática ativa de constituição de si, não de confissão das faltas ou vigilância da alma.

A genealogia da ética, por sua vez, é o terceiro eixo do percurso aqui traçado. Se, com o desejo, Foucault explica a transmutação das formas de subjetivação a partir da experiência cristã, é com a ética que ele dilata o escopo da análise, voltando-se à maneira como os sujeitos se constituem como agentes morais em diferentes épocas e culturas. No retorno à Antiguidade greco-romana, Foucault diagnostica, nas práticas do cuidado de si, uma subjetivação que não depende da obediência a códigos ou da interiorização de normas, mas que se filia à crítica consigo mesmo, com os outros e com a verdade.

A pesquisa de Michel Foucault sobre a governamentalidade, o desejo e a ética convergem para o cuidado de si como operador crítico do seu pensamento. Trata-se de reconhecer a ética do cuidado de si como resultado de pesquisa que inclui formas de governo, tecnologias do desejo e práticas morais. Neste sentido, é

indissociável da constituição do sujeito e das formas possíveis de liberdade. Tal interpretação identifica o cuidado de si como prática ética situada no mundo greco-romano com importantes implicações para uma crítica do presente. Como ele mesmo afirma, trata-se de “trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento” (Foucault, 2009, p. 15), em que a genealogia interroga as condições da nossa subjetivação. Longe de propor uma nova moral, o filósofo abre espaço de criação de outras formas de existência, outras maneiras de se relacionar consigo mesmo, com os outros e com o poder.

Este capítulo preparou o solo investigativo do capítulo seguinte. A partir da tese de que o cuidado de si advém do trabalho genealógico de Foucault, especialmente das análises sobre governamentalidade, desejo e ética, avança-se na compreensão da forma como ele analisa tais práticas na Antiguidade greco-romana. Por isto, o próximo capítulo será dedicado à exposição do modo como Michel Foucault analisa o cuidado de si, destacando as práticas, os saberes e os modos de subjetivação que o configura como experiência histórica do pensamento.

#### 4 O ESTUDO FOUCAULTIANO DA ÉTICA DO CUIDADO DE SI

Nos capítulos anteriores, trilhou-se um percurso que encontra, neste, o seu ponto de chegada. No Capítulo 1, foram examinadas a normatividade e a vontade leitora, a fim de afastar interpretações que transformam o cuidado de si em uma ética prescritiva. No Capítulo 2, investigou-se o surgimento do estudo acerca da ética do cuidado de si no trabalho genealógico de Michel Foucault, associando-o às suas análises sobre governamentalidade, desejo e ética. Os dois movimentos convergem para o último da análise: apreender como Foucault descreve a ética do cuidado de si como resultado de um trabalho genealógico, situando-o em regimes específicos de verdade e em técnicas determinadas de subjetivação.

Este capítulo dedica-se, portanto, à análise foucaultiana do cuidado de si, explorando a sua pré-história e três configurações principais: o modelo clássico grego, o helenístico-romano (considerado por Foucault a época de ouro) e o cristão. Sem pretender esgotar as análises do curso *A hermenêutica do sujeito* (2010), obra capital para a discussão, expõe-se expor como tais práticas se mesclam a jogos de poder, saber e liberdade. Seguindo o ponto de vista de Paul Veyne sobre Foucault, trata-se de descrevê-las positivamente, isto é, como práticas situadas em sua historicidade e não como manifestações de uma essência. Assim, a proposta é “julgar as pessoas por seus atos e eliminar os eternos fantasmas que a linguagem suscita em nós” (Veyne, 1982, p. 248).

Tal percepção visa a oferecer uma ótica para os iniciantes nos estudos foucaultianos e refutar interpretações normativas que identificam o cuidado de si como a proposta ética de Michel Foucault. Ao integrar análise histórica e crítica genealógica, sinaliza-se o conceito como instrumento de investigação dos processos de subjetivação. Na Grécia Antiga, o conhece-te a ti mesmo, visto no âmbito socrático, por exemplo, funcionava como técnica de governo das elites; no cristianismo, transformou-se em instrumento de descoberta da verdade interior e de conformação à lei divina. Foucault não elege um período exemplar: mostra, antes, como cada configuração revela a inter-relação entre saber, poder e liberdade.

Assim, ao percorrer as formas históricas do cuidado de si, como expostas por Foucault, o capítulo lança as bases para compreender a diversidade das práticas

de si e a força crítica do conceito frente às apropriações contemporâneas, muitas vezes de caráter neoliberal, que esvaziam sua dimensão genealógica. Nesta ambiência, inicia-se, com o primeiro tópico, a exposição de pontos relevantes ao estudo da ética do cuidado de si, que funcionam como norte para a análise das suas modalidades.

#### 4.1 Notas introdutórias ao estudo foucaultiano da ética do cuidado de si

O estudo das práticas do cuidado de si, que integram a ideia mais ampla de *epiméleia heautoû* (em grego)<sup>37</sup>, ou *cura sui* (em latim), está intrinsecamente ligado à análise filosófica sobre a ação e os modos de comportamento, ou seja, à ética. Uma breve exposição dos sentidos da ética foi realizada no primeiro tópico do primeiro capítulo e no último tópico do segundo capítulo, há pouco analisado. Nas suas últimas obras, Michel Foucault dedicou-se à investigação da Antiguidade greco-romana e dos primórdios do Cristianismo, demonstrando como os indivíduos se relacionavam consigo mesmos e destacando os aspectos éticos implicados nas relações. Tal análise ilumina a interseção entre as práticas do cuidado de si e a ética, oferecendo uma via privilegiada para compreender as nuances, ao longo do tempo, da conduta humana.

O surgimento do cuidado de si como ética (*êthos*) remonta ao pensamento de Sócrates e Platão. Neles, o cuidado de si constituía um preceito na formação dos sujeitos, ligado à verdade que o orientava. Longe de ser apenas um exercício individual, era o princípio que moldava o modo de ser dos sujeitos e a sua relação com o mundo.

No plano ético, a prática do cuidado de si estava interseccionada à noção de liberdade. Para os gregos, segundo Foucault, a liberdade não se restringia a uma condição política ou jurídica, pois dizia também respeito ao *êthos*, à maneira de ser e de conduzir a própria vida: “Os gregos problematizavam efetivamente sua liberdade e a liberdade do indivíduo, como um problema ético. Mas ético no sentido de que os

<sup>37</sup> Bailly, na edição do *Dictionnaire Grec-Français* (2000), traduz o termo *Epiméleia* (επιμέλεια) como vigilância, governo e administração (p. 339), que podem ser correspondidos, em português, à “fiscalização”, “governo” e “administração”, respectivamente. Quanto ao termo *Heautoû* (εαυτοῦ), ele é traduzido como *de soi-même*, à *soi-même* e *soi-même* (p. 239), entre outras possibilidades, as quais podem ser interpretadas, conforme o contexto, como “si mesmo”. Esta tradução de Bailly encontra-se próxima à de Wilbur Gingrich e Frederick Danker no *Léxico do Novo Testamento – Grego/Português* (2005), onde *Epiméleia* (επιμέλεια) é traduzido por “cuidado” e “atenção” (p. 82).

gregos podiam entendê-lo: o *éthos* era a maneira de ser e a maneira de se conduzir" (Foucault, 2012d, p. 264). Esta concepção variava conforme o sujeito, a conjuntura e a escola filosófica a que pertencia, mantendo a busca de autonomia e o domínio de si. Assim, a liberdade era simultaneamente condição e objetivo do cuidado de si, estruturando-se como fundamento ético da subjetividade grega.

A incitação ao cuidado de si antecede à sua formulação filosófica clássica<sup>38</sup> e estava presente na vida cotidiana dos cidadãos gregos, marcada pela já citada preocupação em preservar a liberdade e evitar a escravidão. Contudo, foi com Sócrates que a prática tornou-se objeto de reflexão filosófica. Como sublinha Foucault, no diálogo *Alcibiades*, de Platão (1975)<sup>39</sup>, encontra-se a sua primeira sistematização. Sócrates transforma o cuidado de si em tema central da ética, concebendo-o como exigência fundamental para a formação do político, aquele que, por saber cuidar de si, estaria em condições de governar os outros.

Dos diversos momentos em que a relação entre cuidado de si e liberdade no contexto grego é explorada por Foucault, destaca-se a desenvolvida em *História da sexualidade II*, especialmente no capítulo A problematização moral dos prazeres, tópico Liberdade e verdade. Para os gregos clássicos, a liberdade implicava o controle e a moderação dos prazeres, o que se expressava na ideia de *sophrosune*, definida como "o estado que se tende a alcançar pelo exercício do domínio e pelo comedimento na prática dos prazeres" (Foucault, 2009, p. 97). Esta disposição, ao combinar autodomínio e equilíbrio, exprimia a liberdade do sujeito na medida em que evitava os excessos, afirmando a sua autonomia, como nas experiências sexuais.

Ao tratar da escravidão de si para consigo (2009, p. 98), Foucault reforça que ser livre dos prazeres, no contexto grego, significa não estar a seu serviço, isto é, não ser por eles escravizado. A independência, conquistada pela moderação, constitui base essencial da liberdade individual. Sócrates, figura central neste debate, expôs a temperança como condição da liberdade. Tal concepção ultrapassava o âmbito

<sup>38</sup> No tópico seguinte, ao tratar do que chamamos de pré-história do cuidado de si, serão apresentados argumentos de Michel Foucault, especialmente aqueles relacionados ao pitagorismo. Tais argumentos demonstram como a incitação aos cuidados consigo próprio era uma prática enraizada na sociedade grega, mesmo antes de se tornar um objeto formal de investigação filosófica. Foucault sinaliza que estas práticas estabeleciam uma relação entre ética e modos de vida, antecipando elementos que, mais tarde, seriam sistematizados na tradição filosófica.

<sup>39</sup> Neste capítulo, para se referir ao diálogo *Primeiro Alcibiades* (1975), utiliza-se somente *Alcibiades*.

individual e integrava uma ética cultural mais ampla, na qual o equilíbrio e o controle dos prazeres eram considerados indispensáveis para a vida virtuosa e plenamente livre (Foucault, 2009, p. 97-100).

Ambientada numa sociedade em que a política e as decisões coletivas ocupavam lugar central, a liberdade individual, como já pontuado, era preocupação constante para os gregos. A autonomia pessoal não se restringia à esfera privada, mas também era condição fundamental para a participação na vida pública. Mesmo valorizando instituições como a democracia, os atenienses mantinham a liberdade individual como valor ético essencial. Diz Foucault que, por mais coercitiva que fosse a cidade e por mais relevante que fossem a lei e a religião, nenhuma destas instâncias poderia dizer ao indivíduo o que fazer da sua própria vida (2010, p. 402). Assim, mesmo diante da força das estruturas políticas e religiosas, a cultura grega preservava a liberdade individual como dimensão inalienável da existência.

Se, para os gregos, o *êthos* designava o modo de conduzir-se no mundo, continuamente transpassado pela problematização da liberdade, esse comportamento não se apresentava de forma homogênea. Foucault distingue sujeitos cujo *êthos* se destacava por sua forma admirável – qualificado como belo –, que era manifesta no modo como o sujeito se apresentava aos outros. O *êthos* grego estava vinculado à visibilidade do comportamento ético: hábitos, gestos, modo de caminhar e serenidade diante dos acontecimentos compunham esse estilo de vida. Segundo Foucault (2012d, p. 264), tratava-se de um “modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros”. O homem com um belo *êthos* era aquele que praticava a liberdade de maneira exemplar, sendo lembrado e citado por sua conduta honrosa e equilibrada. Para isso, era necessário todo um trabalho de si sobre si mesmo, capaz de transformar a liberdade em forma vivida, admirável e memorável.

O belo *êthos* pode ser compreendido como a expressão da prática da liberdade em uma vida orientada pela *epiméleia heautoû*. Para os gregos, tal prática não era a busca individual por perfeição, mas o trabalho ético contínuo de transformação de si, voltado à formação de uma conduta admirável. O sujeito que cuidava de si desenvolvia virtudes que ultrapassavam o plano pessoal, alcançando um modo de ser marcado por equilíbrio, nobreza e harmonia, qualidades que definem o belo *êthos*. Essa forma de vida não era comum a todos. Como ressalta Foucault, ela

exigia um trabalho de si sobre si mesmo (2012d, p. 264), e distinguia aqueles, cuja liberdade era exercida de modo digno de admiração. Assim, o *éthos* expressava a excelência individual e contribuía para a formação de valores coletivos.

Foucault associa essa prática da liberdade ao que os gregos chamavam de *tékhne toû bíou*<sup>40</sup> – ou arte de viver – vinculada ao “vazio deixado tanto pela cidade quanto pela lei e pela religião, no tocante à organização da vida” (2010, p. 402). Diferentemente de uma obediência cega a normas, esta arte exigia técnicas e conhecimentos que esculpiam a existência segundo um estilo ímpar, em que liberdade e pensamento ético se entrelaçavam. A vida filosófica, segundo Foucault, “não obedece a uma *regula* (regra) [, mas] a uma *forma*” (2010, p. 381). Ela deve ser vivida como uma obra de arte, tal como um arquiteto que, seguindo regras técnicas, confere ao templo estrutura e beleza. A *tékhne toû bíou*, neste sentido, implicava fazer da vida algo digno de ser admirado, uma forma, um estilo ético e estético.

A técnica de viver é matizada pelo compromisso com a própria transformação por meio de práticas que formam a conduta e promovem a autorrealização. Os filósofos antigos, segundo Foucault, assumiam o papel dos técnicos do cuidado de si, transmitindo o conhecimento àqueles que aspiravam a fazer da sua vida um permanente exercício ético e estético (2022, p. 122–123).

A junção entre a *tékhne toû bíou* e o cuidado de si conduz à *áskesis*, definida por Foucault como exercício e treinamento (2022, p. 100). Se a arte de viver é um compromisso com a liberdade, a *áskesis* é o que a torna exequível. Consistindo em práticas de transformação ética do sujeito que envolvem o corpo, os pensamentos e as ações, tal exercício se conforma ao que o sujeito reconhece como verdade. A *áskesis* constitui uma ponte entre a verdade e a liberdade, relevante conexão nas artes de viver.

A *áskesis* é o que permite que o dizer-verdadeiro, dirigido ao sujeito e por ele assumido, constitua-se como maneira de ser (Foucault, 2010, p. 291). A verdade,

---

<sup>40</sup> Nesta tese, o termo artes de viver será grafado, em grego, por *tékhne toû bíou*, conforme adotado pelos tradutores de *A hermenêutica do sujeito*, Salma Tannus Muchail e Márcio Alves da Fonseca. Destaca-se, contudo, que em *História da sexualidade III – O cuidado de si* o termo aparece com a grafia *techne tou biou*, sinalizando uma variação de transliteração em diferentes traduções das obras foucaultianas. Opta-se por *tékhne toû bíou* para manter a consistência com a tradução de *A hermenêutica do sujeito*, que norteia esta pesquisa.

com isso, não é apenas descoberta. Ela é incorporada na própria existência, movimento que modifica o sujeito e orienta a sua conduta, tornando a *áskesis* indispensável à arte de viver. Por ela, o cuidado de si se realiza como exercício de autodomínio, raciocínio e engajamento ético, fazendo da verdade a força viva que dá forma a escolhas e modos de ser. Destaca-se que as ponderações sobre os chamados jogos de verdade, em Foucault, e a sua relação com os discursos e práticas históricas, foram brevemente tratadas no primeiro tópico do capítulo 2.

Na Grécia e Roma antigas, segundo Michel Foucault, brota uma notável relação entre o cuidado de si (*epiméleia heautoû*) e a *áskesis*, na qual o vínculo entre sujeito e verdade vai para além do processo de conhecimento. Foucault a trata a partir de duas perspectivas da verdade: a filosofia e a espiritualidade. A primeira investiga as condições e os limites de acesso, pelo sujeito, à verdade, buscando o que nele é condição para distinguir o verdadeiro do falso. Como diz o filósofo francês,

Chamemos de “filosofia” [...] essa forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso [...] que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. (Foucault, 2010, p. 15).

Já a espiritualidade estabelece uma interdependência entre ética, verdade e modos de vida, exigindo do sujeito uma reconfiguração de sua existência. De outro modo, a filosofia – especialmente depois do chamado momento cartesiano (Foucault, 2010, p. 14-15) – desloca a atenção para uma investigação racional da verdade, sem demandar uma transformação do sujeito. Enquanto a espiritualidade exige uma mudança no modo de ser, a filosofia, particularmente a moderna, privilegia o exame crítico pautado na razão, presumindo a capacidade de conhecer já existente no sujeito.

A *áskesis* voltada à verdade não se refere à posse natural de conhecimentos. Ela demanda a transformação do ser do sujeito, com reciprocidade entre conhecer e transformar-se: “a descoberta da verdade e a transformação do sujeito estão em relação estrita: são recíprocas e às vezes simultâneas” (Foucault, 2022, p. 113). É um procedimento que Foucault ilustra pela metáfora da iluminação: “sem uma purificação prévia, o sujeito não pode receber a luz da verdade; [ao mesmo tempo], a luz da verdade, iluminando o sujeito, transforma-o [e] transforma uma

existência de obscuridade em uma existência de luz" (2022, p. 113, adaptado). Os gregos descreveram essa transformação como *ethopoíesis*, definida pelo filósofo como a formação e transformação do *éthos*, expressando como a ascese voltada para a verdade possui uma função ética e estética.

Foucault distingue ainda outra forma de *áskesis*, direcionada à realidade, que também promove a transformação do sujeito, mas está organizada em torno da capacidade de transitar entre diferentes modos de existência. No Cristianismo, ele é nomeado de *metánoia*, indicando tanto a "mudança de direção do olho da alma [quanto a] mudança no estatuto da alma" (Foucault, 2022, p. 111-112, adaptado). Nela, a ascese transforma o sujeito em seu próprio modo de ser, conduzindo-o de uma realidade à outra, movimento que, embora requeira mudança, difere da filosofia moderna por não se limitar à razão nem ao conhecimento teórico.

Com isso, a ascese voltada para a verdade, em sua ligação com a espiritualidade, implica também uma mudança de si que permite ao sujeito viver a verdade e não apenas conhecê-la. Foucault afirma que a verdade ilumina e transforma o sujeito, manifestando uma relação indissociada entre conhecer e ser transformado, em um contínuo de aperfeiçoamento e cuidado de si.

O *éthos*, a liberdade e a verdade são basilares na percepção do cuidado de si. O *éthos* desponta como contínua transformação do ser, que é implicada numa liberdade que talha o sujeito à luz da verdade. A espiritualidade, neste assentimento, conecta a procura da verdade à constituição ética. A verdade deixa de ter valor externo e torna-se princípio ativo no e pelo sujeito, capaz de redefinir a sua existência.

Entre as principais características do cuidado de si, Michel Foucault realça a sua natureza dinâmica, marcada por um princípio de inquietação que mantém o sujeito em constante vigilância. Assentido como um princípio de agitação, ele – o cuidado de si – é visto como força implantada na existência que move permanentemente o sujeito (Foucault, 2010, p. 9). Esta inquietação é motor do trabalho sobre si mesmo e sustenta a prática ética que visa à liberdade e ao equilíbrio.

Além da inquietação, Foucault apresenta outras características das três principais modalidades do cuidado de si por ele analisadas. Nelas, o cuidado de si é concebido como a "atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo"

(Foucault, 2010, p. 11). Tal atitude é compreendida como *éthos* e se manifesta na maneira como o sujeito observa o mundo, age e se relaciona, estruturando, assim, a sua maneira de ser.

A outra característica é a atenção ao próprio pensamento, relacionada à evocada *áskesis* e ao desvio do olhar para si. Como diz Foucault, o cuidado de si implica “uma certa forma de atenção, de olhar”, uma conversão que desloca a primazia do mundo exterior para o interior do sujeito (Foucault, 2010, p. 12). A prática, denominada *meléte*, é um exercício contínuo do pensamento. Distinto da *gymnázein*, ela se refere a uma atividade interna, uma “espécie de exercício de pensamento” (Foucault, 2010, p. 318).

Enquanto *meléte* requer o exercício do pensamento sobre si mesmo, a *gymnázein* remete a confrontos práticos, provas de realidade. Tal distinção abre caminho para outra característica do cuidado de si: a prática ativa de exercícios espirituais e éticos. Para Foucault, além de atitude ou atenção, o cuidado de si implica ações pelas quais o sujeito se modifica e se transforma, como as técnicas de meditação, o exame de consciência e a verificação das representações (Foucault, 2010, p. 12).

Estas práticas ligadas à ideia de conversão, vista como movimento interior de retorno a si mesmo, promovem a vigilância crítica sobre os pensamentos e as condutas. Aqui, a conversão é medular na dinâmica do cuidado de si, pois expressa a transformação imperiosa à constituição ética do sujeito em sua relação consigo, com os outros e com o mundo.

A *epiméleia heautoû* é percebida, em vista disso, na articulação entre atitude, atenção e prática, uma ética que conjuga disposição do pensamento e constante transformação. Foucault, ao longo de *A hermenêutica do sujeito*, delineia estas dimensões, ao mostrar o cuidado de si como ampla constituição ética dos sujeitos e não uma técnica isolada.

Michel Foucault situa o cuidado de si clássico no auge da Antiguidade ateniense, período em que viveram Sócrates (469–399 a.C.) e Platão (427–347

a.C.)<sup>41</sup>. Este enquadramento, marcado pelo funcionamento da democracia sob o governo de Péricles e por sua posterior crise, com a derrota de Atenas na batalha de Queroneia e a ocupação macedônica, foi o pano de fundo para o desenvolvimento das ponderações filosóficas que uniam o cuidado de si às exigências ético-políticas da época.

No período helenístico, o cuidado de si foi retomado por filósofos como Epicuro (341–271 a.C.), durante a ocupação macedônica e posterior, no domínio romano, culminando na anexação da Grécia, em 146 a.C. A fase, caracterizada pela expansão da cultura grega, em decorrência do governo de Alexandre Magno, figura-se como momento de relevantes transformações nas práticas de subjetivação e nas formas de relação do sujeito consigo.

Já no Império Romano, que se inicia em 27 a.C., o cuidado de si ganhou amplitude cultural, sendo promovido como prática universal e contínua. Filósofos como Sêneca, Epicteto, Musônio Rufo, Fílon de Alexandria, Plutarco e Marco Aurélio se debruçaram sobre a época de ouro do cuidado de si, segundo o próprio Foucault.

No mundo cristão, o cuidado de si se desenvolve entre os séculos I e IV, graças a filósofos como Fílon de Alexandria<sup>42</sup>, Plotino, Basílio de Cesareia e Gregório de Níssa. A conversão do imperador Constantino, em 312 d.C., e a consolidação do cristianismo no Império Romano influenciaram profundamente as práticas, que incorporaram a dimensão ética e espiritual da doutrina cristã, sem deixar de concatenar com a tradição filosófica anterior.

Ao fim destas notas introdutórias, é bom destacar que muitos dos conceitos como *éthos*, liberdade, verdade, jogos de verdade, *áskesis* e espiritualidade, embora presentes ao longo dos períodos, encontram-se mais densamente dissertados por Foucault nos estudos acerca do helenismo romano. Tais elementos fornecem uma

---

<sup>41</sup> A data de nascimento e morte de Sócrates, Platão, Epicuro e Pitágoras foram extraídas da obra *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres* (2008), de Diógenes Laêrtios.

<sup>42</sup> Em *A hermenêutica do sujeito*, Foucault apresenta Fílon de Alexandria como um pensador às vésperas do cristianismo, o que chama de espiritualidade alexandrina (2010, p. 11); Pierre Hadot (2017) o apresenta como filósofo platônico e um marcante pensador do judaísmo helenístico, termo referente ao momento em que a cultura hebraico-judaica entra em contato com a cultura helenística, tendo a tradução da Septuaginta (versão da Bíblia hebraica) para o grego. Assim, situar Fílon de Alexandria no âmbito cristão impõe a consideração de elementos diversos. Sobre o judaísmo helenístico, ver o texto de César Motta Rios (2017) intitulado *O que é e não é judaísmo helenístico?*.

visão panorâmica da *epiméleia heautoû* e a inserem no seu horizonte histórico-filosófico. No próximo tópico, cada um dos aspectos e momentos serão, de modo geral, analisados, sinalizando as dinâmicas e distinções próprias de cada forma histórica do cuidado de si. Os conceitos aqui vistos serão retomados e aprofundados ao longo da análise, compondo o panorama da complexidade do tema.

## 4.2 A ética do cuidado de si, segundo Michel Foucault

Este tópico apresenta quatro modalidades do cuidado de si, conforme se identifica no curso *A hermenéutica do sujeito* (2010). Foucault apresenta três formas distintas e indica elementos que permitem falar de uma pré-história do cuidado de si. Portanto, o tópico inicia com a pré-história do cuidado de si, antes do exame do cuidado de si clássico, o cuidado de si helenístico e romano (considerada a época de ouro do cuidado de si), e o cuidado de si cristão. A organização de cada subtópico pauta-se, sobretudo, em três relevantes temas à experiência ética do cuidado de si: o próprio termo cuidado de si, o conhecimento de si e a conversão.

### 4.2.1 Pré-história do cuidado de si

Michel Foucault afirma que o cuidado de si, na filosofia, tem as primeiras conceituações no pensamento socrático-platônico, que recebeu o estatuto de completa teoria no diálogo *Alcibiades*, de Platão. Entretanto, muitos dos traços inscritos nas formas do cuidado de si (clássica, helenística/romana e cristã) já se encontravam em experiências religiosas e filosóficas mais antigas, como o pitagorismo. O período anterior a Platão, com as suas práticas e ideias, é visto como a pré-história do cuidado de si. A hipótese se ampara em Foucault, quando afirma

Que a verdade não possa ser atingida sem certa prática ou certo conjunto de práticas totalmente especificadas que transformam o modo de ser do sujeito, modificam-no tal como está posto, qualificam-no transfigurando-o, é um tema pré-filosófico que deu lugar a numerosos procedimentos mais ou menos ritualizados. Havia, se quisermos, muito antes de Platão, muito antes do texto do *Alcibiades*, muito antes de Sócrates, toda uma tecnologia de si que estava em relação com o saber, quer se tratasse de conhecimentos particulares, quer do acesso global à própria verdade. A necessidade de pôr em exercício uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma ideia manifestada na Grécia arcaica e, de resto, em uma série de civilizações, senão em todas, por certo número de práticas [...]. (Foucault, 2010, p. 44).

Michel Foucault sublinha que elementos fundamentais do cuidado de si, como o termo *epiméleia heautoû*, o *gnôthi seautón* e certas práticas de si, têm raízes anteriores ao platonismo. Ele observa que “antes mesmo da emergência da noção de *epiméleia heautoû* no pensamento filosófico de Platão, está atestada, de modo geral e, particularmente nos pitagóricos, uma série de técnicas que concernem a algo como o cuidado de si” (Foucault, 2010, p. 46). A pré-história do cuidado de si amplia a interpretação de seu desenvolvimento, contextualizando transformações e permanências entre as tradições clássica, helenística/romana e cristã. Marcantes, para Foucault, são as práticas pitagóricas, por comporem as bases do cuidado de si.

No seminário de Toronto, intitulado *Dizer a verdade sobre si* (2022), Foucault retoma, com base em Robertson Dodds e Jean-Pierre Vernant, que as técnicas de si foram influenciadas por culturas xamânicas orientais entre os séculos VII e VI a.C., ressurgindo “nos círculos pitagóricos e órficos [como] a primeira elaboração religiosa, mística e até certo ponto filosófica dessas técnicas” (Foucault, 2022, p. 156, adaptado)<sup>43</sup>. Mesmo assim, no curso *A hermenêutica do sujeito*, ele reconhece um problema ao considerar a questão a partir de Pierre Hadot, que defendia a ausência de continuidade destas práticas na história grega posterior, ao contrário de Dodds, Vernant e Henri Joly, com os quais Foucault mais se aproxima (2010, p. 374-375). Embora interessante, tal controvérsia não será aprofundada.

Em *Subjetividade e verdade*, *O governo dos vivos*, *A hermenêutica do sujeito* e *Dizer a verdade sobre si*, Foucault detalha práticas pitagóricas como o silêncio pedagógico, o exame de consciência e as técnicas de provação. O silêncio, por exemplo, visava a qualificar, para a escuta, os admitidos na escola. Nela, “impunha-lhe o silêncio por um tempo determinado, não o mesmo para todos, mas para cada um segundo o julgamento acerca de sua capacidade de progredir” (Foucault, 2010, p. 372). Ainda que a fala do discípulo estivesse regulada, a prioridade era educar a escuta. Tal silêncio, inclusive sem anotações escritas pelo discípulo iniciante, tinha a função de refinar a escuta e preparar o uso futuro da fala e da escrita, funcionando como real silêncio pedagógico (Foucault, 2010, p. 371). O pitagorismo,

---

<sup>43</sup> Embora Foucault mencione o orfismo nas suas análises, ele não o analisa com a mesma profundidade que faz em relação ao pitagorismo.

ao controlar a fala, afetava profundamente a formação ética e intelectual transmitida na cultura grega. Como diz Foucault,

[...] não somente o aluno não tem o direito de falar, de fazer perguntas, de interromper o mestre, de jogar este jogo de perguntas e respostas que, entretanto, é tão importante em toda a pedagogia antiga – não tem o direito de jogar este jogo, não está qualificado para tomar a palavra –, como ainda não tem o direito de tomar notas, o que significa que tudo deve ser por ele registrado sob a forma da memória; esse exercício de pura memória aí implicado é que consiste, se quisermos, **no aspecto positivo da interdição de falar**. (2010, p. 372, grifo nosso).

Junto ao aspecto negativo, visto na escuta atenta e na contenção da fala, o exercício do silêncio também fortalece a memória. Durante o período na escola filosófica, todo o discurso recebido deve nela ser registrado. Para Foucault, o silêncio pitagórico era uma técnica pedagógica capaz de aprimorar a escuta e preparar o sujeito para a apropriação da verdade.

Nos aludidos cursos que tratam das práticas de si no pensamento pitagórico, Foucault não se detém ante a *parrhesía*, prática vultosa na formação ética do aprendiz, deixando em aberto o papel da fala franca neste contexto. Apesar de ela se tornar uma ideia central nas formas posteriores do cuidado de si, sobretudo na cultura helenística e cristã, a ausência de análise do tema não implica ausência de uma preocupação ética entre os pitagóricos. Indica, sim, que a relação com a verdade se apresenta de maneira distinta, deslocando a ênfase da franqueza verbal para outras formas de elaboração de si.

Duas práticas complementares ao silêncio ganham destaque nos estudos de Foucault da escola de Pitágoras, o exame de consciência e as técnicas de provação. Em *Do governo dos vivos*, o filósofo retoma a prática do exame de consciência, comum no cristianismo, e observa que os pitagóricos podem ser considerados os inventores desse procedimento (Foucault, 2014, p. 216). Tal exame consistia em um exercício diário de rememoração das ações, e não das intenções ou sentimentos, visando a classificá-las como boas ou más.

O exame de consciência era instrumento de autoavaliação e de controle do progresso ético dos membros da comunidade, marcada pela exigência de pureza e perfeição. Assim como o silêncio, ele também fortalecia a memória, mas com função

distinta. Longe de ser apenas uma técnica de aprendizagem, ela era um exercício voltado ao conhecimento de si. Como diz Foucault, “saber e se lembrar são da mesma natureza” (2014e, p. 217). Logo, a rememoração era, simultaneamente, um uso intelectual e espiritual, algo próximo ao religioso. Tal perspectiva se aproxima da interpretação de Jean-Pierre Vernant, mencionada em nota por Foucault, ao considerar a memorização como acesso à verdade e à formação ética. Sobre isto, Foucault pondera que

A obrigação, para os membros da confraria [pitagórica], de rememorar toda noite todos os acontecimentos do dia que acabara não tem apenas o valor moral de um exame de consciência. O esforço de memória, perseguindo o exemplo do fundador da seita a ponto de abranger a história da alma ao longo de dez ou vinte vidas de homens, possibilitaria apreender o que somos, conhecer nossa *psykhé*, esse *daímon* que veio se encarnar em nós. (Vernant, 1971, p. 95 *apud* Foucault, 2014e, p. 226).

A retrospectiva do dia, no exame de consciência pitagórico, também visava à preparação do sujeito para o sono, momento em que a alma se abre à realidade “absolutamente material” (Foucault, 2014e, p. 217). Para Michel Foucault, segundo os pitagóricos, “sonhar enquanto se dorme é estar em contato com um mundo divino, o da imortalidade, o do além da morte, que é também o da verdade” (2010, p. 45). Assim, purificar-se antes do sono, por meio da recordação das boas ações do dia, da escuta de músicas e de sentir o aroma de perfumes, era procedimento necessário para o recebimento de uma possível recompensa espiritual. Caso fosse desassossegado, o sono era interpretado como sanção.

A purificação noturna também funcionava como ritual preparatório para a morte (*meléte thanátou*), presente em outras correntes filosóficas. O sonho recompensador era entendido como sinal de um mundo perfeito, para onde a alma se dirigiria depois da morte. Relações sexuais, por exemplo, dificultariam esse contato. Para que a alma fosse libertada era necessária a purificação, incluindo a sexual.

A técnica da provação, a ser retomada neste estudo, relaciona-se diretamente ao corpo. Inspirado em Plutarco, Foucault descreve como os pitagóricos realizavam exaustivos exercícios matinais. Em seguida, eram expostos a banquetes que, em vez de consumi-los, os ofereciam aos escravos para, em seguida, comerem

a sua modesta refeição. Isto tinha valor de prova de resistência aos desejos e de fortalecimento ético (Foucault, 2010, p. 46).

Não limitada à abstinência, as provações também constituíam um sistema maior de autodomínio. Junto à purificação do sono e ao exame de consciência, elas visavam à preparação espiritual para um contato com o divino. Ao resistirem às tentações e disciplinarem os próprios corpos e pensamentos, os pitagóricos procuravam aproximar-se da verdade e da imortalidade, demonstrando o seu caráter filosófico e religioso. As práticas de silêncio, exame de consciência e provação mostram como o pitagorismo já estruturava formas complexas da formação de si, endereçadas ao autoconhecimento e à liberdade interior. Elas esculpiam o comportamento individual e preparavam o sujeito para a relação ética com a verdade.

As investigações de Foucault sobre o pitagorismo fornecem subsídios para compreender o desenvolvimento das práticas do cuidado de si. A partir desses fundamentos arcaicos, suporte para a análise em questão, é possível rastrear, no pensamento filosófico posterior, a *epiméleia heautoû*, o conhecimento de si e a conversão. Explorar tal pré-história permite reconhecer o cuidado de si em sua historicidade multifacetada, crucial para as formas de subjetivação e liberdade analisadas por Foucault.

#### **4.2.2 Cuidado de si clássico**

O advento do cuidado de si clássico é posicionado, segundo Foucault, no pensamento de Platão, conjecturando que o diálogo *Alcibiades* (1975) contém uma completa teoria do cuidado de si. Conquanto o filósofo francês lança mão de outras obras platônicas para expor a sua percepção, o referido diálogo se destaca. Diferentemente do tópico que versa sobre o cuidado de si helenístico e romano, em que não se destaca um filósofo ou obra específica, segue-se o raciocínio de Foucault, aludindo a como o cuidado de si é apresentado, no *Alcibiades*.

Sem esclarecer o que entende por teoria completa do cuidado de si, Michel Foucault afirma a sua relevância na compreensão da interface entre dois dos principais conceitos analisados, a *epiméleia heautoû* e o *gnôthi seautón*, assim como o papel do diálogo platônico na sua análise. Para tanto, é pertinente considerar a

resposta de Foucault, na primeira hora da quinta aula de *A hermenêutica do sujeito*, às seguintes perguntas de um ouvinte:

[...] por que tomar o diálogo do *Alcibiades*, a que, ordinariamente, os comentadores não atribuem uma importância tão grande na obra de Platão? Por que tomá-lo como marco, não apenas para falar de Platão, como também para colocar em perspectiva, afinal, todo um plano da filosofia antiga? (2010, 153).

Na ocasião, Foucault iniciava a exposição do cuidado de si helenístico e romano, e a pergunta aparece como oportunidade de ele esclarecer o que havia exposto sobre o *Alcibiades*. Ele reforça a sua perspectiva analítica, atenta a pontos esquecidos ou negligenciados pela história da filosofia, relevantes para a sua pesquisa acerca da formação das subjetividades em determinados momentos históricos. Um exemplo desta ínfima atenção ao *Alcibiades* é notado em Werner Jaeger, na *Paideia*, que não confere a ele destaque no estudo deste importante termo que dá título ao seu livro. De maneira oposta, Foucault demonstra, a partir de filósofos neoplatônicos como Proclo e Olimpiodoro, que o *Alcibiades* foi considerado o primeiro e principal texto para quem investigava o pensamento de Platão. Foucault reconhecia, contudo, a variação na interpretação do *Alcibiades* pelos neoplatônicos.

O filósofo destaca a análise de Olimpiodoro, para o qual havia, no diálogo platônico, uma distinção entre a introdução à política pelo conhecimento de si e a introdução à catarse pelo conhecimento de si. Por esta razão, o *Alcibiades* era indicado como primeira leitura a quem estudava Platão, ponto de bifurcação entre a formação política (*Górgias*) e catarse (*Fédon*), diferentes processos e sem direta relação. Foucault resume, afirmando, primeiro, o

[...] privilégio do “conhece-te a ti mesmo” como forma por excelência do cuidado de si; segundo, o tema de que esse “conhece-te a ti mesmo” introduz à política; terceiro, o tema de que esse “conhece-te a ti mesmo” introduz também a uma catártica. Enfim, o que seria um quarto elemento: entre o político e o catártico, colocam-se alguns problemas. A relação entre o catártico e o político constitui, na tradição neoplatônica, em certo problema. (Foucault, 2010, p. 157).

Enquanto o conhece-te a ti mesmo era identificado, pelos neoplatônicos, como o fundamento do platonismo, absorvendo nele o cuidado de si, Foucault destaca que não havia uma diferença entre o procedimento catártico e o caminho político em Platão. Na tradição neoplatônica, as duas vias se dissociaram, de modo que o uso do conhece-te a ti mesmo para fins políticos e catárticos não mais coincidiam. Entretanto,

para o filósofo grego, segundo Foucault, o procedimento catártico e o caminho político eram partes de uma mesma unidade, na qual o cuidado de si e o conhecimento de si estavam integrados (Foucault, 2010, p. 157). Enquanto em neoplatônicos, como Olimpiodoro, o *Alcibiades* reunia dois processos sem vinculação, Foucault demonstra, a partir da análise sobre a justiça – pois o conhecimento da justiça (*dikaiosýne*) só é possível ao que cuida de si mesmo –, a coerência e a interconexão entre o político e o catártico. No *Alcibiades*, o francês identifica um agrupamento em que reconhece o que chama de teoria completa do cuidado de si (Foucault, 2010, p. 157-158).

Como exposto, segundo Foucault, o cuidado de si socrático-platônico tem a sua exposição mais completa no diálogo *Alcibiades*. Nele, o personagem Alcibiades projeta entrar na vida pública, tomar a palavra diante do povo e se tornar o chefe político da cidade. Pelo estatuto a ele conferido, por ser de família aristocrática, é levado a tentar prevalecer sobre os demais cidadãos. Ao ver Alcibiades, Sócrates o convida a cuidar de si, por se encontrar no ponto crucial da vida de um jovem cidadão ateniense, especialmente sendo ele um aristocrata.

Na Grécia clássica, a transição para a vida adulta era um instante marcante. Neste estágio em que se encontrava Alcibiades, Sócrates lhe demonstra que seu status é incompatível com a justiça, virtude necessária aos que desejam cuidar da cidade e participar da vida política (Foucault, 2010, p. 66-67), primeira razão para que Alcibiades cuide de si mesmo.

A segunda razão, em conjunção com a primeira, estava vinculada à formação recebida dos seus mestres, marcada por uma dupla falha pedagógica (Foucault, 2010, p. 34-36). Além de não conhecer a justiça, Sócrates demonstra a Alcibiades que ele não recebeu uma educação comparável aos que julga seus rivais. Depois da morte dos pais, Alcibiades ficou sob a responsabilidade de Péricles, que o deixou aos cuidados de um “escravo ignorante” (Foucault, 2010, p. 35), razão da sua deficiente formação. Para Foucault, com este exemplo, Platão teceu dura crítica à educação dos atenienses, comparando-a, desfavoravelmente, à espartana, a dos orientais e dos persas, que formavam, pelo menos aos jovens príncipes, em quatro relevantes virtudes: sabedoria (*sophía*), justiça (*dikaiosýne*), temperança (*sophrosyne*) e coragem (*andreía*).

Junto à falha no modo ateniense de educar, existiu outra de cunho erótico. Em Atenas, as relações amorosas entre um homem adulto e um jovem tinham um caráter pedagógico e formativo. Alcibíades estava, assim, num ponto de passagem da adolescência (quando era desejado e tinha numerosos pretendentes) à vida adulta (quando os que o cobiçavam na adolescência dele se afastaram). Além de não lhe ensinarem o necessário, os que deviam educá-lo e guiá-lo na vida política fizeram dele objeto de proveito. O cuidado de si surge da necessidade em suprir o déficit pedagógico de Alcibíades,

[...] decorrente da dupla falha pedagógica (escolar e amorosa), de se ocupar consigo. E desta feita, se quisermos, a questão do “ocupar-se consigo” (da *epiméleia heautoú*) não está mais vinculada à de “governar os outros”, mas à de “ser governado”. Na verdade, vemos que essas questões estão ligadas umas às outras: ocupar-se consigo para poder governar, e ocupar-se consigo na medida em que não se foi suficiente e convenientemente governado. (Foucault, 2010, p. 42).

Em momento de transição para a vida política, com a pretensão à vida pública, e com uma dupla falha formativa, Alcibíades precisava cuidar de si mesmo, segundo Platão, por ignorar que não sabia a natureza do que ele deveria cuidar – no caso da política, o objeto do bom governo é “a concórdia dos cidadãos entre si” (Foucault, 2010, p. 36). Alcibíades surpreende-se ao perceber a consciência de sua própria ignorância (Platão, 1975, p. 235, 127e):

*Alcibíades* - Pelos deuses, Sócrates, já não sei que falo. É bem possível que eu esteja há muito tempo nesse estado de ignorância, sem aperceber-me disso.

*Sócrates* - É preciso ter confiança. Se aos cinquenta anos tivesse percebido essa deficiência, difícil te seria tomar qualquer medida para remediar-a. Mas estás agora precisamente na idade em que cumpre percebê-la.

*Alcibíades* - E os que a percebem Sócrates, que deverão fazer?

*Sócrates* - Responder ao que te pergunto, Alcibíades. [...]

*Alcibíades* - Nada mais fácil de alcançarmos isso, no que depender apenas de eu responder.

*Sócrates* - Então responde: que significa a expressão Cuidar de si mesmo? Pois pode muito bem dar-se que não estejamos cuidando de nós, quando imaginamos fazê-lo. Quando é que o homem cuida de si mesmo? [...].

O que segue é o trabalho de Sócrates em mostrar a Alcibíades o que é o cuidado de si (clássico), o que se deve cuidar e como cuidar de si. Averiguando cada um desses pontos, Michel Foucault apresenta, em diversas partes de *A hermenêutica*

do sujeito, os elementos do que ele chama de cuidado de si clássico (socrático-platônico).

A *tékhne* é central na análise foucaultiana sobre o cuidado de si socrático-platônico. Por esta razão, antes de expor o que é, o que se deve cuidar e como se deve cuidar de si mesmo, é preciso tocar no tema da *tékhne*, por seu papel imperioso na formação de Alcibíades, que interferiu na sua vida política, objetivo do cuidado de si. Falta-lhe uma *tékhne*, arte ou técnica que lhe permita “bem governar a cidade e competir, ao menos como igual, com seus rivais” (Foucault, 2010, p. 34).

O cuidado de si clássico surge, portanto, na exigência de técnicas de existência, da *tékhne toû bíou*, da arte de viver. Não é necessário chegar à época de ouro do cuidado de si – o helenístico-romano – para observar a exigência de se fazer da vida uma obra de arte. Diferente deste período, em que a exigência do cuidado de si instiga a busca por técnicas da existência, que, no contexto platônico, é a busca pelas técnicas que leva o sujeito ao cuidado de si. Alcibíades, por exemplo, não tinha a técnica necessária ao governo da cidade. Apresentando este quadro como um vazio deixado pela cidade e pela religião, Foucault sustenta que

Os seres humanos, seu *bíos*, sua vida, sua existência são tais que não podem eles viver sua vida sem referir-se a uma certa articulação racional e prescritiva que é a da *tékhne*. Tocamos aqui, sem dúvida, num dos principais núcleos da cultura, do pensamento e da moral gregas. Por mais opressiva que seja a cidade, por mais importante que seja a idéia de *nómos*, por mais amplamente difundida que seja a religião no pensamento grego, nunca será a estrutura política, ou a forma da lei, ou o imperativo religioso que poderão, para um grego ou para um romano, mas sobretudo para um grego, dizer o que se deve concretamente fazer ao longo de toda sua vida. E, principalmente, não poderão dizer o que se deve fazer da própria vida. A *tékhne toû bíou* inscreve-se na cultura grega clássica, creio, no vazio deixado tanto pela cidade quanto pela lei e pela religião, no tocante à organização da vida. Para um grego, a liberdade humana encontra sua obrigação não tanto ou não apenas na cidade, não tanto ou não apenas na lei, tampouco na religião, mas na *tékhne* (essa arte de si mesmo) que nós mesmos praticamos. É, portanto, no interior dessa forma geral da *tékhne toû bíou* que se formula o princípio, o preceito “ocupar-se consigo mesmo”. (Foucault, 2010, p. 402).

Michel Foucault evita, com tal percepção acerca da *tékhne* na Grécia clássica, a hipótese de que as técnicas de si não existiam naquele período, interpretação possível em decorrência das poucas referências do filósofo à matéria. Sobre isto, ele diz que a “*epiméleia* não designa simplesmente uma atitude de

consciência ou uma forma de atenção sobre si mesmo; designa uma ocupação regrada, um trabalho com seus procedimentos e objetivos" (Foucault, 2010, p. 445).

Mas o que é mesmo cuidar de si? Para Platão, cuidar de si mesmo é conhecer-se, é conhecer a si mesmo. No diálogo, Sócrates diz a Alcibíades: "Quer seja coisa fácil, quer difícil, Alcibíades, o que é certo é que, conhecendo-nos, ficaremos em condições de saber como cuidar de nós mesmos" (Platão, 1975 p. 237, 129a). Conhecer a si mesmo é a tradução de *gnôthi seautón*, que, em Platão, é atribuído ao conhecimento da essência do ser que dá ao sujeito a possibilidade de saber o que é. Sem esta compreensão é impossível conhecer a si mesmo e, por consequência, cuidar de si mesmo.

O si mesmo platônico, objeto de conhecimento que contém a essência do ser, é, segundo Foucault, o eu, que, no *Alcibíades*, é representado pela ideia de alma (*psykhé*). A alma é o que se conhece quando há o cuidado consigo, e nela estão as verdades que se deve rememorar. Tal conclusão é possível ao problematizar o que, na atividade do cuidado, se serve. Aquilo que se serve de algo é, no raciocínio de Sócrates, prioritariamente mais valoroso do que o que é utilizado para tal.

Sócrates parte de exemplos manuais, como o ofício do sapateiro, que se serve dos instrumentos. O que se serve dos instrumentos é o homem, sendo o homem aquilo que usa do corpo. E o que usa o corpo? Sócrates responde com outra pergunta, "E o que mais pode servir-se do corpo, se não for a alma?" (Platão, 1975, p. 239, 130a). A alma é, no raciocínio platônico, o que se serve do corpo e, por esta razão, é a essência do ser humano, o que contém as verdades: o eu. Se a alma é o que se serve (*khrêsthai*) de algo, como o corpo, o sentido de servir-se não é meramente instrumental, pois a alma tem uma "posição [...] singular, transcendente, do sujeito em relação ao que o rodeia" (Foucault, 2010, p. 53). Ela tem um caráter de ação e de movimentação em relação a si e ao que está ao seu redor.

A definição de Platão sobre o objeto do conhecimento de si – o eu (si) – permite a Michel Foucault assegurar, primeiramente, que o objeto do cuidado de si clássico contém as verdades que devemos rememorar. Segundo, que o eu ao qual se deve cuidados não é o corpo, pois os "cuidados com o corpo e com as riquezas devem ser confiados a outras pessoas" (Platão, 1975, p. 243, 132c). Aquele que cuida de si mesmo deve, para isso, conhecer a alma.

Para Michel Foucault, a alma platônica não pode ser compreendida como objetividade interior desvinculada do cosmos e apreendida em sua objetividade (2010, p. 409). A concepção de uma interioridade autônoma e peculiar a cada indivíduo é mais característica da Modernidade, sustentada pela defesa de uma consciência individual e independente, sem conexão direta com o mundo exterior. Isto contrasta com a visão da Antiguidade, na qual a subjetivação ligava-se ao exterior.

Tal contraste é provado na maneira como Platão considera o movimento de introspecção. Quando ele incita que o indivíduo volte para si mesmo, ele o faz na direção do que é transcendente, ou seja, para o alto, em busca do plano metafísico, onde residem as verdades eternas. Como diz Foucault, “o movimento pelo qual a alma se volta para si mesma é o movimento pelo qual o seu olhar é atraído para ‘o alto’ – para o elemento divino, para as essências e para o mundo supraceleste onde eles são visíveis”. (2010, p. 446). Este olhar ascendente expressa a relação com o divino, mais do que uma interioridade individualizada.

Como, então, cuida-se de si? Sendo o cuidado de si a prática que envolve o conhecimento de si, e tendo a alma (o eu) como objeto deste conhecimento, Michel Foucault oferece subsídios para compreender a *áskesis* em Platão, aquilo que proporciona o cuidar de si. A *áskesis* é, como apontado, o “exercício, a prática, o treinamento” (2010, p. 190) que possibilita ao sujeito alcançar o domínio sobre si mesmo. O termo *epiméleia*, vale ressaltar, implica atividade, afastando interpretações que reduzem o cuidado de si clássico ao trabalho de rememoração das essências – a lembrança é parte do processo, mas está associada a uma atividade, como a meditação. Dito de outro modo, o peso dado ao conhecimento de si em Platão não exclui os exercícios que dão sentido à *áskesis*. Foucault reforça tal perspectiva ao afirmar: “Não quero de forma alguma dizer [...] que no platonismo, ou no neoplatonismo, a absorção do cuidado de si no conhecimento de si exclua de forma absoluta todo exercício e toda ascética. Ao contrário, os platônicos e os neoplatônicos insistirão muito nisso” (Foucault, 2010, p. 376-377). Além de rememoração, a *áskesis* figura como um conjunto de práticas que fortalecem o vínculo do sujeito com as verdades que orientam a própria existência<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> A aula de 13 de janeiro de 1982, de *A hermenêutica do sujeito*, é dedicada à análise do cuidado de si no contexto clássico, com destaque ao diálogo *Alcibiades*. Mesmo assim, Foucault interpreta a

A conversão a si mesmo é um relevante tema averiguado por Foucault em *A hermenêutica do sujeito*. Grafada como *epistrophé*, em grego, tal conversão significava virar ou retornar. No platonismo, a conversão é relativa ao movimento pelo qual a alma volta para si mesma e afasta o sujeito do que o impede dos cuidados consigo mesmo (Foucault, 2010, p. 188-189). Entre as características, destacam-se o abandono da aparência em favor do verdadeiro e o reconhecimento da ignorância como ponto de partida. Tal procedimento conduz à reminiscência – recordação das verdades –, vista na dualidade mundo das aparências/mundo das essências. A *áskesis*, neste quadro, trabalha como o meio de condução à conversão, pavimentando o caminho de autotransformação e descoberta das verdades transcedentais.

A meditação (*meléte*), como forma de *áskesis* – exercício ascético de si consigo mesmo –, é assentida como exercício do pensamento sobre o pensamento. Tal prática dá a Foucault argumentos para pormenorizar a conversão platônica. Ele a faz ao analisar o exercício do olhar, que, no *Alcibíades*, apresenta-se da seguinte forma (Platão, 1975, p. 244, 133b-c):

Sócrates - Logo, se o olho quiser ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho e, neste, a porção exata em que reside a virtude do olho, que é propriamente a visão.

Alcibíades - Perfeitamente.

Sócrates - E com relação à alma, meu caro Alcibíades, se ela quiser conhecer-se a si mesma, não precisará também olhar para a alma e, nesta, a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência, ou para o que lhe for semelhante?

Alcibíades - Parece que sim, Sócrates.

Sócrates - Haverá, porventura, na alma alguma parte mais divina do que a que se relaciona com o conhecimento e a reflexão?

Alcibíades - Não há.

Sócrates - É a parte da alma que mais se assemelha ao divino; quem a contemplar e estiver em condições de perceber o que nela há de divino, Deus e o pensamento, com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo.

No processo de olhar a si mesmo, visto no ato de olhar outro olho, dá-se a relação com a mesma essência, a identidade com a própria natureza, que também compõe o outro. Tanto um como o outro possuem, na alma, as verdades identificadas

---

conversão, segundo Platão, de modo difuso ao longo do curso, o que denota a sua ênfase no cuidado de si helenístico-romano, predominantemente estudado. Ainda assim, Foucault apresenta, em diversas aulas, valiosos elementos da *áskesis* no cuidado de si clássico, informando o seu valor na formação ética e filosófica na Grécia clássica.

pelo conhecimento de si mesmo. A *meléte* (meditação), ligada a conversão, é um recurso que também guarda um elo com a memória.

Diferente de outros grupos, como os pitagóricos, ao qual a escuta preparava o indivíduo para a conexão com a verdade, em Platão, o diálogo – diferente do modelo retórico – era o agente do exercício de rememoração das verdades. Michel Foucault nomeia a relação mestre-dirigido de maestria socrática, aquela “do embaraço e da descoberta, exercida através do diálogo” (2010, p. 116). Além das mencionadas técnicas de si, outras são encontradas, a exemplo da purificação da alma, do retiro e da resistência, nos diálogos platônicos, como *Fédon* e *A república* (Foucault, 2010, p. 46).

A pesquisa de Foucault sobre o *Alcibiades* apresenta as razões para Alcibíades cuidar de si mesmo – a pretensão política, o déficit pedagógico e a ausência da técnica política –, o que é cuidar de si mesmo, o que é que se deve conhecer e como se realiza o cuidado de si. Tal estudo foucaultiano possibilita captar a razão do filósofo em reconhecer, no *Alcibiades*, a teoria completa do cuidado de si.

O conhecimento de si platônico – *gnôthe seautón* –, segundo Foucault, era uma estratégia empregada por quem buscava cuidar de si mesmo. Contudo, mesmo que ele seja, em Platão, o centro na relação com a verdade necessária ao sujeito que busca cuidar dos outros (política), estava submetido ao imperativo do cuidado de si, da *epiméleia heautoû*.

Nos períodos históricos que seguem ao greco-romano, sobretudo na Modernidade, o *gnôthe seautón* ganha força frente ao cuidado de si, que fica esquecido, culminando no que Foucault nomeou de momento cartesiano, caracterizado por uma diferente relação do sujeito com a verdade (Foucault, 2010, p. 14). Em Platão, mesmo imbuído de narrativa metafísica, o conhecimento de si estava submetido ao cuidado de si, e, ao sujeito que o praticava, era exigida a ocupação de si consigo, que o permitia aceder à verdade – a mencionada espiritualidade. Já na Modernidade, a verdade é, desde sempre, dada ao sujeito. Tal mudança imprimiu os seus efeitos nas problematizações éticas e epistemológicas.

O estudo genealógico do cuidado de si clássico permitiu a Michel Foucault uma relevante análise crítica, por expor como a verdade é histórica e não universal,

dando ensejo ao questionamento do modo como se dá, na atualidade, a relação do sujeito consigo e como somos levados a considerar os próprios desejos. A exposição sobre o cuidado de si helenístico-romano – a época de ouro do cuidado de si – subsidiará as ponderações aqui propostas, ampliando a compreensão foucaultiana do cuidado de si como análise genealógica do filósofo francês.

#### **4.2.3 Cuidado de si helenístico ou época de ouro do cuidado de si**

Michel Foucault dá notável atenção ao cuidado de si helenístico-romano, especialmente àquele dos dois primeiros séculos de nossa era, que identifica como a sua época de ouro. A *epiméleia heautoû* ganha notoriedade ao ser dirigida a inúmeras pessoas, levando Foucault a afirmação de que, neste momento, houve uma real cultura de si. Mantendo a perspectiva do subtópico anterior, destacam-se os estudos sobre o conhecimento de si, *áskesis* e conversão, levados a cabo como base nas obras *A hermenêutica do sujeito* (2010), *Dizer a verdade sobre si* (2022) e *História da sexualidade III – O cuidado de si* (2014).

Foucault caracteriza o cuidado de si, na época de ouro, como arte da existência (*tékhne toû bíou*), afirmando ser a *epiméleia heautoû* “uma injunção que se encontra em muitas doutrinas filosóficas” (2014, p. 59), orientação prática que confere sentido à conduta individual e às relações sociais. Para ele, esta arte da existência era dominada por um princípio fundamental de que “é preciso ‘ter cuidados consigo’; [...] que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática” (2014, p. 56-57).

A época de ouro do cuidado de si é o ápice de uma tradição ética que orientava modos de viver e estruturava, também, relações sociais e interindividuais. Como diz Foucault, o cuidado de si “constituiu [...] uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou [...] um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber” (2014, p. 58). Diferente do modelo clássico, voltado aos jovens com o objetivo de prepará-los para a vida política, o cuidado de si, neste período, torna-se uma instigação contínua dirigida a pessoas de todas as idades.

Com efeito, ocupar-se consigo já não é, na época de que lhes falo e já não será, aliás, durante muito tempo, uma recomendação reservada a alguns indivíduos e subordinada a uma finalidade determinada. Em

suma, não se diz mais às pessoas o que Sócrates dizia a Alcibíades: se queres governar os outros, ocupa-te contigo mesmo. Doravante, se diz: ocupa-te contigo mesmo e ponto final. “Ocupa-te contigo mesmo e ponto final” significa que o cuidado de si parece surgir como um princípio universal que se endereça e se impõe a todo mundo. (Foucault, 2010, p. 101).

Sobre o cuidado de si como princípio incondicionado, basilar, Foucault o identifica “como uma regra aplicável a todos, praticável por todos, sem nenhuma condição prévia de *status* e sem nenhuma finalidade técnica, profissional ou social” (2010, p. 114). No entanto, havia limites em tal generalidade. Mesmo que pudessem ter acesso à prática do cuidado de si, “somente alguns podiam levá-la à sua meta” (Foucault, 2010, p. 114). Duas são as causas, vistas como formas de exclusão: o pertencimento a grupos fechados (como os religiosos) e a possibilidade de dedicar-se ao ócio cultivado (*otium, skholé*), restrita aos que dispunham de condições sociais e materiais. O cuidado de si, apesar da sua pretensão de generalidade, era constituído de restrições que tensionam uma ética geral e as desigualdades que a condicionavam. A máxima ocupa-te contigo chocava-se com tais barreiras, indicando os entrelaçamentos entre ética, poder e exclusão.

Outra mudança diz respeito a quem destinava o cuidado de si. Na Grécia clássica, ele preparava o sujeito para a vida pública. No período romano, volta-se à velhice. Longe de ser apenas etapa cronológica da vida, era um ideal de realização pessoal. Para Foucault, “Não se trata simplesmente desta velhice cronológica [...]. É também uma velhice ideal [...] para a qual nos preparamos” (2010, p. 100).

Para os filósofos da época, a velhice bem preparada simbolizava o auge da prática de si, na medida em que se pode “ter prazer consigo, satisfazer-se consigo, depositar em si toda a alegria e satisfação” (Foucault, 2010, p. 98). O idoso representava a consumação da relação plena consigo, marcada pelo domínio e pela autonomia. Assim, o cuidado de si era concebido como prática contínua, cultivada desde a juventude até a velhice, visando à formação de um sujeito capaz de autodomínio e realização interior (Foucault, 2010, p. 97-112). Foucault complementa:

Por conseguinte, se a velhice for realmente isso – esse ponto desejável -, há que se compreender [...] que ela não seja considerada simplesmente como um termo da vida, nem percebida como uma fase em que a vida definha. A velhice deve ser considerada, ao contrário, como uma meta, e uma **meta positiva da existência**. (2010, p. 99, grifo nosso).

Desse modo, a prática de si, ao longo de toda a vida, passa a ser incentivada e culmina num estado de autodomínio. O idoso é também como alguém que, por estar mais liberto dos desejos físicos e das ambições políticas, encontra em si mesmo uma fonte de alegria e realização. Como afirma Michel Foucault,

Liberado de todos os desejos físicos, livre de todas as ambições políticas [...], tendo adquirido toda a experiência possível, o idoso será soberano de si mesmo e poderá satisfazer-se inteiramente consigo. Nessa história e nessa forma da prática de si, o idoso tem uma definição: aquele que pode enfim ter prazer consigo, satisfazer-se consigo, depositar em si toda alegria e satisfação [...]. (2010, p. 98).

No período helenístico-romano, diferente do cuidado de si clássico, a formação passa a ter, predominantemente, função corretiva, sobretudo quando alusiva à velhice. À medida que a prática de si se desloca para tal momento da vida, a sua função crítica se intensifica, direcionada à revisão de hábitos e valores consolidados no sujeito. Ela se dá “sobre o fundo de erros, de maus hábitos, de deformação e de dependência estabelecidas e incrustadas, e que se trata de abalar [, constituindo-se como] correção-liberação, bem mais que formação-saber” (Foucault, 2010, p. 86, adaptado).

Tal dimensão corretiva aponta para uma reforma ética voltada ao desaprendizado dos vícios acumulados, mesmo nos estágios avançados da vida. A prática de si passava a ser vista como reforma crítica, exigindo a revisão dos valores herdados da infância, da família e da cultura. Segundo Foucault, parafraseando Sêneca, mesmo “que nos tenhamos enrijecido, há meios de nos endireitarmos, de nos corrigirmos, de nos tornarmos o que poderíamos ter sido e nunca fomos” (2010, p. 86). Esta perspectiva sustenta a ideia de que a “qualidade da alma só pode vir depois da imperfeição da alma” (Foucault, 2010, p. 87), reforçando que o cuidado de si liga-se ao reconhecimento e à superação das falhas do sujeito.

Em tal momento do cuidado de si, é central a figura do mestre do cuidado, cujo estatuto se fundamenta na própria experiência do autodomínio. Ele orienta o discípulo em sua formação-correção, principalmente pelo exercício da prática de si. A relação mestre-discípulo é fundamental na travessia do sujeito rumo ao autoconhecimento e à reforma interior. Afirma Foucault que

[...] quando se tratar de transformar os maus hábitos [...], a maneira de ser do indivíduo, quando for preciso corrigir-se, [...] então será

necessário um mestre. Passar da ignorância ao saber implica o mestre. Passar de um *status* “a corrigir” ao *status* “corrigido” supõe [...] um mestre. (Foucault, 2010, p. 117).

Decorre disto que, tanto no cuidado de si clássico quanto no helenístico-romana, a relação com o outro é medular, pois não se dá isoladamente. Ele requer a mediação do mestre, que, por ter o autodomínio de si, pode orientar o discípulo na sua transformação. Como observa Foucault, é “um princípio geralmente admitido que não se pode ocupar-se consigo sem a ajuda de um outro” (2010, p. 447).

O compromisso do mestre com a verdade é visto na coerência ética entre o seu pensamento e a sua ação, importante para o aprendizado, pelo discípulo, da relação com o *lógos* – os discursos verdadeiros que orientam a vida. O ensinamento do cuidado de si envolve o aprendizado dos preceitos de vida e o ensino de técnicas (*áskesis*) que permitam ao sujeito incorporar e testar a verdade na própria existência. Junto a isto, está a prática da *parrhesía*, de falar a verdade, de forma franca e corajosa, na qual palavra e vida estão em sintonia. Eis algumas das características que formam o mestre do cuidado de si.

O sujeito deformado que o mestre do cuidado incitará aos cuidados consigo é descrito por Sêneca, segundo Foucault, como o *stultus*, alguém em estado de desordem interior, incapaz de fixar propósitos, governar os impulsos ou estabelecer valores consistentes. Ele caracteriza o *stultus* como um sujeito cujos pensamentos são agitados e dispersos, o que o impede de enfrentar racionalmente os desafios da vida. Incapaz de cuidar de si, não possui autonomia nem vontade contínua. Ao contrário, permanece submetido a estímulos externos e à inconstância. Em tal condição, o *stultus* não apenas está longe da mencionada velhice, como depende, radicalmente, da ajuda de um outro para dela sair. Parafraseando Sêneca, Foucault diz que “ninguém está suficientemente em boa saúde [...] para sair sozinho desse estado [...]. É preciso que alguém lhe estenda a mão, e alguém que o puxe para fora” (2010, p. 118). Sobre isto, Foucault sublinha que

O *stultus* não pensa na velhice, não pensa na temporalidade da própria vida a fim de ser polarizada na consumação de si na velhice. Muda de vida continuamente. Então, muito pior que a escolha de um modo de vida diferente para cada idade, [Sêneca] menciona aqueles que mudam de modo de vida todos os dias e veem chegar a velhice sem nela ter pensado sequer um instante. (2010, p. 119).

O papel do mestre helenístico-romano é reformar o *stultus*, levando-o a se desenvolver pelo cuidado de si. A tarefa do filósofo, como mestre, é ser o guia desta transformação, possibilitando que o discípulo alcance um estado de autonomia e domínio sobre a própria vontade.

Nesta análise, é vital considerar a relação entre o sujeito e o si mesmo ao qual se deve dedicar cuidados. Michel Foucault, partindo de Sêneca – análise que pode ser deslocada para os demais pensadores da época –, aponta que o *stultus*, aquele que se encontra na condição de *stultitia*, é alguém cuja vontade está dissociada do único objeto que deveria ser desejado de maneira livre, absoluta e constante: o próprio eu. Como observa o filósofo,

O objeto que se pode querer livremente, sem ter que levar em conta as determinações exteriores, é evidentemente um só: o eu. [...] Essencialmente, o *stultus* é aquele que não quer, não quer a si mesmo, não quer o eu, aquele cuja vontade não está dirigida para o único objeto que se pode querer livremente, absolutamente e sempre, o próprio eu. [...] Sair da *stultitia* será justamente fazer com que se possa querer o eu, querer a si mesmo, tender para si como o único objeto que se pode querer livremente, absolutamente, sempre. (Foucault, 2010, p. 120).

Tal percepimento acerca do eu que deve ser objeto da *epiméleia heautoú* difere da concepção platônica clássica, o qual já possuía as verdades, ignoradas em decorrência de uma inadequada formação. O cuidado de si estava ligado à remoção dos obstáculos ao autoconhecimento, possibilitado pelo acesso à verdade inata. No período Helenístico, contudo, ele se transforma. O sujeito não estava finalizado e não detinha a verdade. Ele precisava adquiri-la por intermédio das práticas que reúnem o *lógos*, o autoconhecimento e a *áskesis* (exercício espiritual e corporal).

Não por outra razão, o cuidado de si deixava de ser tão somente uma revelação e se converte num trabalho ativo de formação de um sujeito que ainda não detém a verdade. O alvo desta dedicação é o eu deformado do *stultus*, cuja mutação exige um constante esforço para a constituição da relação entre a sua vontade e o si, em vistas do domínio de si, ideal que se realiza plenamente na velhice.

A conversão, o ato de voltar-se para si mesmo (Foucault, 2010, p. 186), é fulcral nas práticas de si helenístico-romanas. No tópico anterior, discutiu-se a *epistrophé* na tradição platônica, que implicava o retorno à verdade ao se afastar das

aparências associadas ao corpo. Na tradição helenística ora analisada, ela ganha novo sentido. Se, no período clássico, buscava-se as verdades transcendentais, neste, intentava-se o desvio de tudo o que tinha poder de intervenção sobre o sujeito, em uma perspectiva não transcendente. Ao “contrário, trata-se de um retorno que se fará [...] na própria imanência do mundo” (Foucault, 2010, p. 189). A conversão é, portanto, um movimento no qual o sujeito que cuida de si mesmo se desvia do que é exterior e se volta para o que pode dominar, o próprio si. Como explica o filósofo, é preciso “desviar-se de tudo o que se presta a atrair nossa atenção, nossa aplicação, suscitar nosso zelo, e que não seja nós mesmos” (2010, p. 186).

O movimento convergente ao si exige cuidado constante com o sujeito, que se torna tanto o ponto de partida quanto o destino da conversão. Trata-se de uma trajetória de si para si (Foucault, 2010, p. 200), cujo objetivo é alcançar a autonomia interior e a sabedoria que caracterizam a maturidade. Nele, o si deve aprender a desviar-se das distrações do mundo exterior e voltar-se para si como modo de formação e transformação.

Entre os elementos centrais dessa conversão, Foucault destaca a educação do olhar. Para os filósofos do período, “volver o olhar para si mesmo” (2010, p. 195) era essencial ao cuidado de si. Com base em Plutarco, Foucault destaca que a curiosidade é uma das primeiras formas do olhar a ser combatida, pois tende a se dispersar no exterior. O desvio é necessário para que o sujeito direcione a atenção ao próprio eu, fundamento das práticas do cuidado (2010, p. 195-199).

A conversão do olhar também implica a revisão do tipo de saber almejado por quem cuida de si mesmo. Tendo em conta Sêneca, Foucault salienta que ele – o saber almejado – precisa ser relacional e prescritivo. O primeiro diz respeito à capacidade de articular o sujeito ao mundo, aos deuses, aos outros e ao cosmos, pois, somente neste campo relacional, o cuidado de si poderia se dar (2010, p. 212). Segundo o filósofo,

Fazendo de nós mesmos o termo recorrente e constante de todas essas relações, é que deveremos conduzir nosso olhar para as coisas do mundo, para os deuses e para os homens. É neste campo de relação entre todas as coisas e nós mesmos que o saber poderá e deverá desenvolver-se. (Foucault, 2010, p. 210).

O critério prescritivo exige que tal saber não seja meramente descritivo, necessitando ter efeito sobre a conduta do sujeito. Como diz Foucault, o “que é preciso conhecer, ou melhor, a maneira como se há de conhecer, é tal que o que é dado como verdade seja lido, de saída e imediatamente, como preceito” (2010, p. 211). Trata-se de um saber que prescreve, ordena e organiza a existência (Foucault, 2010, p. 213). Conhecimentos que não atendam a estes dois critérios, mesmo verdadeiros, são decorativos, ornamentos da cultura, pois não alteram o modo de ser do sujeito, o seu *éthos* (Foucault, 2010, p. 211-212). Se não aperfeiçoam a relação do sujeito consigo ou com o mundo, no cuidado de si helenístico-romano, tais conhecimentos perdem relevância<sup>45</sup>. A conversão do olhar exige, portanto, o afastamento da curiosidade e a crítica do saber cultivado pelo sujeito, substanciais ao trabalho de reformulação do olhar, conhecimento e relação com o mundo. Ao saber sobre o mundo que promove a transformação do *éthos*, essencial ao cuidado de si, os gregos chamavam *máthesis*.

A *máthesis* concerne à aquisição de conhecimentos objetivos sobre o mundo, mas problematizado, de modo que “tome, para o sujeito, na experiência do sujeito, para a salvação do sujeito, uma certa forma e um certo valor espiritual” (Foucault, 2010, p. 283). O eixo se desloca do uso instrumental do conhecimento para uma função transformadora do sujeito: a ética. Isto diferenciou o cuidado de si da época de ouro de filosofias normativas por se amparar em importante saber à constituição do *éthos*, conhecimento não tomado como lei universal. Unindo a *máthesis* à *tékhne tōū bíou* – a arte de viver –, Foucault reitera que “não se podia aprendê-la somente pelo ensinamento teórico (*máthesis*), [pois] ela requeria prática e treinamento (*áskesis*)” (2022, p. 86). Esta *áskesis* é precisada, por Foucault, como “trabalho de si sobre si mesmo [...] para afrontar o mundo” (Foucault, 2022, p. 106), conhecimento que proporcionava o questionamento sobre a realidade, integrando teoria e prática na formação ética.

Inversamente à concepção platônica, em que conhecer-se (*gnōthi seautón*) é desvelar as verdades presentes na alma, nas filosofias helenística e romana, tal perspectiva é elaborada pela ação, vista na integração entre a *máthesis* e a *áskesis*, catalizadora da transformação ética do sujeito. Tal composição, interpretada como

---

<sup>45</sup> A obra *O Si, os outros e o mundo: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot* (2020), de Cassiana Lopes Stephan, é relevante para o aprofundamento da discussão.

contínua preparação para os imprevistos – a *paraskeué* –, é definida como “[...] preparação [para os acontecimentos da vida], capaz de ajustar-se ao que possa se produzir, e a isso somente, no momento exato em que se produzir, caso venha a produzir-se” (Foucault, 2010, p. 286, adaptado).

Como preparação, a *paraskeué* é indispensável à constituição ética do sujeito no período estudado. Trata-se de aparelhamento, de proteção, composto por discursos verdadeiros – os *lógoi* – que devem ser incorporados ao sujeito. Como diz Foucault, “o equipamento do qual devemos nos dotar [...] é constituído pelos *lógoi* (discursos)” (2010, p. 287). Não sendo os discursos unicamente abstratos, a sua materialidade estava à disposição, prontos para serem utilizados em situações imprevisíveis (Foucault, 2010, p. 449-450). A prontidão característica da *paraskeué* requer, para isto, a prática contínua de interiorização dos discursos verdadeiros.

Lançando mão de Plutarco, Foucault compara os *lógoi* a medicamentos sempre prontos para o uso. A incorporação dos discursos é descrita como exercício ativo no qual “é preciso fixá-los, atá-los [...] ao espírito, até fazer deles uma parte de si mesmo” (Foucault, 2022, p. 90). Diferente da reminiscência platônica, nas filosofias helenística e romana, a verdade é assimilada por meio de ensinamentos e conselhos, tornando-se “um princípio interior, permanente e sempre ativo, de ação” (Foucault, 2022, p. 91). A junção *paraskeué* e *lógos* ilustra o caráter prático da filosofia antiga, onde a verdade é conhecida, cultivada e incorporada. Surge, então, a questão: como se apropriar da verdade que constitui a *paraskeué*? E como ter ciência se eles estão prontos para o uso? A resposta está nas práticas de si, centrais à *áskesis*, reiterada por Foucault como trabalho sobre si orientado à preparação do sujeito para enfrentar o mundo (2022, p. 106).

Destacam-se, entre tais práticas, a escuta, o silêncio, a leitura, a escrita e a memorização<sup>46</sup>. A escuta, como apresentada no subtópico anterior, é vista por Foucault – a partir de Plutarco e Sêneca – como medular na aquisição do *lógos*, sendo

---

<sup>46</sup> O apanhado destas técnicas de si – úteis à aquisição dos discursos verdadeiros – e dos modos de provar a sua eficácia é feito na terceira conferência do curso *Dizer a verdade sobre si* (Foucault, 2022). Ela é a reprodução, quase integral, do resumo para o curso *A hermenéutica do sujeito* (Foucault, 2010). Os dois textos são base para a organização das técnicas de si, importante à aquisição e para provar a verdade, que serão expostas a seguir.

o silêncio uma condição necessária ao aprendizado caraterístico do cuidado de si<sup>47</sup>. A leitura e a escrita<sup>48</sup>, por sua vez, integram o que Foucault chama de ética da palavra, junto à *parrhesía*. Sem visar à acumulação de informações, elas visavam à transformação do sujeito. A leitura deveria ser criteriosa, voltada à meditação e à assimilação ativa de verdades. Assim, os conselhos enfatizavam a seleção criteriosa de poucos autores, obras e trechos significativos (Foucault, 2010, p. 317-318). A escrita de resumos e o seu compartilhamento demonstravam a importância da leitura para a formação do *éthos*. A escrita, especialmente por meio dos *hypomnêmata* – registros de leituras, conversas e aulas – funcionava como memória e ferramenta de ponderação (Foucault, 2010, p. 321-322). Tais registros também possibilitavam a troca entre os sujeitos, fortalecendo o aspecto coletivo do cuidado de si.

A relação entre leitura e escrita é sintetizada, por Foucault, da seguinte forma: “Guardamos, pois, nossos pensamentos. Para guardá-los à nossa disposição, é preciso colocá-los por escrito, é preciso deles fazer a leitura para nós mesmos” (Foucault, 2010, p. 321). Leitura e escrita se retroalimentam na meditação e no desenvolvimento ético do sujeito. Destaca-se, por fim, que tais práticas constituem a já referida ética da palavra, que inclui a *parrhesía*. Todas estas técnicas compõem um complexo de formação ética em que a verdade é vivida, partilhada e continuamente cultivada no cuidado de si.

A memorização<sup>49</sup> da aprendizagem transforma os *lógoi* em recursos para o pensamento e o comportamento do sujeito. Ela exige a repetição para que os discursos verdadeiros se integrem à subjetividade, tornando-se quase automáticos nas decisões. Foucault, analisando as práticas estoicas, destaca a ideia de *anakhóresis* que, inicialmente, era compreendida como retirada física, mas era problematizada, no estoicismo, como um movimento no interior do sujeito. Como diz Foucault, “um indivíduo retira-se para dentro de si para descobrir – mas não para

---

<sup>47</sup> O tema da escuta é analisado por Foucault na primeira aula do dia 3 de março de 1982 de *A hermenêutica do sujeito*.

<sup>48</sup> A leitura e da escrita são analisadas por Foucault na segunda aula do dia 3 de março de 1982 de *A hermenêutica do sujeito*.

<sup>49</sup> Em *A hermenêutica do sujeito*, a memória como prática de si é analisada, mas de forma dispersa, não recebendo a mesma atenção de práticas como a escuta, a leitura e a escrita. Apesar disto, Foucault menciona alguns exemplos que relacionam a memória ao cuidado de si. Investigação mais estruturada sobre a memória como prática de si é encontrada no texto *Tecnologias de si* (2004) e no curso *Dizer a verdade sobre si* (2022), onde Foucault destaca a relação memória, subjetividade e técnicas de constituição do sujeito.

descobrir falhas ou sentimentos profundos, apenas para lembrar regras de ação, as principais leis do comportamento. É uma fórmula mnemotécnica" (2004, p. 343).

Foucault ressalta, a partir da *anakhóresis eis heautón*, termo empregado por Marco Aurélio, que a memorização adquire sentido técnico, de volta a si mesmo, para que a revisão e reafirmação das riquezas depositadas na memória. Como ele destaca, "deve-se ter em si mesmo uma espécie de livro que se relê de tempos em tempos" (Foucault, 2022, p. 92). O exercício de rememoração assegura que as verdades assimiladas continuem a moldar o sujeito, permitindo que ele instigue tais discursos conforme as demandas de sua existência. Mais do que prática mecânica, a memorização é uma técnica que põe ombro a ombro *lógoi* e subjetividade, transformando-os em algo disponível na vida cotidiana.

Além dos exercícios de aquisição dos *lógoi* – discursos verdadeiros fundamentais para o cuidado de si –, Foucault destaca a importância daqueles que permitem a verificação da sua assimilação e disposição para o sujeito. Importantes para a prova da *paraskeué*, ou seja, da preparação interior composta pelos *lógoi*. Foucault os descreve como o momento em que o sujeito se coloca, mentalmente ou de forma palpável, em situações que simulam desafios reais, testando a sua capacidade de enfrentar os acontecimentos e incitar as verdades adquiridas (Foucault, 2022, p. 93). Os exercícios de prova são importantes por permitirem ao sujeito a afirmação dos *lógoi* e a consolidação da relação entre eles e a subjetividade.

Segundo Foucault, estas práticas se dividiam em dois polos: a *meléte*, ou meditação, e a *gymnázein*, ou treinamento, termos brevemente explorados no primeiro tópico deste capítulo. Enquanto a *meléte* ilustra um trabalho de introspecção das verdades adquiridas, a *gymnázein* envolve práticas que simulam a vida cotidiana, exigindo do sujeito aplicação direta dos *lógoi*. Não sendo mero gesto repetitivo, eram atos deliberados de preparação e teste garantidores da prontidão do sujeito para enfrentar o mundo por meio das verdades incorporadas.

Exemplo da *meléte* (meditação), como prova da verdade, é a *praemeditatio malorum*<sup>50</sup>, ou meditação dos males futuros. Sem visar à simples antecipação dos

---

<sup>50</sup>A *praemeditatio malorum* é apresentada por Michel Foucault na primeira aula do dia 24 de março de 1982 de *A hermenéutica do sujeito*.

sofrimentos, elas anulam, a um só tempo, o futuro e a maldade (Foucault, 2022, p. 95). Com isto, o indivíduo prepara-se para as adversidades, considerando-as na sua atualidade.

O *gymnázein*, ou *exercitatio*, revela-se no treinamento do desapego e a resistência, provando a verdade por meio de desafios reais que testam a independência do sujeito<sup>51</sup>. Foucault ilustra essa prática com Plutarco, que narra o exercício de resistência à tentação diante de banquetes, e com Sêneca, que, ao vestir roupas simples e viver austeramente durante a Saturnália (festival em honra ao deus Saturno), demonstra que a pobreza não é um mal e que ele pode suportá-la (Foucault, 2022, p. 95-96). Tais exercícios, nos quais o sujeito submete-se a privações voluntárias, confirmam a verdade na qualidade de discurso, consolidando a harmonia entre ser e saber.

Entre a *meditatio/meléte* (exercício em pensamento) e a *exercitatio/gymnázein* (treinamento prático), “há uma série de outras práticas possíveis destinadas a pôr-se a si mesmo à prova” (Foucault, 2022, p. 96), como os exercícios espirituais propostos por Epicteto, a exemplo do controle das representações, que espelham a necessidade de vigilância sobre os pensamentos que chegam à mente. Nele, segundo Foucault, não se busca decifrar as verdades ocultas no sujeito, mas testar a adesão aos princípios verdadeiros. Epicteto compara tal veladura à do vigia noturno e do cambista, que examina cada moeda que recebe, verificando o seu valor e autenticidade (Foucault, 2022, p. 96). Além de fortalecer a autonomia do sujeito, rejeita representações externas, como o luto ou o sucesso político, reafirmando que o verdadeiro bem reside no domínio daquilo que depende de nós. A verdade é provada pela capacidade de recusar o que é alheio ao controle do sujeito, consolidando a liberdade interior frente às contingências do mundo.

Outro treinamento é o exercício-passeio, no qual o indivíduo, a circular pelo espaço público, submete-se à exposição deliberada a situações cotidianas, avaliando cada representação que encontra. Foucault, citando Epicteto, apresenta o seguinte exemplo:

---

<sup>51</sup> A *gymnázein* é estudada por Foucault na segunda aula do dia 3 de março de 1982 e na primeira aula do dia 17 de março de 1982 de *A hermenéutica do sujeito*.

O que viste? Alguém que chora a morte do filho? Aplica a regra: a morte não depende de nós. Rejeita para longe de ti. Encontraste um cônsul? Aplica a regra: o que é o consulado? Algo independente de nós ou dependente? Rejeita igualmente, isso não resiste à prova, suprime. Se agíssemos assim e nos aplicássemos a esse exercício todos os dias, desde a aurora até a noite, isso nos reverteria alguma utilidade. (Epicteto, p. 18 *apud* Foucault, 2022, p. 97).

O exercício constante de distinguir entre o que está ou não sob o nosso controle, além de prática ética, manifesta a verdade por evitar que o sujeito se deixe afetar pelo que escapa à vontade. Assim, o passeio torna-se momento privilegiado para o desapego e a afirmação do *lógos*, convertendo-se em campo de exercício moral.

O ponto alto desses exercícios é a *meléte thanátou*, a meditação sobre a morte, que, segundo Foucault, não se reduz a uma reflexão. Ela é uma prática ativa de integração da finitude à vida – tema já abordado no subtópico anterior, quando se tratou do pitagorismo. Ao lançar mão das cartas de Sêneca, Foucault destaca que esse exercício consiste em viver cada dia como se fosse o último, fazendo da experiência diária uma antecipação do juízo final sobre a própria existência (2022, p. 98). A cada amanhecer, inicia-se um novo ciclo, e, ao anoitecer, a morte simbólica permite avaliar retrospectivamente as ações do dia. O olhar crítico sobre o vivido possibilita medir o progresso moral e provar, a cada dia, a verdade da própria virtude. Desse modo, a *meléte thanátou* age no confrontamento do medo da morte e transforma a vida em campo constante de prova e afirmação da verdade.

A breve apresentação das práticas de si, tanto as de aquisição quanto as de prova da verdade, revela a riqueza e a complexidade do cuidado de si na Antiguidade greco-romano. Os exercícios – do *praemeditatio malorum* ao *meléte thanátou* – mostram como a formação do sujeito está imbricada à incorporação de princípios que se tornam constitutivos da subjetividade. A verdade, longe de ser uma abstração, inscreve-se nos gestos, pensamentos e práticas cotidianas, forjando um modo de ser ético e vigilante. Foucault mostra, assim, como a moral moderna carrega marcas profundas dessas práticas antigas, sobretudo no que diz respeito à sexualidade.

Outro elemento central nesse contexto é a *parrhesía*, que Foucault classifica como expressão da ética da palavra. No período helenístico-romano, a

*parrhesía* era exercida pelo mestre, que, ao dirigir-se ao discípulo, procurava transformar a sua subjetividade com instrumentos lógicos e práticos para uma vida em verdade. Com o cristianismo, a dinâmica se inverte, pois é o dirigido quem deve falar, confessando desejos, falhas e pensamentos íntimos. Tal mudança inaugura um regime de relações entre saber, poder e subjetividade, centrado na confissão e na direção de consciência, práticas fundamentais da pastoral cristã. A reorganização, como ressalta Foucault, será decisiva para a constituição dos dispositivos de saber-poder presente na Modernidade, cujos efeitos permanecem identificáveis na atualidade. Como Foucault observa,

Através de nossa herança cristã, nós nos reconhecemos facilmente no *gnôthi seautón*; quase não reconhecemos nossa ética na *epímele seautoû*. O princípio do cuidado de si é para nós bem mais um princípio de conduta econômica; ou um princípio para escolhas estéticas; ou mesmo uma *mot d'ordre* [palavra de ordem] para uma revolta ética. (Foucault, 2022, p. 125).

A exposição demonstra a distância entre a ética antiga do cuidado de si e as práticas contemporâneas, nas quais o autoexame aparece frequentemente como parte de uma economia moral que regula desejos e comportamentos. A menção de Foucault ao cuidado de si como princípio de conduta econômica aponta para uma percepção sobre as formas de subjetivação no contexto neoliberal, na qual o cuidado de si tornar-se uma lógica de investimento em si, em que o sujeito é constantemente convocado a aprimorar competências, controlar emoções e aumentar o seu valor no mercado (Dardor; Laval, 2016). Trata-se de uma forma de governamentalidade na qual, mesmo sob a aparência de liberdade, o indivíduo introjeta imperativos econômicos e se responsabiliza pelo próprio sucesso ou fracasso.

Longe de governar pela coerção, o neoliberalismo não o faz por meio de uma economia de condutas, na qual o sujeito se torna empresário de si mesmo. A liberdade, assim, é modulada por uma ética do desempenho, da produtividade e da superação constante, traços que simulam um cuidado de si, mas que profundamente se afastam da *epiméleia heautoû* do mundo greco-romano. O aprimoramento exigido do sujeito atual visa à sua eficiente adaptação às exigências do mercado.

Ao associar o cuidado de si a uma conduta econômica, Foucault descontina a continuidade e a transformação das práticas de si, sinalizando como o neoliberalismo reconfigura antigos elementos éticos em dispositivos contemporâneos

de controle subjetivo. Tal perspectiva reforça a vultuosidade da análise foucaultiana da *epiméleia heautoû* como instrumento interpretativo para as formas atuais de sujeição e de liberdade. No tópico seguinte, a discussão se estenderá à análise do cuidado de si cristão, que lança novas luzes sobre as tecnologias de governo dos sujeitos na modernidade.

#### **4.2.4 Cuidado de si cristão**

O último ponto deste capítulo faz o apanhado dos elementos gerais do que Michel Foucault denominou cuidado de si cristão. Partindo do pressuposto desta tese, de que o cuidado de si se configura como resultado do trabalho genealógico de Foucault, o estudo dessa forma específica de *epiméleia heautoû* amplia a compreensão de seu pensamento, oferecendo subsídios para diagnosticar os mecanismos que nos moldam na atualidade.

Comparado ao cuidado de si clássico e helenístico-romano, o cuidado de si cristão apresenta obstáculos interpretativos. Enquanto Foucault analisa com profundidade os dois primeiros, a sua visão do cristianismo é mais fragmentada e dispersa ao longo do curso *A hermenêutica do sujeito*, não recebendo um tratamento sistemático. Isto exige uma reinterpretação conceitual a partir de indicações parciais, muitas vezes estendendo a análise para além do que ele desenvolveu diretamente.

Nessa circunstância, é tentador recorrer a temas correlatos, como a carne no Cristianismo primitivo, o desejo em Agostinho, a *exomologese* em Tertuliano e a *exagoreusis* em Cassiano. No entanto, há o risco de deslocar a análise para um campo apenas tangenciado por Foucault, a partir de um prisma que não corresponda aos estudos do filósofo. Assim, ainda que tais conceitos possam ser explorados de modo breve, este texto os utiliza apenas como apoio à análise do cuidado de si cristão.

Falar em cuidado de si no contexto cristão pode parecer paradoxal, sobretudo ao se considerar o seu vínculo com uma ética de fortalecimento subjetivo nas tradições greco-romanas. Para Foucault, na Antiguidade, o cuidado de si abarcava práticas de autodomínio e aperfeiçoamento pessoal. Já no cristianismo, essas práticas foram redirecionadas à renúncia de si e à submissão à verdade divina, em um regime espiritual que manifesta a obediência, a confissão e a mortificação do eu. Isso impõe uma tensão: o cuidado de si, antes voltado ao fortalecimento ético do

sujeito, passa a intervir num horizonte de submissão do sujeito à autoridade espiritual e ao poder pastoral.

Foucault (2008b) observa ainda que práticas como a confissão e a direção de consciência, centrais na pastoral cristã, serviram de base para tecnologias de governo modernas, como a disciplina e a biopolítica. A verdade sobre si, neste novo regime, deve ser revelada sob a vigilância de uma autoridade espiritual, o que subordina a liberdade a uma prática de autovigilância e sujeição moral, uma reconfiguração profunda da *epiméleia heautoû* em relação à tradição greco-romana.

Destaca-se, também, a apreensão, por vezes apressada, de que o cuidado de si estaria ausente no cristianismo. Tal perspectiva parece espelhar mais uma percepção superficial de Foucault como pensador crítico da ética cristã, do que uma análise atenta ao seu trabalho genealógico. Ao contrário, o filósofo afirma, na primeira aula de *A hermenêutica do sujeito*, que o cristianismo, em seus primórdios, não rompe com a *epiméleia heautoû*. Ele a retoma sob novas formas, especialmente na espiritualidade alexandrina e no ascetismo:

Se a noção de cuidado de si, que vemos assim surgir de modo muito explícito e claro desde o personagem de Sócrates, percorreu, seguiu, o decurso de toda a filosofia antiga até o limiar do cristianismo, também reencontraremos a noção de *epiméleia* (de cuidado) no cristianismo, ou ainda, no que constituiu, até certo ponto, seu entorno e sua preparação: a espiritualidade alexandrina. [...] Desde o personagem de Sócrates interpelando os jovens para lhes dizer que se ocupem consigo até o ascetismo cristão que dá início à vida ascética com o cuidado de si, vemos uma longa história da noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo). (Foucault, 2010, p. 11).<sup>52</sup>

A existência do novo formato do cuidado de si é, então, demonstrado por Foucault, em continuidades e transformações apresentados de modo breve neste tópico. Ele sublinha alguns dos pensadores e obras que atestam a existência da experiência do cuidado de si cristão.

[...] reencontraremos a noção [...] no ascetismo cristão: em Método de Olimpo, em Basílio de Cesareia. E em Gregório de Níssa: em *A vida*

<sup>52</sup> A espiritualidade alexandrina, no contexto do surgimento do cristianismo, caracteriza-se pela integração entre a tradição filosófica grega e as concepções religiosas emergentes. Em Alexandria, um dos principais centros culturais do período, desenvolveu-se uma síntese entre a *Paideia* grega e os valores cristãos, promovendo uma espiritualidade que sublinha a busca do conhecimento divino por meio da contemplação, da prática ascética e da interpretação das escrituras. Fílon de Alexandria e os Padres Alexandrinos, como Clemente de Alexandria e Orígenes, são figuras centrais deste movimento (Gilson, 1995; Jaeger, 1965).

*de Moisés*, no texto sobre *O cântico dos cânticos*, no *Tratado das beatitudes*. [...] No *Tratado da virgindade*, [...] o título do livro XIII é precisamente: ‘Que os cuidados de si começam com a liberação do matrimônio’. [...] Essa assimilação [...] mostra-nos então a maneira como o cuidado de si tornou-se uma espécie de matriz do ascetismo cristão. (Foucault, 2010, p. 11).

Assim, ainda que sob novas formas e tensões internas, o cuidado de si permanece como eixo na constituição ética e espiritual do sujeito cristão, uma continuidade transformada que Foucault reconhece e que merece atenta investigação.

No primeiro tópico deste capítulo, foram apresentados os contextos de surgimento do cuidado de si na Grécia clássica e helenística. A breve análise do período cristão, como nos casos anteriores, permite observar as transformações que deram ensejo a novas experiências éticas e espirituais. Para Foucault (2010, p. 26; 172), a experiência do cuidado de si cristão perde força com a eclosão do pensamento teológico, especialmente na obra de Tomás de Aquino.

A transição entre o mundo greco-romano e a ascensão do cristianismo foi marcada por intensas transformações sociais, culturais e religiosas (Gilson, 1995, p. XV-XXII; Jaeger, 1965, p. 9-25)<sup>53</sup>. No interior do Império Romano politeísta, consolidou-se uma fé monoteísta que introduzia uma nova espiritualidade baseada na submissão à vontade divina, na renúncia de si e na obediência à instituição cristã<sup>54</sup>.

Os primeiros teóricos cristãos, conhecidos como apologistas, surgiram entre os séculos II e III, defendendo a legitimidade da nova fé com argumentos filosóficos e teológicos. Tertuliano, amplamente analisado por Foucault, sustentava que o cristianismo contribuía para a ordem social e moral (García, 2001). Além da

---

<sup>53</sup> Werner Jaeger (1965) intitula como “O primeiro encontro” o trecho em que averigua a interação entre o pensamento greco-romano e o cristianismo em ascensão.

<sup>54</sup> Sobre a obediência e o ato de dizer a verdade sobre si, segundo Foucault, Frédéric Gros afirma (2010, p. 459-460): “Esta produção, pelo próprio sujeito, de um discurso em que poderia dar-se a ler sua própria verdade, é entendida por Foucault como uma das formas maiores de nossa obediência. Com efeito, estes procedimentos de confissão e de exame de si estão emoldurados, nestas instituições monásticas, por regras muito coercitivas de obediência do dirigido em relação ao diretor de consciência. Mas não apenas sinais de obediência e marcas de respeito são esperados do dirigido; perante um outro (seu superior), ele deverá submeter ao fio do discurso a verdade de seu desejo: ‘O governo dos homens requer daqueles que são dirigidos, além de atos de obediência e de submissão, ‘atos de verdade’ que têm como particularidade o fato de que o sujeito não somente é requisitado a dizer a verdade, mas a dizê-la a propósito de si mesmo’. É isto, para Foucault, a confissão: uma maneira de submeter o indivíduo, requerendo-se dele urna introspecção indefinida e o enunciado exaustivo de uma verdade sobre ele mesmo (‘a obediência incondicional, o exame ininterrupto e a confissão exaustiva formam, portanto, um conjunto’”).

defesa da fé, esses autores procuravam fortalecer a identidade dos cristãos em meio às adversidades, oferecendo novos entendimentos sobre verdade, salvação e o papel do indivíduo. Nesse ínterim, o cristianismo absorveu e reformulou práticas e conceitos filosóficos greco-romanos, adaptando-os às suas exigências espirituais (Gilson, 1995; Jaeger, 1965). Fílon reunia judaísmo e platonismo, enquanto Plotino reinterpretava Platão. Padres da Igreja, como Basílio de Cesareia e Gregório de Níssa, exemplificam tal recepção ao reelaborarem a tradição filosófica grega no interior da ascese cristã.

Sobre as origens da moralidade Moderna, Foucault lembra que se encontrava “no regime dos *aphrodísia* e de modo algum na moral chamada cristã ou, pior ainda, chamada judaico-cristã, [...] o arcabouço fundamental da moral sexual europeia moderna” (Foucault, 2010, p. 4). Tal concepção reitera a permanência e a transformação da experiência greco-romanas no interior da cristã.

O cuidado de si manteve, para Foucault, ao longo da Antiguidade, um valor positivo. Como ele afirma, “em todo o pensamento antigo de que lhes falo, seja em Sócrates, seja em Gregório de Níssa, ‘ocupar-se consigo mesmo’ tem sempre um sentido positivo, jamais negativo” (Foucault, 2010, p. 13-14). No entanto, no cristianismo, a prática adquire um tom ambíguo, crivada pela renúncia do eu.

O conhecimento de si, central no contexto platônico, assume papel distinto entre os primeiros filósofos cristãos (Foucault, 2010, p. 377-379). Em Platão, ele se vinculava ao reconhecimento da alma como elemento divino e à busca de assimilação com o transcendente; no cristianismo, esse eixo se desloca. Segundo Foucault, mais do que organização em torno do reconhecimento de si como divino, o autoconhecimento cristão ligava-se a tarefa de “decifrar, em mim, tudo o que possa constituir [...] traços de [...] minhas faltas, de minhas fraquezas, [...] traços de minha queda [...] e também [...] traços da presença, não de Deus, mas do Outro, do Diabo” (2010, p. 379). Em tal perspectiva, o conhecimento de si se define pela suspeita de si, levando o sujeito a examinar as suas fraquezas e movimentos internos à cata de sinais de influência maligna. Não é um fim em si, mas exercício espiritual voltado ao reconhecimento do pecado e ao combate às forças que desviam a alma da salvação.

Essa mudança responde, em parte, ao gnosticismo, espiritualidade fortemente marcada pelo neoplatonismo, do qual o nascente pensamento cristão

buscava se afastar. Próximo ao platonismo e ao neoplatonismo, o gnosticismo colocava o autoconhecimento no centro da ascese espiritual, defendendo que, ao se conhecer, a alma reconheceria a sua essência divina e conexão com o transcendente. Como observa Foucault (2010, p. 378), o cristianismo do século IV procurou “construir uma espiritualidade [...] que fosse liberada da gnose”, destacando que:

[...] toda a prática gnóstica, de todos os exercícios da vida gnóstica, consistia precisamente em centrar tudo o que podia ser ascese em torno do conhecimento (da “gnose”) e centrar todo o conhecimento no ato pelo qual a alma se reconheceria a si mesma, e se reconheceria como elemento divino. Era este o centro da gnose, e o cerne, de certo modo neoplatônico, da gnose. (Foucault, 2010, p. 378).

O antignosticismo levou o cristianismo a adotar práticas de si que já se afastavam, em sua origem, do já destacado reconhecimento de si platônico. Não por outra razão, práticas helenísticas e romanas tiveram mais destaque no cristianismo do que o autoconhecimento em sua forma platônica.

A problematização do conhecimento de si no pensamento cristão, levantada por Foucault, pode ser alargada a partir de conceitos pouco explorados no curso de 1982, como a ideia de carne. Em *As Confissões da carne e Do governo dos vivos*, Foucault mostra que a carne, no cristianismo, vai além do corpo físico (Rodrigues, 2021, p. 740)<sup>55</sup>, compreendendo, também, uma dimensão espiritual e tornando-se “um modo de experiência, [...] de conhecimento e de transformação de si por si, em função de uma certa relação entre anulação do mal e manifestação da verdade” (Foucault, 2019, p. 64).

A anulação do mal, agora centrada na relação entre alma e corpo, exige conhecer o que se passa na instância mais íntima do sujeito, a *arcana conscientiae* – segredos da consciência –, relevante para compreender o conhecimento de si (2010, p. 209-210). Diferente de Platão, que não atrelava a alma ao mal, Cassiano, filósofo tomado por Foucault para exemplificar o assunto, considera que a alma cristã está sempre em risco, exigindo exame rigoroso e contínuo dos pensamentos para deslindar desejos, paixões e motivações ocultas, decisivos para a salvação.

---

<sup>55</sup> As pesquisas de Malcom Rodrigues (2020; 2021; 2024) foram capitais à compreensão da ideia de eu, como aqui está sendo apresentada, assim como de questões gerais tratadas neste tópico do capítulo.

Trata-se de testarmos “a qualidade dos pensamentos” – *qualitas cogitationum* –, de nos interrogarmos sobre as profundidades secretas de onde saíram, as astúcias das quais podem ser instrumentos e as ilusões que fazem com que nos enganemos nem tanto nem somente sobre as coisas das quais eles são ideia – sobre a sua realidade objectiva, como se dirá mais tarde –, mas sobre eles mesmos: a sua natureza, a sua substância, o seu autor. Ao examinar os pensamentos com cuidado, ao operar a todo o momento a triagem entre os que devem ser acolhidos e os que devem ser rejeitados, o monge obediente e bem dirigido não considera o que é pensado nessas ideias (*sic*), mas antes o movimento do pensamento naquele que o pensa. Aquilo a que Cassiano chama os *arcana conscientiae*. (Foucault, 2019, p. 155).

A *arcana conscientiae* se refere às áreas mais profundas da consciência, onde o mal pode surgir, exigindo constante vigilância. Não se limitando à distinção entre o verdadeiro e o falso, em Cassiano, como menciona Foucault, tal vigilância se preocupava em conhecer a origem e a qualidade dos pensamentos, rejeitando os que conduziam ao pecado para manter a alma na verdade divina.

A prática interiorizada ocupa papel de relevo no cuidado de si cristão, prevenindo a instalação do mal e transformando a relação do sujeito consigo mesmo. Diferencia-se das tradições filosóficas antigas ao instaurar um autogoverno centrado na interioridade, prepara o terreno para a Modernidade, em que a relação entre verdade e poder assume novas formas éticas e políticas.

Segundo Foucault, Tertuliano, ao trabalhar a ideia do pecado original, introduz outra mudança na forma como o cristão se relacionaria consigo mesmo. Ao contrário de Cassiano, que investiga a *arcana conscientiae*, Tertuliano sublinha um medo de si ainda mais profundo, derivado da ideia de que o pecado original corrompeu a natureza humana a tal ponto que o mal, visto como ameaça externa, reside no âmago do sujeito (Senellart, 2014, p. 304-305). Para Tertuliano, o estado de corrupção constante exige que o cristão viva em uma permanente inquietude, em uma luta contínua contra os assaltos do demônio que o habita. O medo de si mesmo – das próprias inclinações e pensamentos – introduz uma desconfiança constante no exercício do cuidado de si, que vai além da simples introspecção e se transforma em incessante batalha pela pureza da alma.

O medo, pela primeira vez na história – enfim, o medo nesse sentido, o medo quanto a nós mesmos, o medo do que somos, [o medo do que pode acontecer] [...], e de modo algum o medo ao destino, e de modo algum o medo aos decretos dos deuses –, esse medo, a meu ver, está

ancorado no cristianismo a partir dessa virada do século II para o século III e terá evidentemente uma importância absolutamente decisiva em toda a história do que podemos chamar de subjetividade, isto é, a relação de si consigo, o exercício de si sobre si e a verdade que o indivíduo pode descobrir no fundo de si mesmo. (Foucault, 2014e, p. 117-118).

O movimento introspectivo característico do cristianismo marca uma profunda transformação na concepção de sujeito, ao sublinhar o contínuo conhecimento das profundezas da alma. Diferente do pensamento clássico, voltado à formação ética e política dos jovens, ou do helenístico, que buscava a plenitude na velhice, o cristianismo direciona o cuidado de si para a redenção em Cristo. Embora a salvação já fosse tema na Antiguidade greco-romana, ela se torna, agora, o eixo, exigindo uma rigorosa introspecção de confronto com as faltas e de purificação da alma.

Ainda quanto à relação entre corpo e carne, brevemente destacada, Malcolm Rodrigues (2021, p. 372-373) observa que a carne não podia ser, unicamente, identificada como corpo, pois era ela também constituída de elementos da alma. A carne torna-se o campo sobre o qual o sujeito deve exercer vigilância contínua contra tentações que comprometam a salvação. O cuidado de si cristão, portanto, integra corpo e alma numa procura pela redenção, redefinindo a relação do sujeito consigo mesmo ao cingir autoconhecimento e prática ascética para alcançar a salvação.

Outra diferença em relação aos períodos anteriores diz respeito a quem o cuidado si era direcionado. No modelo clássico, era voltado aos jovens aristocráticos, organizando-se em torno de sua preparação para a política. No helenístico-romano, mesmo destinado a todos, estava restrito, por exemplo, a uma elite com tempo e recursos. No cristianismo, a salvação, objetivo do cuidado de si, era oferecida a todos, mas seu alcance exigia constante dedicação.

No cuidado de si cristão, a figura do mestre era central, em uma complexa relação entre sujeito e verdade, que tinha, na confissão, a condição para a salvação. O mestre ensina, orienta e ouve, agindo como diretor de consciência e guia espiritual. A sua palavra era subordinada à revelação, mas adaptada a diferentes situações (ensino, pregação, confissão, direção). Ela – a palavra do dirigido – regula e orienta a vida espiritual do indivíduo, tornando-se peça-chave do cuidado de si cristão.

A arte de falar do lado do mestre está fundada e, ao mesmo tempo, se complica bem mais e como que se relativiza, no fato, é claro, de haver uma palavra fundamental: a da Revelação. Há uma escrita fundamental: a do Texto. E é em relação a [elas] que toda palavra do mestre deverá ordenar-se. Ainda que referida a esta palavra fundamental, também é certo que a palavra do mestre será encontrada, na espiritualidade e na pastoral cristãs, sob diferentes formas e com uma multiplicidade de ramificações. Haverá a função de ensino propriamente dita: ensinar a verdade. Haverá uma atividade de parêneses, isto é, de prescrição. Haverá também uma função que será a do diretor de consciência, a função [ainda] do mestre de penitência e confessor que não é a mesma do diretor de consciência. (Foucault, 2010, p. 324).

Não apenas um ritual de revelação, a confissão exigia ativa participação do dirigido, que é compelido a falar de si, expondo as suas verdades. Isto causa uma profunda mudança nas formas de subjetivação, tornando-se – a confissão – técnica indispensável à salvação e essencial às práticas pastorais e da comunitária cristã (Foucault, 2010, p. 324-325).

A *parrhesía*, valorizada no mundo greco-romano como virtude do mestre, que falava a verdade sem reservas, e em harmonia com a própria vida, adquire, no cristianismo, nova função. A franqueza, antes atributo do mestre, passava a ser exigida do dirigido, que revelava, a si mesmo, pela confissão, de modo franco e genuíno. No resumo do curso *Do governo dos vivos*, Foucault salienta como a confissão se tornava peça-chave na cultura ocidental, ligando verdade, sujeito e salvação.

A questão colocada é, então, esta: como é possível que, na cultura ocidental cristã, o governo dos homens exija daqueles que são dirigidos, para além dos atos de obediência e de submissão, “atos de verdade” que têm como particularidade o fato de que não somente o sujeito é obrigado a dizer a verdade, mas dizer a verdade sobre si mesmo, suas faltas, seus desejos, seu estado d’alma etc.? Como se formou um tipo de governo dos homens em que não é mais exigido simplesmente obedecer, mas manifestar, enunciando aquilo que se é? (Foucault, 1997, p. 101).

Confissão, direção de consciência e *parrhesía* compõem um complexo em que a verdade sobre si conduz à salvação e atesta a autenticidade da fé no discurso proferido ao diretor ou pastor. É relevante, neste sentido, apresentar algumas práticas de si a elas vinculadas.

Para Foucault, como já dito, a *epiméleia heautoû* implica exercícios voltados à transformação espiritual, para além de mera reflexão (2010, p. 78), que, no cristianismo, adquire feições próprias, centradas no ascetismo e na preparação para a salvação. No século IV, o termo passou a significar exercício ascético, e o cuidado de si passou a ser compreendido como rigorosa e constante disciplina, marcada pela renúncia de si. Ainda para o filósofo (2010, p. 373-374), o ascetismo designa práticas cristãs de mortificação. A ascese, como autotransformação, abrangia, na época de ouro do cuidado de si, contínuos exercícios espirituais, não necessariamente centrados na negação, como no asceticismo.

No cristianismo, como indicado, as práticas de si associavam salvação, conformidade e verbalização da verdade. O sujeito é convocado a expor faltas e desejos como parte da purificação, em regime de obediência à autoridade religiosa e à vontade divina. Nesta conjuntura, a *exomologese* e a *exagoreusis* figuram como formas centrais de manifestação da verdade sobre si, ambos, “procedimentos de exame das almas e da confissão no cristianismo primitivo” (Foucault, 1997, p. 101).

A *exomologese*, uma das formas cristãs de manifestação da verdade de si, associa salvação e governo espiritual. Diferente das tradições filosóficas que valorizavam introspecção e memorização de regras, ela consistia em rituais penitenciais públicos e simbólicos. Longe de confissão verbal detalhada, eram atos públicos de autopunição e humilhação em que o penitente se reconhecia como pecador e buscava a purificação pelo reconhecimento público dos erros.

A diferença entre as tradições estóica (sic) e cristã é que na tradição estóica (sic) o exame de si, o julgamento e a disciplina mostram o caminho para o conhecimento de si por meio da sobreposição da verdade sobre si através da memória, ou seja, por meio da memorização das regras. Na *exomologêsis*, o penitente sobrepõe a verdade sobre si por meio da ruptura violenta e da dissociação. É importante enfatizar que essa *exomologêsis* não é verbal. É simbólica, ritual e teatral. (Foucault, 2004, p. 354).

Tertuliano, um dos primeiros a teorizar sobre a *exomologese*, ressaltou a sua dimensão ritual e simbólica, descrevendo-a como *publicatio sui*, exposição pública de si. O sujeito submetia-se a atos que simbolizavam a penitência, como uso de roupas de luto, cobertura com cinzas e gestos de humildade diante da comunidade. Para o filósofo cristão, tratava também de expor a natureza pecaminosa do indivíduo.

Neste sentido, a *exomologese* estava próxima ao martírio, pois exigia ruptura com o passado e renúncia da identidade em prol da salvação. Como diz Foucault, “o modelo mais importante utilizado para explicar *exomologésis* foi o modelo da morte, da tortura, do martírio. [...] Para o decaído ser reintegrado à igreja, ele precisa se expor voluntariamente a um martírio ritual” (2004, p. 253). Tal teatralização da penitência reforçava o papel da Igreja como mediadora da salvação, aliando o cuidado de si à renúncia de si mesmo e a obediência à disciplina eclesiástica.

A *exagoreusis* era uma prática ascética monástica<sup>56</sup>, apresentada por João Cassiano, compreendida por Michel Foucault como exame e direção de consciência, que formava o sujeito para seguir o reto caminho, a *discretio* (Foucault, 2019, p. 154)<sup>57</sup>. O exercício consistia na verbalização contínua e analítica dos pensamentos e ações do sujeito, na qual ele examina e expressa as ponderações que faz de si mesmo. Diferente da *exomologese*, a *exagoreusis* teve uma trajetória maior, reconhecida por sua influência na formação dos procedimentos confessionais, posteriormente apropriados pelas modernas tecnologias de poder, especialmente aquelas vinculadas aos saberes psi.

Por meio desse exercício ascético, estruturado no ato de dizer sobre si, Cassiano considera que o sujeito pode purificar o coração e resistir à concupiscência. A purificação requer uma relação rigorosa de obediência ao mestre, na qual se

---

<sup>56</sup> Sobre Cassiano e a sua relação com os monastérios, afirma Foucault: “Talvez eu devo dizer algumas palavras sobre Cassiano. Ele foi contemporâneo de Santo Agostinho. Nasceu onde hoje é a Iugoslávia, um lugar em que se falava latim ou grego; no fim do século IV, visitou a Ásia Menor porque se sentia atraído pela vida espiritual do monaquismo oriental e por aquelas instituições relativamente novas – os Mosteiros. Naquele momento, havia muita atenção, no seio das práticas ascéticas cristãs, entre a prática anacorética, que implicava um retiro pessoal longe das cidades e uma vida solitária (ou semissolitária), e as instituições cenobíticas, que implicavam uma vida em comum, regras comuns, uma estrutura hierárquica estrita e um sistema disciplinar. Muito resumidamente, poderíamos dizer que, quando Cassiano visitou a Galileia e o Egito, as instituições cenobíticas estavam suplantando a tradição anacorética. [...] De todo modo, Cassiano visitou instituições cenobíticas, retornou ao Ocidente, ficou algum tempo em Roma, [depois] instalou-se no sul da França, onde escreveu uma espécie de reportagem sobre suas visitas nos mais célebres lugares da vida espiritual oriental. E essa reportagem supostamente era – e foi de fato – uma espécie de programa para a fundação de instituições monásticas no Ocidente” (2022, p. 131-132).

<sup>57</sup> Em *As confissões da carne*, Foucault diz: “A sabedoria antiga desenvolvera [a *discretio*] com muita frequência. Para designar a capacidade de se encontrar a via entre os dois extremos, Cassiano emprega o termo de *discretio*, como equivalente do grego *diakrisis* (ao mesmo tempo capacidade de distinguir as diferenças, aptidão para decidir entre dois partidos e acto de juízo comedido). ‘Afastando-se igualmente dos dois excessos contrários, a discrição ensina o monge a andar sempre por uma estrada real, e não lhe permite desviar-se para a direita, numa virtude tolamente presunçosa e num fervor exagerado, que passam das marcas da justa temperança, nem para a esquerda, para o lado do relaxamento e do vício’” (Foucault, 2019, p. 144).

renuncia à própria vontade e se submete à orientação do diretor de consciência. Tal vínculo é essencial para a transformação moral e espiritual, enquanto o mestre ocupa o papel de guia, ajudando o sujeito a discernir e corrigir os desvios internos.

A relevância da *exagoreusis*, no entanto, ultrapassa o âmbito monástico. Nela, Foucault identifica o modelo precursor de práticas de governo de si e dos outros, que marcaram profundamente o cristianismo e se estenderam para além dele. A sua proximidade estrutural com a confissão, especialmente no que tange à minuciosa e contínua verbalização de si, é uma considerável análise de Foucault que confere maior compreensão às suas análises sobre a disciplina, a biopolítica e a governamentalidade. Ao deslocar-se do mosteiro para outras instituições, a lógica da *exagoreusis* alimentou formas de poder que funcionam pela vigilância e pela internalização de normas, criando sujeitos governáveis a partir da autoanálise.

Uma das características fundamentais da *exagoreusis* é a sua prática contínua. O sujeito é convocado ao constante exame dos pensamentos, motivações e comportamentos. A disciplina e a obediência à direção do mestre são vistas como indispensáveis ao autoconhecimento e à purificação. E a renúncia à vontade própria torna-se central. Por fim, ressalta-se como a *exagoreusis*, além de prática individual, possuía uma dimensão comunitária. Exemplos são a verbalização e a reflexão sobre si, frequentemente realizadas em momentos de apoio mútuo dentro da comunidade cristã. Este aspecto fortalecia os laços entre os membros. Visando à santidade e a virtude, a *exagoreusis* aliava a vida do sujeito aos princípios cristãos.

Finaliza-se esta breve exposição do cuidado de si cristão, aludindo à ideia de conversão no contexto do cristianismo primitivo – a *metánoia* –, vista como ponto de convergência dos conceitos previamente explorados, cuidado de si, renúncia de si e ascese. A *metánoia* – a conversão – era “um acontecimento único, súbito, ao mesmo tempo histórico e meta-histórico que, de uma só vez, transtorna e transforma o modo de ser do sujeito” (Foucault, 2010, p. 190). Diferente da *epistrophé* platônica, que implica o retorno à essência do ser, a *metánoia* cristã pressupõe a renovação integral, pois o sujeito morre para si e renasce sob uma nova forma. Renuncia-se ao eu marcado pelas paixões e pecados para constituir-se em nova forma de existência, iluminada pela vida em Deus. Como diz o filósofo, “o eu que se converte é um eu que renunciou a si mesmo. Renunciar a si mesmo, morrer para si, renascer em outro eu e

sob uma nova forma [...] é isso que constitui um dos elementos fundamentais da conversão cristã" (Foucault, 2010, p. 190). Era uma morte simbólica que vinculava penitência e mudança radical de pensamento.

Ainda sobre as diferenças entre conversão cristã – a *metánoia* – e as anteriores, enquanto na platônica buscava-se a harmonia com o cosmos por meio da reminiscência e do retorno à essência, no cristianismo ocorre o que Foucault chama de transubjetivação, em que se reconcilia consigo mesmo e com Deus, o Criador (2010, p. 193). Enquanto na literatura grega clássica a *metánoia* "não tem sentido positivo, [sendo] [...] sempre negativo", no cristianismo é o inverso (Foucault, 2010, p. 193-194). Tal positividade vê na "*metánoia* [...] a *arkhè tēs philosophías* [...] o começo da filosofia); [...] a fuga (*phygé*) de toda ação e discurso desarrazoados; [...] a preparação primordial para uma vida sem remorsos" (Foucault, 2010, p. 194).

Embora possibilhasse ao sujeito o acesso a verdade, o cuidado de si cristão foi gradualmente perdendo a sua força ao longo da Idade Média. Tal enfraquecimento, que já se iniciara no cristianismo primitivo, culminou no já referido momento cartesiano, quando a regra da evidência e o *cogito* de Descartes desvincularam o conhecimento da necessidade de transformação espiritual pelo sujeito (Foucault, 2010, p. 26). A mudança, porém, não se deu abruptamente, iniciando-se no interior da própria Igreja, especialmente com a teologia escolástica.

Segundo Foucault, "a escolástica [...] era um esforço para revogar a condição da espiritualidade que havia sido estabelecida em toda a filosofia antiga e em todo o pensamento cristão (Santo Agostinho e assim por diante)" (2010, p. 172). A partir de filósofos, como Tomás de Aquino, consolidou-se o modelo de sujeito cognoscente que, sustentado pela fé, podia aceder à verdade sem modificar profundamente a própria interioridade, influência direta de Aristóteles (Foucault, 2010, p. 26; 172). A teologia criou "um tipo de conhecimento de estrutura racional que permite ao sujeito – enquanto sujeito racional e somente enquanto sujeito racional – ter acesso à verdade de Deus, sem condição de espiritualidade" (Foucault, 2010, p. 172). Esta dissociação entre espiritualidade e conhecimento desqualificou o cuidado de si como condição para o conhecimento. Foucault reforça ao dizer que durante "doze séculos, o conflito não ocorria entre a espiritualidade e a ciência, mas entre a espiritualidade e a teologia" (Foucault, 2010, p. 26). Assim, o "desprendimento, a

separação, foi um processo lento, [...] cuja origem e desenvolvimento devem antes ser vistos do lado da teologia" (Foucault, 2010, p. 27). Não de outra forma, o cuidado de si, central na filosofia antiga e no cristianismo primitivo, foi gradualmente marginalizado. O quadro a seguir recupera algumas características das formas do cuidado de si analisadas:

Formato	Pré-história	Clássico	Helenístico-romano	Cristão
<b>Contexto</b>	Grécia arcaica (VII – VI a.C.) Influências orientais	Atenas democracia e aristocracia (V – IV a.C.)	Helenismo Expansão romana (I a.C. – II d.C.)	Consolidação do cristianismo no Império Romano (I – IV)
<b>Objetivo central</b>	Purificação da alma. Preparação para contato com o divino.	Formação para a vida política e ética pessoal dos jovens cidadãos.	Autodomínio, reforma ética e velhice como objetivo.	Salvação e obediência à lei divina. Descoberta da verdade interior.
<b>Práticas e técnicas (<i>áskesis</i>)</b>	Silêncio pedagógico, exame de consciência diário, técnicas de provação, memória ritual	Diálogo filosófico, meditação ( <i>meléte</i> ), reminiscência das verdades essenciais, exercícios de alma.	Exercícios espirituais, práticas de desapego, diálogo com mestre, escrita, direção de consciência, <i>parrhesía</i> e outros.	Exame de consciência, autopunição, confissão, <i>exomologesis</i> , <i>exagoreusis</i> , vigilância dos pensamentos.
<b>Relação com a verdade</b>	Verdade alcançada pela purificação e memória. Vínculo com o sagrado.	Conhecimento de si ( <i>gnôthi seautón</i> ) como comunicação com a verdade das essências.	Verdade interiorizada como estilo de vida e guia de conduta.	Verdade revelada por Deus. Exigência de renúncia de si e obediência.
<b>Papel do mestre/outro</b>	Mestre-guia que controla a fala e a escuta.	Mestre como condutor da formação política e do cuidado de si.	Mestre como guia da reforma do eu. Relação contínua com o discípulo.	Diretor espiritual como mediador da relação com Deus.
<b>Características distintivas</b>	Ênfase ritual. Conhecimento de si como prática religiosa. Ausência de <i>parrhesía</i> destacada.	Integração entre cuidado de si e conhecimento de si. Centralidade da alma e <i>tékhne</i> política.	Universalização do cuidado de si restringida por condições sociais. Eixo corretivo.	Deslocamento para a interioridade, pecado e submissão. Enfraquecimento da autonomia ética.

Conclui-se realçando que a investigação de Michel Foucault sobre a ética do cuidado de si dá a oportunidade de apreender a história das relações dos homens consigo mesmos, quanto às transformações dos modos de subjetivação e o seu vínculo com a verdade. Pelo exame das modalidades do cuidado de si – da pré-história de sua formulação ao contexto clássico, helenístico/romano e cristão –, atestou-se que as práticas de si não apenas responderam a questões éticas e existenciais. Elas também se enraízam em configurações que moldam as subjetividades até a atualidade.

No primeiro capítulo desta tese, problematizou-se a vontade leitora e a normatividade – por meio dos estudos foucaultianos sobre a atitude crítica, o direito novo e o direito dos governados –, com vistas ao distanciamento de interpretações que veem na ética do cuidado de si a teoria ética de Michel Foucault. O segundo capítulo discutiu a genealogia, a governamentalidade, a genealogia do desejo e a genealogia da ética, complementadas por este terceiro capítulo, que situou as práticas do cuidado de si como análise histórica e crítica do presente. Tais ponderações apresentaram como as pesquisas genealógicas de Foucault estão para além de uma proposta ou teoria ética do filósofo, vistas como meios de compreensão da subjetivação na contemporaneidade. Com isso, encerra-se a parte analítica desta pesquisa. Tal percurso, da crítica às interpretações normativas, passando pela investigação genealógica de governamentalidade, desejo e ética, até a descrição das formas históricas do cuidado de si, fornece bases para, na conclusão da tese, retomar os objetivos iniciais e avaliar o alcance das hipóteses propostas.

## 5 CONCLUSÃO

Ao findar esta tese, é oportuna a breve retomada do problema que orientou a sua elaboração. Examinou-se o estatuto da ética do cuidado de si, investigada por Michel Foucault, como resultado do trabalho genealógico voltado para interrogar crítica e historicamente os modos de constituição da subjetividade, não a reconhecendo como a proposta ética do filósofo. A escolha metodológica questiona a tendência em interpretar o cuidado de si como programa prescritivo, seja em termos pedagógicos ou modelo ético aplicável, dificuldade presente na recepção brasileira.

O percurso mostrou que o problema não consiste em perguntar que ética Michel Foucault oferece. Objetivou-se compreender a análise do filósofo das práticas éticas e das condições do seu advento. A hipótese defendida sustenta que o cuidado de si, em Foucault, se porta como maquinaria crítica e não como manual de conduta. A perspectiva foi decisiva para desfazer interpretações normativas que, embora bem-intencionadas, podem diminuir a força crítica do conceito.

Nesta ambiência, a análise de algumas obras publicadas no Brasil que versam sobre o tema desempenhou importante função, evidenciando como a ética do cuidado de si, em certos casos, tem sido identificada em termos normativos, ao passo que outras interpretações procuram manter a sua conexão ao projeto genealógico foucaultiano. Este duplo movimento mostrou a relevância de interrogar o conceito a partir de suas condições metodológicas – governamentalidade, desejo e ética.

Assim, esta conclusão cumpre três funções. Primeira, sintetiza os resultados alcançados pela tese, reafirmando a importância de compreender o cuidado de si como aparato analítico da genealogia foucaultiana. Em seguida, fornece a crítica sobre os efeitos da vontade leitora, que incita interpretações normativas e compromete o alcance crítico do estudo de Foucault sobre o cuidado de si. E, por fim, indica possíveis desdobramentos da pesquisa, sugerindo caminhos para investigações futuras que liguem o cuidado de si a problemas contemporâneos, sem perder de vista a sua condição genealógica.

No primeiro capítulo, intitulado *Interpretações do cuidado de si em Michel Foucault no contexto brasileiro*, analisou-se criticamente a recepção da ética do cuidado de si em obras publicadas em língua portuguesa. Verificou-se o tratamento do cuidado de si como parte do projeto genealógico de Michel Foucault ou, ao

contrário, a sua identificação como enunciado normativo e prescritivo. A investigação foi decisiva para esclarecer como a ideia circula no Brasil e quais os efeitos, sobre ela, de determinadas escolhas hermenêuticas.

O capítulo começou com a discussão da ideia de normatividade, delineando, também, a sua diferença do modo como Foucault aborda a questão, no tocante à ética. A distinção foi capital para expor que, ao contrário da grande parte da tradição filosófica ocidental, que fundou a moralidade em normas universais e estáveis, a análise foucaultiana tem como horizonte – sob a ótica genealógica – a contingência e a historicidade da subjetivação. A normatividade, validada como transcendental, impõe-se em qualquer tempo e lugar. Foucault, ao investigar como diferentes normas se constituem, visa a diagnosticá-las na relação com o saber e o poder. A exposição desta diferença no início do capítulo procurou o distanciamento de interpretações do cuidado de si como doutrina normativa de alcance universal, o que significaria inseri-lo num prisma diferente da atitude genealógica que conduz a obra do filósofo.

O capítulo avançou para a análise da recepção brasileira do cuidado de si. O levantamento das obras mostrou que, embora muitas delas reconheçam explicitamente que o trabalho de Foucault se inscreve em uma perspectiva genealógica, raramente o exploram de maneira direta ou demonstram a vinculação entre a ética do cuidado de si e a genealogia foucaultiana – especialmente quanto à governamentalidade, ao desejo e à ética. A ausência abre espaço para que a ideia seja enxergada como programa pedagógico ou modelo de autoformação ética, para a atualidade. Embora fecunda, tal apropriação transporta, para Foucault, a visão tradicional de normatividade, reduzindo o alcance crítico da ética do cuidado de si. Tratado como ideal a ser instaurado, ele é afastado de sua condição analítica e aproximado do uso prescritivo. Tal lacuna metodológica favorece o surgimento da vontade leitora, sobretudo entre leitores menos experientes, que, diante da ausência de claras mediações genealógicas, tendem a interpretar o cuidado de si como a proposta ética de Michel Foucault.

Nesta perspectiva, a vontade leitora, elaborada por Celso Kraemer, mostrou-se relevante. Ela possibilitou a compreensão de como determinadas interpretações projetam, sobre os estudos de Foucault, expectativas normativas que conduzem os leitores a enxergar, no estudo do cuidado de si, uma espécie de

convocação ética. A análise do percurso intelectual de Kraemer torna este ponto ainda mais claro, pois, num primeiro momento, a sua própria investigação do cuidado de si foi guiada por uma positividade interpretativa, que o levou a aproximar a ética foucaultiana de uma proposta normativa. Em textos posteriores, no entanto, o autor explicita a tendência e a questiona, reconhecendo os seus efeitos e mostrando como a vontade leitora opera como força hermenêutica que pode obscurecer o estatuto genealógico do conceito. Para o leitor desta tese, que busca apreender o sentido do cuidado de si em Michel Foucault, a exposição da trajetória de Kraemer é pertinente, pois traz à luz os equívocos interpretativos que emergem quando o estudo é guiado por tal positividade, sem a devida atenção ao horizonte genealógico do filósofo francês.

O capítulo não se encerrou com a simples denúncia das interpretações normativas. No derradeiro tópico, ponderou-se sobre a possibilidade positiva de normatividade a partir de Foucault, por meio das referências ao direito novo e ao direito dos governados em interface com o que nomeou de atitude crítica. A discussão teve o propósito esclarecer que a perquirição das leituras normativas do cuidado de si não implica recusar qualquer normatividade possível em Foucault. O que se rejeita é a normatividade tradicional, fundada em princípios universais e abstratos. O que se propõe é reconhecer outra forma de normatividade, situada e histórica, que se origina das práticas de resistência e das contracondutas. Neste registro, a normatividade não é um conjunto fixo de prescrições. É abertura para novos direitos que se instituem a partir das lutas políticas e das invenções coletivas.

O tópico final foi crucial para evitar a impressão de que a tese defenderia a completa impossibilidade de falar em normatividade a partir de Foucault. Argumentou-se, assim, que as formas tradicionais de normatização precisam ser reavaliadas. Sem eliminar a dimensão normativa, trata-se de reconduzi-la ao horizonte analítico ligado às lutas dos governados e a direitos novos, em que Foucault a situa. Assim, o capítulo mostrou que a tarefa não foi extraír de Foucault a ética universal aplicável. Destaca-se como, em sua obra, a análise histórica abre espaço para normatividades diversas e situadas, capazes de tensionar as formas contemporâneas de subjetivação.

O segundo capítulo, *A genealogia no estudo de Michel Foucault sobre a ética do cuidado de si*, apresentou as bases teóricas e metodológicas que a sustentam, mostrando que o conceito resulta do trabalho genealógico voltado à crítica das formas de constituição da verdade e dos sujeitos. A genealogia, em Foucault, é mais do que um método. Ela é uma atitude crítica diante da história e do presente, que recusa as teorias totalizantes e as explicações fundacionais sobre o homem, especialmente da chamada teoria do sujeito, à qual o filósofo dirige rigoroso questionamento. Foi importante, para a exposição, explicitar o sentido das ideias de teoria e sujeito, distinguindo ainda aquelas de subjetividade, sujeição e subjetivação, categorias de relevância para a análise das relações entre saber, poder e verdade. A cartografia conceitual permitiu contemplar a genealogia como o movimento de substituição da procura por fundamentos universais pela investigação das condições de afloramento das práticas e dos discursos que produzem sujeitos e verdades.

Inspirado em Nietzsche, Foucault faz história recusando a busca pelas origens ou essências, voltando-se à contingência, à descontinuidade e à multiplicidade dos processos de constituição. Em *Nietzsche, a genealogia e a história*, ele mostra que a genealogia descreve a proveniência e os acidentes que conformam o que tomamos por natural. Foucault desenvolve uma história da verdade pondo em xeque os modos pelos quais, em diferentes épocas, os homens foram levados a dizer a verdade e a reconhecer-se por meio dela. O cuidado de si, aí, se inscreve como operador genealógico que permite analisar as práticas pelas quais os sujeitos se constituem em meio a jogos de verdade. Longe de oferecer um modelo ético, o cuidado de si é compreendido como dispositivo crítico que evidencia o vínculo entre as formas de liberdade e os regimes de verificação que as tornam possíveis.

A genealogia foucaultiana está em interface com a ontologia do presente, o modo de interrogar as condições históricas que nos fazem ser o que somos. Embora genealogia e ontologia compartilhem o mesmo ponto de vista crítico, a primeira põe em relevo o refazimento dos processos históricos, enquanto a segunda privilegia o exame das formas contemporâneas de subjetivação. A partir de Heliana Conde, o capítulo destacou algumas características gerais da genealogia: a relação com a atualidade, a valorização das lutas e resistências, a historicização dos saberes e das práticas e a crítica ao estatuto das ciências, em especial ao das ciências humanas. Estas características reafirmam o caráter político e crítico da genealogia,

compreendida como investigação das condições históricas que produzem sujeitos e verdades. Neste quadro, distante da teoria ética de Foucault, o cuidado de si é reconhecido como campo de análise capaz de demonstrar a historicidade das práticas de liberdade e de autogoverno, que nos constituem no presente.

Em seguida, apresentou-se o eixo da governamentalidade, importante na apreensão do lugar do cuidado de si no pensamento foucaultiano. Tal análise permitiu o entendimento do modo como as práticas de liberdade e de autogoverno, presentes nos volumes finais da *História da sexualidade*, inscrevem-se nas rationalidades políticas que perpassam a história do Ocidente. A governamentalidade, apresentada por Foucault em seus cursos do *Collège de France – Segurança, território e população* (1978) e *Nascimento da biopolítica* (1979) –, desloca o prisma do poder soberano e jurídico para as formas de condução das condutas. O filósofo define governar por conduzir condutas, dirigir a ação dos outros e de si a partir de um campo de possibilidades. A definição identifica o cuidado de si como modalidade de governo de si, inscrita na história da subjetivação.

A análise da governamentalidade exige a perquirição sobre a verdade e liberdade, dimensões centrais para as práticas de governo. Foucault mostra que governar é sempre governar por meio da verdade, pois todo exercício de poder supõe um regime de veridicção que define o que pode ser reconhecido como verdadeiro sobre os indivíduos e as populações. Do mesmo modo, governar implica agir sobre sujeitos livres, pois o governo só é possível, especialmente no neoliberalismo, se houver liberdade, se os indivíduos puderem agir num campo de possibilidades. Em tal perspectiva, o cuidado de si revela-se como aquele em que a liberdade é exercida e, ao mesmo tempo, averiguada. Ele permite compreender genealogicamente como as práticas de liberdade foram incorporadas às rationalidades políticas modernas, indispensáveis à sua intervenção. Ao analisar o governo dos outros, Foucault também reinterpreta o papel do Estado como efeito histórico das múltiplas rationalidades de governo, vendo-o para além da instância soberana do poder.

O tópico ainda mostrou que o estudo foucaultiano da governamentalidade complementa o da biopolítica, que, voltada à gestão da vida e das populações,

encontra nela o seu campo de inteligibilidade. Esta relação torna-se clara quando Foucault analisa as formas históricas de governo – a razão de Estado, o liberalismo e o neoliberalismo –, cada uma marcada por modos distintos de conduzir condutas. O neoliberalismo, em particular, identificado pelo filósofo como racionalidade que transforma o indivíduo em empresário de si, provoca a teoria do capital humano e se expande para domínios como a educação, onde o sujeito é incentivado a investir em si como recurso produtivo. O cuidado de si, sob tal ângulo, deixa de ser lido como prática moral, funcionando como instrumento crítico de análise dessas formas de governo e evidenciando a historicidade das práticas de liberdade que, no neoliberalismo, tornam-se meios de sujeição.

O terceiro movimento do capítulo centrou-se na genealogia do desejo, investigação que, apesar de à primeira vista parecer distante do cuidado de si, revela-se fundamental para compreendê-lo. Na introdução da *História da sexualidade II: o uso dos prazeres* diz, Foucault, ao estudar a relação do sujeito consigo mesmo na Grécia antiga (subjetivação), central no cuidado de si, diz que, há muito tempo, estava engajado em uma genealogia do desejo. O seu reconhecimento situa a análise do cuidado de si no interior de uma trajetória mais ampla, voltada à apreensão da subjetivação ligada aos regimes de verdade e às práticas de liberdade. Nos volumes II e III – *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* – ele analisa as práticas de si na Antiguidade greco-romana, especialmente no âmbito dos *aphrodisia*, expondo como a relação entre prazer, verdade e governo de si configurou um campo ético específico. Estas investigações são decisivas por serem as únicas obras publicadas em forma de livro, nas quais o filósofo trata abertamente da liberdade e do cuidado de si<sup>58</sup>. O exame genealógico do desejo, portanto, é um dos pontos de partida que torna inteligível o deslocamento foucaultiano da sexualidade moderna para as práticas de liberdade antigas, revelando a interface entre o estudo do presente e o das condutas de si.

Destacou-se, ainda, que mesmo sendo objeto dos quatro volumes da *História da sexualidade*, o desejo é abordado de modos distintos. No primeiro volume, Foucault critica as chamadas teorias gerais do sexo, que reduzem o sujeito à estrutura de um desejo natural e universal, denunciando, nelas, uma forma moderna de

---

<sup>58</sup> Os cursos e diversos registros foram publicados depois da sua morte, como os que compõe a coleção *Dits et écrits*.

sujeição. Nos volumes seguintes, o filósofo desloca a questão para a Antiguidade. Longe de conceber o desejo como uma interioridade a ser revelada, ele a vê como campo de indagação ética sobre o uso dos prazeres. A diferença metodológica impede reduzir os estudos antigos a uma celebração dos prazeres, pois, mesmo tendo centralidade, é pensado em sua relação com o governo de si e com a liberdade. O tópico ressaltou ainda a tese foucaultiana sobre a libidinização do sexo em Agostinho, desenvolvida no volume IV, *As confissões da carne*, segundo a qual o cristianismo introduz uma mudança decisiva ao moralizar o desejo e subordiná-lo à confissão, inaugurando uma economia de poder sobre o corpo e a alma. Tal mudança marca a transição entre o cuidado de si e a obediência de si, também determinante para as formas modernas de subjetivação. Assim, o estudo do desejo foi importante para compreender o cuidado de si e como a liberdade, nas práticas sexuais antigas, foi progressivamente reelaborada sob novas formas de governo e de verdade.

Por fim, o capítulo intitulado *O estudo foucaultiano da ética do cuidado de si* tratou da genealogia da ética, destacando como Michel Foucault concebe a constituição do sujeito ético a partir das práticas de si. Para subsidiar a análise, apresentou-se o sentido do termo ética pela distinção entre *êthos* e *éthos*. Enquanto *êthos* designa o costume e o comportamento regulado por normas, *éthos* refere-se ao modo de ser, à forma de vida e à relação que o sujeito estabelece consigo mesmo, significado presente no cuidado de si, exemplificado, por Foucault, pelo termo etopoiética – o trabalho de constituição de um modo de ser, no qual o sujeito se faz por meio de práticas e exercícios. A genealogia da ética, portanto, examina as condições de origem das formas de relação consigo, investigando como a subjetivação se liga com regimes de verdade e formas de poder.

O capítulo destacou que a relação entre ética e subjetivação é sistematizada por Foucault em *O uso dos prazeres*, descrevendo a experiência moral por meio de quatro elementos fundamentais: a substância ética, que indica a parte de si mesma sobre a qual recai a conduta moral; os modos de sujeição, que expressam a forma pela qual o sujeito se une às regras; a elaboração do trabalho ético, que diz respeito às práticas pelas quais o sujeito se transforma para agir conforme determinado ideal; e, por fim, a teleologia moral, relativa ao tipo de ser que o sujeito pretende se tornar.

À exposição sobre a genealogia da ética, foram incorporadas as análises de César Candiotti e Kleber Prado. Candiotti mostrou como as culturas antigas e modernas diferem na hierarquia entre ato, prazer e desejo. Na Antiguidade grega, predominava a relação *ato–prazer–desejo*<sup>59</sup>; na cultura chinesa, o destaque estava na relação *prazer–desejo–ato*; e, na Modernidade, inverte-se a ordem para *desejo–ato–prazer*. Já Kleber Prado sublinha a união entre subjetividade, identidade e sexualidade, mostrando como, na Modernidade, o sexo passa a ser um mecanismo de produção de verdade e de identidade pessoal. Tais análises identificam que a genealogia foucaultiana da ética, para além da análise do passado, interroga nossa própria forma de agir eticamente. O cuidado de si, visto em sua historicidade, abre espaço para a perquirição sobre a constituição da experiência moral contemporânea, realçando as diferenças entre a Antiguidade e a atualidade quanto ao modo de investigar a liberdade, o prazer e a formação de si.

Em síntese, o percurso desenvolvido mostrou que o estudo do cuidado de si, em Michel Foucault, requisita, de um lado, a crítica às interpretações que, conforme analisado no primeiro capítulo, tendem a convertê-lo em modelo normativo ou pedagógico, reduzindo o seu alcance crítico, e de outro, a reconstituição de suas bases genealógicas, empreendida no segundo capítulo, que pôs à mostra como o cuidado de si surge da aplicação do método foucaultiano. Ao associar a crítica à teoria do sujeito, a análise das formas de governo, a genealogia do desejo e a genealogia da ética, demonstrou-se que Foucault reconstrói as condições de aparição das práticas de liberdade e dos modos de relação consigo, não a proposição de uma nova moral nem uma filosofia da subjetividade. O cuidado de si, portanto, é expressão do trabalho genealógico, recurso crítico que permite compreender como a liberdade, o prazer e a constituição de si foram aliados a regimes de verdade e rationalidades políticas. A compreensão reforça que, longe de representar uma guinada ética, o cuidado de si é a continuidade coerente – não necessária e pré-estabelecida – do pensamento foucaultiano.

O terceiro capítulo, intitulado *O estudo foucaultiano da ética do cuidado de si*, deu continuidade à análise, voltando-se ao estudo das configurações do cuidado

---

<sup>59</sup> Em cada uma das relações – antiga, chinesa e moderna –, cada conjunto apresentando os termos ato, prazer e desejo, traz apenas um deles grafado em itálico para imprimir destaque àquele que recebe maior atenção no plano ético.

de si, especialmente nas práticas antigas e cristãs. O capítulo tem início com o tópico em que são apresentados conceitos basilares para a compreensão do tema e que cruzam todo o estudo, como a relação entre o cuidado de si e a liberdade, compreendida pelo distanciamento da escravidão e pela capacidade de conduzir a própria vida; a busca de um belo *éthos*, vinculada à *tékhne toū bíou* e à *askesis*; e a distinção entre filosofia e espiritualidade, que Foucault lança mão para expor que, nas antigas práticas de si, o acesso à verdade supõe uma transformação do sujeito. Também são retomadas as características gerais do cuidado de si, como a inquietude consigo mesmo, presente na vigilância sobre os próprios atos, e a reflexividade prática, expressa no termo *meleté*, que une atitude, atenção e exercício, fazendo da *epiméleia heautō* uma ética da autotransformação. O percurso introdutório se encerra com a contextualização das três formas do cuidado de si – a clássica, a helenístico-romana e a cristã –, núcleo analítico do capítulo.

Na sequência, analisa-se o que se denominou pré-história do cuidado de si, mostrando que as suas primeiras formulações surgem antes de Platão, em tradições filosóficas anteriores. Nelas, práticas como o silêncio, o exame de consciência, a preparação para o sono e as técnicas de provação já manifestavam uma ética da atenção e da purificação de si, antecipando os elementos que configurariam, mais tarde, o cuidado de si. A partir desse ponto, o capítulo analisa o cuidado de si clássico, helenístico-romano e o cristão. Apresentou-se, também, como Foucault, em cada uma das modalidades do cuidado de si, intersecciona o conhecimento de si e o cuidado de si, mostrando-o como ato reflexivo, prática existencial e ética; especifica o cuidado de si em cada contexto histórico, no tocante aos objetivos e a quem era direcionado; examina a *áskesis* na categoria de conjunto de técnicas e exercícios de formação de si; e desdobra a conversão, compreendida como transformação do olhar e do modo de ser. Estas quatro dimensões – presentes em todas as formas do cuidado de si – assumem sentidos distintos em cada época. O conjunto das análises mostra que o cuidado de si, longe de configurar uma doutrina moral, constitui uma experiência histórica múltipla, que revela a transição das técnicas de liberdade para as técnicas de sujeição, transformação decisiva para a constituição ética e política da subjetividade ocidental.

A análise feita ao longo dos três capítulos confirmou que, em Michel Foucault, a ética do cuidado de si é consequente do trabalho genealógico, que toma

o presente como campo de inquirição. Cada capítulo tratou, sob um ângulo específico, um momento essencial para alcançar tal compreensão. O primeiro se deteve na crítica às interpretações normativas do cuidado de si, ao mostrar como a organização de parte da literatura analisada abre espaço para ser interpretado como modelo ético ou pedagógico, desarticulando-o de sua perspectiva genealógica. O segundo capítulo mostra a razão da inadequada interpretação do cuidado de si, ao remontar as bases teórico-metodológicas da genealogia foucaultiana e dando a ver que o cuidado de si nasce da análise das práticas de liberdade e das relações entre saber, poder e verdade. Ao examinar as formas de governo, as genealogias do desejo e da ética, o capítulo revela que o cuidado de si, para Foucault, mais do que doutrina moral, é um conceito analítico que leva a compreender como a constituição dos sujeitos está unida às rationalidades políticas, aos regimes de verdade e às práticas de liberdade que forjam a experiência ocidental. O terceiro, por sua vez, inquiriu as formas históricas do cuidado de si – clássica, helenístico-romana e cristã –, revelando como Foucault invoca o passado para compreender as práticas de subjetivação que ainda estruturam a experiência contemporânea e não para propor um retorno à Antiguidade como modelo para o presente. Assim, os três capítulos se unem como movimentos complementares de uma mesma investigação, interpretando o cuidado de si como expressão do gesto crítico e histórico de Foucault diante do presente.

O percurso, contudo, contém limitações próprias às escolhas metodológicas que o orientaram. O recorte bibliográfico privilegiou obras publicadas em língua portuguesa que trazem, em seus títulos, referência explícita ao cuidado de si, à ética ou à introdução ao pensamento de Michel Foucault. Visou-se analisar, precisamente, as obras que, por sua circulação editorial, são mais procuradas por leitores e pesquisadores para o estudo do cuidado de si. Sem o objetivo de inventariar toda a bibliografia secundária, examinou-se como tais obras edificam uma imagem do conceito e em que medida o aproximam ou o afastam de seu estatuto genealógico.

Reconhece-se, todavia, que o campo de análise poderia ser ampliado. A escolha por manter a atenção nas obras em língua portuguesa disponíveis no mercado editorial brasileiro deveu-se tanto às restrições de tempo quanto ao propósito de compreender o modo como o pensamento de Foucault é apropriado e difundido no contexto nacional. A limitação, neste sentido, não representa lacuna teórica. Ela é condição para a coerência metodológica da tese, cuja intenção foi perceber o cuidado

de si como resultado de um gesto genealógico de análise do presente, não o fundamento da ética de Foucault.

No decorrer da pesquisa, surgiram questões que indicam caminhos fecundos para desdobramentos futuros da pesquisa, algumas delas destacadas pela banca de qualificação. Uma diz respeito à vontade leitora, conceito analítico tomado de Celso Kraemer e relevante para a interpretação da bibliografia secundária sobre o cuidado de si, que foi investigada no primeiro capítulo. A banca ponderou que a vontade leitora pode, em princípio, interpretar livremente o pensamento foucaultiano, não se restringindo a um instrumento crítico; no entanto, a análise proposta nesta tese, longe de restringir a criatividade hermenêutica, tensiona as condições dessa vontade. Argumentou-se que determinadas formas de ler e interpretar Foucault, ao projetarem, sobre ele, expectativa normativa ou pedagógica, resulta menos de uma vontade criadora que de uma vontade guiada, moldada por tradições filosóficas que veem, na filosofia, um conhecimento sistemático e prescritivo. A ideia de vontade leitora, tal como prescreve Kraemer, convida à autocrítica e não exclui a liberdade do leitor. Deste modo, uma interpretação criativa de Foucault pensa, sim, com ele, e não no lugar dele, atribuindo-lhe doutrinas que não formulou. Tal ponderação, conforme o próprio Kraemer, abre um promissor caminho de pesquisa para compreender como muitos estudiosos têm articulado o cuidado de si à genealogia foucaultiana, sem neutralizar a força criativa do pesquisador.

Outro campo de investigação apenas esboçado, que poderia ser mais desenvolvido, refere-se à relação entre o cuidado de si e o neoliberalismo, especialmente no campo da educação. Embora o tema tenha sido mencionado no tópico sobre a governamentalidade, no segundo capítulo, não foi possível, por limitação de tempo, debruçar-se detidamente sobre as práticas contemporâneas de subjetivação, que associam liberdade e autogoverno a lógicas de desempenho e produtividade. Pretendia-se lançar mão da pesquisa de Dora Lilian Marín-Díaz, que no livro *Autoajuda, educação e práticas de si: genealogia de uma antropotécnica* (2015), examina a autoajuda como dispositivo de formação da subjetividade ajustado ao neoliberalismo. A intenção era relacioná-la com as recentes políticas públicas educacionais, como a reforma do ensino médio e a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), nas quais a pedagogia das competências atualiza, sob a aparência de autonomia, formas de governo das condutas. Tal junção permitiria mostrar como o

discurso do cuidado de si, quando capturado pela racionalidade neoliberal, se transforma em técnica de autossujeição e de gestão de si. Embora tenha recebido apenas um breve destaque, o tema permanece como campo aberto e fértil para investigações posteriores, que possam associar, de modo genealógico, as práticas contemporâneas de liberdade e as suas apropriações políticas.

Por fim, é importante registrar que outras possibilidades de exame se mantêm em aberto, tanto no plano analítico quanto no bibliográfico. Centrado em obras publicadas no Brasil, que trazem, em seus títulos, referências explícitas ao cuidado de si, à ética ou à introdução ao pensamento de Foucault, o recorte poderia ser expandido para abrigar uma maior variedade de textos que tratam do tema sob perspectivas filosóficas, pedagógicas e psicológicas. A ampliação permitiria a compreensão mais abrangente da recepção do conceito, sobretudo em sua união com a genealogia e com a crítica da atualidade. De igual modo, uma promissora perspectiva de continuidade seria investigar as possibilidades contemporâneas do cuidado de si como ato reflexivo de apropriação crítica de sua obra. À vista disso, o pesquisador transformaria, a partir de Foucault e não em seu nome, a interpretação em experiência de pensamento; e a vontade leitora em vontade criativa.

Estes temas, alguns deles introduzidos na tese, são fecundos desdobramentos, especialmente no campo educacional. A escrita de si, a escuta, a memória, o exame de consciência, a relação de si consigo e, no geral, a própria ideia de formação ética, oferecem possibilidades de análise para o estudo das práticas de subjetivação na educação contemporânea. Tais dimensões convidam a considerar criticamente a formação docente e discente como exercício ético. A *parrhesía*, embora pouco explorada neste trabalho, desponta como um eixo particularmente promissor, pois reinsere a coragem da verdade no debate sobre a formação ética e política, ligando o cuidado de si à palavra franca e ao gesto crítico diante das estruturas de poder. Cabe observar que reflexões de semelhante natureza foram ensaiadas na dissertação de mestrado (Sousa, 2019), que, à luz da concepção sobre o cuidado de si aqui desenvolvida, ganhariam nova roupagem, mais afinada ao prisma genealógico e à crítica das práticas contemporâneas de subjetivação. Investigações que esquadrinham o diálogo entre Foucault e a educação ampliam a compreensão do cuidado de si como atitude crítica, prática formativa e experiência ética voltada à problematização do presente.

A trajetória autoriza reafirmar que o valor do cuidado de si em Michel Foucault não reside em oferecer modelo de conduta. Ele é instrumento crítico voltado à análise do presente, possibilitando a interrogação sobre o que tornou os sujeitos serem o que são. Não por outra razão, o gesto genealógico foucaultiano é menos uma doutrina que um exercício de problematização – um modo de se pôr em xeque o presente na sua contingência, recusando tanto o fatalismo quanto a promessa de redenção ética.

A interpretação de Foucault, para quem a realiza sob o signo da vontade leitora criativa, é também uma aposta. Apostar, aqui, não é afirmar certezas sobre o que o filósofo teria dito ou proposto, porém, arriscar-se ao pensamento com ele, a partir de suas provocações, produzindo deslocamentos e novas interrogações. O leitor que aposta, diante da reivindicação de uma autoridade sobre o texto, aceita o risco da interpretação, isto é, a possibilidade de errar, de desviar e, neste desvio, criar. A aposta se distingue, portanto, da positividade normativa que busca, em Foucault, uma ética aplicável. Esta tese, inspirada no uso do termo aposta, proposto por Laura Cremonesi, Arnold Davidson, Orazio Irrera, Daniele Lorenzini e Martina Tazzioli, logo na introdução ao curso *El origen de la hermenéutica de sí*, de Michel Foucault, comprehende o ato interpretativo como gesto inventivo e crítico, no qual a relação é de experimentação. Ler Foucault, nesta ótica, é um gesto ético, pois implica cuidar do próprio modo de pensar e do modo como se produz verdade a partir de um texto.

Esta tese contribui para reafirmar o cuidado de si como atitude filosófica voltada à crítica da atualidade. A sua força reside no entusiasmo dos modos de ver, pensar, agir e formar-se, em que o estudo e a escrita são também práticas de transformação. Assim, o cuidado de si não se reduz a uma ética, revelando-se como possibilidade de experimentação e aposta do pensamento sobre si, pela qual o leitor se arrisca, com Foucault, a compreender o presente e, talvez, a inventar formas outras de praticar a liberdade.

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADVERSO, Helton. O que é “ontologia do presente”? . **Nuntius antiquus**, Belo Horizonte, v. 129-152, 2010.
- ALVES, Marco Antonio Sousa; ALKMIN, Gabriela Campos. A política identitária em questão: reflexões a partir de Judith Butler e Achille Mbembe. *In. Revista Direito Público*, Brasília, v. 18, n. 97, p. 632-659, 2022.
- AQUINO, Julio Groppa; RIBEIRO, Cintya Regina. O cuidado de si na pesquisa educacional brasileira: uma noção-problema. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 36, n. 78, p. 1553–1601, 2023.
- ATÍLIO, Butturi Junior; CANDIOTTO, Cesar; SOUSA, Pedro de; CAPONI, Sandra (org.). **Foucault e as práticas de liberdade I**: o vivo e seus limites. Campinas: Pontes Editora, 2019a.
- ATÍLIO, Butturi Junior; CANDIOTTO, Cesar; SOUSA, Pedro de; CAPONI, Sandra (org.). **Foucault e as práticas de liberdade II**: topologias políticas & heterotopias. Campinas: Pontes Editora, 2019b.
- BAILLY, Anatole. **Dictionnaire grec-français**. Paris: Hachette, 2000.
- BROWN, Wendy. **Cidadania sacrificial**: neoliberalismo, capital humano e política de austeridade. São Paulo, Zazie, 2018.
- BROWN, Wendy. **Nas ruínas do neoliberalismo**: a ascensão da política antidemocrática no ocidente. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2019.
- CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora; Curitiba: Champagnat, 2010.
- CANDIOTTO, Cesar. A governamentalidade política no pensamento de Foucault. **Filosofia Unisinos**, São Leopoldo, v. 11, n° 1, p. 33-43, 2010b.
- CANDIOTTO, Cesar. Prefácio à edição brasileira. *In. DÍAZ, Esther. A filosofia de Michel Foucault*. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. I - XI.
- CANDIOTTO, Cesar. A genealogia da ética de Michel Foucault. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 27, n. 53, p. 217-234, 2013.
- CANDIOTTO, Cesar. **A dignidade da luta política**: incursões pela filosofia de Michel Foucault. Caxias do Sul: Educs, 2020.
- CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2009.
- CASTRO, Edgardo. **Introdução a Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- CHAUÍ, Marilena. **Convite à Filosofia**. 12. ed. São Paulo: Editora Ática, 2002.

- CHAVES, Ernani. Do “sujeito de desejo” ao “sujeito do desejo”: Foucault leitor de Santo Agostinho. **Revista Aurora**, Paraná, v. 31, n°52, p. 257-277, 2019.
- CHAVES, Ernani. **Michel Foucault e a verdade cínica**. Campinas: Editora PHI, 2013.
- COLLARES, Regiane. Pelos rastros da *ars erotica* na genealogia da sexualidade em Michel Foucault. *In. Revista Ideação*, Feira de Santana, v. 1 n. 51, 2025.
- CONDE. Heliana. Para desencaminhar o presente psi: biografia, temporalidade e experiência em Michel Foucault. *In. GUARESCHI, Neuza; HÜNING, Simone (Org). Foucault e a psicologia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2014.
- CUNHA, Ana Clara Magalhães. A Arqueogenetologia como Ferramenta de Pesquisa no Campo da Atenção Psicossocial. **Revista de Ciências Humanas - RCH**, Florianópolis, v. 48 n. 2 (2014).
- DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Félix. **O que é a Filosofia?** Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELRUELLE, Edouard. **Metamorfoses do sujeito**: a ética filosófica de Sócrates a Foucault. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.
- DESCARTES, René. **Discurso do método**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- DARDOT, Pierre; LAVAL, Christian. **A nova razão do mundo**: ensaio sobre a sociedade neoliberal. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DÍAZ, Esther. **A filosofia de Michel Foucault**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- DOTTO, Pedro Mauricio Garcia. **Usos da liberdade e agonística em Michel Foucault**. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2018.
- FILHO, Kleber Prado. **Michel Foucault**: uma história do governamentalidade. Florianópolis: Editora Insular; Rio de Janeiro: Robson Achiamé, 2006.
- FILHO, Kleber Prado. A genealogia da ética como método de análise de subjetivações e práticas de si mesmo. **Revista de Ciências Humanas**, Florianópolis, v.53, p. 1-12, 2019.
- FILHO, Kleber Gomes. **(Homo)sexualidade e Foucault**: para o cuidado de si. Curitiba: Appris Editora, 2016.
- FONSECA, Márcio Alves. **Michel Foucault e o direito**. São Paulo: Saraiva, 2012.
- FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. *In. Microfísica do poder*. 11. ed. Petrópolis: Vozes, 1993.
- FOUCAULT, Michel. L’ética du souci de soi comme pratique de la liberté. *In. Foucault, Michel. Dits et écrits (1954 – 1988)*: IV 1980 – 1988. Paris: Éditions Gallimard, p. 708-729, 1994.
- FOUCAULT, Michel. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970 - 1982)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**: curso no Collège de France (1975-1976). São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. **Tecnologias de si**, 1982. *In. Verve*, São Paulo, n° 6 , 2004.
- FOUCAULT, Michel. **O poder psiquiátrico**: curso no Collège de France (1973-1974). São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **Nascimento da Biopolítica**: curso dado no Collège de France (1978-1979). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008b.
- FOUCAUL, Michel. **Tecnologías del yo**. Buenos Aires: Paidós, 2008c.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade II: uso dos prazeres**. São Paulo: Edições Graal, 2009.
- FOUCAULT, Michel. O pensamento do exterior. *In. Ditos & escritos III*: Estética: literatura e pintura, música e cinema. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, p. 219-242, 2009b.
- FOUCAULT, Michel. **Le courage de la vérité**: Le gouvernement de soi et des autres II. Paris: Gallimard, 2009c.
- FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso no Collège de France (1981-1982). 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- FOUCAULT, Michel. Contra as penas de substituição. *In. Ditos & escritos VI*: Repensar a política. Rio de Janeiro: Forense universitária, p. 359-361, 2010c.
- FOUCAULT, Michel. **Os anormais**: curso no Collège de France (1974-1975). São Paulo: Martins Fontes, 2010d.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: vontade de saber**. São Paulo: Edições Graal, 2011.
- FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. 39. ed. Petrópolis: Vozes, 2011b.
- FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**: o governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1983-1984). São Paulo: Martins Fontes, 2011c.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos V**: ética, sexualidade e política. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- FOUCAULT, Michel. O cuidado com a verdade. *In. Ditos & escritos V*: ética, sexualidade e política. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, p. 234-245, 2012b.

- FOUCAULT, Michel. O retorno da moral. *In. Ditos & escritos V: ética, sexualidade e política*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, p. 246-257, 2012c.
- FOUCAULT, Michel. A ética do cuidado de si como prática da liberdade. *In. Ditos & escritos V: ética, sexualidade e política*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, p. 258-280, 2012d.
- FOUCAULT, Michel. Foucault. *In. Ditos e escritos V: ética, sexualidade e política*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 228-233, 2012e.
- FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. *In. DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense universitária, p. 273-295, 2013a.
- FOUCAULT, Michel. Sobre a genealogia da ética: um panorama do trabalho em curso. *In. DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. Michel Foucault: uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo*. 2. ed. rev. Rio de Janeiro: Forense universitária, p. 296-342, 2013b.
- FOUCAULT, Michel. Sobre a genealogia da ética: um resumo do trabalho em curso. **Ditos e escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 214-237, 2014.
- FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IX: genealogia da ética, subjetividade e sexualidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.
- FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Lisboa: Edições 70, 2014c.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. São Paulo: Paz e Terra, 2014d.
- FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). São Paulo: Martins Fontes, 2014e.
- FOUCAULT, Michel. **Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi**. Paris: Vrin, 2015.
- FOUCAULT, Michel. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. 10. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- FOUCAULT, Michel. **El origen de la hermenéutica de sí**: Conferencias de Dartmouth, 1980. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016b.
- FOUCAULT, Michel. **Subjetividade e verdade**: curso no Collège de France (1980-1981). São Paulo: Martins Fontes, 2016c.
- FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade IV: as confissões da carne**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2019.
- FOUCAULT, Michel. **Dizer a verdade sobre si**. São Paulo: Ubu editora, 2022.
- FOUCAULT, M. **O que é o iluminismo?** Tradução: Wanderson Flor do Nascimento (s/d). Disponível em [espaço Michel Foucault]: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/iluminismo.pdf>. Acesso em 15/06/2025.

GADELHA, Sylvio. **Biopolítica, governamentalidade e educação**: introdução e conexões, a partir de Michel Foucault. Belo Horizonte: Autêntica Editora. 2009.

GADELHA, Sylvio. Governamentalidade neoliberal, teoria do capital humano e empreendedorismo. **Revista Educação e Realidade**, Porto Alegre, v. 34, n. 2, p. 171-186, 2009b.

GALANTIN, Daniel Verginelli; RIBAS, Thiago Forbes (Org). **Espiritualidade e política na contemporaneidade**. Curitiba: PUCPRESS, 2021.

GALLO, Sílvio. **Metodologia do Ensino de Filosofia**: uma didática para o ensino de Filosofia. Campinas: Papirus Editora, 2008.

GARCÍA, Carmen Castillo. Introducción. In. Tertuliano. **Apologético - A los gentiles**. Madri: Editorial gredos, 2001.

GILSON, Etienne. **A Filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martin Fontes, 1995.

GINGRICH, Wilbur; FREDERICK, Danker. **Léxico do Novo Testamento: Grego / Português**. São Paulo: Editora Vida Nova, 2005.

GROS, Frédéric. Situação do curso. In. FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**: curso no Collège de France (1981-1982). 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

GROS, Frédéric. Advertência. In. **História da sexualidade IV**: as confissões da carne. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2019.

HADOT, Pierre. **O que é a Filosofia antiga?** 6. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

HAN, Byung-Chul. **Sociedade do cansaço**. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo y paideia griega**. México: Fondo de Cultura Económica, 1965.

KRAEMER, Celso. **Ética e liberdade em Foucault**: uma leitura de Kant. 2008. 288 f. Tese (Doutorado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008.

KRAEMER, Celso. **Ética e liberdade em Foucault**: uma leitura de Kant. São Paulo: EDUC: FAPESP, 2011.

KRAEMER, Celso. Discurso e técnicas de vida: a questão metodológica em subjetividade e verdade. Haveria um Foucault da ética? In: RESENDE, Haroldo. **Michel Foucault: A Arte Neoliberal de Governar e a Educação**. São Paulo: Intermeios; Brasília: Capes/CNPQ, 2018.

LAÊRTIOS, Diôgenes. **Vida e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LEVI, Tatiana Salem. **A experiência do fora**: Blanchot, Foucault e Deleuze. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

LIMA, Thiago Arruda Queiroz. **Neoliberalização da justiça no Brasil**: modo governamental de subjetivação, dispositivo jurisdicional de exceção e a Constituição como um custo. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2022.

LEMKE, Thomas. Foucault, governamentalidade e crítica. São Paulo: Editora Filosófica Politeia, 2017.

LISBÔA, Flávia Marinho. O dispositivo colonial: entre a arqueogenéalogia de Michel Foucault e os estudos decoloniais. **Revista Moara**, Belém, v. 2, n. 57, 2021.

MARÍN-DÍAZ, Doria Lilia. **Autoajuda, educação e práticas de si**: uma genealogia das antropotécnicas contemporâneas. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

MARINHO, Cristiane. **Processos de subjetivação, governamentalidade neoliberal e resistência**: uma leitura a partir de Michel Foucault e Judith Butler. São Paulo: Intermeios, 2022.

MARTINS, Carlos José. **Acontecimento e história no pensamento de Michel Foucault**. Curitiba: CRV, 2020.

MBEMBE, Achille. Necropolítica. **Revista Arte & Ensaio**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 123-151, 2016.

MOREY, Miguel. La cuestión del método. In. FOUCAUL, Michel. **Tecnologías del yo**. Buenos Aires: Paidós, 2008.

MUCHAIL, Salma Tannus. **Foucault, mestre do cuidado**: textos sobre A hermenêutica do sujeito. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

MUCHAIL, Salma Tannus; FONSECA, Márcio Alves. “Editar” Foucault. In. **Foucault, mestre do cuidado**: textos sobre A hermenêutica do sujeito. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

NIEDERGANG, Pierre. **Vers la normativité queer**. Toulouse: Blast, 2023.

NUNES, João Arriscado. Saúde, direito à saúde e justiça sanitária. In. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, Coimbra, n° 87, p. 143-169, 2009.

ORTEGA, Francisco. **A amizade e estética da existência em Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1999.

PAIVA, Cristian. **Sujeito e laço social**: a produção da subjetividade na arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Relume Dumara; Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado, 2000.

PLATÃO. O primeiro Alcebiades: sobre a natureza do homem. In. PLATÃO. **Diálogos (Volume V): Fedro – Cartas – Primeiro Alcebiades**. Belém: Edupa, 1975.

RIOS, C. M. O que é e não é judaísmo helenístico?. **Revista Caminhos - Revista de Ciências da Religião**, Goiânia, Brasil, v. 15, n. 2, p. 234–248, 2017.

ROCHA, Zeferino. O desejo na Grécia Arcaica. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 94-122, 1999.

ROCHA, Zeferino. O desejo na Grécia Clássica. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 3, n. 1, p. 84-116, 2000.

ROCHA, Zeferino. O desejo na Grécia Helenística. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, São Paulo, v. 3, n. 2, p. 98-128, 2000b.

RODRIGUES, Malcom Guimarães. A experiência da carne na genealogia foucaultiana da subjetividade. **Síntese**, Belo Horizonte, n° 147, p. 123-146, 2020.

RODRIGUES, Malcom Guimarães. Foucault e a noção de carne em São Paulo. **Kriterion**, Belo Horizonte, n° 150, p. 723-746, 2021.

RODRIGUES, Malcom Guimarães. Foucault e o governo da vontade: do instinto ao transtorno sexual. **Revista Ideação**, Feira de Santana, v 1, n° 49, p. 168-184, 2024.

SAFATLE, Vladimir; JÚNIOR, Nelson da Silva; DUNKER, Christian (org.). **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. São Paulo: Autêntica, 2020.

SESELLART, Michel. Situação do curso. In. FOUCAULT, Michel. **Do governo dos vivos**: curso no Collège de France (1979-1980). São Paulo: Martins Fontes, 2014.

SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documento de identidade: uma introdução às teorias do currículo**. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SOLER, Rodrigo Diaz de Vivar Y. Uma história política da subjetividade em Michel Foucault. **Fractal: Revista de Psicologia**, Niterói, v. 20, p. 571-582, 2008.

SOUSA, Alex. **As práticas de si no ensino médio**: por um ensino de filosofia para o cuidado de si. 2019. 203 f. Dissertação (Mestrado Profissional em Filosofia) – Instituto de Cultura e Arte, Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2019.

SOUSA, Alex; LAVOR, Veirislene; BRAGA DE PAULA, Paulo Venício. O trabalho docente na área de Ciências Humanas: perspectivas sobre a construção do Documento Curricular Referencial do Ceará (DCRC) para a Base Nacional Comum Curricular (BNCC). **Problemata**, João Pessoa, v. 10, p. 271-281, 2019.

SOUSA, Alex. Notas sobre a análise foucaultiana da *parresia* e sua potencialidade na criação de sujeitos éticos na atualidade. Fortaleza: **Revista Lampejo**, Fortaleza, v.9, nº 1, 2020.

SOUSA, Alex; FERNANDES, Dorgival; MARINHO, Cristiane; COSTA, Roberta. Educação brasileira e a constituição do sujeito neoliberal. In: FERNANDES, Dorgival Gonçalves; NOGUEIRA, José Rômulo Feitosa (Orgs.). **Educação, linguagens e práticas sociais**. Pau dos Ferros: Edições AINPGP, 2021.

SOUSA, Alex; MARINHO, Cristiane. Não queremos ser governados assim: crítica à neoliberalização da educação no Brasil no novo ensino médio. In: CANNAVÔ, Vinícius Barbosa; PINTO, Tainá Suppi; FAMER, Cristianne. (org.). **Nos rastros de Foucault: diálogos contemporâneos**. São Paulo: Pimenta Cultural, p. 291-321, 2022.

SOUSA, Alex. Notas sobre a presença da Filosofia no Itinerário Formativo do Documento Curricular Referencial do Ceará (DCRC): relato de uma microrresistência. **Revista DoCentes**, Fortaleza, v. 8, p. 13-23, 2023.

SOUZA, Sandra Coelho de. **A ética de Michel Foucault**: a verdade, o sujeito e a experiência. Belém: Sejup, 2000.

SPINELLI, Miguel. Sobre as diferenças entre *éthos* com *épsilon* e *éthos* com *eta*. **Revista Trans/Form/Ação**, São Paulo, n°32, v. 2, p. 9-44, 2009.

STEPHAN, Cassiana Lopes. **O Si, os outros e o mundo**: o diálogo interrompido entre Michel Foucault e Pierre Hadot. Rio de Janeiro: Via Verita, 2020.

STEPHAN, Cassiana Lopes. **Amor pelo avesso: de Afrodite a Medusa - estética da existência entre antigos e contemporâneos**. Curitiba: Kotter Editorial, 2022.

TEMPLE, Giovana Carmo. O desejo no pensamento de Michel Foucault: do indivíduo ao sujeito de uma sexualidade. **Revista Lampião**, Maceió, v.1, n.1, p. 111-141, 2020.

TESTA, Federico; FAUSTINO, Marta (org.). **Filosofia como modo de vida**: ensaios filosóficos. Coimbra: Edições 70, 2022.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault & a Educação**. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

VEYNE, Paul. Foucault revoluciona a história. In. **Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história**. 4. ed. Brasília: Editora UNB, p. 238-285, 1982.

VIEIRA, Priscila Piazzentini. **A coragem da verdade e a ética do intelectual em Michel Foucault**. São Paulo: Intermeios; Fapesp, 2015.

WELLAUSEN, Saly. **A parrhésia em Michel Foucault**: um enunciado político e ético. São Paulo: LiberArs, 2011.

YAZBEK, André Constantino. A herança às avessas da fenomenologia de Husserl no pensamento de Michel Foucault: da epistemologia francesa e da arqueologia como contra-fenomenologias. **Revista ética e filosofia política**, Juiz de Fora, n° XX, v. I, p. 168-186, 2017.