

A ONTOLOGIA DO PRESENTE E AS ARTES DA EXISTÊNCIA EM FOUCAULT

Maria Fernanda Cardoso Santos*

RESUMO:

Este trabalho trata da articulação entre a *ontologia do presente* e as *artes da existência*, explicitando essa conexão e, ao mesmo tempo, esclarecendo estas duas noções fundamentais no pensamento foucaultiano. A articulação se faz em torno de algumas perguntas, a saber: se ontologia é o “estudo sobre o ser”, em que sentido Foucault faria uma *ontologia do presente* – de que “ser” ele fala e por que a referência ao *presente*? Qual seria a relação entre a *ontologia do presente* e ética que se delineia em torno à ideia do *cuidado de si* e das *artes da existência*? Ao redor dessas perguntas se tece uma primeira articulação - entre ontologia do presente e a genealogia empreendida por Foucault – e a partir dessa relação, na qual se sobressai a perspectiva arqueogenealógica de Foucault como uma ontologia, se apresenta o posicionamento ético foucaultiano, que aponta para uma hermenêutica do sujeito e as relações decorrentes dessa interpretação – alteridade, artes da existência, cuidado de si e conhecimento de si. No decorrer do trabalho a conexão entre o pensamento de Nietzsche e o de Foucault é ressaltada, tanto no campo da *ontologia do presente*, como no da ética do *cuidado de si*.

Palavras-chave: Genealogía. Ética. Cuidado de si.

1 ONTOLOGIA DO PRESENTE

O que motivou a escritura deste estudo foi o estranhamento em relação ao termo “ontologia do presente”. Termo tomado de empréstimo de Hegel e que aparece poucas vezes na obra foucaultiana, seu uso intriga por, em uma primeira visada, aproximar Foucault de uma tradição “essencialista” em relação à qual ele enfaticamente marca distância. Por isso, a pergunta motriz deste artigo é: se a ontologia é, em linhas gerais, estudo do *ser* ou das essências e se Foucault faz uma “ontologia do presente”, como pensar esses dois termos – *ser* e *presente* – na sua trama conceitual, já que o conceito de uma essência universal, imutável, ideal é por ele rejeitada? E a pergunta que surgiu como consequência desta foi: qual a relação entre a ontologia do presente e as artes da existência, a ética do cuidado de si?

* Mestrado em Filosofia (UFRN/bolsista Capes), sob a orientação do Prof. Dr. Alípio de Sousa Filho. Possui Diploma de Estudos Avançados em Filosofia (UGR/Espanha) e Graduação em Psicologia (PUC/SP). Parnamirim, RN, Brasil. E-mail: mariafe@correo.ugr.es

Em relação à primeira pergunta, acerca da ontologia do presente, a chave usada foi a investigação da noção de genealogia (estudo da origem, da gênese) em Foucault, conectando ontologia e genealogia. Por que a noção de ontologia se conectaria à de genealogia? Porque a questão da origem como aquilo que emoldura o próprio *ser*, como se esta fosse o fundamento que delinea as essências, é tradicional na ontologia: para buscar o que se *é* parte-se, usualmente, de seu surgimento, do momento em que algo que não *era* passa a *ser*. Por isso, ao perguntar pelo ser, somos remetidos à origem e vice-versa. No entanto, quando Foucault fala em ontologia do presente, o faz conectando de maneira bastante específica *origem*, *ser* e *presente*: sua ontologia é “do presente” porque se destina a pensar nosso presente, nossa atualidade a partir de um olhar histórico, que por sua vez remete ao *ser* e à sua *origem*.

Nesse sentido, para entender qual a ontologia formulada por Foucault é necessário atentar para a reformulação que este faz das próprias questões ontológicas, promovendo um deslizamento das mesmas: em vez de buscar essa origem como algo inaugural, surgido em um tempo e espaço longínquos, Foucault procura o solo, o *humus*, que possibilita o conhecimento da existência das coisas e de seus nomes. Essa busca aproxima Foucault de Kant, por empreender uma investigação das condições de possibilidade do conhecimento. A diferença entre os dois se dá sobretudo em relação à direção em que a crítica que investiga as condições de possibilidade do conhecimento se efetiva. Kant privilegia as estruturas *a priori* da razão para pensar o conhecimento já a partir de nossa relação com o cognoscível e abandona as questões sobre a realidade *em si* (*noumenon*) – pois a parte da realidade que nos é acessível seria, unicamente, aquela que nos *aparece*, ou seja: os fenômenos (*phainomenon*). Por serem os fenômenos da ordem da imanência, da particularidade e da mutabilidade, Kant busca a segurança do conhecimento em estruturas que delinham um *sujeito transcendental* e que seriam universais, inatas e *a priori*. Já Foucault busca, como Kant, as condições sob as quais os conceitos puderam surgir, mas essa busca não se dirige ao transcendental: fundamenta-se em raízes materiais, históricas, da imanência.

É na busca das condições de possibilidade baseada na imanência e na história que se dá a genealogia. Como projeto, se assemelha à abordagem kantiana, mas a direção tomada na investigação destas condições de possibilidade marca a diferença e aproxima a genealogia de Foucault à de Nietzsche. Ao fazer uma ontologia, ao interrogar o que *é* e pensar *como chegamos a ser quem somos*, Foucault empreende, tal como Nietzsche, uma pesquisa genealógica em torno à *origem* daquilo que hoje, no presente, se nos apresenta. E neste caso, o termo *origem* tem um caráter bastante peculiar. No texto *Nietzsche, a Genealogia e a História*, Foucault começa justamente pela pergunta acerca de qual *origem* Nietzsche estaria

se referindo ao falar em genealogia. Para isso, aborda os diferentes termos alemães usados para designar *origem* nos textos nietzschianos sobre a genealogia, destacando entre eles os que melhor nos mostram as peculiaridades da trama conceitual que caracteriza essa perspectiva.

O autor francês começa analisando o termo *Herkunft* no prólogo da *Genealogia da Moral* (NIETZSCHE, 1988, pp 7-17) para ressaltar que Nietzsche vai marcando a diferença entre *Ursprung* (origem) e *Herkunft* (linhagem, procedência), preferindo o segundo termo ao primeiro. O que estaria no cerne dessa diferenciação seria precisamente a recusa da busca da origem no sentido metafísico, sentido esse que procuraria “recolher nela a essência exata da coisa” (FOUCAULT, 1992, p. 17). Essa noção se oporia ao próprio projeto genealógico, pois “se o genealogista se ocupa de escutar a história em vez de acreditar na metafísica” (*idem*) achará “a discórdia das outras coisas”, o “disparate”, (FOUCAULT, 1992, p. 18) e não sua origem milagrosa (*Wunderusprung*).

Por isso o termo *Herkunft* seria mais adequado para essa análise, já que inclui, incorpora a mesma noção radicular, viva, retorcida de uma árvore, de um tronco que se dispersa formando uma linhagem que nada tem de linear ou de metafísico. A ideia de tronco nos traz a dimensão histórica, material, corpórea da genealogia. Segundo essa concepção, “a história, com suas intensidades, seus desfalecimentos, seus furores secretos, suas grandes agitações febris como suas sínopes, é o próprio corpo do devir.” (FOUCAULT, 1992, p. 20). O estudo desse corpo, a árvore genealógica desenhada pelas marcas de procedência, de sua história genética, nos permite “descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar” (*idem*), de maneira a permitir “dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos” (*idem*). Esta concepção “radicular” da genealogia permite uma abordagem não linear da história. Assim, se veria a história como uma árvore genealógica, na qual os troncos vão se bifurcando no ritmo de encontros, paixões e distanciamentos em que corpos, vidas, memórias se entrelaçam. Segundo Foucault, o termo *Herkunft* aludiria também ao corpo como “superfície de inscrição dos acontecimentos” (FOUCAULT, 1992, p. 22) e a genealogia seria, portanto, lugar de articulação entre corpo e história.

A perspectiva que orienta a abordagem filosófica de Foucault é histórica mas sua noção de história se matiza e se diferencia fundamentalmente, por exemplo, da perspectiva marxista. Sobretudo porque não supõe uma noção dialética que tende à síntese. No lugar de uma dialética formal e lógica que trabalha pela resolução das contradições, Foucault propõe

que apliquemos o método genealógico para rastrear e elencar as condições que possibilitam o aparecimento de variados discursos acerca da realidade. A ontologia proposta por Foucault tem uma perspectiva histórica mas carrega em sua denominação a idéia de presente. Na ontologia chamada por Foucault, seguindo à nomenclatura de Hegel, “ontologia do presente”, a investigação histórica não se dá de forma sintética, “macro”, mas, ao contrário, ao ater-se ao presente, se detém nas meticulosidades materiais que se inscrevem fazendo da história um tecido em constante mutação, em fecunda e incessante transformação.

Nesse sentido, Foucault afirma que

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. (FOUCAULT, 1992, p. 19)

O termo *origem* (ou “começo”) terá, por consequência, uma denotação específica que situa a perspectiva foucaultiana. Buscando a *origem*, se encontram elementos de outros começos, meticulosidades que nos mostram que a “essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas.” (FOUCAULT, 1992, p. 18), ou seja, que “o que *é*” não tem substância *a priori*.

A busca da linhagem não pressupõe um desenvolvimento, uma evolução, mas, ao contrário, procura “manter o que se passou na dispersão que lhe é própria” (FOUCAULT, 1992, p. 21) para “descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (FOUCAULT, 1992, p. 22). A noção de acidente nos remete a outro termo empregado por Nietzsche para designar o objeto da genealogia – *Entstehung* ou “emergência, ponto de surgimento”. Sob a perspectiva da emergência, podemos ver “não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações” (FOUCAULT, 1992, p. 23). Neste jogo se sobressaem os enfrentamentos, tecendo a malha vetorial de uma rede em que se distribuem as forças, que organizam, por sua vez, a dimensão corpórea da perspectiva da procedência (*Herkunft*). A emergência descortina um “universo de regras que não é destinado a adoçar, mas ao contrário a satisfazer a violência” (FOUCAULT, 1992, p. 25).

As regras não expressam, portanto, o desejo de apaziguamento, mas permitem “reativar sem cessar o jogo da dominação” (*idem*), jogo que nos mostra que “falta,

consciência, dever, têm seu centro de emergência no direito de obrigação; e em seus começos como tudo o que é grande sobre a terra, foi banhado em sangue” (NIETZSCHE, 1988, § 6). As redes trançadas pelo jogo de dominações se expressam no cruzamento dos discursos com a trama das instituições e das práticas sociais e aparecem, fazem-se fenômenos, como regras que em si mesmas são vazias, pois se produzem como vetores ou forças pulverizadas. O conceito foucaultiano de poder, com base nessas noções de procedência e emergência, é análogo ao da física, organizando-se como “ação sobre ações”, de maneira que entraria “em pauta como um operador capaz de explicar como nos subjetivamos imersos em suas redes” (VEIGA-NETO, 2005, p. 74).

Pensar na *origem* como emergência permite uma abertura na roda do *devenir*, de modo que um discurso é apropriado e reinterpretado sucessivamente a favor ou contra aqueles que se aventuram a perverter ou subverter o que se encontra como dado. Dessa maneira a hermenêutica foucaultiana abandona a perspectiva metafísica de busca de uma significação oculta na origem para fazer interpretações nas quais se sobressaem as diferentes direções impostas e reforçadas pela vontade, forjando regras, sistemas, discursos que se impõem e sofrem imposições repetidamente, fazendo do *devenir* da humanidade uma série de interpretações. A genealogia é a história dessas interpretações e como história também é uma interpretação, forjada igualmente pela vontade e pela violência e construída na sua própria exterioridade, o que a constitui como perspectiva, plano de vetores que se entrecruzam.

A noção de história, de historicidade, deve ser analisada se trabalhamos na perspectiva da procedência e da emergência. A investigação da procedência, da linhagem, devolve ao sentido histórico, à história efetiva, seu caráter material e instintivo, não necessariamente voltado a uma evolução, mas disperso e pulverizado em forma de marcas, sinais, que se configuram como redes discursivas e tramas institucionais, sociais, que as constituem. O conceito de emergência faz com que se sobressaiam as direções impostas pela vontade em seu jogo de enfrentamentos e dominações.

Dessa maneira, a genealogia “historiciza a história” no momento em que a afasta de sua dimensão metafísica. O sentido histórico ou a história efetiva de que nos falamos Foucault e Nietzsche se opõe, portanto, a esta forma de história que “reintroduz (e supõe sempre) o ponto de vista supra-histórico” (FOUCAULT, 1992, p. 26) e que “nos permitiria nos reconhecermos em toda parte e dar a todos os deslocamentos passados a forma da reconciliação; uma história que lançará sobre tudo o que está atrás dela um olhar de fim de mundo” (*Idem*). Onde esta forma de história busca a unidade, o olhar que emana do seu próprio fim, a genealogia quer dissolver essa unidade do ser humano para reintroduzir “no *devenir* tudo aquilo que se cria

imortal no homem” (*idem*).

A ontologia do presente, portanto, se historiciza e compõe um estudo das essências que é, ao mesmo tempo, sua própria antítese: “o que a genealogia quer descrever é a antítese das essências (...), é cartografar as procedências (*Herkunft*), na forma de condições de possibilidade para a emergência (*Entstehung*) do que hoje é dito, pensado e feito” (*idem*). Por isso, podemos dizer que há um deslocamento da pergunta de Kant: não devemos nos perguntar por “quem somos nós”, o que nos remeteria ao transcendental. A pergunta desde a perspectiva da *ontologia do presente* se daria, melhor dizendo, em seu caráter contingente, em uma espécie de diagnóstico *do momento*. Em vez de nos perguntarmos por quem somos, deveríamos, portanto, nos perguntar pelo “que se passa conosco”, de maneira que “o que importa não é *descobrir o que somos nós*, sujeitos modernos; o que importa é nos perguntarmos como chegamos a ser o que somos, para, partindo desse ponto, poder *contestar aquilo que somos*.” (VEIGA-NETO, 2005, pp 46-47). Essa mudança de perspectiva da pergunta seria uma maneira de escapar à dupla coerção da Modernidade, a qual, por um lado, se dá através de uma individualização crescente, e, por outro, de uma “totalização/saturação das coerções impostas pelo poder” (VEIGA-NETO, 2005, p. 47).

Ou seja, dessa perspectiva, analisaríamos a pergunta por nossa Identidade como fruto da Modernidade, uma pergunta que nasceria da ideia de sujeito que conhece a si mesmo a partir de determinadas condições transcendentais. A pergunta sobre o que se passa conosco é uma pergunta à pergunta, já que busca investigar as condições da emergência da questão sobre quem somos. O que a perspectiva arqueológica e genealógica nos mostra é o risco de deixar passar por alto o entramado dos poderes e coerções aos quais a própria ideia de Identidade ou de Sujeito está submetida. Por trás do Sujeito não há nada. Não há algo transcendental que o explique. A Identidade, ou seja, a essência é construída peça por peça a partir de figuras que lhe são estranhas. E o que nos interessa ao analisar o presente é delinear a trama que permite o surgimento desse conceito. A figura da essência, portanto, surge do contorno que lhe dão as figuras que lhe são estranhas. Do entramado de poderes que circulam pulverizados se vai delineando algo a que vamos chamando de *eu*. De diversas raízes, dispersas, vai brotando algo vivo e em transformação, cuja origem é múltipla e sujeita às intempéries do próprio tempo.

Nessa relação com o *dever* que marca a *ontologia do presente* residiria a *tragicidade* de nossa condição existencial, pois é inevitável ser marcado por uma espécie de “destino” corporificado nos discursos e dispositivos que nos moldam mas há, ao mesmo tempo, a possibilidade de superar esse mesmo destino, abrindo outras possibilidades de subjetivação e

ao mesmo tempo, refazendo e ressignificando a própria história. Embora possamos conhecer boa parte de nosso presente e possamos até mesmo delinear suas origens, o fato de que esta ontologia se atenha ao “diagnóstico” das meticulosidades deixa abertas várias possibilidades de interpretação da linha do tempo – se reinterpreta o passado, se ressignifica o presente e se deixa o futuro em aberto como possibilidade de superação, de afirmação da cada um de nós perante seu destino. Essa grandiosidade nos remete ao espírito trágico que se expressa no sublime, esse “acordo discordante” que faz emergir (para resgatar o termo proposto por Nietzsche: *Entstehung*, emergência) uma beleza em que confluem a ordem apolínea e o caos dionisíaco.

A investigação genealógica se faz, conseqüentemente, como uma pesquisa histórica acerca do solo onde brotam as sementes dessas árvores cujos frutos teriam sabor de saber e cresceriam como práticas da existência. As condições que geram esses frutos e raízes são plásticas, maleáveis e, mais que tudo, nos importa perguntar por quais seriam essas condições para poder abrir distintas sendas na terra, formando uma figura radicular em que as direções não são fixas nem eternas. Nesse sentido, a *ontologia do presente* se fundamenta na *singularidade* para pensar o *ser*, a *essência*, de modo que a *ética do cuidado de si* e das *artes da existência* enraíza nesse solo do *dever* sua consistência.

É interessante pensar no paradoxo que o uso do termo “ontologia do presente” instaura, uma vez que essa é uma ontologia que, em primeiro lugar, recusa a ideia de essência e, em segundo, se fundamenta na história inscrita nos corpos. Dessa maneira, faz-se uma *ontologia do presente* que se fundamenta no *passado*. Essa espécie de subversão dos conceitos de *ser* e de *tempo* nos permite pensar em um passado plástico, fluido e em um estudo da história que se constitui como uma espécie de fotografia (ou uma cartografia, para usar o termo deleuziano) do *dever*. Nesse sentido o próprio passado é movediço e passível de transformações na medida em que pode ser visto desde diferentes perspectivas/raízes/caminhos. A *ontologia do presente* possibilita a transformação do passado e portanto está enlaçada intrinsecamente com a ideia de liberdade e com a ética foucaultiana, das artes da existência.

Foucault, em “Estética da Existência”, se posiciona acerca do que se costuma chamar atualmente de “crise de valores”. Em suas palavras:

Da Antigüidade ao cristianismo, passou-se de uma moral que era essencialmente uma busca de uma ética pessoal a uma moral como

obediência a um sistema de regras. E se eu sei me interessar pela Antiguidade, é que, por toda uma série de razões a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está em processo, presentemente, de desaparecimento; já desapareceu. E a essa ausência de moral, responde, deve responder, uma busca de uma estética da existência. (FOUCAULT, 2004, p. 288)

Analisando esse trecho podemos articular as elaborações foucaultianas a respeito da ética ao redor de três eixos – a estética, a corporalidade (uma vez que se enlaça à *aesthesis*, às sensações, portanto) e a singularidade, ou seja, a subjetividade.

No tocante ao este último eixo, Foucault situa a busca de uma *estética da existência* como uma *reinvenção da subjetividade*. Essa reinvenção só se viabiliza a partir da noção de que o ser do sujeito está imerso no *devoir*, como vimos ao falar da *ontologia do presente*. E como reinventar essa subjetividade? Vários caminhos são possíveis, mas um deles é seguido por Foucault quando este, incorporando o projeto genealógico, busca reencontrar a *exterioridade do acidente*, o momento de *Entstehung* (“emergência, ponto de surgimento”), da noção de *conhecimento de si*. É a *ascendência* do *conhecimento de si* que nos remeterá, nessa análise, à questão do *sujeito*⁴⁷, tema que, como vemos, é um eixo nas pesquisas de Foucault. Por que seu tema é o *sujeito*? Como esse tema se conecta com a necessidade de *reinvenção* que ele postula no campo da *subjetividade* e da *ética*? Qual é a articulação entre esses campos e a trama do *poder*?

Para tecer as conexões entre estes temas, Foucault parte de uma postura de “desconfiança”, de suspeita, acerca da noção moderna de *sujeito*. Na genealogia da noção de *subjetividade*, Foucault recusa a noção que temos de *sujeito* como expressão da *essência humana* e a situa como uma universalização, uma generalização, de uma ideia com tempo e espaço definidos. Essa recusa está intrinsecamente relacionada, como veremos, à postura ética de nosso autor.

2 AS ARTES DA EXISTÊNCIA

Olhando da perspectiva ética, destaca-se a questão da *resistência* à opressão ou à

⁴⁷ Embora seja conhecido como um teórico do poder, Foucault nos declara em uma entrevista, em 1983: “Não é o poder, mas o sujeito, o que constitui o tema de minhas investigações.” (FOUCAULT, 1995, p. 226)

sujeição à qual estaríamos submetidos. O inovador da análise foucaultiana é que, ao rastrear a linhagem, a ascendência da *subjetividade moderna*, se coloca a necessidade de repensar nossas práticas de *resistência*. O que o autor nos faz ver é que as críticas às configurações do poder político do Estado Moderno que o situam como opressor costumam priorizar o aspecto *totalizante* e muitas vezes deixam passar o papel *individualizante* que este tem na fundação da *na subjetivação do sujeito*. Para dar conta das questões éticas no sentido de *fazer frente*, de *resistir* à dominação, a exploração e a sujeição não bastaria, portanto, simplesmente mudar a estrutura política. Não se trata de reconhecer como somos produto das determinações sociais e tentar, a partir desta concepção, mudar *essas* determinações. Esse intento fracassaria por não levar em conta o fato de que, mais do que “influenciar” nossa *subjetividade*, através de um discurso supostamente “ideológico”, são os dispositivos de poder que fazem emergir a própria individualidade e que nos fazem *sujeitos*, no sentido moderno da palavra. Nas palavras de Foucault:

Esta forma de poder se exerce sobre a vida cotidiana imediata, que classifica os indivíduos em categorias, designa-os por sua individualidade própria, prende-os à sua identidade, impõe-lhes uma lei de verdade que é preciso neles reconhecer. É esta forma de poder que transforma o indivíduo em sujeito. (FOUCAULT, 1983, p. 228)

Para resistir a esta trama de poder é necessário, portanto, mais que inventar novas configurações sociais, novos modelos políticos, é preciso *reinventar* a própria noção de subjetividade e “inventar novas formas de subjetividade” (*idem*, p. 232). E para reinventar, para criar uma nova noção de subjetividade, entendendo como foi inventada a que temos e recusando, como já dito, a ideia de *essência humana*, já que esta noção impediria a tarefa de estabelecer a genealogia do conceito. Na genealogia da *subjetividade moderna* se delineia o sujeito como fruto de um jogo de poderes que se expandem continuamente. Vemos que, se não há uma substância que funda a subjetividade e a “essência é construída peça por peça a partir de figuras que lhe são estranhas” (FOUCAULT, 1992, p. 18), o sujeito é em primeiro lugar *produto* das condições que o constituem e nesse sentido é “assujeitado”. As questões que se colocam e que se conectam à ideia de *resistência* mencionada anteriormente são: onde situar, neste contexto, o *sujeito* e sua liberdade? Não será essa mesma noção de *sujeito* como produto de determinações baseada na concepção moderna de subjetividade? Se sim,

houveram outros caminhos já percorridos e que apontam para outros modos de existir. Embora sejamos assujeitados, se essa não é uma condição da *essência humana*, há outras sendas a percorrer, o que nos abre horizontes de possibilidades na busca de liberdades.

Na pesquisa genealógica, o traçado vai se fazendo no próprio processo: ao seguir o retorcido emaranhado da linhagem (*Herkunft*) de alguma concepção é-se levado a caminhos diferentes dos imaginados anteriormente. Vemos, por exemplo, que quando Foucault empreendeu essa genealogia da subjetividade, seguindo o rastro das questões sobre poder e ética, terminou por desembocar na Antiguidade. Se ao estudar os séculos XVIII-XIX a noção de sujeito como produto objetivo dos sistemas de saber e poder se sobressaía, o autor passou a buscar novas perspectivas sobre o tema do *sujeito* e da *verdade*. Foi assim que chegou à Antiguidade, quando viu “aparecer outra figura de sujeito, não mais constituído, mas constituindo-se através de práticas regradas” (GROS, Frédéric, In: FOUCAULT, M., 2006 , p. 621). Com essa “aparição”, abriu-se um novo caminho para pensar a liberdade e as possibilidades de invenção, de criação, do sujeito.

A análise de Foucault sobre os conceitos de Sujeito e Verdade se encontra em toda sua obra, mas é no curso “A hermenêutica do sujeito”, ministrado em 1981-1982, onde a encontramos em sua mais plena articulação. Esse curso parte da análise de como se mostram articuladas as formas de *subjetividade* e *conhecimento* na Antiguidade. Foucault começa seu curso pela reflexão acerca da máxima “conhece-te a ti mesmo”, máxima que conecta em sua formulação *sujeito* (“ti mesmo”) e *verdade*. O que a análise da Antiguidade empreendida por Foucault nos mostra é que há nesse momento uma articulação muito singular do *sujeito* e da verdade, articulação que hoje nos passa despercebida porque pensamos em ontem a partir da noção atual de *sujeito de conhecimento*.

No curso se tece uma interpretação do *Alcibíades* de Platão que faz ressaltar um elemento ali presente como fundamentalmente articulado ao *conhecimento de si*. Em um movimento inverso ao da *República*, na qual se parte da análise da justiça da alma até a cidade justa, em *Alcibíades* Sócrates começa pela necessidade de cuidar da cidade ao explicar a seu interlocutor que ele precisa *cuidar de si mesmo* se quer ser um bom governante. É aí que se insere a necessidade do *conhecimento de si*, no diálogo. Diz Sócrates que Alcibíades deve *conhecer a si mesmo* para melhor *cuidar de si mesmo*, o que o fará governar melhor a cidade. Aquele que bem governa a si mesmo, bem governará aos demais. E, como vemos na *República*, o bom governo da alma se dá através da correta harmonia entre *princípio racional* e o *impetuoso* para domínio da massa dos desejos (*princípio apetitivo*). Como dominar estes desejos? A leitura dos dois textos, *Alcibíades* e *República*, nos mostra que esse domínio se dá

através de *práticas do cuidado de si*. É portanto com o intuito de melhor cuidar-se, de melhor governar-se (e em consequência melhor governar a *pólis*) que se introduz a necessidade do *conhecimento de si*.

No entanto, Foucault ressalta que essas duas dimensões – do *cuidado de si* (*gnôthi seautón*) e do *conhecimento de si* (*epiméleia heautoû*) – vão se separando e que cada vez mais vai ganhando prioridade o *conhecimento de si* em detrimento do *cuidado de si*. Essa separação seria a expressão de uma cisão ainda mais profunda entre a espiritualidade e a filosofia, a ciência. E é a “desnaturalização” dessa separação, a demonstração de que essa se dá como um processo, que será decisiva na elaboração de uma reflexão ética em que se destaca a ideia de *artes da existência*.

Se o *conhecimento de si* se articula à necessidade de melhor *cuidar de si* para melhor *cuidar dos demais*, vemos que há uma trama em que se conectam o *cuidado de si*, o *conhecimento de si* e a *alteridade*. No diálogo de *Alcibíades* vemos que Sócrates situa o sentido inicial do *conhecimento de si* como conhecimento de seus limites para melhor *cuidar-se* e conseqüentemente melhor *cuidar dos demais*. O que vemos é que a noção de sujeito de conhecimento não é anterior a essas práticas – há que *cuidar-se* para melhor *conhecer-se* e há que *conhecer-se* para melhor *cuidar-se*. O *conhecer-se a si mesmo* na Antiguidade grega tem a dupla função de defrontar-nos com nossas limitações, por um lado, e de possibilitar o autodomínio, o autogoverno, que conecta com o Bem Maior - o Bem da cidade através de seu bom governo - , por outro.

Esta função relativa ao contato com nossas limitações e que conecta com nosso autogoverno é o que concerne ao *cuidado de si*, que é, portanto, também, um *cuidado do outro*, dos demais, da *alteridade*, e faz-se *na relação* com o outro. Dessa maneira o *conhecimento de si* não representaria um movimento solipsista, que remete continuamente o *sujeito* a si mesmo, mas um conhecimento *para o outro* e *com o outro*. Restabelecer essa origem no sentido genealógico tal qual entende Foucault seria repensar também a relação do *cuidado de si* com a *alteridade* e conectar a invenção de nossas próprias *subjetividades* à *imanência*.

Essa análise sugere uma nova perspectiva acerca da relação entre a *transcendência* e a *imanência*. O *cuidado de si* se dá através de *práticas de si* e se funda, por consequência, na *imanência*. Ao identificar a raiz comum do *cuidado de si* e do *conhecimento de si* encontramos uma noção diferenciada da relação entre saber-fazer, uma vez que o *conhecimento de si* não encontra um *sujeito* acabado, mas parte de uma *conversão de si* que permite à alma, através de *práticas* que levam em conta os fluxos do corpo e buscam

administrá-las, estabelecer um processo de conhecimento de si ao mesmo tempo em que conhece o mundo.

As práticas de *cuidado de si* delineiam uma ética em que a existência se desenvolve como *obra*, como trabalho de um sujeito sobre si mesmo, como uma *conversão a si mesmo*. Essa *conversão de si* é, nesse sentido, uma arte e se funda em práticas de *ascesis*, em exercícios, ações disciplinadas e que visam o desenrolar do *conhecimento de si* intrinsecamente relacionado ao *cuidado de si*. No entanto, não devemos confundi-la com as práticas cristãs, que priorizam a obediência moral, nem com as platônicas, que são exercícios que levariam à reminiscência através do distanciamento da imanência.

A consequência ética dessa perspectiva, finalmente, é considerar ao mesmo tempo o *sujeito* livre e determinado. Livre para criar, para reinventar-se, para fazer de sua vida uma *obra de arte*. Nesse conceito de liberdade podemos fundamentar nossa hipótese de que a *estética da existência* está conectada ao *espírito trágico*. A aposta na *obra* que supere as condições impostas pelo *destino* – destino esse que em Foucault é representado por essa rede de dispositivos em que se constitui o poder – seria o cumprimento *sacrificial* da meta do *herói* nietzschiano. E a genealogia atuaria nesse processo como uma ferramenta de construção de um saber acerca dos dispositivos de saber-poder e possibilitaria uma revisão das condições que nos determinam. Rever as condições que nos determinam é abrir possibilidades de reinvenção. O *destino* se mostra, nesse caso, como uma fatalidade para a qual temos que forjar ferramentas de superação, embora sem garantias de que isso será possível.

Esse processo de preparação para o enfrentamento do *destino*, por conectar com a *tragicidade* e por se dar nas práticas do *cuidado de si*, não se constitui em uma metodologia racionalizante e baseada na previsibilidade. Não se fundamenta na segurança e nas previsões de um método científico, tradição que forjou, em seu tempo, nossas noções de sujeito moderno de conhecimento. Na luta *pela* vida é necessário compreender melhor o que nos determina e fabricar armas, ferramentas, para a criação, para o enfrentamento do *novo*, como o herói trágico que se arrisca, que aposta e se afirma nesse movimento, sem garantias.

A aposta é marcada por uma *conversão* que consiste justamente em aceitar o fado da vida e superá-lo ao mesmo tempo, o que inclui a superação de si mesmo a partir do acolhimento do que se é – “Torna-te tu mesmo!”, exorta Nietzsche, retomando Píndaro. A *conversão de si* é o trabalho, o *cuidado de si*, que se deslinda como *obra*, como fruto de uma arte de reinvenção do fado que nos toca.

REFERÊNCIAS

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*, Editora Brasiliense: São Paulo, 1988.

FOUCAULT, M., “Dois ensaios sobre o sujeito e o poder” In: DREYFUS, H., RABINOW, P., *Michel Foucault, Uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. “Nietzsche, a Genealogia e a História” In: *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1992.

_____. “Uma Estética da Existência” In: *Ditos & Escritos V*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GROS, F., “Situação do Curso” In: FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do Sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006 p.613-663.

VEIGA-NETO, A. *Foucault & a Educação*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.