

Hermenêutica do Sujeito

Michel Foucault

Resumo da aula de 27 de janeiro de 1982, proferida por Foucault no College de France

Módulo preparatório para o II Congresso de Psicanálise,
Direito e Literatura: Hermenêutica do Sujeito e Parrésia

Nova Lima, 28 de agosto de 2009

Por David S. Fonseca
Doutorando em Direito e Sociedade - NYU

Estrutura da aula

Primeira Hora

- 1 – Indicação dos caracteres gerais das práticas de si nos séculos I-II
- 2 – A questão do Outro: os três tipos de maestria nos diálogos platônicos
- 3 – Período helenístico e romano: a mestria da subjetivação
- 4 – Análise da *stultitia* em Sêneca
- 5 – A figura do filósofo como mestre de subjetivação
- 6 – A forma institucional helenística: a escola epicurista e a reunião estoica
- 7 – A forma institucional romana: o conselheiro de existência privado

Segunda Hora

- 8 – O filósofo profissional do séculos I-II e suas escolhas políticas
- 9 – Eufrates, das Cartas de Plínio: um anti-cínico
- 10 – A filosofia fora da escola como prática social: o exemplo de Sêneca
- 11 – A correspondência entre Frontão e Marco Aurélio: sistematização da dietética, da econômica e da erótica na direção da existência
- 12 – O exame de consciência

Introdução

O projeto de reconstituir a história do homem de desejo fez com que Foucault regressasse à Antiguidade para poder compreender a lenta formação de uma hermenêutica de si. Através de uma arqueologia, ele veio a se concretizar sobre as problematizações acerca do comportamento sexual, e, conseguinte, mediante uma genealogia, veio explicitar sua formação a partir das práticas e de suas modificações. A problematização do comportamento sexual, segundo o autor, reside na análise das práticas de si na Antiguidade. Em seu projeto, portanto, caberia ao volume “O cuidado de si” a abordagem do período de que a aula proferida em 27 de janeiro de 1982 vem a tratar. Nesse volume de sua obra, dedica-se ele ao estudo dessa problematização nos dois primeiros séculos de nossa era. Embora na presente aula, o vínculo com esse projeto mais amplo não se encontre claramente delineado, parece claro o intento de preliminarmente explorar um campo que posteriormente será incorporado ao seu trabalho de pesquisa.

1 – Indicação dos caracteres gerais das práticas de si nos séculos I-II

O propósito de Foucault é apontar como o cuidado de si deixa de possuir o caráter de uma transição entre o período de educação e a fase adulta, para se tornar uma preocupação constante durante toda a vida e concentrar-se na vida adulta. Desse fato, segundo ele, originam-se duas consequências. Primeiramente, a prática de si assume uma função precipuamente crítica ao invés de formadora. Torna-se uma preparação para a velhice, como momento de plenitude do sujeito. Em segundo lugar, converte-se ela em um princípio incondicionado, que se dirige a todos independente de sua origem e condição social. No entanto, ele aponta ainda que, apesar dessas características, duas formas de exclusão também aí se estabelecem. Apesar de princípio incondicionado, o cuidado de si será excludente, pois requer o pertencimento a um grupo fechado, normalmente de natureza religiosa, ou a capacidade do *otium* – ócio cultivado – que representa uma segregação econômica e social. Apesar da exclusão, entretanto, a relação consigo, seja através da religiosidade ou da cultura, torna-se o objeto da prática de si. Indica ele que reside nessa relação, no seu entender, a constituição da forma vazia da salvação.

2 – A questão do Outro: os três tipos de maestria nos diálogos platônicos

O outro se encontra como o mediador entre essa forma vazia de salvação e o conteúdo que irá constituir-la. O preceito básico é que a prática de si, para a constituição do eu, necessita do outro de modo indispensável. Nos diálogos platônicos, três formas de mestria poderão ser notadas. No primeiro caso, a mestria do exemplo consiste no oferecimento ao jovem de um modelo necessário à sua salvação, tal como no caso dos heróis ou de veneráveis anciãos. A mestria da competência, como segundo tipo, baseia-se na transmissão de conhecimento e habilidades também aos mais

jovens. Finalmente, a mestria socrática se exerce pelo diálogo através do embaraço e da descoberta. Todos esses modelos são conduzidos pela ignorância e pela memória, seja pela memorização de um nobre modelo, pela memorização de uma habilidade ou pela descoberta que o saber que falta pode ser encontrado na própria memória. Nos diálogos socráticos percebe-se que o saber pode vir a se originar da própria ignorância, mas sempre necessitará um movimento que depende do outro.

3 – Período helenístico e romano: a mestria da subjetivação

No período helenístico e romano, a relação com o outro ainda é necessária e também tem como base a ignorância. A relação, no entanto, agora é outra. A ação moralmente reta e sujeito moralmente válido jamais esteve no indivíduo. O indivíduo deverá se guiar para um status de sujeito que jamais teve, substituindo o não-sujeito pelo sujeito, que se caracteriza pela plenitude da relação de si para consigo. As três formas de mestria socrática dão lugar a um mestre que é um operador na reforma e formador do indivíduo como sujeito, mediando sua relação na constituição de si mesmo como sujeito. O mestre se situa na impossibilidade da ignorância se tornar operadora de saber, em que o indivíduo não pode ser operador de sua própria transformação.

4 – Análise da *stultitia* em Sêneca

A noção de correção pode ser mais bem compreendida com o retorno à Sêneca e o conceito de *stultitia*. Com essa noção, pode-se perceber tanto o caráter de retificação da concepção de cuidado de si e a sua respectiva necessidade de um mestre. A *stultitia* é o avesso do cuidado de si, como polos opostos. Aquele que se tem como *stultus* é o que não pratica o cuidado de si. Caracteriza-se ele por estar aberto às representações do mundo sem que possa bem discriminá-las, assim como disperso no tempo, sem que possa reconduzir sua vida a uma unidade, que seria a completude que se alcança na velhice. Como consequência dessas duas características, o *stultus* não possui uma vontade livre. Sua vontade não é livre por 3 aspectos. Primeiramente, sua vontade é determinada pelas representações e inclinações externas e internas. Sua vontade, também, não é absoluta, querendo várias coisas ao mesmo tempo. Ao mesmo tempo que quer, o lastima. Finalmente o *stultus* não quer sempre, pois sua vontade vacila. Essa vontade é limitada, relativa e fragmentária. A vontade livre, absoluta e permanente, que se contrapõe à vontade do *stultus*, é a que quer o eu. O *stultus* é aquele que não quer a si mesmo. A forma para sair da *stultitia* é, portanto, exatamente fazer com que o indivíduo queira o eu. Ao mesmo tempo, para que se saia da *stultitia*, que se define pela não-relação consigo, necessita-se o outro, pois a vontade do *stultus* não quer cuidar de si. Esse outro que deverá intervir, no entanto, não será um transmissor de saber. A ação que se requer não ensinará uma habilidade ou um saber teórico, mas estenderá a mão, incidindo sobre o modo de ser do indivíduo.

5 – A figura do filósofo como mestre de subjetivação

O operador que realizará esta mediação entre *stultitia* e *sapientia* e se imporá na construção da relação do indivíduo consigo mesmo será o filósofo. Em certa medida, o filósofo torna-se responsável por guiar a existência inteira dos indivíduos. O governo de si e o governo dos outros competirá à figura do filósofo. Nesse ponto se estabelece a distinção entre retórica e filosofia, já que a primeira provê os meios pelos quais pode-se agir sobre os demais através do discurso, enquanto a filosofia seria o conjunto de práticas e princípios para que se tome cuidado de si mesmo ou dos outros. Nesse momento, duas formas institucionais, portanto, se apresentam para a tarefa do filósofo de inculcar nos outros o cuidado de si e a realização de si próprios.

6 – A forma institucional helenística: a escola epicurista e a reunião estoica

A instituição helênica primordial é a escola (*skholé*). Nesse caso, ela pode ter um caráter fechado e existência comunitária dos indivíduos, como no caso dos pitagóricos e epicuristas. Quanto aos últimos, alguns aspectos são importantes. Na escola epicurista era imprescindível a figura de um guia que dirigisse a formação individual. Essa direção, no entanto, deveria se basear em dois princípios. Inicialmente, uma relação afetiva de amizade se fazia necessária, mas que também deveria ser acompanhada da *parrhesía*, com a abertura de coração em que sujeitos não escondem nada um do outro. Interessante notar que poder-se-ia distinguir entre indivíduos que bastam ser guiados e outros que, por uma malignidade, necessitavam ser forçados pra fora da situação em que se encontram, sem que, no entanto, haja uma diferença de valores entre eles, mas apenas de técnicas a serem empregadas. Para os estoicos, a exigência de vida comunitária e da amizade aparecem de forma mais atenuada. As reuniões aparecem frequentes, no entanto. Na escola estoicas haveria diferentes tipos de aluno. O primeiro estaria ali, de modo regular, para um estágio antes de ingressar na vida pública através da política. Alunos regulares também seriam aqueles que desejariam tornar-se filósofos, em que a escola de Epiteto se apresenta como um lugar para a instrução de seu atuar. Para compreender a figura do verdadeiro filósofo, há de se entender que para Epiteto a realização de um mal é, antes de mais nada, uma falta de raciocínio. Aquele que realiza o mal não consegue compreender que aquilo que ele julga útil é, na realidade, nocivo. Assim, necessita-se demonstrar àquele que se encontra em erro que ele não faz a coisa útil que acreditava fazer. Para alterar esse equilíbrio, combate, no interior do sujeito, surge a figura do filósofo. O verdadeiro filósofo, aquele que realmente ensina, será, nesse caso, *protreptikós* e *elenktikós*, a saber: alguém capaz de mover o espírito de outrem na boa direção e ser hábil na discussão para refutar o erro e trocá-lo por uma proposição verdadeira. Há ainda apenas pessoas de passagem, em que se pode perceber diversas formas de direção que podem se realizar no interior do estoicismo.

7 – A forma institucional romana: o conselheiro de existência privado

Em contraste, a forma romana não se dá na escola, mas através de relações clientelistas e com o status desigual do conselheiro privado. O conselheiro privado faz parte de uma estrutura aristocrática, em que sua figura se agrega à ordem da familiar. Nesse sentido, é a inversão da escola. Não se torna ele nem um preceptor nem um confidente, mas o que fornecerá pareceres em certas ocasiões. Sua posição é a de guia daquele que, no entanto, é seu patrão e amigo, mas um amigo superior. Serão integrados em todo um círculo cultural, com esquemas práticos e teóricos de existência, mas também orientando as grandes escolhas, as decisões políticas. O filósofo, nesse sentido, desloca-se de um lugar exterior à vida cotidiana e política e incorpora-se aos conselhos e pareceres. Há a desprofissionalização do filósofo, que não fornecerá mais modelos gerais, mas que se torna mais importante no papel de conselheiro da existência.

Segunda hora

8 – O filósofo profissional do séculos I-II e suas escolhas políticas

A difusão da prática de si através da ação do filósofo veio conjuntamente com determinada ambiguidade. Essa ambiguidade, no entanto, revelava-se, primordialmente, nos aspectos relacionados à vida política e a respectiva intervenção do filósofo nesse campo. Uma série de discussões ocorre entre os séculos I e II sobre se o engajamento na política seria desejável ou se necessitaria ser repellido. Para alguns, como Atenodoro, a ocupação com a política somente poderia surgir como dever e o seu abandono deveria ser realizado logo não houvesse mais necessidade. Para outros, como Mecenas e os epicuristas, seria possível estabelecer-se um equilíbrio entre a atividade política e a dos ócios cultivados. Nesse contexto, portanto, existia uma série de debates acerca da filosofia e mesmo uma série de críticas ao ofício dos filósofos, principalmente associando-os à usura e o vício.

9 – Eufrates, das Cartas de Plínio: um anti-cínico

A descrição de Plínio sobre Eufrates o caracterizará como aquele que se distanciará do tipo filosófico do cínico, tal como a ser encontrado em Epiteto e seus seguidores. Plínio o conhece ainda jovem, frequentando-o intimamente e mantendo com ele uma forte relação afetiva, embora não erótica. A noção de amizade romana que aí se apresenta requer um trabalho, um esforço, por parte daquele que deseja a amizade, mas que se constitui em um labor pautado por regras sociais relativas à posição social de cada um para com os outros. Na estrutura social da amizade, o labor de cada um, no entanto, resultará na mudança das posições originais. Interessante, no entanto, ao se discutir a

descrição de Eufrates é reconhecê-lo como o exemplo do anti-cínico. Seu elogio parte primeiro de seu asseio, que diretamente se contrapõe ao estado deplorável do personagem cínico, que passa ser tomado como o modelo negativo da filosofia. Sua aptidão na arte do convencimento, através de uma retórica apurada, permite a diluição da distinção entre retórica e filosofia, afastando-o do caráter instrumental da argumentação cínica. Sua postura para com o outro ainda contribui para desfazer o caráter agressivo do comportamento cínico, que impele o outro à mudança, mas passa gentilmente acomodar os demais sem os maltratar. Finalmente, a filosofia volta a se encontrar plenamente com a política, pois a filosofia consiste em fazer justiça e administrar as coisas da cidade. Nesse contexto, a figura de Eufrates representa o resumo da liberalidade romana ao se tornar representante de uma sabedoria socializada.

10 – A filosofia fora da escola como prática social: o exemplo de Sêneca

Exatamente nesse registro, a prática de si desprende-se das instituições e grupos relacionados à filosofia e converte-se em uma prática social. Indivíduos que não estão diretamente relacionados ao ofício do filósofo também desenvolvem esse cuidado para consigo mesmo, através de um princípio de controle do indivíduo pelos outros. Torna-se, assim, uma prática que ainda depende do outro, embora esse não mais seja necessariamente um filósofo, apesar de que se requer ao menos um contato com a filosofia e certas noções filosóficas. Acaba, portanto, deslocando-se do mestre, não de forma a fazê-lo desaparecer, mas essa prática de si invade esse lugar ao se converter em uma prática social. Sêneca surge como exemplo, mesmo no caso dos filósofos de profissão, pois pode-se perceber que sua atuação como diretor de consciência passa a se desenvolver com aqueles com quem mantinha outras relações, através de parentesco ou clientelismo. São as relações sociais que irão requerer e possibilitar as intervenções e conselhos característicos da direção de vida. No entanto, as visões normalmente abordadas são aquelas dos próprios textos prescritivos, sem que se possa ainda determinar em que medida o impacto desses princípios viria a ter na vida cotidiana das pessoas afetadas.

11 – A correspondência entre Frontão e Marco Aurélio: sistematização da dietética, da econômica e da erótica na direção da existência

Do lado do dirigido, no entanto, Foucault se remete à análise da correspondência entre Frontão e Marco Aurélio, em que a visão do dirigido virá a ser apresentada. Inicialmente, pode-se perceber a figura de Frontão como o sujeito de franqueza, em oposição à hipocrisia. Aqui, revela-se a noção *parrhesía*. É uma relação baseada na afeição, em que Frontão não se apresenta como filósofo, mas somente um retórico, um filólogo. A relação entre os dois não é uma relação profissional, mas uma relação sobretudo afetiva. A ternura desempenha aqui o papel fundamental.

No interior dessa relação afetiva, a carta de Marco Aurélio é nada mais que um relato de si através do relato de seu dia, analisando suas atividades desde o despertar até o adormecer. Na ordem de temas trabalhados, percebe-se a preocupação com a saúde e os detalhes cotidianos que envolvem um cuidado para com ela. Apresenta-se o regime dietético. Em seguida, pode-se também notar a prestação de contas com relação aos deveres familiares e religiosos. Marco Aurélio encontra-se em um vida agrícola, que serve como um certo estágio, traz a apresentação de um modelo. A vida agrícola representa o contato com um modelo antigo de referência político-ética, em que se possibilita a prática ócio cultivado. Ali também, no entanto, encontra-se uma certa organização da vida econômica tal como em momento anterior, através da organização das relações familiares, os bens e os serviços. Finalmente, ressalta-se a erótica, na discussão sobre o amor, em que aspectos de uma questão individual se apresentam, em torno da intensidade, o valor e forma do amor. Nessa época, portanto, a prática de si articula-se ao redor dos domínios da dietética, econômica e erótica. A vida agrícola se impõe pelo regime e a dietética, mas através dessa atividade se passa ao campo econômico. No interior dessa relações econômicas, tal como ali conceituadas, situa-se o campo da erótica. A inter-relação desses domínios surge aqui de modo reintegrado como objeto de reflexão. No campo desses domínios, constitui-se a prática de si.

12 – O exame de consciência

Um ponto importante da carta é a realização do exame de consciência, tal qual uma prestação de contas da própria vida e do tempo que passou. Descarrega-se, antes de adormecer, a memória de seu dia, suas realizações, suas obrigações. O processo de direção vai se tornar uma experiência normal e natural, em que perante um amigo, o exame da consciência é realizado. Na conversão da prática de si em uma relação social, permite-se o desenvolvimento de uma nova ética, uma ética da relação verbal com o outro. É exatamente essa nova ética que se constitui a noção fundamental de *parrhesía*. Traduzida por franqueza, é uma regra de jogo ou princípio de comportamento verbal que se deve ter para com outro na prática de direção de consciência.