

A propósito de *A hermenêutica do sujeito*¹

Frédéric Gros

Université de Paris XII

RESUMO:

Tradução de GROS, F. À propos de l'herméneutique du sujet. In: LE BLANC, G. & TERREL, J. *Foucault au Collège de France: un itinéraire*. Bordeaux: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003, p. 149-163. Tradutor: Alessandro Francisco.

Gostaríamos de evocar o curso que Michel Foucault proferiu no *Collège de France* em 1982, e que se intitula *A hermenêutica do sujeito*. Trata-se de um curso que nós “estabelecemos”, ou “editamos” (Gallimard/Le Seuil, 2001), e gostaríamos de fazer a seu propósito algumas observações formais, que nos foram sugeridas pelas condições deste trabalho.

Em primeiro lugar, este texto se apresenta como uma “retranscrição” de um curso proferido, retranscrição efetuada a partir de sua gravação em cassetes. Mas, no âmbito deste trabalho, nós também utilizamos o manuscrito do curso, bem como uma série de dossiês muito volumosos, classificados tematicamente, que deviam servir de base à escrita de um livro de Foucault sobre as técnicas de si na Antiguidade, ou que ainda constituem a primeira versão de dois capítulos do último livro de Foucault (*Le souci de soi*, Gallimard, 1984, capítulos “A cultura de si” e “Eu e os outros”). Inicialmente pudemos, então, notar, a propósito do manuscrito, que Foucault preparava minuciosamente seus cursos, no sentido de que na maior parte do tempo ele se contenta em ler um texto que redigiu perfeitamente. Mas nem por isto é um texto *escrito*, pois o estilo da redação é justamente muito oral. Deve-se imaginar que Foucault, no momento em que prepara seu curso, se coloca, por assim dizer, na *posição* de orador e escreve multiplicando as marcas de oralidade no interior mesmo do texto escrito. Desta feita, a propósito da obra escrita, é ainda surpreendente notar a que ponto Foucault procede por “rarefação”. Os primeiros esboços dos capítulos de sua *História da sexualidade* são, com efeito, os mais longos, e percebemos que Foucault, ao longo das versões, condensa seu propósito, elimina tudo o que aparece da ordem da digressão metodológica, tende a frases mais sóbrias e acaba por conservar apenas, para finalizar, uma montagem de citações encerradas por um comentário lacônico, quase seco. Enfim, Foucault não cessa de *reescrever*. Para corrigir um ou dois pontos, em vez de retrabalhar diretamente sobre

o texto em questão, ele se obriga a reescrever todo o conjunto – o que pressupõe horas e horas de trabalho, unicamente consagradas a recopiar. Se se acrescenta a isto que Foucault, para escrever, utilizava frequentemente uma tábua de compensado que ele apoiava sobre os joelhos, estando assim na posição de entalhador, compreende-se que uma dimensão “ascética” presidia a preparação de seus cursos e a escrita de seus livros. Tratava-se de verdadeiros “exercícios espirituais”.

Aqui, não seria o caso de apresentar o conjunto de suas aulas proferidas em 1982, mas de somente propor um percurso, a fim de destacar novas perspectivas filosóficas. Iniciaremos por estabelecer o tema do quadro teórico geral: o problema das relações entre sujeito e verdade. Em seguida veremos como se pode considerar duas maneiras irreduzíveis de construir esta ligação entre subjetividade e verdade, segundo uma relação de conhecimento teórico ou de transformação espiritual. Esta primeira divisão conduzirá à distinção entre o “conhecimento de si” e o “cuidado de si”. Uma vez que esta distinção esteja estabelecida, convirá apreender as consequências filosóficas do primado do cuidado de si: primeiramente, como princípio de leitura da história da filosofia; em seguida, como conteúdo filosófico próprio; por fim, como perspectiva aberta a uma nova definição do sujeito e da verdade.

Em conclusão, tentaremos explicitar a fecundidade destas análises propondo um novo jogo de conceitos que permitiria apreender a originalidade do pensamento de Foucault em relação a outros sistemas de pensamento contemporâneos, como por exemplo o de Lacan: diferença entre o sujeito moral e o eu ético.

O alcance filosófico do curso

Consideremos, agora, o conteúdo mesmo do curso. O curso de Foucault no *Collège de France* se apresenta imediatamente como uma análise histórica do cuidado de si. Análise histórica, ou seja – é um primeiro mal entendido a se suprimir –, com o cuidado de si tem-se menos uma escolha ética reivindicada por Foucault que um objeto de análise histórica. É difícil, ao menos num primeiro momento, considerar que esta tematização do cuidado de si deixaria supor uma hipotética “moral de Foucault”. Esta problemática, aliás, encontra seu quadro metodológico numa análise geral das relações entre subjetividade e verdade. O problema central para Foucault é, com efeito, o da maneira pela qual se tece historicamente uma ligação entre subjetividade e verdade. Aqui pode-se fazer uma primeira observação: se as noções de subjetividade e de verdade são noções fundamentais e imediatamente filosóficas, o que a filosofia

fundamental e imediatamente recusa é considerar que suas relações sejam históricas. Ao tomar textos-referência sobre a reminiscência, como os de Platão, ou as *Meditações*, de Descartes, ou ainda *A Crítica da Razão Pura*, de Kant, percebe-se claramente que eles situam a relação entre sujeito e verdade numa dimensão a-histórica. Somente textos como a *Fenomenologia do Espírito*, de Hegel, ou a *Krisis*, de Husserl, aceitam considerar uma historicidade própria à relação do sujeito com a verdade, mas trata-se então de uma história orientada, teleológica, uma história sustentada pelo destino de um sentido. Pode-se, pois, dizer, numa primeira aproximação, que Foucault atribui-se aqui como domínio de trabalho conceitos especificamente filosóficos – a subjetividade e a verdade –, mas para fazer sobre eles uma análise histórica.

Em uma conferência de 1981², Foucault assim descreve seu itinerário intelectual. Ao final da guerra duas correntes filosóficas dominavam: a fenomenologia e o marxismo. Ora, muito cedo Foucault teria constatado os limites próprios de cada corrente: limite da fenomenologia, baseada no mito de uma subjetividade originária e constituinte, incapaz de dar conta dos sistemas significantes na complexidade ordenada e rigorosa de suas articulações; limite, enfim, do marxismo, cujos protestos humanistas escondiam mal a realidade sombria dos regimes comunistas. Ora, sempre segundo Foucault, para sair da alternativa fenomenologia/marxismo e pensar de outra maneira, era preciso, naquela época, ou tornar-se um filósofo analítico e desenvolver um positivismo do conhecimento objetivo, ou tornar-se um estruturalista e descrever sistemas significantes. Ora, Foucault nos diz: eu não sou nem fenomenólogo, nem marxista, nem filósofo analítico, nem estruturalista. Aquilo que tento constitui antes uma análise do sujeito não dissociado da história de suas práticas de transformação. Por esta razão, escreve Foucault, sinto-me próximo de Nietzsche na medida em que ele levanta a questão da historicidade do sujeito, e poderíamos acrescentar, da historicidade da verdade³. Por outro lado, Foucault afirma que a história da sexualidade, cujos marcos estabelecera em seu curso de 1981, no *Collège de France*, já consistia num modo de formular o problema destas relações históricas entre subjetividade e verdade. Ora, em 1976, no livro intitulado *A vontade de saber*, era já o problema da sexualidade que estava posto, tendo, porém, as noções de poder e de disciplina como horizonte teórico. Há aqui uma espécie de virada. Nos anos oitenta, o problema da sexualidade interessa a Foucault como indicador dos problemas éticos entre subjetividade e verdade, e não como indicador dos problemas políticos de normalização e de poder. Mas este novo problema das relações entre subjetividade e verdade, enquanto considerado a partir da

sexualidade – ou melhor, do conceito grego de *aphrodisia* – só é abordado de maneira indireta.

Quanto ao conceito grego de “cuidado de si”, parece estar no cerne do problema da relação entre subjetividade e verdade. E é sobre isto que Foucault faz a si mesmo uma objeção⁴: não há um pouco de ingenuidade, de presunção ou mesmo de ignorância em colocar o problema da relação entre sujeito e verdade para os gregos tomando como ângulo de abordagem o conceito de cuidado de si, quando há outra noção que parece muito mais essencial e fundamental, a do conhecimento de si? Afinal, nos bancos da escola todos aprendemos que a primeira grande máxima da filosofia, senão mesmo do pensamento ocidental – algo como o enunciado originário da *ratio* ocidental – foi o famoso “conhece-te a ti mesmo” socrático, que Sócrates, aliás, não havia propriamente inventado, já que se encontra gravado na entrada do templo de *Delphos*. E com este “conhece-te a ti mesmo” socrático teríamos, então, o enunciado absolutamente primeiro e fundamental do pensamento racional, e que seria algo como a fonte ininterrupta de todo o esforço especulativo de Sócrates a Descartes; depois, de Descartes a Kant; e em seguida com os caminhos divergentes de Husserl e de Freud. Mas, enfim, todo o pensamento ocidental apresentar-se-ia como uma maneira de responder ao imperativo socrático.

Pois bem, a partir daí, eu diria que uma grande parte do esforço do curso de Foucault consiste em deslocar esta evidência, em introduzir algo como uma suspeita fundamental: e se, no fundo, a importância concedida ao conhecimento de si como imperativo absoluto do pensamento grego fosse apenas retrospectiva, e se o conhecimento de si fosse próprio da nossa modernidade, enquanto que a Antiguidade se reconheceria num imperativo totalmente outro: não o “conhecimento de si”, mas o “cuidado de si”⁵. Tratar-se-ia, então, neste curso, de tornar os gregos um pouco mais estranhos para nós. Mas seria necessário, e é este o objeto desta proposta, descobrir o que muda, o que se desloca, o que se transforma entre o “ter cuidado consigo mesmo” grego e o “conhece-te a ti mesmo” moderno, isto é, quais relações históricas entre o sujeito e a verdade estão supostas aqui e lá.

Sujeito e verdade

Para avançar um pouco, poder-se-ia aqui construir uma primeira oposição entre o sujeito *de* verdade e o sujeito *da* verdade. O sujeito da verdade seria este sujeito tal como foi definido, determinado pela filosofia moderna, e o sujeito de verdade aquele, ao

contrário, que Foucault tenta reencontrar ou reconstruir a partir dos textos gregos e latinos antigos. Poder-se-ia dizer que o sujeito da verdade é aquele que, de Descartes a Kant ou Husserl, é definido como *a priori* capaz de verdade⁶. Pode-se chamar filosofia transcendental a busca e a determinação das formas e dos limites desta capacidade. O sujeito, por sua própria natureza, fundamentalmente é, então, sujeito da verdade, isto é, a descoberta da verdade é o que vem confirmar sua natureza e torná-lo ele mesmo.

O que Foucault encontra na filosofia antiga é outra figura do sujeito: sujeito não mais da verdade, mas sujeito de verdade, no sentido de que a verdade não é mais o que o confirma em sua natureza fundamental, mas aquilo que o transforma em sua historicidade prática, no sentido em que se fala de um homem *de experiência*. É a ideia, por exemplo, de que, por si mesmo, o sujeito não é capaz de verdade a não ser que transforme seu ser, pois a verdade não é o que completa o sujeito, mas aquilo que o coloca em jogo, o interroga e o transforma.

Para conceituar esta diferença, pode-se opor uma definição socrática da filosofia como amor pela verdade a uma determinação cartesiana da filosofia como conhecimento da verdade. O conhecimento é o que mantém os dois termos em uma exterioridade neutra, cuja neutralidade é precisamente garantia de verdade, enquanto que o amor é o que transforma os dois termos da relação – sendo então o problema saber se conhecemos a verdade porque a amamos, ou se a amamos porque a conhecemos.

Poder-se-ia ainda tentar uma segunda problematização dizendo que, para a filosofia moderna, o sujeito é aquilo que fica aquém da experiência, a experiência sendo apenas o elemento de confirmação de seus poderes de conhecimento, enquanto que, para a filosofia antiga, a experiência é o local de troca e de transformação recíproca da verdade e do sujeito. Mas é sem dúvida um pouco arbitrário opor desta maneira filosofia antiga e filosofia moderna, pois se trata antes de duas exigências concorrentes, misturadas no interior mesmo do campo filosófico de cada época. É a partir deste jogo que se pode compreender a distinção entre conhecimento de si e cuidado de si, à qual Foucault recorre. Foucault tenta mostrar que Sócrates, antes de ser o homem do “conhece-te a ti mesmo”, é o homem do “cuidado de si”⁷. É aquele a quem o deus confiou a tarefa de cuidar do cuidado que os homens devem ter com eles mesmos. E o conhecimento de si vem se alojar como instrumento no interior deste imperativo do cuidado de si, que permanece anterior.

Dever-se-ia agora, a partir desta proposição de Foucault sobre a prevalência do “cuida de ti mesmo” sobre o “conhece-te a ti mesmo”, compreender qual subjetivação corresponde ao cuidado de si e que outra ao conhecimento de si. A subjetivação do cuidado de si poderia ser denominada, de ponta a ponta, de ética: ela é o que aprofunda entre o eu e o eu a distância de uma *obra*. A questão é a do que se pode fazer de sua vida, sua vida tomada como material de um trabalho possível; a questão é a dos exercícios que podem nos transformar; e, enfim, é a das regras de conduta que se deveria adotar: encontram-se aí os princípios de uma estética, de uma ascética e de uma ética da existência. O cuidado de si ressalta bem, portanto, o processo de subjetivação, mas esta subjetivação, por sua vez, requer, para exercer-se, discursos verdadeiros ou “estruturas de veridicção”: este envolvimento prático da verdade e da subjetividade, Foucault o exprime estudando o que ele denomina *askêsis* e *mathêsis* na filosofia helenística e romana.

Cuidado de si e conhecimento de si

No fundo, a primeira proposição deste curso consiste numa retomada em perspectiva do conjunto da história da filosofia, pois se trata simplesmente de deslocar o momento originário. Como dizíamos, repete-se nos manuais de filosofia que o pensamento recebe seu impulso grego com Sócrates e mais precisamente ainda com o imperativo socrático de se conhecer a si mesmo. Se é verdade que Sócrates é aquele que nos pede que nos conheçamos a nós mesmos, isto é, que constituamos a nós mesmos como objeto de conhecimento, que tenhamos conosco uma certa relação de conhecimento, de exame, de decifração, é possível ler uniformemente a longa história da filosofia de Sócrates a Descartes e de Descartes a Husserl e mesmo até Freud como a tentativa reanimada, radicalizada ou mesmo transformada de responder a este tão antigo imperativo que definiria, para nosso ser de sujeito, algo como um destino fundamental: podemos apenas nos produzir a nós mesmos como sujeitos verdadeiros, podemos apenas aspirar a nosso ser autêntico de sujeito respondendo a esta tão antiga palavra de ordem que exige de nós que produzamos um conhecimento verdadeiro de nós mesmos, que nós nos constituamos nós mesmos para nós mesmos como objeto de conhecimento, que estabeleçamos de nós mesmos conosco uma relação de conhecimento. Por conseguinte, tentativas tão divergentes como a constituição de uma psicologia científica, a invenção de uma psicanálise do inconsciente ou mesmo a elaboração de uma fenomenologia dos atos intencionais da consciência encontrariam na palavra socrática

algo como uma base comum, um enraizamento fundamental, e seriam muitas respostas dispersas para um mesmo questionamento.

Ora, repetimos, o primeiro gesto de Foucault neste curso consiste em afirmar que o prestígio do “conhece-te a ti mesmo” socrático é somente um prestígio retrospectivo e que, lendo os textos dos Antigos no nível de seus enunciados, percebe-se rapidamente que o imperativo primeiro e fundamental não é “conhece-te a ti mesmo”, mas “cuida-te de ti mesmo”. Sobre este ponto, as análises de detalhe são, evidentemente, extremamente finas e complexas, e não é o caso aqui de reproduzi-las todas. Basta dizer que Foucault se apoia essencialmente sobre a *Apologia de Sócrates* e sobre o *Alcibíades* para fazer Sócrates aparecer como o homem, não do conhecimento de si, mas do cuidado de si. Esta distinção pode parecer, todavia, bem abstrata, e não se percebe imediatamente a revolução anunciada com grande estardalhaço, salvo se se precisar um pouco as coisas.

Para começar, afirmamos que, por certo número de razões, Foucault não vai tomar os textos de Platão como material privilegiado para estudar o cuidado de si, apesar de seu enraizamento socrático, mas aqueles dos pensadores éticos do período helenístico e romano, a saber, essencialmente os textos de Epicuro, certamente, e os textos estoicos de Epiteto, Marco Aurélio e Sêneca (estes três são absolutamente centrais), bem como alguns tratados de Plutarco. De que se trata, para Foucault, quando estuda com precisão, meticulosidade, mas também fervor e entusiasmo, os enunciados dos epicuristas e aqueles do estoicismo imperial? Foucault estuda estes autores para mostrar primeiramente que eles evidenciam algo como a exacerbação do imperativo socrático do cuidado de si. No fundo, diz-nos Foucault, quando Sócrates pede a Alcibíades, no diálogo que leva seu nome, para cuidar dele mesmo, este cuidado de si é como que enquadrado por certo número de condições: Alcibíades deve cuidar de si mesmo primeiramente porque atinge uma idade crítica (a idade do fim da adolescência) e na medida em que começa a ostentar pretensões políticas; é porque Alcibíades entra na idade adulta e gostaria de se tornar um mestre da cidade, é por estas razões que deve cuidar dele mesmo⁸.

Já em Epicuro e no estoicismo romano, o cuidado de si vai aparecer muito mais como um imperativo incondicional de existência: é em todas as fases da vida que será necessário cuidar de si, e será necessário cuidar de si para cuidar de si e encontrar neste modo de existência do cuidado um fim em si e não uma simples preparação para a vida política⁹. Foucault é, então, levado a se interrogar sobre o cuidado de si da filosofia

helenística e romana e a se perguntar: mas como ele se estrutura? Os grandes moralistas do período considerado mantêm de fato, todos eles, o mesmo discurso: é preciso retornar a si, é preciso voltar os olhos para si mesmo, é preciso encontrar salvação apenas em si mesmo, é preciso converter-se a si mesmo, é preciso possuir-se a si mesmo, devotar um culto a si mesmo, é preciso concentrar-se sobre si, é preciso fazer de si uma cidadela incontestável etc.

O olhar sobre si

É então que Foucault tenta expor algo que pareceria suficiente para que pudesse ser chamado de uma arqueologia deste olhar sobre si. Isto torna a evocar a seguinte questão: mas, enfim, quando é solicitado a cada um fazer um retorno para si, voltar os olhos sobre si, de que tipo é este olhar, afinal?¹⁰ Foucault tenta cuidadosamente evitar uma resposta pronta, uma resposta que sua própria tradição cultural lhe fornece e que seria: é demandado a cada um voltar os olhos para si a fim de melhor se conhecer e de, certamente, extrair deste conhecimento princípios de ação. É aí que Foucault nos diz, pois pensa em abrir algo como uma nova perspectiva: o que os estoicos, por exemplo, querem obter por este retorno sobre si não é um conhecimento. Este olhar sobre si não é da ordem da decifração, da hermenêutica, da produção de um saber; não, este retorno para si, este olhar dirigido para si deve preferencialmente ser compreendido como da ordem da vigilância, da concentração, da tensão atlética. Não se trata, absolutamente, de se converter a si para se constituir como objeto de conhecimento: se se retorna para si, é somente para se concentrar em si e encontrar, por meio desta concentração, como reagir de maneira correta face aos acontecimentos do mundo, mais do que se deixar oscilar ao acaso do mundo, de seus acidentes e de seus assuntos. O sujeito engendrado por este retorno sobre si não é um sujeito do conhecimento introspectivo, mas um sujeito que *age* e age de maneira conforme aos seus princípios de ação.

A pedra de toque, a prova crucial, se se pode dizer, desta perspectiva, será muito claramente, para Foucault, a prática estoica do exame de consciência, que se encontra indicada em Epiteto, Sêneca, Marco Aurélio – mas cujas raízes são sem dúvida pitagóricas. Neste momento, Foucault vai se dedicar a uma leitura minuciosa de um texto de Sêneca extraído de seu *Tratado da cólera*¹¹, expondo as modalidades do exame de consciência noturno, momento em que se trata para mim de passar em revista as ações do dia. E Foucault mostra que, neste exame noturno, neste momento onde eu retorno para mim a fim de prestar contas a mim mesmo daquilo que pude fazer, a

questão não é jamais: quem és tu para teres cometido este ou aquele ato, quem és tu para teres dirigido a esta pessoa esta ou aquela palavra, quem és tu para teres reagido de tal modo? Isto é, não se trata jamais, para Sêneca, no momento deste exame regular, insistente, escrupuloso, de se constituir objeto de conhecimento de si. Não se trata, para Sêneca, de decifrar nas cinzas de seus atos e de suas palavras aquilo com o quê reconstituir uma identidade problemática. Não se trata, para ele, por meio deste exame, de se constituir objeto de um conhecimento psicológico. De ponta a ponta, poder-se-ia dizer que este exame é atravessado pela ética. Sêneca tenta somente, por este exame, medir a correspondência entre o que ele pôde fazer e os princípios de ação que ele havia proposto para si. De certa maneira, não se trata, para o sujeito, de ampliar o conhecimento que ele pode ter de si mesmo, mas de reativar uma concentração nele mesmo, de redefinir princípios de ação nele e por ele mesmo, de reativar nele este sujeito ético, isto é, este sujeito que age apenas desde e a partir de máximas corretas de ação, várias coisas que lhe permitirão dizer a si mesmo: não agora eu me conheço melhor ou menos mal, mas amanhã eu agirei de maneira mais direita e mais correta. O olhar dirigido sobre si não é, portanto, na filosofia estoica, da ordem da decifração psicológica, mas da ativação ética. O que significa ainda que, do sujeito antigo da ética ao sujeito moderno da psicologia, não há continuidade, mas *ruptura*. Isto é, e retornaremos a isto, o sujeito tal como é suposto pela psicologia, este indivíduo tal como se oferece à inspeção hermenêutica ou ao nexo científico, este sujeito como domínio de objetividades determináveis e que oferece apreensão de conhecimento não é o mais antigo sujeito tal como se revelou à luz grega, mas um *sujeito moderno*, um sujeito que a genealogia vai buscar mais precisamente nas primeiras regras monásticas e nos textos de Cassiano. É um sujeito moderno e que não pode se apoiar, para justificar sua evidência, na garantia socrática.

Conhecimentos úteis e conhecimentos inúteis

Uma das maneiras que servirá ainda a Foucault para apontar a ruptura e fazer surgir, nos textos dos Antigos, um sujeito irreduzível à psicologia, será examinar o estatuto do saber, quero dizer, do saber mundano, do saber a respeito das coisas naturais, pois não devemos nos enganar: não se trata absolutamente, para Foucault, o que seria de longe uma tolice, dizer que os estoicos, por exemplo, ou mesmo os epicuristas, rejeitaram em bloco toda tentativa de conhecimento, para se devotar exclusivamente a exercícios de concentração sobre si. Sabe-se bem que os estoicos,

assim como os epicuristas, elaboraram Físicas e não depreciavam de modo algum os conhecimentos naturais. Mas o que mostra Foucault é a insistência, quando se trata de conhecimentos, em operar uma divisão entre conhecimentos “úteis” e conhecimentos “inúteis”.

Pode-se tentar aqui precisar um pouco as coisas partindo, por exemplo, de um texto de Demétrio, o cínico citado por Sêneca no seu tratado sobre os *Benefícios*¹². Segundo Demétrio, é inútil, por exemplo, conhecer a causa dos maremotos, a causa das ilusões de ótica etc. Por outro lado, é útil conhecer que os deuses não nos são hostis, que a morte não é um mal etc. Analisando em detalhe a lista de coisas úteis a conhecer e a de coisas inúteis, Foucault mostra que não se trata, uma vez mais, como nos levaria a pensar, de todo um peso cultural da divisão entre conhecimentos cosmológicos e conhecimentos psicológicos. Não se trata de opor o conhecimento das coisas remotas do mundo ao conhecimento de uma proximidade humana problemática.

A verdadeira separação se dá segundo a capacidade dos enunciados de conhecimento de intensificar o sujeito nos seus engajamentos éticos: pode ser-me útil, por exemplo, conhecer os deuses para não ter de temê-los¹³. O que será validado como conhecimento não será *a priori* um conhecimento psicológico do sujeito humano, ao passo que um conhecimento do mundo não o seria, mas será validado todo conhecimento na medida em que transforme o modo de ser do sujeito no sentido de um fortalecimento ético, de uma maior firmeza e de uma maior coragem etc: enquanto para nós está em jogo a divisão entre conhecimento do mundo exterior e conhecimento do mundo interior, com a questão de saber sempre se uma objetivação do sujeito é possível – divisão pela qual e a partir da qual está em jogo o destino problemático da psicologia no sentido moderno –, esta divisão, segundo Foucault, não é absolutamente pertinente nem procedente para os antigos, pois não se trata, para eles, de opor o conhecimento do mundo e o conhecimento do sujeito humano no mundo, mas de opor um conjunto de conhecimentos que permitem um fortalecimento ético do sujeito – e entre os quais, aliás, os conhecimentos cosmológicos têm uma grande participação – e outros conhecimentos que concerniriam mais a um divertimento cultural um pouco vão – e entre os quais poder-se-ia contar, aliás, um grande número de enunciados psicológicos contemporâneos. A oposição maior, ou melhor, a divisão essencial no saber não passa, portanto, entre o conhecimento objetivo do mundo, de um lado, e o conhecimento deste sujeito que conhece o mundo; a divisão não consiste em separar dois domínios de objetividade (cosmologia e psicologia). A divisão dos filósofos helenísticos e romanos

separa, mais precisamente, conhecimentos úteis e conhecimentos inúteis, ou seja, ela só tem sentido em relação ao sujeito e para um sujeito que age. Trata-se de distinguir conhecimentos culturais – que não transformarão o modo de ser do sujeito – e conhecimentos suscetíveis de instruir e de modificar o modo de ser do sujeito, conhecimentos tais que constituirão para o sujeito que age – no momento em que ele encontrará provas, no momento em que terá de enfrentar acontecimentos – auxílios, recursos, remédios.

Um novo sentido de verdade

Aqui Foucault não deixa de falar sobre verdade e sobre discurso verdadeiro, e sobre a relação do sujeito com o discurso verdadeiro, mas num sentido bem evidentemente irreduzível a toda psicologia possível. Poder-se-ia tentar uma reconstrução conceitual deste curso de 1982 opondo a psicologia moderna à Filosofia Antiga, para ver como se decide nesta oposição o sentido histórico que Foucault dá ao termo “verdade”. Com efeito, o que designa a psicologia, em seu sentido, com certeza, mais amplo, mais vago, mas por isto mesmo também mais fundamental e mais dividido? Pois bem, a psicologia designa este discurso verdadeiro na medida em que ele possibilita um conhecimento objetivo do sujeito. No que tange a saber se este discurso verdadeiro sobre o sujeito objetivado deve ser produzido pelo próprio sujeito levado a se decifrar por meio de procedimentos de introspecção e de confissão regulados ou ainda por um outro sujeito que não ele mesmo por meio de protocolos de experiência ou de descrições determinadas, no que tange a saber se se trata de uma hermenêutica do sentido ou de uma explicação em termos de causalidade, esta diferença não é suficientemente grande para modificar esta definição geral da psicologia. O discurso verdadeiro da psicologia se compreende como empreendimento de objetivação do sujeito como domínio de conhecimento. Se este for o discurso verdadeiro moderno, pode-se dizer que, para Foucault, o discurso verdadeiro da filosofia antiga, por sua vez, se compreende como um empreendimento de subjetivação do sujeito, como sujeito de ação e sujeito de conduta.

Vê-se que, de uma a outra, da filosofia antiga à psicologia moderna, o que se modifica, o que se transforma, é realmente o próprio jogo de verdade. Poder-se-ia dizer que, para um pensamento moderno – que iria, para Foucault, dos primeiros Padres cristãos até a psicanálise, passando pelo idealismo do ego cognoscente e pela psicologia experimental –, o que faz a verdade do discurso verdadeiro sobre o sujeito é sua

capacidade de constituí-lo como objeto e de constituir, no interior do sujeito, como relação de si consigo, uma relação de conhecimento, uma relação de decifração. O que faz a verdade do discurso verdadeiro da psicologia é sua capacidade de responder à questão “quem somos nós?”. Ora, para Foucault, no que ele lê dos moralistas, em Epicuro, Sêneca, Marco Aurélio, Epiteto etc., o que para a filosofia helenística e romana (senão para toda a filosofia antiga) funda a verdade do discurso verdadeiro é sua capacidade de transformar o modo de ser do sujeito na urgência da ação e face ao imprevisto dos acontecimentos, de fornecer-lhe regras de conduta, de fazê-lo agir como se deve. Em uma palavra, a filosofia antiga e a verdade de seu discurso não se vinculam absolutamente à resposta da questão “quem somos nós?” como natureza ou essência cognoscíveis, mas à questão “que devemos fazer de nossa existência?” como sujeitos que agem.

Se a verdade do discurso da psicologia se detém em tentar reduzir a inevitável distância entre o que nós somos e o que nós acreditamos que somos, a verdade do discurso da filosofia antiga, por sua vez, tenta reduzir a inevitável distância entre o que nós fazemos e o que dizemos que deveríamos fazer. Garantir de modo mais preciso a correspondência entre o que eu sou verdadeiramente e o que creio ser, é nisto, portanto, que se fundamenta a verdade de toda a psicologia moderna. Garantir de modo mais preciso a correspondência entre minhas palavras e meus atos, entre o *logos* e os *erga*¹⁴, eis o que, ao contrário, a verdade do discurso da filosofia antiga assegura.

Sujeito moral e eu ético

À guisa de conclusão, diremos que este curso de Foucault nos permite desenhar uma alternativa conceitual importante e suscetível de fornecer uma nova grade de leitura para a história da filosofia: queremos falar de uma diferença conceitual entre o sujeito moral e eu ético.

Poder-se-ia mesmo esboçar, a este propósito, uma confrontação imaginária entre Foucault e Lacan. Poder-se-ia denominar “sujeito moral” um sujeito radicalmente dividido, enquanto o “eu ético” permaneceria imanente a si mesmo, mas numa imanência problemática, inacabada, aberta. Poder-se-ia avançar ainda um pouco e dizer que o sujeito como sujeito moral permanece preso ao horizonte do conhecimento, enquanto o eu ético se caracteriza pelo agir. A partir daí, poder-se-ia afirmar que Lacan fala e raciocina a partir da perspectiva de um sujeito moral – estruturalmente conforme a doutrina kantiana –, enquanto Foucault remete ao eu ético. Poder-se-ia dizer,

simplificando as coisas, que Lacan convoca mesmo um sujeito dividido – por exemplo, a distinção entre o sujeito do inconsciente e o eu imaginário.

Esta divisão – que se encontra igualmente em todos os grandes fundadores de moral: em Kant, entre o sujeito puro e o eu sensível; ou ainda nos *Pensamentos*, de Pascal, entre o eu pecador e o sujeito da graça – deve ser pensada como irreduzível. Nisto, Kant, Pascal, Lacan são, como moralistas, grandes pessimistas, poder-se-ia mesmo dizer trágicos: recusam-se a crer que o sujeito possa, após uma conduta boa e meritória, alcançar a unidade harmoniosa de um sujeito inteiramente purificado e se reencontrar, após o mais longo exílio, numa co-presença imediata de si.

Mas é preciso dizer ainda que esta divisão radical do sujeito se cunha imediatamente em termos de conhecimento. Dever-se-ia preferivelmente dizer de “desconhecimento”, pois se trata, com efeito, de denunciar as ilusões necessárias e as inevitáveis mentiras, tão logo se interrogue sobre a direção que daremos a nossas condutas. E de outra parte, é como saber – inacessível, mas sistema de saber mesmo assim – que o inconsciente se oferece a ser pensado, em Lacan. É ele quem diz do inconsciente que é um “*orthos logos*”¹⁵, discurso de saber cuja característica consiste em apenas se revelar a partir de nossos vícios de consciência. Lacan, sem dúvida, virou do avesso o sujeito de conhecimento (quando fez surgir a figura de um saber anônimo onde vêm se prender subjetividades incertas), mas é sempre em termos de conhecimentos (impossíveis, problemáticos, ilusórios) que vai se cunhar a divisão radical do sujeito. Por outro lado e enfim, para terminar demasiado rapidamente, o que reúne, na realidade, os pensadores do sujeito moral (Pascal, Kant, Lacan) é que denunciam a angústia como indicador afetivo desta divisão irreduzível do sujeito, e seria necessário mostrar ainda de que maneira a angústia, como sentimento moral – quero dizer: derivado de uma estrutura do sujeito moral como sujeito dividido –, tem o humor como reverso de sua face.

O eu ético – aquele que Foucault parece defender, mas que está também muito presente no Sócrates do primeiro Platão ou em Montaigne – é, ao contrário, imanente a si mesmo, mas de uma imanência que não deve ser entendida como reflexividade transparente, nem como co-presença de si, ela seria apenas dialética. Esta imanência do sujeito ético, à qual nos referimos, é instável, sempre a construir. Ela nunca está fechada, está aberta para possibilidades práticas. Ela é tudo menos reflexiva: se o sujeito moral se apoia numa irreduzível divisão, o sujeito ético, por sua vez, ganha corpo num jogo de deslocamentos de si para si, de desequilíbrios, de asperezas, de conquistas

frágeis e de falhas relativas. Pois só há ética da hesitação. O eu é essencialmente hesitante, e nesta hesitação oscila outro eu – que prometemos nos tornar, mas que não poderíamos jamais ser –, levado com muito esforço. Porém o mais decisivo, a meu ver, é que a distância que se aprofunda de si a si, esta distância – que não é sem dúvida a divisão trágica do sujeito e do eu, abismo abrindo o abismo dos desconhecimentos – não é aquela do segredo impossível. É precisamente a distância de uma obra. “Obra” tomada talvez no sentido mais modesto: pois se há heróis na moral (Lacan o soube mais que qualquer outro), a ética, por sua vez, só reconhece artesãos.

O que separa o eu ético do seu eu, que jamais é totalmente outro, não deve ser medido em termos de conhecimento, mas de exercícios, de práticas, de ascese concreta. Do eu ao eu: separa-os apenas a tênue distância de uma obra por acabar, mas sempre inacabada. Obra a perfazer e a redefinir – e aí a ausência de obra em Foucault toma outro sentido: a loucura seria então a falência da ética, ao mesmo tempo que nela brilharia, por sua ausência manifesta, o princípio de estruturação do sujeito. Deve-se destacar, enfim, como este desnível estruturante do eu ao eu inclui uma perspectiva temporal. Enquanto a moral do sujeito dividido permanece presa na aspiração trágica do passado, do tardio, porque é sempre nas cinzas de nossos atos que precisamos desembaraçar nossos destinos, a ética, por sua vez, vive de hesitações receosas do futuro. Seus vagos arrependimentos aparecem sempre como portadores de promessas incertas. O eu ético se inventa, ou melhor, se remodela com a matéria bruta do mundo. Se a angústia se dava como a afecção privilegiada do sujeito dividido, o eu ético conhece apenas a inquietude, que é uma maneira de fazer vacilar o futuro diante de si para aí recolher referências de conduta, enquanto a angústia é a confissão de uma dolorosa impotência em me reconhecer nos vestígios de meus atos. E o reverso da inquietude (como o humor o era da angústia) é, com certeza, a ironia. O sujeito moral diverte-se com o escárnio, sem dúvida, mas permanece um desesperado, no sentido estrito. O eu ético ignora a mística dos saberes do não-saber. Ele pratica apenas a arte do deslocamento.

Frédéric Gros, autor.

Maître de conférence à l’Université Paris-Est Créteil Val-de-Marne

Alessandro Francisco, tradutor.

Doutorando do Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da PUC/SP, com cotutela na *Université Paris VIII – Vincennes/Saint-Denis*.

E-mail: alessandro.fco@terra.com.br

¹ N. T. Indicamos por (Trad. p. XXX) as referências conforme localizadas na tradução brasileira do curso *L'herméneutique du sujet*. FOUCAULT, M. *A Hermenêutica do Sujeito*. Trad. bras. de M. A. Fonseca e S. T. Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Agradecemos à Prof^a. Nadia Vitorino Vieira (UNINOVE/UNIFESP), a quem devemos a referência a Lacan utilizada na nota 15 desta tradução.

² “Sexualité et solitude”. In : *Dits et écrits*, t. IV, Paris, Gallimard, 1994, p. 169-17. N. T. Tradução E. Monteiro & I. A.D. Barbosa. In: FOUCAULT, M. *Ética, Sexualidade, Política* (Col. Ditos e Escritos V). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 92-103.

³ N.T. Dentre as entrevistas em que esta afirmação de Foucault aparece está *Structuralism et Post-Structuralism*. In: FOUCAULT, M. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto/Gallimard, 2005, p. 1250-1276. Tradução E. Monteiro & I. A.D. Barbosa. In: FOUCAULT, M. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento* (Col. Ditos e Escritos II). 2. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005, p. 307-334.

⁴ *L'herméneutique du sujet*, 6 de janeiro de 1982, “Hautes Études”, Paris, Le Seuil / Gallimard, 2001, p. 5. (Trad. p. 5)

⁵ 6 de janeiro de 1982, p. 13. (Trad. p. 15).

⁶ Ver a distinção filosofia/espiritualidade, 6 de janeiro de 1982, p. 16-20. (Trad. p. 18-24).

⁷ 6 de janeiro de 1982, p. 6-10. (Trad. p. 7-12).

⁸ 6 de janeiro de 1982, p. 32-40. (Trad. p. 41-51).

⁹ 20 de janeiro 1982.

¹⁰ 10 de fevereiro de 1982, p. 213-214. (Trad. p. 272-273).

¹¹ 24 de março de 1982, 461-464. (Trad. p. 584-588).

¹² 10 de fevereiro de 1982, p. 222-228. (Trad. p. 284-291).

¹³ É o exemplo da carta de Epicuro a Pythocles, 10 de fevereiro de 1982, p. 233. (Trad. p. 296-297).

¹⁴ N.T. Frédéric Gros remete ao plural do vocábulo ἔργον (ἔργα), que significa ação, ato, trabalho, por exemplo, dentre inúmeros outros sentidos.

¹⁵ N.T. Conforme Lacan: “Se Freud retoma, portanto, as articulações lógicas, silogísticas, que foram sempre praticadas pelos éticos nesse mesmo campo, é para lhes dar uma importância totalmente diferente. Pensemos nisso para interpretá-lo em seu verdadeiro conteúdo, que é este, e que lhes ensino - o *ortho logos* em questão para nós não são, justamente, proposições universais, é a maneira que lhe ensino de articular o que ocorre no inconsciente, é o discurso que se atém ao nível do princípio do prazer [...]. É em relação a esse *orthos*, entre aspas de ironia, que o princípio de realidade deve guiar o sujeito para que ele chegue a uma ação possível”. In: LACAN, Jaques. *O Seminário - Livro 7 - a ética da psicanálise*. Tradução Antonio Quinet. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988, p. 42-43.