
A CORAGEM DA VERDADE: PISTAS SOBRE A PRODUÇÃO DA PESQUISA ACADÊMICA COMO APOSTA ÉTICA DO CUIDADO DE SI¹

THE COURAGE OF THE TRUTH: CLUES ABOUT THE PRODUCTION OF ACADEMIC RESEARCH AS AN ETHICAL BET ON THE CARE FOR ONESELF

EL CORAJE DE LA VERDAD: PISTAS SOBRE LA PRODUCCIÓN DE LA INVESTIGACIÓN ACADÉMICA COMO APUESTA ÉTICA DEL AUTOCUIDADO

Roberta de Mendonça Porto²

RESUMO

Este artigo apresenta alguns pressupostos éticos, teóricos e metodológicos que reconhecem a pesquisa acadêmica como uma aposta ética do cuidado de si. Seguindo o itinerário intelectual de Michel Foucault, o artigo aproxima-se do percurso que o filósofo faz pela Antiguidade grega e romana em que constata experiências de subjetivação ligadas a uma ética de cuidado de si. Foucault observa um deslocamento entre a relação de subjetividade e verdade da Antiguidade com a da moral Moderna que, a partir das ciências dos homens, concebe o conhecimento de si, aquele atrelado à identidade, como capaz de instaurar a verdade sobre os sujeitos. Esse conhecimento como capaz de fixar e naturalizar os modos de existir, modos de subjetivação que têm como referência o sujeito ideal de conhecimento. A partir da aproximação com os gregos e romanos, Foucault observa outras experiências de subjetivação, outro regime de relação do sujeito com a verdade, em que sujeito e verdade não estão vinculados pelo exterior (como, por exemplo, aquela prescrita pela ciência e pelo cristianismo), mas por uma estilística de existência. Diante disso, levantamos algumas pistas sobre as possibilidades de pensarmos os processos de pesquisa como uma aposta ética do cuidado de si, em que se concebe a pesquisa acadêmica como efeito dos afetos produzidos nos encontros e não o contrário, como defendem algumas racionalidades que partem dos pressupostos de que pesquisadora e pesquisa são produtos distintos e de que é possível estabelecer uma neutralidade entre ambas.

PALAVRAS-CHAVE: Abordagens da pesquisa. Filosofia. Ética. Constituição da Subjetividade.

¹ Esse trabalho é fruto de tese.

² Pós-doutora em Terapia Ocupacional - Universidade Federal de São Carlos (PPgto/UFScar). São Carlos, SP - Brasil. Doutora em Políticas Públicas e Formação Humana - Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Rio de Janeiro, RJ - Brasil. Professora Adjunta - Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Rio de Janeiro, RJ - Brasil.

Submetido em:21/04/2021 - **Aceito em:** 19/10/2021 - **Publicado em:** 19/07/2023

ABSTRACT

This article presents some ethical, theoretical and methodological assumptions that recognize academic research as an ethical bet on care for oneself. Following the intellectual itinerary of Michel Foucault the article approaches the path that the philosopher takes through Greek and Roman antiquity in which he recognizes experiences of subjectivation linked to an ethic of care for oneself. Foucault recognizes a shift from the relationship of subjectivity and truth in Antiquity to that of Modern morals which, from the sciences of men, recognizes the knowledge of oneself, the one linked to identity, as capable of establishing the truth about the subjects. This knowledge as capable of fixing and naturalizing the modes of existence, modes of subjectivation that has as reference the ideal subject of knowledge. From the approach to the Greeks and Romans, Foucault recognizes other experiences of subjectivation, another regime of the subject's relationship with truth, in which subject and truth are not bound by the outside (as for example in that relationship prescribed by science and Christianity), but by a stylistic of existence. In view of this, we raise some clues about the possibilities of thinking about research processes as an ethical bet of care for oneself, where academic research is recognized as the effect of the affections produced in the meetings and not on the contrary as defend some rationalities that start from the assumptions that researcher and research are distinct products and it is possible to establish neutrality between both.

KEYWORDS: Scientific activities. Philosophy. Ethics. Subjectivities.

RESUMEN

Este artículo presenta algunos supuestos éticos, teóricos y metodológicos que reconocen la investigación académica como una apuesta ética de autocuidado. Siguiendo el itinerario intelectual de Michel Foucault el artículo aborda el camino que el filósofo recorre por la antigüedad griega y romana en el que reconoce experiencias de subjetivación vinculadas a una ética de autocuidado. Foucault reconoce un cambio de la relación de subjetividad y verdad en la Antigüedad a la moral moderna que, de las ciencias de los hombres, reconoce el conocimiento de sí mismo, ligado a la identidad, como capaz de establecer la verdad sobre los sujetos. Este conocimiento como ser capaz de fijar y naturalizar los modos de existencia, modos de subjetivación que tiene como referencia el sujeto ideal del conocimiento. Desde el enfoque con los griegos y romanos Foucault reconoce otras experiencias de subjetivación, otro régimen de relación del sujeto con la verdad, en el que el sujeto y la verdad no están vinculados por el exterior (como por ejemplo en esa relación prescrita por la ciencia y el cristianismo), pero por una existencia estilística. Ante esto, planteamos algunas pistas sobre las posibilidades de pensar en los procesos de investigación como una apuesta ética de autocuidado, en el que la investigación académica es reconocida como el efecto de los afectos producidos en los encuentros y no al revés ya que defienden algunas racionalidades que dependen de los supuestos de que el investigador y la investigación son productos distintos y que es posible establecer la neutralidad.

PALABRAS CLAVE: Investigación Académica. Coraje de la Verdad. Ética del autocuidado. Modos subjetivos

1 A PESQUISA ACADÊMICA COMO APOSTA ÉTICA DO CUIDADO DE SI

Este artigo apresenta alguns pressupostos éticos, teóricos e metodológicos que localizam o processo de pesquisa como efeito dos afetos produzidos nos encontros entre a pesquisadora³ e os sujeitos do campo. O ato de pesquisar nesta perspectiva é compreendido como um desdobramento dos encontros e dos afetos e não o contrário, como defendem algumas racionalidades que partem dos pressupostos de que pesquisadora e pesquisa são produtos distintos e de que é possível estabelecer uma neutralidade entre ambas.

Segundo este pensamento, entendemos a pesquisa como um jogo de forças que envolve a produção intelectual investida em uma pesquisa, concomitante à produção do sujeito pesquisadora que também se dá nesse percurso, na medida em que é preciso inventar-se, deslocar-se e (re)territorializar-se. Nesse movimento, pesquisa e pesquisadora se compõem. E, muito além de exigências acadêmicas sendo cumpridas, há a composição de uma tessitura feita por fios de uma ética do cuidado de si, a composição de uma pesquisa e uma pesquisadora que se constituem no percurso, mediante os afetos. Esta perspectiva sobre a pesquisa acadêmica é antes de tudo um posicionamento ético-político que assume, a priori, que a pesquisa e a universidade, o território existencial acadêmico (concreto e simbólico) se dá pelas e com base nas relações entre as pessoas, portanto, o trabalho intelectual e a pesquisa se constituem a partir dos transbordamentos dados pela potência dos encontros.

Uma composição de território que não está restrita à racionalidade e ao pragmatismo do pensamento, pois suscita também os sentidos do corpo: as sensações guiam o olhar, o lance do olhar alcança as imagens, os contornos; então é possível ver, ver e reconhecer, nomear. O sentido abre os poros que catalisam o que emana do processo de pesquisa, por isso, em muitos momentos, as etapas da pesquisa, o seu próprio objeto, não cabem em palavras, e é difícil serem explicadas, nomeadas, mas são sentidas. Transformar isso em pensamento, pôr em palavras e escrita, dá-se a partir de modulações processuais que vão sendo cuidadas numa espécie de labirinto entre o corpo e o pensamento, em que é necessário aguçar a percepção, abrir os poros e deixar passar pelo corpo os afetos, efeitos das experiências vividas. Nesse processo de feitura, entendemos que não cabe a uma pesquisa a pretensão de representar realidades, instituir verdades, mas dar contorno aos limites da vida e apresentar os múltiplos caminhos e possibilidades de se viver em fluxo, singularizar-se nas

³ Utilizou-se os termos no feminino como maneira de questionar o tratamento masculino universal e hegemônico que consideramos sustentar a lógica da desigualdade e da hierarquia de gênero.

experiências, o que torna o campo da pesquisa um prolongamento do cotidiano, com todas as suas intempéries e imprevisibilidades.

Nesse jogo de forças, a escrita vem como uma artesanaria, um ‘fazer à mão’⁴ que envolve – e faz envolver – intensidades que expressam a sensibilidade, o escape. Um fluxo de bastante elaboração, muita conexão, o trabalho artesanal, com as/das mãos, o momento de criação, de elaboração, de modelar a vida como uma obra de arte. Isso não significa um processo fácil, ao contrário, a escrita é um dos grandes desafios no processo de trabalho intelectual, pois em muitos momentos entre a abertura dos poros e a elaboração do pensamento se abre um abismo, uma fenda entre o corpo e o pensamento, efeito de um modo de subjetivação a que somos produzidos, herança da racionalidade moderna que desconectou corpo e intelecto. Então, se olharmos minuciosamente e decomposmos esse processo, talvez o maior desafio que envolva a escrita seja fazer essa conexão, dar espaço de circulação para o fluxo das múltiplas linhas de força presentes no processo de pesquisa e, com isso, encontrar um modo singular de ‘fazer à mão’ que traduza todo o afeto contido no percurso.

Aliados a isso, ainda estão envolvidos os tensionamentos e os deslocamentos que irão acontecer nesse caminho e a necessidade de assumi-los como parte da produção intelectual. E aqui, damos destaque a este momento de pandemia, com o agravante da situação política anômala que se vive no Brasil, em que os encontros estão escassos, luta-se pelo fôlego nesse cenário de mortificação e despotencialização da vida. Desafios atuais que, sem dúvida, afetam todas as pesquisadoras e a produção de pesquisa, que reverbera na escrita e em seu ritmo, portanto, experiências da vida em fluxo que nos afetam e que compõem nosso campo, inevitavelmente.

Neste contexto, encontramos sentido em assumir um modo de fazer pesquisa conectado a uma aposta ética de um cuidado de si e dos outros, sob as pistas do filósofo Michel Foucault (2011; 2017; 2018) que traz a partir do seu pensamento algumas pistas sobre o que isso significa na disputa acadêmica sobre as práticas de pesquisa.

⁴ Expressão que dá título ao livro: *Fazer a mão por uma escrita inventiva na universidade*, do professor Jorge Ramos do Ó, Universidade de Lisboa, 2019.

1.2 O sujeito e as práticas de si

Em linhas gerais, Foucault nos chama atenção para os modos de operar dos sujeitos na atualidade, fundados por uma série de verdades instauradas historicamente capazes de legitimarem um 'dizer verdadeiro' sobre o sujeito. No curso da história, estes discursos e práticas passaram a ser naturalizados e hegemonizados como a condição e para a condução verdadeira do sujeito, fixados na obediência e na sujeição.

Seguindo o itinerário intelectual de Foucault, acompanhamos uma reviravolta em suas análises políticas sobre os dispositivos de poder da modernidade do Ocidente (do século XVI ao XIX), no momento em que faz uma mudança no quadro cronológico de suas análises e retorna historicamente até a Antiguidade dos gregos e romanos. Ao que Gros (2011, p. 459) chama de "revolução conceitual", essa virada que Foucault faz representa uma mudança em suas chaves de leitura e do seu quadro de análise histórico-cultural enquanto se debruçava a estudar a história da sexualidade. Nessa aproximação com a Antiguidade, ele vê operar outro regime de relação do sujeito com a verdade, uma relação que não está vinculada por meio de relações exteriores e transcendentais (como no cristianismo), a verdade nessa cultura consiste nas escolhas inscritas na ordem da própria vida, uma verdade ligada aos modos de ser dos sujeitos, uma modalidade de relação consigo e com os outros.

Há um *éthos* nesse dizer verdadeiro ligado à transformação de quem profere o dizer e também de quem recebe esse dizer, diferente do dizer verdadeiro fixados na exterioridade do sujeito e proferido pelo ensino, pela igreja e demais instituições. Foucault ainda chama a atenção para o ocultamento desse regime de verdade presente na filosofia antiga que foi apagado por discursos e saberes do regime moderno. Neste deslocamento cronológico da Modernidade para a Antiguidade grega e romana, Michel Foucault faz também um deslocamento conceitual. Até então, suas análises sobre a relação entre o sujeito e a verdade estavam voltadas para a emergência do sujeito como efeito das práticas sociais de separação e como efeito de projeções teóricas. Na história da sexualidade e na aproximação com os gregos e romanos, emerge o sujeito e as práticas de si. O sujeito que se autoconstitui por meio de técnicas de si e não por técnicas de dominação (poder) ou técnicas discursivas (saber). Tais técnicas de si são definidas como procedimentos indicados aos indivíduos como um processo de cuidado com sua identidade, de modo a mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, dada por relações de domínio de si sobre si. Estes estudos apresentam a Foucault um sujeito não constituído, mas constituindo-se através destas técnicas (GROS, 2011).

Mediante isso, Foucault passa a se interessar ainda mais pelos processos de subjetivação, considerando o que está em curso assim como o que compõe essa subjetivação. Neste sentido, ele chama a atenção para o modo como a filosofia, desde Descartes, elabora a figura do sujeito como um ser intrinsecamente capaz de verdade, *a priori* capaz de verdade e apenas acessoriamente um sujeito ético de ações retas. Para o sujeito moderno, o acesso a uma verdade não depende do efeito de um trabalho de ordem ética, diferente da experiência de subjetivação na Antiguidade, em que o seu acesso a uma verdade dependia do movimento de conversão que impusesse ao seu ser uma modificação ética. Nesta cultura, somente pela transformação de seu ser é que o sujeito pode alcançar uma verdade, diferente da filosofia moderna em que ele é tido como desde sempre esclarecido pela verdade, pode mudar a maneira de conduzir-se (GROS, 2011).

A diferença marcante entre os modos de subjetivação do sujeito antigo e do sujeito moderno consiste em suas relações com a verdade, situadas entre o cuidado de si e o conhecimento de si. O cuidado para os antigos passa pelo ideal de estabelecer no eu certa relação de retidão entre ações e pensamentos, agindo conforme os princípios verdadeiros. Para o sujeito moderno, a constituição de si é função de uma tentativa indefinida de conhecimento de si estabelecido pelas prescrições (da ciência, da religião...), trata-se de reduzir a distância entre o que sou verdadeiramente e o que creio ser. Neste sentido, o sujeito de ação reta da antiguidade deu lugar para o sujeito do conhecimento verdadeiro do ocidente moderno (GROS, 2011).

Vale ressaltar que essas mudanças de rota que Foucault opera ao conduzir suas pesquisas, por si, trazem reflexões interessantes sobre a própria produção de conhecimento, e ajudam a pensar sobre a importância de se colocar em análise o próprio status da pesquisa e a constituição enquanto pesquisadora. Tais mudanças no pensamento do filósofo não podem ser entendidas como uma justaposição temática, em vez disso, este deslocamento do pensamento apresenta o modo como Foucault caminha, como se estivesse inserido em uma espiral hermenêutica, em que faz emergir com cada 'novo' pensamento um reencontro das obras precedentes com o impensado (GROS, 2011). Sobre esse deslocamento Foucault ainda explica:

Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica? – se não o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível tentar pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? (FOUCAULT, 2018, p. 14).

Assim, não há nestes estudos um abandono das análises empreendidas ao longo de sua trajetória intelectual que envolve os processos de normalização e os sistemas alienantes de identificação, mas o que Foucault pretende significar com as novas análises é que,

...há uma possibilidade de elaborar uma história daquilo que fizemos e que seja ao mesmo tempo uma análise daquilo que somos; uma análise teórica que tenha sentido político – quero dizer, uma análise que tenha um sentido para o que queremos aceitar, recusar, mudar de nós mesmos em nossa atualidade. Trata-se, em suma, de partir em busca de uma outra filosofia crítica: uma filosofia que não determina as condições e os limites de um conhecimento do objeto, mas as condições e as possibilidades indefinidas de transformação do sujeito (FOUCAULT, 2011, p. 475).

Estas palavras apontam para a imanência da história, na qual os processos se constroem, mas, sobretudo, se desconstroem, ele descreve um sujeito a partir de uma determinação histórica e também um sujeito cercado de possibilidades éticas. É neste sentido que o filósofo mostra sua aproximação com a cultura grega e romana e aponta para essa ideia de sujeito, distante das constituições transcendentais e das fundações morais para afirmar um sujeito que, por meio do discurso verdadeiro – perseguido pela relação estruturada consigo – possa agir corretamente em face das circunstâncias (GROS, 2011).

O que encontramos no pensamento de Foucault é a abertura de espaço para uma ética que se inscreve na própria vida, “fazer da própria existência, desse material essencialmente mortal, o lugar de construção de uma ordem que se mantém por coerência interna” (GROS, 2011, p. 480). É a partir desse pensamento que este artigo se sustenta conceitualmente e segue essas análises como o fio condutor para levantar as questões sobre as práticas de pesquisa e a produção do sujeito ético, sua relação de si consigo como base para se pensar a pesquisa e seus efeitos na relação entre subjetividade e verdade.

A partir dessas lentes a produção de pesquisa acadêmica se expressa como uma ética da pesquisadora dada pelo cuidado com a verdade. Pela capacidade do ‘fazer à mão’ em resistir a certas formas de ciência normatizada e normalizada, a aposta por uma prática de pesquisa inscrita pela ética do cuidado de si capaz de subverter as lógicas e abrir frestas no instituído para que outras relações possam ser experimentadas. Mobilizando questionamentos e fazendo-se resistência, estas experiências provocam rupturas na relação de verdade instaurada pelos modos hegemônicos das instituições, da ciência, das agências de fomento, da universidade e operam torções na lógica universal hegemônica e, nessa tessitura, investem na invenção de práticas singulares. São práticas que subvertem a política do nosso tempo e as instituições ligadas a esta política que estabelece uma relação com a verdade no sentido de impor a legitimação do poder (CANDIOTTO, 2010).

Esta constituição ética do sujeito que interessa colocar em análise é também o que conduz a escrita deste artigo e o desejo de fazer disso potência, a fim de mobilizar outras pesquisas e outras pesquisadoras, tecendo nessa conexão alianças teóricas, metodológicas, e criando territórios em que é possível afirmar um modo singular de estar na academia e produzir conhecimento. Este artigo é também a corporificação das marcas (ROLNIK, 1993) de uma autora, efeito de uma trajetória acadêmica e de suas pesquisas conectadas a uma rede de problematizações, pensamentos, análises e a um corpo que existencializa com a escrita o cuidado de si.

1.3 A noção de cuidado de si e dos outros e a coragem da verdade

A noção de cuidado de si a que estão conectadas as práticas de pesquisa e a formação da pesquisadora faz parte de uma constituição ética e política dos sujeitos, é uma noção fundamental para se pensar sobre os modos de subjetivação. Em uma dimensão política, a noção de cuidado de si se situa na relação de forças entre o eu e os outros, no sentido de colocar-se em posição de resistência a certas maneiras e métodos de governança de diferentes ordens: acadêmica, médica, doméstica, política, pedagógica, espiritual. Na esteira do pensamento sobre o cuidado de si, governar é agir sobre si mesmo, é a condição de um posicionamento crítico diante de quaisquer ações de condução (CANDIOTTO, 2010).

Na análise foucaultiana, a própria liberdade dos sujeitos está vinculada a uma ontologia da subjetividade que é produzida por aparatos jurídicos e filosóficos. Um tipo de liberdade fundada na constituição de um sujeito moral⁵ (conjunto de regras) que na sua relação de governo pode estabelecer diferentes maneiras de interação. Foucault chama atenção para duas dessas maneiras: uma que está ligada aos preceitos de um governo de condutas, que se dá pela aceitação de determinados modos de sermos conduzidos; e outra, por um modo de governo que está ligado a um governo de si, que passa pela resistência e criação de alternativas ao modo como essa condução é exercida. São alternativas que Foucault designa como *contracondutas*, uma maneira de governar a si mesmo que se impõe diante dos diferentes modos de governar.

Em uma dimensão ética, o cuidado de si está inserido em um jogo de forças do eu para consigo, que passa pela constituição de si como sujeito moral e sua relação com os preceitos prescritivos dos códigos de conduta. Frente aos códigos – de ordem acadêmica, médica, doméstica política, pedagógica, espiritual – estão envolvidas tanto a relação do indivíduo como agente desses códigos quanto sua própria constituição moral frente a estes códigos. É essa própria constituição moral que chama a atenção de Foucault em *História da Sexualidade*,

⁵Produção dos sujeitos envolvidos por um conjunto de valores e regras, dadas a partir dos aparelhos prescritivos como a igreja, a família, a escola, as instituições de modo geral.

onde ele percebe que, mesmo na ocorrência de códigos de conduta circunscritos nos quadros de prescrições bastante rigorosos, como os códigos das prescrições sexuais, os sujeitos criam diferentes práticas para atender a tais códigos. Há, portanto, observa Foucault, uma substância ética, uma maneira pela qual o indivíduo vai constituir uma parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral. Em linhas gerais, essa substância ética está relacionada aos modos de sujeição (ou às contracondutas, ou às resistências), à maneira como o indivíduo se relaciona com as regras e se reconhece como ligado (mais, ou menos, ou não) à obrigação de pô-las em prática (FOUCAULT, 2017, p. 33).

Há no cuidado de si uma substância ética que se confronta com a moral moderna, que a partir das ciências dos homens, deslocaram o “cuidado de si” para o “conhece-te a ti mesmo”. O conhecimento atrelado à identidade, aquele capaz de instaurar a verdade sobre os sujeitos, capaz de fixar e naturalizar os modos de existir, modos de subjetivação que têm como referência o sujeito ideal de conhecimento. Com a aproximação que Foucault faz dos gregos e romanos ele reconhece naquelas culturas outras experiências de subjetivação, outro regime de relação do sujeito com a verdade, em que sujeito e verdade não estão vinculados pelo exterior (como prescrito pela ciência e pelo cristianismo), mas por uma estilística de existência. Foucault identifica várias experiências que se deslocaram na história moral do sujeito, passadas da afirmação de um sujeito verdadeiro no sentido de uma subjetivação (cuidado de si) para um sujeito verdadeiro no sentido da sujeição (conhece-te a ti mesmo), modo hegemônico de subjetivação do nosso tempo (GROS, 2011).

Chama a atenção de Foucault na cultura greco-romana a presença de um conjunto de experiências de subjetivação que se constituem a partir das ‘estéticas da existência e das artes de viver’. As estéticas da existência eram compostas de técnicas de si como a meditação, a escrita de si, os exercícios físicos e espirituais, que aparecem como práticas de cuidado de si, um caminho para uma construção subjetiva, comprometida ética e politicamente com a verdade. A verdade não aparece nessas culturas como um discurso capaz de se dizer verdadeiro sobre o sujeito – como a verdade fundada pelo cristianismo e pela ciência moderna; a verdade se manifesta entre os gregos e romanos através da parresía, do dizer verdadeiro, da fala franca.

Seguir o ato pelo qual o sujeito dizendo a verdade, a verdade se manifesta e representa a si mesmo, trazendo ao sujeito que se expressa o reconhecimento pelos outros como alguém que diz a verdade¹ é a opção de Foucault para estudar a noção e a prática da parresía da Antiguidade. Este estudo segue na busca de entender como os discursos verdadeiros produzem modos de subjetivação do sujeito que deles faz uso (GROS, 2011). A parresía instaura um estilo de vida que se desvia das formas de submissões para se afirmar na luta pela verdade, com isso, através do jogo parresiástico o sujeito é conduzido a inventar

novas possibilidades de experimentar a própria existência, dando a esta existência uma estilística. A luta pela verdade nesse contexto implica um estilo de vida que se afirma na liberdade de dizer.

Ao analisar a parresía, Foucault compreende que este falar franco é uma forma de fazer filosofia nas diversas tradições filosóficas (por exemplo: os cínicos, os estoicos, os epicuristas), que não se expressa simplesmente como uma doutrina teórica, mas como um modo de vida. Neste sentido, é um conceito central de análise sobre a constituição dos sujeitos, como destaca Foucault, pois fornece ferramentas para pensar sobre os modos de subjetivação da modernidade, já que a parresía é um dos nexos de união entre o paganismo e o cristianismo. Na cultura antiga, ela aparece para o filósofo como uma noção política ligada ao domínio da direção da consciência, da condução espiritual, do conselho da alma, que tem como objetivo o desenvolvimento do sujeito para um tipo de governo de si e dos outros. Este conceito aparece como o direito de falar, de tornar pública a palavra, inscrita numa ordem de coisas que interessam não apenas ao indivíduo, mas, sobretudo à cidade, um tipo de parresía democrática.

Foucault recorre ao diálogo platônico *Laques*, um diálogo que é atravessado pelo tema da parresía e da coragem, a coragem de Sócrates para enfrentar homens importantes do Estado, e a coragem de Laques e Nícias para responderem às questões de Sócrates, um tipo de coragem que está presente e entrelaçado com a verdade. O que aparece como central no diálogo é a relação ética da verdade que implica coragem, tanto por parte de Sócrates, quanto por parte dos dois homens. Há uma relação ética da coragem da verdade, ou melhor, a ética da verdade implica coragem (FOUCAULT, 2017).

Outro diálogo platônico do qual Foucault se aproxima é o *Alcibíades*, com o intuito de comparar o ponto de partida de duas grandes linhas de evolução da prática filosófica no ocidente. Ele identifica que com Sócrates (a partir dos dois diálogos) emerge o dizer verdadeiro como princípio da bela existência ligada ao cuidado de si, mas dessa relação, desdobram-se outras duas linhas de desenvolvimento possíveis: a metafísica da alma e a estética da existência. No *Alcibíades* é preciso se ocupar da alma e fazer desse conhecimento uma ontologia do eu, por meio de um elemento divino que lhe permita ver a verdade. No *Laques*, ao contrário, o objeto de cuidado não é a alma, e sim a maneira de viver, a filosofia é posta como prova de vida, da *bíos*.

Na perspectiva de Foucault, no *Laques* instaura-se uma relação diferente do que vemos no *Alcibíades*, sendo esta segunda, a relação que se sustentou com o cristianismo na cultura ocidental, em que a ética da verdade está ligada à pureza, purificação, e que somente pela ruptura com o mundo sensível é que se tem o acesso à verdade. Ele aponta para uma passagem: do impuro ao puro, do obscuro ao transparente, uma marca na trajetória moral do sujeito que lhe impõe, como condição de ver e dizer a verdade, a purificação, constituindo um dos aspectos da ética da verdade da filosofia moderna (FOUCAULT, 2017).

Ainda que Foucault reconheça que para Platão as duas temáticas estão ligadas e que não haja incompatibilidade entre elas, ele aponta para estas linhas como pontos de partida para caminhos diferentes de atividade filosófica no ocidente. De um lado, a filosofia como aquela que tem a alma como elemento de cuidado, e de outro, a filosofia como experiência da vida, uma prova da existência, a elaboração de uma modalidade de vida.

No *Laques* o cuidado está centrado na *bíos*, a vida como objeto de cuidado, e inaugura toda uma atividade filosófica que toma o cuidado de si como prova da vida e não como o conhecimento da alma. Nesse diálogo aparece o domínio da existência, não como prestação de contas de si pela alma, pela técnica ou pela cadeia da racionalidade, mas prestar contas da maneira que se vive, da maneira de se conduzir. Esse domínio da existência marca a harmonia entre vida e discurso, a prática de um discurso verdadeiro, articulado a um estilo de existência, correlativo da prática do dizer a verdade. E esse discurso verdadeiro aplicado ao cuidado de si.

No *Alcibíades* é preciso ocupar-se da alma para que ela contemple a si mesma e reconheça o elemento divino que lhe permita ver a verdade, enquanto no *Laques* se desenvolve uma prática diferente, ocupar-se da vida ao invés da alma. Nestes dois diálogos, encontra-se um ponto de análise importante para pensar sobre o desenvolvimento da história da filosofia ocidental e suas vertentes, a filosofia como aquela em que o indivíduo, ao ocupar-se de si mesmo, é conduzido à realidade metafísica que é a alma. A filosofia se situa sob o signo do conhecimento da alma e faz desse conhecimento uma ontologia de si. De outro lado, a filosofia é colocada como prova da vida, da elaboração de certa forma de vida. A filosofia como experiência de vida, que é a matéria ética, objeto de uma arte de si mesmo (FOUCAULT, 2017, p. 108).

No *Alcibíades* encontra-se a descoberta do sujeito de si mesmo como realidade ontologicamente distinta do corpo, como alma, uma delimitação do discurso da metafísica. O *Laques* também parte do conhecimento do sujeito, mas a instauração de si não se dá pela descoberta da alma e sim da maneira de ser e fazer, da qual se trata de prestar conta ao longo da existência. Mas essa prestação de contas não se dá em forma de contemplação da alma por ela mesma no espelho da sua própria divindade, se dá pela maneira de conduzir-se. Será

pelo discurso verdadeiro e não pelo discurso metafísico, o discurso terá a função de dar à existência certa forma.

Nessa direção Foucault destaca: se na história da filosofia ocidental a metafísica da alma se inscreve predominantemente no pensamento, a história da estilística do pensamento, da busca da existência bela também está presente. Foucault reconhece a associação entre os dois temas, porém ressalta que esta relação é elástica e variável, trazendo como exemplo os diferentes estilos de existência associados à metafísica da alma, mas salienta que a estilística da existência não pode ser a aplicação prática de algo como uma metafísica da alma. E deixa marcada toda a trama na história da subjetividade que foi recoberta pela história da metafísica, a história da maneira que estabelecemos a ontologia da alma. Contudo, o filósofo insiste em mostrar o outro ponto, o outro lado e também a alternativa, a história da vida como beleza possível (FOUCAULT, 2017, p. 108).

Tomadas essas análises, não significa que Foucault fixe o cuidado da bela existência como uma invenção socrática ou da filosofia greco-romana dos séculos V e VI a.C. Para além disso, sua intenção foi destacar as relações de cuidado mantidas nesse recorte histórico e chamar a atenção para o fato de que, ainda que a presença da parresía como modalidade ética que aparece com Sócrates tenha sido encoberta no início da filosofia ocidental, ela está presente e está ligada ao cuidado de si combinada no jogo da verdade, como princípio da estética da existência.

Com o objetivo de analisar a coerência dessa associação do dizer-verdadeiro e a vida como obra de arte, Foucault vai até aos cínicos, caracterizados como sujeitos da parresía. Os cínicos são sempre vinculados a certo modo de vida com regras baseadas no princípio da coragem do dizer-verdadeiro, da fala franca. Para cumprir essa tarefa, eles se desprendem de qualquer tipo de deveres privados, de obrigações inúteis e de opiniões supérfluas, sua vida não pode estar reduzida à alma e a vida está voltada para ela mesma. A prática filosófica no cinismo é uma prática militante, uma missão, uma maneira filosófica de viver, que pode ser uma opção, mas, no interior da vida filosófica, tem a função de combate a serviço da humanidade que só um cínico pode exercer. Exercer a vida filosófica, ou não, pode até ser uma questão de opção e liberdade, mas se dispor a ser um cínico e tomar a tarefa de combater, com e pelo gênero humano por mudanças do mundo, é uma missão dada pelos deuses, não por meio da vocação divina ou por sinais de graça como no cristianismo. Não há marca prévia que permita se reconhecer como cínico, esse reconhecimento se dá pelo cuidado de si mesmo, por meio da prova de si sobre si. Tornar-se um cínico não se dá na busca de sinais exteriores, mostrando que deus o teria escolhido, nem pela autoinstituição, mas por meio da prova de si sobre si, reconhecendo quem é você e daquilo que você é capaz para viver cinicamente.

Ao resgatar a figura dos cínicos, Foucault quer mostrar uma categoria histórica que atravessa sob diversas maneiras e com diferentes objetivos a história ocidental. Ele reconhece um cinismo que percorre a história do pensamento, da existência e da subjetividade ocidental e, a título de exemplo, associa o cinismo à figura do/da militante nos movimentos revolucionários do século XIX. Não aquela figura da revolucionária, intelectual de vanguarda que se considera como a única capaz de guiar trabalhadoras para a revolução. Menos ainda o sujeito que toma a verdade do partido, da ciência [...] como uma verdade universal para conduzir os outros. Também não diz sobre a revolucionária que trabalha guiada pelo ‘erro dos outros’ e com medo de recair nas práticas burguesas, as quais ela considera que precisam ser negadas em nome de certa purificação da verdade: correta e científica. Mas a figura revolucionária que reconhece a vida em si mesma, sem a dependência de verdades exteriores (FOUCAULT, 2017).

Outra prática que dá ao cínico uma característica militante é o reconhecimento da sua missão por meio da prática da ascese, pelo trabalho da alma – ressaltando o distanciamento de significado com o cristianismo em que somos subjetivados e levados imediatamente a pensar como trabalho da alma. O cínico é aquele que não se apega à casa, à pátria, à família; eles são livres de tudo e de todos para se colocarem como zeladores universais, exercerem sobre os outros o cuidado como o médico, como missionário, do batedor que dá conselhos e opiniões.

Isso requer o desprendimento de todos os vínculos particulares para que seja possível cumprir a tarefa da universalidade ética. Diferente de uma universalidade política designada a um grupo, uma cidade, um Estado, essa refere-se à universalidade de todos, um vínculo individual com os indivíduos, mas com todos os indivíduos. O cínico dessa maneira se coloca como responsável pela humanidade, aquele que cuida do cuidado dos homens e não se levantará na tribuna para falar das rendas públicas, não discutirá os impostos, pois sua verdadeira atividade política consiste em falar a todos os homens sobre felicidade e infelicidade, da boa e da má sorte, da servidão e da liberdade, sua figura está associada ao ‘governo do universo’ (FOUCAULT, 2017).

A vida cínica é a vida soberana de si, despreza as monarquias reais, políticas e funda para quem exerce uma modalidade de vida feliz, uma prática da verdade manifestada. Foi essa manifestação da verdade e os diversos caminhos simultâneos que tomam essa função de veridicção os pontos que mais despertaram o interesse de Foucault. O primeiro deles é a conformidade na conduta e no corpo, o cínico é uma “estátua visível da verdade” dizia Epicteto⁶ sobre os cínicos. Outra tarefa em relação à verdade é a busca por alcançar o

⁶ Epitecto: filósofo grego pertencente à escola filosófica estoica.

conhecimento de si, o trabalho da verdade de si sobre si, o cínico deve sempre ser capaz de estimar suas capacidades para enfrentar as provas, à medida que também seja capaz de exercer a vigilância sobre si, colocando-se como zelador de seu pensamento (FOUCAULT, 2017, p. 274).

Além de estar atento ao fluxo de sua pessoa moral e de suas representações, o cínico está voltado a olhar atento para os outros; eles têm a inteira tarefa de cuidado para com a humanidade. Há uma modalidade de cuidado nesse jogo: o cínico cuida de si e cuida do outro, por entender ele mesmo como pertencente ao gênero humano. É aquele que, cuidando dos outros, sabe que os outros cuidam dele e, ao mesmo tempo, cuida de si. Não se pode confundir o cínico como aquele que se ocupa em cuidar da vida privada alheia, ao contrário, o que ele faz é se ocupar do gênero humano do qual faz parte, assim o cuidado com os outros vem coincidir com o cuidado de si.

Este cuidado de si, que é o cuidado com o outro, é mais um dos pontos de deslocamento na conduta dos sujeitos e na mudança na configuração de mundo da modernidade. Quando os cínicos colocam em xeque, por meio de suas críticas, de seus escândalos, o erro dos indivíduos em buscar a natureza do bem e do mal, eles querem mostrar o quanto os sujeitos se enganam quando buscam num outro lugar a verdade, quando buscam o princípio do bem e do mal exteriores de si como se fosse possível alcançarem uma outra vida. Nessa tradição, a vida outra é aquela que aparece na vida comum das pessoas, como sendo precisamente outra, ao invés de verdadeira. O princípio desse pensamento está na própria alteridade da vida e é isso que faz o viver de maneira outra, a verdadeira vida na forma da existência. É por meio dessa alteridade que homens e mulheres são convocados a existir, essa será a verdadeira existência. Engana-se quem entende essa forma de vida como uma necessária reforma de indivíduos, pois o cínico se dirige a toda humanidade, ou seja, é todo mundo outro capaz de emergir, esse é o horizonte (FOUCAULT, 2017).

Diferentemente do outro mundo à maneira de Platão, aquele reservado às almas após a libertação dos corpos, o que temos no cinismo é outro estado de mundo, outra 'catarse' do mundo, uma cidade de sábios, vivido na maneira de uma vida outra, de modo que a militância cínica não tivesse nenhuma necessidade. Chegar a essa condição se dá pela constituição de cada indivíduo, pela maneira que cada um estabelece sua relação consigo mesmo, a vida verdadeira como forma de transformação do gênero humano e do mundo, 'a vida outra para o mundo outro'.

Nesses dois núcleos que constituem a gênese da experiência filosófica ocidental temos: um núcleo fundado no esboço da matriz do que foi uma forma considerável de vida devotada à verdade (cristã e moderna) enquanto um estado de dizer-a-verdade e a manifestação da verdade pelo discurso. Outro núcleo baseado na prática da verdade que não requer apenas mostrar o que é o mundo em sua verdade, mas mostrar que para se alcançar o mundo na sua verdade, é necessário se tornar outro por meio de uma alteração completa na relação de si consigo. É, portanto, no retorno de si para si, no cuidado de si que se encontra o princípio da passagem para o mundo outro.

Michel Foucault ao longo do texto chama a atenção para a fonte de seu texto, base para suas análises apresentadas sobre a vida dos cínicos, o terceiro livro das *Conversações de Epitecto*, um estoico que representa a vida cínica e elimina da vida cínica algumas coisas, assim como acrescenta na sua descrição categorias estoicas. O que temos nessa descrição foucaultiana é uma apresentação estoicizante do cinismo. Sua intenção em conduzir a análise dessa forma, por meio de uma fonte “mista e impura”, é mostrar como em torno do cinismo acoplaram-se outras filosofias como o estoicismo representado por Epicteto (FOUCAULT, 2017, p. 279).

Com esses apontamentos, o filósofo quer mostrar a mistura de elementos absorvidos na experiência cristã, por exemplo, a experiência do ascetismo cínico que deu lugar para o ascetismo cristão. Essa e várias outras experiências, quando deslocadas pelo cristianismo, fazem uma inversão da verdade da vida. A verdadeira vida posta como uma representação, um estado anterior à vida verdadeira, inversão que modificou o sentido da relação entre o sujeito e a verdade. O que temos a partir disso é a presença de práticas que aspiravam conduzir ao mesmo tempo a vida, a vida verdadeira, e a vida de verdade, sendo recoberta por um jogo que busca a verdadeira vida, a verdade da vida, através da busca por outra vida.

Ao trazer essas questões, Foucault insiste na criação, na abertura de caminhos outros, na invenção de novas formas de militâncias políticas e de artes de viver. Revisitar a história dos cínicos coloca em movimento o pensamento sobre as relações que chamamos de verdade e ativa, no presente, a possibilidade de pensarmos a verdade como encontro de si consigo. Uma relação de cuidado de si, ao mesmo tempo em que também é o cuidado com outro. Por essa ética do cuidado de si passam os projetos coletivos que apostam na subversão de certas verdades, um caminho para a liberdade.

A liberdade como a capacidade de criação marcada por relações singulares, como um processo que se faz e se desfaz a todo o momento, como um conjunto de práticas singulares e coletivas, cultivadas a partir do cuidado de si. Os termos utilizados por Foucault para pensar liberdade seguem opostos à ideia de liberdade democrática, como direito no Estado liberal, como ponto de chegada ou ponto de partida. Nesta ética do cuidado de si, liberdade não é universal; não se trata do direito de ser, mas sim, da capacidade de fazer; tem um caráter inventivo, uma prática concreta, relacionada à verdade e à produção de novas subjetividades.

E, não à toa, liberdade está entrelaçada à questão da verdade e produção de subjetividades nas últimas produções de Foucault, em que ele nos coloca o tempo todo frente ao questionamento: “até onde o que eu faço da minha vida tem a ver com meu desejo?” Quando questionamos nossas condições de vida, saímos da armadilha de pensar respostas absolutas para a realidade social, e assim abrimos frestas para nossa capacidade de produzir práticas, produzir subjetividades singulares (GARCIA; VASQUEZ, 2015, p. 86).

É a capacidade política dos cínicos em transformar a realidade social que mobiliza a aproximação teórica deste artigo, não há nos cínicos um mundo novo, mas sim um mundo outro, o mundo que vivemos, vivido de outros modos, fazendo outras coisas, pelo seu engajamento político eles representam a transformação do mundo. É algo semelhante desse engajamento cínico que persiste na história e que nos interessa afirmar como potência na produção das pesquisas acadêmicas. Não será o caso de estabelecer comparações, mas de valer-se da potência de pensar sobre a capacidade dos processos de pesquisa e sobre a produção da pesquisadora investida na invenção das práticas, na instauração de outras relações com as lógicas instituídas. Aproximar-se do cuidado de si, tal como é problematizado na cultura antiga, ativa nos dias atuais um sentido político, que aponta para a ‘conversão a si’ e não para a ‘renúncia de si’, abrindo brechas para a rebeldia e resistências, para possibilidades de construção de ‘vidas outras para mundos outros’, para a invenção de novos laços sociais (RAGO, 2008).

Como destaca Rago (2008, p. 191) o próprio Foucault reconhece as “inúmeras tentativas históricas de fundação de um sujeito ético e de novos espaços políticos e sociais”. Em sintonia com este pensamento, apostamos que as práticas de pesquisa são capazes de produzir novas subjetividades, novos modos de existência, à medida que questionam e refletem sobre as lógicas que constituem as práticas, os modos de vida, a relação com a verdade, os desejos, as vidas, os corpos e, a partir destes questionamentos, abrem brechas para outras possibilidades.

A base filosófica deste artigo sobre cuidado de si como condição ética do sujeito com a verdade tem sido o mote e o motor de processos de pesquisas que se prolongam na recusa do eu/nós, na recusa da homogeneidade produzida pelas instituições. Num fluxo em que a prática convoca um pensamento, contornos vão sendo produzidos em estudos singulares que marcam as experiências das autoras e dos autores. Conduzidas por um fluxo que representa muitas vezes uma abertura ao desconhecido, 'o fazer à mão' dá corpo ao pensamento e conecta apostas e verdades, um dever da experiência que afeta e transforma, um emaranhado processo de investigação que expressa também um cuidado de si. Uma expressão do cuidado de si que ao mesmo tempo é o cuidado com os outros, em que os atores parceiros de pesquisas estão aliados compondo suas comunidades epistêmicas, realizando processos coletivos, apoiando-se e reconhecendo-se como capazes de encaminhar coletivamente os tensionamentos e angústias. Nesse exercício, investimos/apostamos em grupos de pesquisas movidos pelos afetos, amizades e cuidado, em projetos coletivos que fomentam o exercício do cuidado, de maneira que a pesquisadora, convocada pelo eu/nós das experiências, encontra-se com as outras pessoas para produzirem juntas uma espessura de invenção. Nesse movimento, abrimos frestas no instituído, nos currículos escolares/acadêmicos, nos manuais e nas metodologias de pesquisas.

Enfim, colocamos em disputa na produção de saberes sobre a pesquisa, a potência de se trazer o ato de pesquisar; as implicações da pesquisadora, para a análise, e assumir isso como produção de conhecimento, como parte do investimento de produzir torções no instituído e, sobretudo, trazer os afetos e as marcas para o centro da análise, fazendo da pesquisa uma aposta ética que expressa certo compromisso político com a produção acadêmica.

REFERÊNCIAS

CANDIOTTO, César. Ética e política em Michel Foucault. **Trans/Form/ Ação**, Marília, v. 33, n. 2, p. 157-176, 2010. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732010000200010&script=sci_abstract&tlng=pt Acesso em: 25 abr. 2021.

DO Ó, Jorge Ramos. **Fazer a mão por uma escrita inventiva na universidade**. Lisboa: Edições do Saguão, 2019.

FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

FOUCAULT, Michel. **A coragem da verdade**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 2: O uso dos prazeres**. 15. ed. Rio de Janeiro : Paz e Terra, 2018.

GARCÍA, Marco Antônio Jimenez; VÁSQUEZ, Ana Maria Valle. O exercício da liberdade como cuidado de si. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, n. 472, Ano XV, 2015. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/artigo/6125-marco-antonio-jimenez-garcia-e-ana-maria-valle-vazque>. Acesso em: 25 abr. 2021.

GROS, Frédéric. Situação do Curso. In: FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

RAGO, Margareth. Novos modos de subjetivar: a experiência da organização Mujeres Libres na Revolução Espanhola. **Estudos feministas**, Florianópolis, n. 16, v. 1, jan./ abr. 2008. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-026X2008000100019. Acesso em: 25 abr. 2021.

ROLNIK, Suely. Pensamento, corpo e devir – uma perspectiva ético/estético/política no trabalho acadêmico. PUC-SP, **Caderno de Subjetividade**, v. 1, n. 2, set./fev. 1993. Disponível em: <https://www.pucsp.br/nucleodesubjetividade/Textos/SUELY/pensamentocorpodevir.pdf>. Acesso em: 25 abr. 2021.

AGRADECIMENTO: à bolsa Capes concedida.

Revisão Gramatical realizada por: Gloria Regina Carvalho

E-mail: gloria.regina.amaral@gmail.com