



Dossiê V Colóquio Luso-Brasileiro de Ética e Filosofia Política – Caminhos da Justiça: Diálogos Contemporâneos

doi Ideais contemporâneos, poder e subjetividade: a realidade humana frente às novas tecnologias digitais e a inflação do imaginário*

Ethics, Care of the Self and Parrhesia: A Foucauldian Guide to the Self-Constitution of the Subject

ID Thiago Wesley da Silva e Silva

Resumo: O presente trabalho resgata o conceito de subjetividade que o existencialismo de Jean-Paul Sartre reivindica. Buscaremos configurar o desafio existencialista de tomar por objeto a subjetividade: as dificuldades próprias da busca por conhecer aquilo que, por definição, implica uma obscuridade de si — o não saber — e o ter-de-ser. Devemos articular a noção de subjetividade na conjuntura atual, entrelaçada pelas novas tecnologias digitais, o que configura uma situação peculiar para a realidade humana. Passaremos por alguns elementos dessa digitalização da vida, destacando aspectos envolvidos na utilização de novas tecnologias, como a aclamada inteligência artificial e seus desdobramentos no que chamamos de processo de inflação do imaginário na produção de formas de vida.

Palavras-chave: Subjetividade; existencialismo; imaginário; inteligência artificial; Sartre.

Abstract

This paper rescues the concept of subjectivity that Jean-Paul Sartre's existentialism claims. We will seek to configure the existentialist challenge of taking subjectivity as its object: the difficulties inherent in the search for knowing that which, by definition, implies an obscurity of self — not knowing — and having to be. We must articulate the notion of subjectivity in the current situation, intertwined by new digital technologies, which configures a peculiar situation for human reality. We will go through some elements of the digitalization of life, highlighting aspects involved in the use of new technologies, such as the acclaimed artificial intelligence and its consequences in what we call the process of inflation of the imaginary in the production of forms of life.

Keywords: Subjectivity; existentialism; imaginary; artificial intelligence; Sartre.

* O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

1. Introdução à ética foucaultiana

Numa análise retrospectiva, é legítimo afirmar que, conjuntamente com a questão da verdade ou racionalidade, a ética foi uma preocupação constante no projeto filosófico de Michel Foucault. Na sua análise relativa às reformas “humanitárias” de Tuke e Pinel em *História da Loucura*, Foucault já havia feito uma incursão tangível no território da ética. Em *Vigiar e Punir*, o próprio posteriormente categorizaria a obra como “uma genealogia da moralidade moderna” (Rajchman, 1986, p. 16). A ética foucaultiana não versa acerca da prudência ou do dever. Constitui-se, acima de tudo, como uma ética relativa àquilo que nós somos enquanto sujeitos e, conseqüentemente, a todas as possibilidades da constituição dos mesmos. Foucault estava, primariamente, preocupado com as questões relacionadas com os mecanismos pelos quais o sujeito se constitui como um sujeito da sua própria experiência (Rajchman, 1986, p. 16). Esta abordagem é, frequentemente, categorizada como pós-moderna, na medida em que assume que não é credível que o sujeito se constitua livremente dentro de uma ordem moral pré-estabelecida ou com base em algum grande dever universal e transcendental.

Para a ética foucaultiana, o sujeito nunca deve ser tomado como um dado absoluto, seja pela ciência, pela lei, pelo governo ou pela religião. Desta forma, exige uma abordagem que não se foque em encontrar uma verdadeira natureza para o sujeito ou um qualquer tipo de princípio incontestável ao qual o sujeito tem que necessariamente obedecer. Uma abordagem foucaultiana à ética tenta questionar aquilo em que nos podemos tornar, analisando quem fomos constituídos para ser, em vez de tentar determinar o que devemos ser ou fazer com base no que, supostamente, essencialmente somos. Em detrimento de questionar a forma como os sujeitos se reúnem para constituir uma sociedade, Foucault propôs estudar como os próprios sujeitos são “gradualmente, progressivamente, real e materialmente constituídos através de uma multiplicidade de organismos, forças, energias, materiais, desejos, pensamentos, etc.” (Foucault, 1980, p. 97). É uma abordagem para uma prática em que o que se é capaz de ser não está enraizado num conhecimento prévio de quem se é e em que o *telos* é a liberdade; especificamente, uma liberdade que não decorre de qualquer postulação da nossa natureza ou essência.

Desde o século XIX, um dos grandes focos do debate ético e político tem sido o conflito entre regras morais universais e visões sociais globais. A abordagem foucaultiana distancia-nos do quadro antropológico que forneceu um formato quase-utópico a este debate – a questão de averiguar se a nossa natureza é constituída por mecanismos socio-culturais ou por alguma comunidade racional supra-histórica independente destes (Rajchman, 1986). Se o nosso ser moral ou ético não pode ser dado de forma alguma, seja por laços sociais ou por uma comunidade racional que sirva de parâmetro

para julgar determinados comportamentos, então como fomos realmente constituídos, histórica e materialmente, enquanto sujeitos? Um exemplo paradigmático da abordagem foucaultiana surge em *Vigiar e Punir*. A análise relativa às origens do arquipélago carcerário moderna é baseada naquilo a que Foucault apelida de “disciplinas”. Todd May, na sua reconstrução do projeto foucaultiano, define disciplina como:

Disciplinab, como Foucault usa o termo, é mais específica do que simplesmente o controlo do comportamento dos outros. Pode ser definido como o projeto de otimização do corpo, de transformar o corpo numa máquina bem regulada por meio da decomposição dos seus movimentos nos seus minuciosos elementos e, de seguida, reconstruí-los com a máxima eficiência. No entanto, este projeto não diz respeito apenas a indivíduos. Também diz respeito às suas relações. A disciplina deve garantir que o espaço seja devidamente dividido para que os indivíduos se possam relacionar uns com os outros de maneira eficiente. Deve assegurar a adequada coordenação do tempo entre as atividades, bem como dentro delas. É um processo que se aplica tanto aos corpos quanto à interação entre eles. (May, 2006, p. 73)

As disciplinas são procedimentos que emergem numa série de instituições interligadas que tentam constituir-nos no sentido de realmente tentarem transformar-nos (fisicamente e psicologicamente) em indivíduos de um tipo particularmente dócil, calculável e previsível. O que é importante na análise de Foucault relativa às disciplinas não são os princípios usados para justificar a sua introdução, mas sim a questão prática ou ética se tais princípios são justificados ou corretos dentro de um determinado paradigma. Esta subjetificação disciplinar não é constituída pela procura de um lugar numa comunidade ou todo social, nem por um contrato entre agentes autónomos. Não é uma questão de *status*, nem de contratualidade. Levanta, contudo, um novo tipo de problema prático e ético, encontrado no sistema prisional de controlo que as disciplinas introduzem - a saber, a questão do que podemos fazer para “resistir” a este controlo, garantindo, assim, a nossa autonomia e liberdade enquanto sujeitos. É precisamente esta questão que leva à controversa imagem foucaultiana de liberdade definida como resistência mecanizada por práticas auto-constitutivas e não como um mecanismo de subjetificação dentro de uma sociedade, que estaria de acordo com nossa suposta essência moral, numenal ou sócio-histórica.

O projeto foucaultiano não nos leva a questões meta-éticas ou conceptuais da moralidade, mas para questões éticas reais de determinadas práticas históricas que nos constituíram e que ainda hoje nos constituem. Mais do que a mera constituição disciplinária ou a normalização de populações, o projeto foucauldiano foca-se na constituição do sujeito ético-moral segundo uma tradição baseada na etopeia. Segundo Rajchman (1986, p. 170), “A constituição etopeica não é uma questão de nos encaixarmos em sistemas de categorias disciplinares, mas de nos incitar a transformar-nos em tipos

de seres moralmente corretos. Refere-se às práticas pelas quais adquirimos a nossa natureza moral”. Ou seja, a etopeica levanta um tipo diferente de questão prática. Na disciplina, o problema reside no facto de que as categorias introduzidas para classificar o sujeito também o tornam dócil ou suscetível de controlo. Na ética, o problema reside no facto de que as nossas práticas etopeicas passam a ser orientadas para a descoberta da nossa natureza verdadeira ou essencial. A análise das disciplinas leva-nos à questão da resistência ao poder disciplinar. A análise da ética leva-nos à questão de tentar dissociar as nossas práticas éticas ou auto-constitutivas da obrigação de dizer a verdade sobre a nossa natureza. Em ambos os casos, a genealogia de Foucault tenta emancipar a nossa escolha de experiência possível das formas de conhecimento ou verdade pré-estabelecidas: a *expertise* de tecnocratas e juizes da normalização, as verdades internas de moralistas, terapeutas e educadores. A principal marca do projeto filosófico de Michel Foucault é a de propor uma liberdade de escolha de experiência possível fora de um conhecimento prévio ou verdade essencial sobre nós mesmos.

2. Liberdade, Autonomia e o Cuidado de Si

Ao desafiar a função normalizadora das estruturas externas de moralidade por meio da procura de uma auto-transformação desimpedida, Foucault não subscreve a possibilidade de uma libertação decisiva da humanidade de todas as estruturas de dominação. Para Foucault, não existe nada de intrínseco ao sujeito para ser libertado. Não existe uma essência humana universal que tenha sido reprimida ou distorcida ao longo da história e que precise apenas de ser libertada para garantir a felicidade e a realização de toda a humanidade (Foucault, 1989, p. 313). No entanto, o sujeito deve ser confrontado com a possibilidade de um modo diferente de se relacionar consigo mesmo; mais livre e menos manipulado do que na sociedade contemporânea, mesmo que apenas num sentido relativo e provisório.

Este modo de auto-relação consigo mesmo é explicitado no projeto filosófico de Michel Henry, que define a vida do sujeito, do ponto de vista da fenomenologia, como aquela que possui a característica e o poder “de se sentir e experimentar-se a si mesmo em cada ponto de seu ser” (Henry, 2014a, p. 15). Para Henry, a vida é essencialmente uma pura experiência subjetiva de si mesma. Esta força experimental não é impessoal, cega ou insensível, como as forças objetivas que encontramos no mundo natural, mas uma força vivida, experimentada e sensível ao próprio sujeito (Henry, 2014b, pp. 211-212). A subjetividade individual está enraizada na vida, uma vida que é comum a todos os sujeitos e, portanto, transvasa os mesmos, permanecendo, simultaneamente, imanente na vida vivida do sujeito.

Henry levanta a questão de como pensar a capacidade imanente da revelação da própria vida e, portanto, de como pensar o mundo a partir da vida imanente do sujeito. A tese central de Henry consiste em entender que o modo de auto-aparição/auto-revelação da vida não é a afeção por meio de algo estranho à consciência, nem externo, mas a pura auto-afeção da vida, que se revela no sentimento que esta tem de si mesma. Assim, Henry considera a auto-revelação afetiva como a condição que antecede toda relação intencional. É mais primordial que a passividade envolvida no sofrimento de uma força externa e também a passividade dos sentimentos, emoções, afetos e disposições. Trata-se, portanto, de uma passividade originária, ou seja, ontológica da afetividade (Staudigl, 2012). Para Henry, esta passividade originária é, paralelamente, passiva e constitutiva do fundamento da própria individualidade. É manifestada implicitamente em todo o sentimento como auto-sentimento/auto-relacionamento originalmente passivo do sujeito.

Tanto para a economia, como para a política, a crítica normativa de Henry visa o esquecimento e a ocultação da vida como uma gênese transcendental na qual a organização política e a economia estão enraizadas (Seyler, 2022). A política e a economia são ambas superestruturas necessariamente ligadas à representação e à mediação, mas a sua legitimidade vem do que é ante-político/ante-económico, ou seja, à vida transcendental. Para Henry, a modernidade inverte a gênese real: as superestruturas parecem ter-se tornado autónomas e, pelo contrário, tendem a impor as suas leis à vida imanente, deturpando a capacidade do sujeito de se auto-apreender e reagir às suas contingências.

Como resposta à deturpação auto-apreendida, o que Foucault parece favorecer é uma prática concreta da “liberdade”, em vez de um ideal abstrato de “libertação”, na medida em que esta última é uma noção essencialmente teológica ou utópica (Rajchman, 1991, p. 113). As visões de estilo marxiano da emancipação humana são utópicas (no sentido pejorativo) porque implicam um *telos* consumatório, um momento final e transcendental de reconciliação e libertação de toda a opressão (Seidman, 1991, p. 140). Para Foucault, é possível desenvolver uma comunidade não-excludente, livre de sistemas existentes de lei, costume ou hábito, dentro da qual cada indivíduo pode esforçar-se para perseguir um projeto de vida singular ao lado de outros indivíduos com objetivos similares. Rajchman (1991, p. 103) caracteriza esse ideal (essencialmente anarquista) como uma *comunidade de luta*, em oposição a uma comunidade de identidade, “com a sua própria identidade historicamente constituída; a sua violência, e também a sua beleza e paixão, que seriam de uma tipologia particular” (May, 1989, p. 179).

Numa fase mais tardia do seu projeto, Foucault foca a sua atenção para o complexo mecanismo pelo qual exercemos controlo sobre nós mesmos. As formas de experiência e subjetividade que os seres humanos afirmam ter só são possíveis se o sujeito for capaz de desenvolver uma “modalidade de relação consigo mesmo” (Foucault, 1984, p. 338). Esta modalidade “constitui os seres humanos como sujeitos sociais e jurídicos; é o que estabelece a relação consigo mesmo e com os outros, e constitui o ser humano como sujeito ético” (Foucault, 1984 p. 334). Ao assumir esta posição, a principal intenção de Foucault é demonstrar que os códigos morais externos estão entrelaçados com as estruturas de poder predominantes e, portanto, sujeitam-nos a pressões normalizadoras. Concomitantemente, a experiência percebida do próprio sujeito está aberta à mudança e à transformação, caso seja cultivado, com sucesso, um espírito de auto-determinação intransigente e não-sentimental que desafie um determinado processo externo de subjetificação.

Nos sistemas morais ocidentais, sejam eles teológicos ou seculares, se algum aspeto moral é considerado problemático, a prática infratora é estigmatizada e subordinada à lógica rigorosa de um código moral tendencialmente universal e obrigatório. Ser um “bom” sujeito equivale a aceitar passivamente os ditames de uma moralidade universal, o que, por sua vez, exige a internalização bem-sucedida dessas normas e valores existentes.

Em *A História da Sexualidade Volume 2: O Uso dos Prazeres*, Foucault contrasta a moralidade ocidental moderna com a moralidade antiga (especificamente na Grécia Antiga): na Antiguidade, a aspiração de viver uma vida virtuosa era caracterizada pela procura de uma ética da existência individual, ou o que Foucault descreve como “um esforço para afirmar a própria liberdade e dar à própria vida uma certa forma em que alguém se pudesse reconhecer, ser reconhecido pelos outros, e em que até mesmo a posteridade pudesse encontrar um exemplo” (Foucault, 1989, p. 311).

Ou seja, nas sociedades antigas, a discussão sobre a ética não era respeitante à natureza das proibições e ao motivo pelo qual elas deveriam ou não ser obedecidas. Em vez disso, expressava um desejo generalizado de que os indivíduos se “transformassem a si mesmos, mudassem a si mesmos no seu ser singular e fizessem da sua vida uma obra que carregasse certos critérios estilísticos” (Foucault, 1985 p. 11).

Esta cultura de auto-transformação é apropriadamente resumida num único conceito: o cuidado de si. Na Antiguidade, embora o Eu fosse o foco de escrutínio e avaliação, este não estava subordinado a um processo de subjetivação no mesmo sentido que Foucault o define.

O auto-conhecimento ainda não era uma relação de conhecimento, uma questão de conhecer o verdadeiro Eu, mas apenas um instrumento para atingir o objetivo primordial da auto-estilização do

sujeito (Gardiner, 1996, p. 33). A perspectiva de um sujeito ser “fiel a si mesmo” não ocorreria aos gregos antigos, precisamente porque o Eu era interpretado não como uma entidade com limites claros e propriedades fixas, mas como uma constelação dinâmica de energias e potencialidades que poderiam ser continuamente remodeladas.

O sujeito, ao submeter as suas próprias paixões e desejos a um rigoroso processo de reconstrução e modelagem de acordo com os padrões de um *telos* pessoal – que pode envolver apresentação, hábitos, corpo, sexualidade, habilidades, comportamentos, entre outros - teria a satisfação de viver uma vida bela e esteticamente agradável. Este projeto de individualidade envolve trabalho ético; exige que o sujeito continuamente “aja sobre si mesmo, para monitorizar, testar, melhorar e transformar-se a si mesmo” (Foucault, 1985, p. 8). Com o colapso da autoridade moral das organizações e instituições formais da contemporaneidade, o indivíduo adquire, tendencialmente, uma elevada autonomia moral e as decisões que envolvem dilemas éticos e escolhas de valor passam a ter uma relevância imediata e altamente pessoal (Gardiner, 1996, p. 34) Como Foucault declara: “se me interessei pela Antiguidade, é porque [a] ideia de uma moralidade como obediência a um código de regras já desapareceu. A esta ausência de uma moral responde-se [com] uma estética da existência” (Foucault, 1989, p. 311). O que podemos aprender com a análise foucaultiana dos gregos antigos é uma ideia do cuidado de si, de modo a tornar “a própria vida um objeto para uma espécie de conhecimento, para uma técnica – para uma arte” (Foucault, 1984, p. 362).

Assim, o sujeito não é constituído automaticamente por relações de poder-saber, mas é, por outro lado, uma fonte potencial de espontaneidade, liberdade e expressividade (Smart, 1991). Na era contemporânea, como para os antigos, a virtude deve ser entendida como auto-domínio, disciplina e autonomia como catalisadores de um ideal pessoal. No entanto, este objetivo não envolve uma transformação generalizada das instituições e estruturas de poder existentes. Foucault sugere que o obstáculo fundamental para a superação das forças de normalização não é a presença do poder *per se* (na medida em que todo o poder circula sem direção em qualquer sociedade e está necessariamente ligado a qualquer relação humana), mas sim a existência de relações de poder assimétricas que exigem lealdade ilegítima e que não oferecem mecanismos para uma resistência efetiva ou para uma inversão da hierarquia (Gardiner, 1986, p. 34). Consequentemente, e interligada a esta noção, a conquista da liberdade e autonomia humanas dependem de uma compreensão reflexiva das condições sociais opressivas que levam a determinados padrões de normalização.

3. Verdade, Ficção e Parrésia

O discurso parresiástico funciona como um meio do sujeito se relacionar fielmente com uma determinada situação ou com terceiros. Ostensivamente, permite o livre acesso à verdade, libertando tanto o parresiasta, como o recetor das restrições de um qualquer discurso desonesto, abrindo, assim, a possibilidade de um engajamento social e político concreto. Tendo em conta que a “verdade” tem um papel produtivo nas genealogias de Foucault, a parrésia demonstra-se, então, como um mecanismo para implantar e reconhecer a verdade.

Foucault advoga uma prática discursiva verídica, enquanto, simultaneamente, se compromete com um projeto filosófico de desmistificação da construção da verdade, indissociavelmente imbricada em relações de poder e contingências. Foucault aborda construtivamente este último problema admitindo que a verdade é, em última análise, ficcional (Simpson, 2012, p. 100). No entanto, estas “ficções” são, simultaneamente, produtoras de corpos, prazeres, Eus e relações de poder que produzem outras verdades. Neste quadro, a parrésia não é apenas o envolvimento verdadeiro com os outros, mas a narrativa constitutiva de ficções para o Eu e para terceiros que, complementarmente, produzem os efeitos da verdade. Desta forma, a parrésia funciona proleticamente dentro de uma estética da existência subjetiva para modificar as relações de poder existentes e para construir imaginativamente novos Eus e novas configurações sociais.

Durante a sua estadia em Berkeley, Foucault introduz a prática parresiástica como uma disposição para falar honestamente para si mesmo e para os outros: “Aquele que usa a parrésia, o parresiasta, é alguém que diz tudo o que tem em mente: não esconde nada, mas abre o seu coração e a sua mente completamente para os outros, por meio do seu discurso” (Foucault, 2001a, p. 12). A parrésia manifesta-se quase como uma compulsão para “dizer o que tem que ser dito, o que queremos dizer, o que pensamos que deve ser dito porque é necessário, útil e verdadeiro” (Foucault, 2005, p. 366). Parrésia, dada esta leitura, não é apenas ser-se honesto. É, acima de tudo, um ato de dizer a verdade. A parrésia tem como função decretar a verdade: o seu funcionamento adequado é a performance e a exteriorização da afirmação da verdade do falante. É um ato concreto de revelação que permite aos outros e ao próprio parresiasta ver a verdade de forma nua (Foucault, 2005, p. 382).

Nas suas primeiras manifestações, a prática da parrésia preserva o imediatismo das experiências do sujeito; é uma atenção às respostas e ações iniciais de alguém, que ficam suspensas antes de qualquer juízo. No lugar da censura – uma atividade mental pela qual alguém concede às suas ações algum padrão externo de certo/errado – os indivíduos são encorajados a simplesmente estarem presentes para si mesmos antes de se voltarem para ideais pré-concebidos ou para as vontades

de terceiros na demanda por pistas sobre como interpretar uma realidade presente. (Luxon, 2008, pp. 385-386). Neste sentido, existem analogias a serem traçadas com a *epoché* husserliana. Autores como Christian Beyer (2001 e 2004) propõem uma distinção entre *epoché* local e *epoché* universal em Husserl. A primeira exige que o sujeito suspenda as suas suposições de existência particulares. A segunda, por sua vez, exige que o sujeito suspenda todas as suposições de existência em relação ao mundo externo, de uma só vez. Se as práticas e discursos são intrinsecamente indexais ou dependentes de um contexto, devemos restringir-nos a uma *epoché* local, mais intuitivamente aplicável à auto-libertação parresiástica do sujeito.

A participação em práticas parresiásticas – que incluem exercícios ambulatoriais, escrita, meditação, entre outros – apresentam um desafio inicial que consiste em manter um sentido de curiosidade em relação à experiência repentinamente desconhecida de algo ou alguém e estender essa curiosidade para a compreensão de diferentes respostas potenciais e as suas implicações (Luxon, 2008, p. 385). Desta forma, a suspensão do julgamento permite libertar o parresiasta de constrangimentos prévios, permitindo-lhe construir um discurso imune e verdadeiro. A curiosidade que inicialmente leva um indivíduo a procurar (ou ser) um parresiasta é gradualmente reivindicada por ele próprio; requer, também, a resolução de submeter-se a um auto-exame persistente, mesmo quando o mesmo não tem certeza de onde isso o levará ou de como deverá proceder. Assim, Foucault descreve o parresiasta como alguém que possui uma coragem tremenda: ao agir parresiasticamente, descreve-se uma verdade que, muitas vezes, é contraditória ao presente *status quo* e que é, portanto, potencialmente indesejável: “O facto de um orador dizer algo perigoso – diferente do que a maioria acredita – é uma forte indicação de que este é um parresiasta” (Foucault, 2001a, p. 15).

O envolvimento parresiástico é, por isso, muitas vezes desconfortável, tanto para o parresiasta, quanto para o ouvinte: o último porque é confrontado com uma verdade que ameaça uma posição confortável e exige uma nova responsabilidade; o primeiro porque proferir a verdade requer um relacionamento com a verdade que, potencialmente, será rejeitada pelo ouvinte (Simpson, 2012, p. 102). Esta interpretação da função da parrésia posiciona-a ostensivamente como um meio de engajar terceiros no interesse de combater eventuais forças de normalização ou opressão política. Também tem a consequência notável de decretar a verdade dentro de um discurso e vincular essa verdade quer à ética, quer à existência do próprio parresiasta.

A verdade produz discursos sobre corpos, sujeitos e sociedades. Desta forma, constitui a base para a modificação e criação de relações de poder particulares e, posteriormente, normalização e governamentalidade nas sociedades contemporâneas. Isto significa, porém, que saber e poder são

contingentes e reversíveis (Foucault, 1997, p. 292) e, dada a natureza relacional do poder, existem sempre fraturas e disjunções nas relações de poder que originam resistências, tensões e instabilidades. Para Foucault, isto significa que o poder não está apenas entrelaçado com a produção e continuidade da verdade, mas também com a resistência a um poder potencialmente opressor (Foucault, 1980, p. 142). O poder produz verdades; contudo, a resistência ao poder manifesta o mesmo potencial para produzir verdades. A verdade, portanto, posiciona-se como um aparato crítico dentro da produção e perpetuação do poder, bem como da sua inevitável resistência. Consequentemente, a “verdade” pode ser instrumentalizada para modificar e reorganizar relações de poder. Quando esta interpretação da resistência é complementada com concepção construtivista da verdade em Foucault, a mesma leva à conclusão de que a produção da verdade e, portanto, a instanciação da resistência, pode ser um processo criativo e intencional.

Poderá ser apontada uma incongruência entre a obra tardia de Foucault sobre a parrésia e a sua obra acerca da construção da verdade. Por um lado, a parrésia anuncia uma ética do discurso verdadeiro, que ajuda a modificar a relação do parresiasta e do ouvinte com a verdade. Por outro lado, Foucault problematiza consistentemente a noção de verdade, tanto em bases epistémicas, quanto éticas: o sujeito não tem acesso completo à verdade e, além disso, tem razões suficientes para ser cético em relação ao que se apresenta como verdade. Se não for resolvida, esta aparente contradição pode minar a importância potencial da parrésia dentro de uma estética da existência. A problematização da verdade em Foucault decorre da percepção de que a verdade é, em última análise, produzida e sustentada nas relações de poder (Foucault, 1980, p. 131). O conceito de teoria-como-ficção em Foucault é uma componente essencial para a análise da prática da parrésia; igualmente importante é a sua afirmação de que as ficções podem ser intencionalmente empregues para criar uma experiência do que somos e fazer parte da construção de novas realidades individuais e coletivas. “Ficções” são “experiências” no conceito de verdade (Foucault, 2001b, p. 240). Para o projeto foucaultiano, “a ficção (no sentido mais amplo possível) relaciona-se com a realidade abrindo espaços virtuais que nos permitem uma relação potencialmente transformadora com o mundo; criar o que não existe e transformar o que existe” (O’Leary, 2009, p. 87).

Assim, as “ficções” de Foucault pretendem manter um ajuste com a própria realidade ao mesmo tempo que provocam uma mudança nessa mesma realidade. A linha entre ficção e verdade é facilmente indistinguível para Foucault: a ficção produz os mesmos efeitos que um discurso “verdadeiro” (Foucault, 1989, p. 213) e situa-se no mesmo plano epistemológico daquilo que é entendido como verdadeiro. No entanto, também procura alterar as condições da verdade por meio

de um processo intencional de reinterpretação e reconfiguração. Como Foucault sugere, “Ora, o facto é que essa experiência [através de um livro] não é nem verdadeira, nem falsa. Uma experiência é sempre uma ficção: é algo que a própria pessoa fabrica, que não existe antes e existirá depois” (Foucault, 2001b, p. 243).

Para Foucault, a ficção possui o mesmo peso epistémico que a verdade. Ambas são produzidas e produtivas; ambas podem ativamente enquadrar o discurso com respeito a corpos e sociedades. No entanto, a ficção tem uma vantagem decisiva sobre a “verdade”, na medida em que imagina construtivamente uma interpretação alternativa do presente e explora potencialidades inexploradas. Para Foucault, a ficção é uma “produção, uma criação” (O’Leary, 2009, p. 101) e, como tal, produz algo ainda não-visto e não-ouvido. Tal como a parrésia, a ficção é uma representação de uma verdade dentro de uma realidade presente. “Ficção” é o processo ativo de produzir os mesmos efeitos que a verdade, embora os mesmos possam não existir atualmente. Analisada por este prisma, a “verdade” é aquilo que tem efeitos no presente, enquanto a “ficção” é aquilo que reflete com precisão o presente, com eventuais efeitos futuros.

As ficções têm como principal função abrir uma interferência e dissonância no presente, com a finalidade de instanciar um futuro alterado. Essas ficções servem como convites para mudar algo no mundo e devem tentar provocar uma “transformação do homem contemporâneo em relação à ideia que ele tem de si mesmo” (Foucault, 2001b, pp. 245-246). Esta transformação só poderá ocorrer por meio de um processo de previsão e experimentalismo, onde as verdades são ficcionadas e, posteriormente, implantadas de forma constitutiva na experiência individual (ou na resistência coletiva). A verdade experiencial, designada como aquela que desafia as relações de poder e institui uma nova experiência da realidade, é o resultado de um processo de ficcionalização e resistência.

Esta interpretação do jogo verdade/ficção fundamenta a proposta foucaultiana de que a verdade/ficção deve fazer parte das ferramentas de resistência do sujeito envolvido em intervenções que alteram o presente. A verdade “permite uma mudança, uma transformação da relação que temos conosco e com o mundo onde, até então, nos víamos sem problemas – em suma, uma transformação da relação que temos com o nosso saber” (Foucault, 2001b, p. 244). É dentro desta interferência e dissonância coletiva que novas alternativas podem não apenas ser imaginadas, mas vistas como já presentes (embora ainda latentes) nas relações de poder. A “verdade” das ficções de Foucault está, portanto, tanto no presente – como um potencial não-realizado – quanto no futuro, quando os efeitos da verdade são evidenciados e usados para moldar as relações de poder.

Foucault identifica a parrésia como um “evento irruptivo” que “cria uma fratura e abre um risco” (Foucault, 2011, p. 64). Para os envolvidos no jogo parresiástico, a parrésia representa uma forma de romper com a lógica convencional e abrir um novo campo de relações no qual tanto o parresiasta, como o ouvinte, podem começar a operar. Tal como a ficção, a parrésia permite uma interferência no presente que revela possibilidades impensadas no futuro.

A ficção e a parrésia têm a característica ostensiva de esclarecer a forma de “verdade” evocada no ato de dizer a verdade. A verdade invocada na ficção e, posteriormente, no discurso parresiástico não é nem correspondente, nem ontológica, mas sim um procedimento hermenêutico que interpreta a realidade de uma forma que altera o *status quo*. As verdades da ficção e da parrésia não são auto-enganos ou “erradas” comparativamente a verdades mais consensualmente sustentadas; as verdades da ficção e da parrésia mantêm o mesmo estatuto epistémico que todas as outras supostas verdades, com a exceção do seu estatuto constitutivo e intencional. Para Foucault, a ficção e a parrésia são processos pelos quais entramos intencionalmente em verdades particulares derivadas dos seus efeitos potenciais no futuro e da sua ligação com o presente (Simpson, 2012, p. 109). São, também, potencialmente subversivas. A verdade discursiva, interpretada desta forma – seja ela ficção ou parrésia – torna-se num ato de libertação para o sujeito.

Esta transição revela o potencial para a parrésia ser não apenas um meio de engajar e reformar os outros por meio do discurso honesto, mas também um meio de um sujeito alterar-se a si mesmo por meio da implantação do discurso verdadeiro na sua própria vida: “O que está em jogo é a relação do Eu com a verdade ou com alguns princípios racionais” (Foucault, 2001a, p.165). Esta forma de parrésia individualizada tem a capacidade de confessar e pronunciar verdades sobre si mesma. A parrésia pode ser vista não apenas como um engajamento honesto com os outros, mas como uma prática auto-referente de um sujeito dizer verdades para si próprio. Sem esta dimensão da parrésia, os seus vínculos com atos de auto-transformação são, no melhor dos cenários, ténues. A relação entre o parresiasta e ele mesmo constitui-se, então, como a capacidade do falante para dizer verdades a si mesmo, o que poderá fazer parte do processo de auto-construção do sujeito.

Como afirma Foucault, “O sujeito que fala compromete-se. No exato momento em que ele diz 'eu falo a verdade', compromete-se a fazer o que diz e a ser o sujeito da conduta que se conforma, em todos os aspetos, à verdade que expressa” (Foucault, 2005, p. 406). A parrésia, desta forma, externaliza a intenção do sujeito e postula uma verdade potencial dentro do discurso e da ação. Por meio deste movimento, a parrésia constitui-se como uma prática crítica que exige responsabilidade

ética, mas também o auto-controlo e o auto-domínio necessários para produzir os efeitos práticos da verdade.

4. Conclusão

Em *As Palavras e as Coisas* (1970, p. 328), Foucault declarou: “Para o pensamento moderno, nenhuma moralidade é possível”. A má-fé, o desejo reprimido e a mistificação ideológica são, neste sentido, problemas “modernos”, ou seja, não podem ser resolvidos pela formulação de um código de ação prescritivo. São problemas práticos num mundo “moderno” sem uma ordem moral transcendente. A filosofia moderna não pode articular esta tipologia de ordem e, portanto, não pode formular nenhuma moralidade. As obras tardias de Foucault tendem a sugerir que, embora a práxis moderna não seja capaz de formular um código moral, esta poderá introduzir uma ética quando se dirige às formas impensadas pelas quais nos constituímos como sujeitos da nossa própria experiência.

Ao estudo de Foucault sobre a ética antiga pertence, portanto, uma série de novas questões. Coloca-se a questão de uma ética em que a liberdade se modela não em atos transgressores ou na libertação de verdades recalçadas, mas na escolha de formas de experiência possível, ou seja, uma ética em que a formação de nós mesmos não se baseia num conhecimento prévio de nossa natureza ou essência.

O primeiro mecanismo para auto-constituição do sujeito emancipado surge com a análise de Foucault ao cuidado de si, que constitui uma prática ao longo da vida de autoformação e exercícios éticos como meio de criar o que o mesmo apelida de “arte da vida”. É uma maneira do sujeito examinar-se e libertar-se não por normas e padrões socialmente construídos, mas de acordo com o seu próprio código ético. Foucault procura apresentar uma solução para o mal-estar do sujeito que não reside numa tentativa desesperada para dissolver as relações de poder dentro de uma “utopia de uma comunicação perfeitamente transparente”, mas em transferir para o próprio sujeito “as regras do direito, as técnicas de gestão, e também a ética, o ethos, a prática de si, que permitiria que esses jogos de poder fossem jogados com um mínimo de dominação” (Foucault, 1987, p. 18). Isto não representa, necessariamente, nenhuma espécie de niilismo ou amoralismo por si mesmo. Contudo, privilegia a conquista de uma auto-constituição irrestrita. Para Foucault, uma filosofia crítica deve ser motivada por um imperativo subjacente: “Preocupe-se consigo próprio, isto é, ancore-se na liberdade, através do domínio de si mesmo” (Foucault, 1987, p. 20).

A parrésia, enquanto segundo mecanismo de auto-constituição do sujeito, surge, para este fim, como uma expressão do cultivo do auto-domínio. O resultado deste auto-cultivo, no entanto, é uma

relação do sujeito consigo mesmo e com os outros em que a verdade tem um papel formativo, ao permitir que um sujeito delinieie realidades futuras e a responsabilidade de alcançá-las. A parrésia é uma dimensão crítica dentro dos processos de auto-construção voltados para uma estética da existência. É uma prática auto-reflexiva e voltada para o mundo que exige responsabilidade ética e a produção de múltiplas formas de verdade. A parrésia deve confrontar-se com a realidade, apresentar uma leitura alternativa dessa realidade e, como um processo intencional de formação da verdade, exigir um ajuste entre o parresiasta a verdade. Quando entendida em confronto com as complexas concepções de verdade e ficção de Foucault, a parrésia torna-se um mecanismo para a criação de práticas que destabilizam o presente e revelam potencialidades para ações futuras.

A ética foucaultiana convida-nos a adotar uma relação perpetuamente transgressiva, não-predeterminada e aberta com o mundo, mas não implica um conteúdo ético específico ou que explicita os termos de uma qualquer obrigação normativa. Foucault limita-se a defender a prática individual da liberdade e, portanto, continua a representar a posição de um autor que analisa problemas, e não a de um profeta de uma nova moralidade. Concomitantemente, expressa uma preferência por certas contingências e formas particulares de subjetividade em detrimento de outras, apelando a valores pós-modernos característicos como o pluralismo ou os conhecimentos marginalizados.

Referências

- Beyer, C. (2001). A neo-Husserlian theory of speaker's reference. *Erkenntnis*, 54(3), 277-297.
- Beyer, C. (2004). Bolzano and Husserl on singular existential statements. In A. Chrudzimski e W. Huemer (Orgs.), *Phenomenology and Analysis: Essays on Central European Philosophy* (pp. 69-88). Berlin, Boston: De Gruyter.
- Gardiner, M. (1996). Foucault, Ethics and Dialogue. *History of the Human Sciences*, 9(3), 27-46.
- Foucault, M. (1970). *The Order of Things*. Random House.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge*. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1984). *The Foucault Reader*. Edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1985). *The History of Sexuality*. Vol. 2: The Use of Pleasure. New York: Vintage Books.
- Foucault, M. (1987). The ethic of the care for the self as a practice of freedom: An interview with Michael Foucault on 20th January 1984. In J. Bernauer e D. Rasmussen, *The Final Foucault* (pp. 1-20). Cambridge: MIT Press.
- Foucault, M. (1989). *Foucault Live*. Edited by Sylvère Lotringer. New York: Semiotext(e).
- Foucault, M. (1997). *Ethics: Subjectivity and Truth*. New York: The New Press.

- Foucault, M. (2001a). *Fearless Speech*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Foucault, M. (2001b). *Power: The Essential Works of Foucault, 1954-1984, Vol. 3*. Nova York: The New Press.
- Foucault, M. (2005). *Hermeneutics of the Subject: Lectures at the Collège de France, 1981-82*. Ed. Frédéric Gros, trad. Graham Burchell. New York: Picador.
- Foucault, M. (2011). *The Government of Self and Others: Lectures at the Collège de France, 1982-1983*. New York: Picador.
- Henry, M. (2014a). *La Barbarie*. Paris: PUF.
- Henry, M. (2014b). *Voir L'Invisible*. Paris: PUF.
- Luxon, N. (2008). Ethics and Subjectivity: Practices of Self-Governance in the Late Lectures of Michel Foucault, *Political Theory*, 3(3), 377-402;
- May, T. (1989). Is Poststructuralist Theory Anarchist? *Philosophy and Social Criticism*, 15(2), 67-82.
- May, T. (2006). *The Philosophy of Foucault*. Montreal: McGill-Queen's University Press.
- Rajchman, J. (1986). Ethics after Foucault. *Social Text*, 13(14), 165-183.
- Rajchman, J. (1991). *Truth and Eros: Foucault, Lacan and the Question of Ethics*. New York/London: Routledge.
- O'Leary, T. (2009). *Foucault and Fiction: The Experience Book*. London: Continuum.
- Seidman, S. (1991). The End of Sociological Theory: The Postmodern Hope, *Sociological Theory*, 9(2), 131-46;
- Seyler, F. (2022). Michel Henry. In E. N. Zalta (Org.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2022 Edition)*. URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/michel-henry/>>.
- Smart, B. (1991). On the Subjects of Sexuality, Ethics and Politics in the Work of Foucault. *Boundary*, 218(1), 201-25.
- Simpson, S. (2012). The Truths We Tell Ourselves: Foucault On Parrhesia, *Foucault Studies*, 13, 99-115.
- Staudigl, M. (2012). From the “metaphysics of the individual” to the critique of society: on the practical significance of Michel Henry’s phenomenology of life. *Continental Philosophy Review* 45, 339–361.