



A pesquisa arquivística e o gesto problematizador em Foucault

Angélica Vier Munhoz* e Inauã Weirich Ribeiro

Programa de Pós-Graduação em Ensino, Universidade do Vale do Taquari, Av. Avelino Talini, 171, 95914-014, Lajeado, Rio Grande do Sul, Brasil. *Autor para correspondência. E-mail: angelicamunhoz@univates.br

RESUMO. Michel Foucault utilizou diversas ferramentas analíticas em suas pesquisas, mas um gesto investigativo esteve presente em todo o seu percurso arqueogenealógico: a problematização. Considerando esta noção, este texto tem como objetivo arquivar alguns gestos problematizadores de Michel Foucault na obra *A hermenêutica do sujeito* (2010a), a qual reúne suas aulas ministradas no *Collège de France* no período 1981-1982. O arquivamento deu-se pela leitura sistemática das aulas deste curso, a fim de identificar todos os problemas postos por Michel Foucault. Os problemas foram suspensos como enunciados, como elementos do arquivo, sendo possível observar seu funcionamento ao longo das aulas. Cada problema foi localizado na obra a partir dos seguintes marcadores: página do livro, hora (1A ou 2A), data da aula (dia/mês/ano). Os problemas abordados por Foucault no decorrer do curso e rastreados no conjunto da obra foram arquivados em quatro categorias: a) problema disparador da investigação; b) problemas de ordem histórico-procedimental; c) problemas lançados ao presente; d) problemas lançados ao arquivo. O gesto investigativo-problematizador de Michel Foucault, atrelado à pesquisa arquivística, pode ser tomado como uma maneira de investigar em que a forma do problema se coloca em jogo ao longo de todo o processo de pensamento. A problematização foucaultiana não se dá apenas pelo problema disparador, que se modifica ao longo da investigação, mas também pela localização de problemas lançados ao próprio arquivo. Este texto pode funcionar como um arquivo das problematizações do curso *A hermenêutica do sujeito*, de Michel Foucault (2010a), um apoio de leitura para outras investigações.

Palavras-chave: arquivo; procedimento; pesquisa.

Archival research and the problematizing action in Foucault

ABSTRACT. Michel Foucault used several analytical tools in his research, but an investigative action was present throughout his archeogenealogical journey: problematization. By considering this notion, this text aims to archive some problematizing actions by Michel Foucault in the work *The hermeneutics of the subject* (2010a), which brings together his classes taught at the *Collège de France* in the 1981-1982 period. The archiving was grounded on the systematic reading of the classes of that course, in order to identify all the problems posed by Michel Foucault. The problems were taken as statements, as elements of the archive, and it was possible to observe their functioning throughout the classes. Each problem was pinpointed in the work with the use of the following markers: book page, time (1A or 2A), class date (day/month/year). The problems addressed by Foucault along the course and traced throughout the work were filed into four categories: a) problem triggering the investigation; b) historical-procedural problems; c) problems addressing the present; d) problems addressing the archive. Michel Foucault's investigative -problematizing action, linked to archival research, can be taken as a way of investigating how the form of the problem comes into play throughout the entire thought process. The Foucauldian problematization is not caused only by a triggering problem, which changes throughout the investigation, but also by finding problems in the archive itself. This text can work as an archive of the problematizations of *The hermeneutics of the subject*, by Michel Foucault (2010a), a reading support for other investigations.

Keywords: archive; procedure; research.

La investigación archivista y el gesto problematizador en Foucault

RESUMEN. Michel Foucault utilizó diversas herramientas analíticas en sus investigaciones, pero un gesto investigativo estuvo presente durante todo su transcurso arqueogenealógico: la problematización. Considerando esta noción, este texto tiene como objetivo archivar algunos gestos problematizadores de Michel Foucault en la obra *La hermenéutica del sujeto* (2010a), el cual reúne sus clases dictadas en el *Collège de France* en el período 1981-1982. El archivamiento se dio por la lectura sistemática de las clases de este

curso, com o fim de identificar todos os problemas planteados por Michel Foucault. Os problemas foram suspensos como enunciados, como elementos do arquivo, sendo possível observar seu funcionamento a longo prazo das aulas. Cada problema foi localizado na obra a partir dos seguintes marcadores: página do livro, hora (1A ou 2A), data da aula (dia/mês/ano). Os problemas abordados por Foucault durante o desenvolvimento do curso e rastreados no conjunto da obra foram arquivados em quatro categorias: a) problema disparador da investigação; b) problemas de ordem histórico-procedimental; c) problemas lançados ao presente; d) problemas lançados ao arquivo. O gesto investigativo-problematizador de Michel Foucault, vinculado à investigação arquivística, pode ser tomado como uma forma de investigar em que a forma do problema se põe em jogo a longo prazo de todo o processo de pensamento. A problematização foucaultiana não se dá somente pelo problema disparador, que se modifica a longo prazo da investigação, mas também pela localização de problemas lançados ao próprio arquivo. Este texto pode funcionar como um arquivo das problematizações do curso *La hermenéutica del sujeto*, de Michel Foucault (2010a), um apoio de leitura para outras investigações.

Palabras clave: arquivo; procedimento; investigação.

Received on December 27, 2022.

Accepted on April 5, 2023.

Published on August 10, 2023.

Introdução

“Um novo arquivista foi nomeado na cidade. Mas será que foi mesmo nomeado? Ou agiria ele por sua própria conta [...]. O novo arquivista anuncia que só vai se ocupar dos enunciados” (Deleuze, 2005, p. 13). O que faz esse arquivista? Ele refuta a história em seu caráter totalizante e representacional, interrogando-o sobre suas marcas presentes, suas dispersões e descontinuidades. Ao fazer isso, rompe com os postulados de formas lineares e cronológicas e olha para a formação e a transformação dos enunciados por meio de uma massa documental. Por conta disso, “dizem que é um farsante que não consegue apoiar-se em nenhum texto sagrado e que mal cita os grandes filósofos” (Deleuze, 2005, p. 130).

Michel Foucault, o novo arquivista anunciado por Gilles Deleuze, apropriava-se dos autores que considerava interessantes e que constituíam para ele ferramentas de pensamento, da mesma forma que desejava que seus livros servissem de ferramentas para outros leitores. Em uma entrevista a Roger Pol Droit, em 1975, diz:

Todos os meus livros, seja História da Loucura, sejam outros, podem ser pequenas caixas de ferramentas. Se as pessoas querem mesmo abri-las, servir-se de tal frase, tal ideia, tal análise, como de uma chave de fenda ou uma chave inglesa, para produzir um curto-circuito, desqualificar, quebrar os sistemas de poder, inclusive, eventualmente, os próprios sistemas de que meus livros resultam, pois bem, tanto melhor! (Foucault, 2006, p. 52).

Foucault utilizou diversas ferramentas analíticas para operar com as suas pesquisas, mas um gesto investigativo esteve presente em todo o seu percurso arqueogenético, mesmo que ele só faça menção a essa noção posteriormente em suas obras. Trata-se do que o autor vai chamar de problematização. Para o pesquisador Philippe Chevallier (2015, p. 298), Foucault tomou “[...] longinquamente emprestado [...]” o termo ‘problematização’ de Richard Avenarius e introduziu-o em 1981, na Universidade Católica de Louvain:

Eu vou empregar ainda uma palavra bárbara. Mas as palavras só são bárbaras quando não dizem muito claramente o que querem dizer, tanto que muitas palavras familiares são bárbaras, porque dizem muitas coisas simultaneamente ou não dizem nada; e, ao contrário, certas palavras técnicas, construídas de modo bizarro, não são bárbaras se dizem quase claramente o que querem dizer [...]. Eu diria que eu faço a história das problematizações (Foucault, 2012, p. 244).

Segundo Frederic Gros (2015, p. 296, grifo do autor), “[...] o termo ‘problematização, neologismo que Foucault cria a partir de ‘problema’, aparece tardiamente em sua obra (encontram-se algumas menções a ele no curso de 1978, Segurança, Território, População, mas é sobretudo nos anos oitenta que o termo será empregado regularmente)”. Contudo, se a noção de problematização já é mencionada em algumas de suas obras, somente em uma entrevista concedida a Paul Rabinow, em 1984, intitulada ‘Polêmica, política e problematizações’ e publicada postumamente no volume V dos *Ditos e escritos* (2010b), é que Foucault a desenvolve mais efetivamente. Nessa entrevista, Foucault afirma:

Durante muito tempo, procurei saber se é possível caracterizar a história do pensamento, distinguindo-a da história das ideias, ou seja, da análise dos sistemas de representação, e da história das mentalidades, isto é, da análise das atitudes e dos esquemas de comportamento. Pareceu-me que existisse um elemento capaz de caracterizar a história do pensamento: poder-se-ia chamá-lo os problemas ou, mais exatamente, as problematizações (Foucault, 2010b, p. 228).

Também para a filósofa francesa Judith Revel (2011), o traço mais marcante do pensamento foucaultiano é a problematização. Para ela, trata-se de um gesto investigativo que norteou as obras de Foucault, tendo sido provocado pela paixão do autor por diversos temas e seu interesse em descobrir problemas.

Foucault (2010a), portanto, tomou a problematização como um gesto investigador para interrogar o presente. Ao dar forma a um problema, Foucault (2010a) coloca em questão o como e o porquê de determinado tema emergir em dado momento, analisando as práticas e os acontecimentos singulares. Como afirma Chevallier (2015, p. 299), “[...] a problematização é uma atividade em que se inventam novas maneiras de pensar, não tanto novos conteúdos representativos, mas novas relações entre conteúdos já existentes”.

O gesto investigativo-problematizador de interrogar o presente, nas palavras de Santos (2022, p. 77), “[...] se interliga ao trabalho com arquivo [...]” – arquivo não como matéria inerte, mas, à maneira de Foucault, como “[...] uma prática que faz surgir uma multiplicidade de enunciados como tantos acontecimentos regulares, como tantas coisas oferecidas ao tratamento e à manipulação” (Foucault, 2015, p. 159). Assim, “[...] suas séries, seus elos e sua extensão seriam resultado da mão do pesquisador, que parte de um problema no presente e retrocede no tempo, vasculhando o material de que dispõe, em busca de seus ecos” (Santos, 2022, p. 78).

O gesto problematizador de Foucault em meio ao arquivo

A partir do curso ‘Do governo dos vivos’, ministrado por Foucault no *Collège de France* em 1980, emerge o que mais tarde é chamado de um ‘último Foucault’. Essa nova forma de escrever e contar a história do presente mostra um Foucault operando com o seu pensamento, dando a ver a oficina de suas pesquisas. Noguera-Ramírez (2009), referindo-se ao Foucault professor, afirma que, ao lermos os seus cursos, é possível apreciar “[...] conceitos e noções utilizados como ferramentas explicativas ou elaborados no desenvolvimento da pesquisa, mas não retomados nas publicações; assinalamentos ou esboços, rascunhos (às vezes, implícitos) de possíveis problemas para aprofundar, de temáticas para pesquisar” (Noguera-Ramírez, 2009, p. 3).

Pode-se perceber, então, que o lugar que a problematização ocupa nos cursos de Foucault talvez assuma uma importância tão central quanto os seus temas de pesquisa. Isso porque, como observa Chevallier (2015, p. 308), “[...] uma problematização é a maneira na qual o pensamento se projeta adiante sob uma forma interrogativa, sem poder de modo algum antecipar o que advirá dela e das respostas que a história reterá”. Mas como Foucault operava com o gesto problematizador em seus cursos?

Ao iniciar cada aula, Foucault colocava uma pergunta, a partir da qual organizava sua apresentação acerca do problema trabalhado em suas pesquisas. “Com efeito, um problema nasce, se desenvolve e se resolve não *in vivo*, mas no pensamento.” (Chevallier, 2015, p. 302). Os problemas também mostravam os procedimentos metodológicos que ele havia utilizado nas investigações. “O problema não se formula em ‘o que isto é ou não é?’, mas em ‘Como?’: ‘Como o sujeito deve se relacionar com tal ou tal objeto (seu corpo, o outro, as riquezas, o alimento, a morte, etc.)?’” (Chevallier, 2015, p. 302, grifo do autor). A cada novo curso, Foucault justificava a escolha do seu objeto, ao mesmo tempo em que demonstrava os movimentos de reordenação de novos elementos, os quais mantinham o vitalismo de seu arquivo.

O vitalismo das problematizações de Michel Foucault nos arquivos permite ser verificado nas transcrições dos cursos ministrados por ele no *Collège de France*. Como propósito deste texto, buscou-se arquivar alguns gestos problematizadores de Michel Foucault na obra *A hermenêutica do sujeito* (2010a), que reúne suas aulas ministradas no período de 1981-1982. Esse curso não só permite averiguar os problemas com os quais Foucault se deparava no arquivo do ‘cuidado de si’ e do ‘conhece-te a ti mesmo’ (noções rastreadas no arquivo pelo filósofo para produzir a análise das práticas de si), como também possibilita arquivar os gestos problematizadores do investigador.

O procedimento de arquivamento deu-se pela leitura sistemática das aulas do curso, a fim de identificar todos os problemas postos por Michel Foucault aos seus ouvintes. Os problemas foram suspensos como enunciados, noção esta tal como entendida por Michel Foucault na obra *Arqueologia do saber* (2015). Os enunciados, para o filósofo, são uma função de existência a partir da qual “[...] se pode decidir, em seguida, pela análise ou pela intuição, se eles ‘fazem sentido’ ou não, segundo que regra se sucedem ou se justapõem, de que são signos, e que espécie de ato se encontra realizado por sua formulação (oral ou escrita)” (Foucault, 2015, p. 105, grifo do autor).

Os problemas, aqui tomados como enunciados – como elementos de um arquivo –, foram arquivados de maneira que se pode observar como funcionam ao longo das aulas do investigador. Cada problema foi localizado no curso *A hermenêutica do sujeito*, de Michel Foucault (2010a), com a seguinte fórmula: página do livro, hora (1A ou 2A), data da aula (dia/mês/ano). Os problemas são apresentados neste texto em citação direta.

A partir da referida obra, foram localizados e arquivados quatro modos de o filósofo produzir problemas: 1) problema disparador da investigação, 2) problemas de ordem histórico-procedimental, 3) problemas lançados ao presente e 4) problemas lançados ao arquivo.

Problema disparador da investigação

O problema disparador da investigação desenvolvida por Michel Foucault no curso *A hermenêutica do sujeito* (2010a) foi se modificando ao longo das aulas. Verificaram-se seis modificações do problema disparador à medida que o curso avançava. O filósofo apresentou o problema disparador da investigação na primeira aula (06/01/1982) e depois o reapresentou na sexta (10/02/1982), sétima (17/02/1982), oitava (24/02/1982), nona (03/03/1982) e última (24/03/1982) aula. Abaixo, foram arquivados todos os achados desse primeiro *approach* arquivístico.

A questão que apreciaria abordar neste ano é a seguinte: em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos, o 'sujeito' e a 'verdade' (Foucault, 2010a, p. 4, 1A6/1/82, grifo do autor).

De fato, essa é uma questão difícil, complexa, em que me deterei um pouco mais porquanto se situa exatamente no cerne do problema que pretendia colocar este ano – aliás, que venho pretendendo colocar há algum tempo –, que é, fundamentalmente, o seguinte: como se estabelece, como se fixa e se define a relação entre o dizer-verdadeiro (a veridicção) e a prática do sujeito? Ou ainda de modo mais geral: como o dizer-verdadeiro e o governar (a si mesmo e aos outros) se vinculam e se articulam um ao outro? (Foucault, 2010a, p. 205, 2A10/2/82).

Gostaria agora de retomar um pouco a esse ponto no que concerne aos cínicos, aos epicuristas, [mas] quereria voltar aos estoicos porquanto neles encontro um problema importante, importante pelo menos para mim, uma vez que está no cerne dos problemas que pretendia colocar e uma vez que, no fundo, a questão que me coloco é a seguinte: como pôde constituir-se, através desse conjunto de fenômenos e processos históricos que podemos chamar de nossa 'cultura', a questão da verdade do sujeito? Como, por que e a que preço, temos nos empenhado em sustentar um discurso verdadeiro sobre o sujeito, sobre o sujeito que não somos, enquanto sujeito louco ou sujeito delinquente, sobre o sujeito que, de modo geral, nós somos enquanto falamos, trabalhamos, vivemos, e enfim sobre o sujeito que, no caso particular da sexualidade, nós somos direta e individualmente para nós mesmos? (Foucault, 2010a, p. 226, 1A17/2/82, grifo do autor).

Em nossas categorias familiares de pensamento, consideramos como uma evidência que, quando falamos do problema das relações entre sujeito e conhecimento, a questão posta, a questão que nos colocamos é a seguinte: é possível ter do sujeito um conhecimento do mesmo tipo daquele que temos de qualquer outro elemento do mundo ou, ao contrário, é necessário um outro tipo de conhecimento, irreduzível ao primeiro, etc.? Em outras palavras, penso que muito espontaneamente, colocamos a questão da relação sujeito e conhecimento da seguinte forma: pode haver uma objetivação do sujeito? [...] É essa modalização espiritual do sujeito que responde à questão geral: o que acontece com as relações do sujeito com o conhecimento do mundo? (Foucault, 2010a, p. 283, 2A24/2/82).

Posto que falar implica dizer o verdadeiro, como não impor, à maneira de uma espécie de pacto fundamental, a todo sujeito que toma a palavra, que diga o verdadeiro porque o crê verdadeiro? (Foucault, 2010a, p. 327, 2A3/3/82).

Parece que aí se encontra o enraizamento da questão que no Ocidente foi posta pela filosofia ou, se quisermos, o desafio do pensamento ocidental à filosofia como discurso e como tradição. É este o desafio: de que modo aquilo que se oferece como objeto de saber articulado pelo domínio da 'téchne' pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta, em que se experimenta e onde dificilmente se realiza a verdade do sujeito que somos? De que modo o mundo, que se oferece como objeto de conhecimento pelo domínio da 'téchne', pode ser ao mesmo tempo o lugar em que se manifesta e em que se experimenta o 'eu' como sujeito ético da verdade? E, se é este o problema da filosofia ocidental – de que modo o mundo pode ser objeto de conhecimento e ao mesmo tempo lugar de prova para o sujeito; de que modo pode haver um sujeito de conhecimento, que se oferece o mundo como objeto através de uma 'téchne', e um sujeito de experiência de si, que se oferece esse mesmo mundo, mas na forma, radicalmente diferente, de lugar de prova? (Foucault, 2010a, p. 438, 2A24/3/82, grifo do autor).

Problemas de ordem histórico-procedimental

Além de o problema disparador da investigação sofrer modificações ao longo do curso, verificou-se a existência de problemas histórico-procedimentais que Michel Foucault (2010a) trazia ao longo das aulas. Esses problemas levantam pontos em torno das escolhas, dos modos de olhar para o arquivo, para as relações entre problemas e implicações nas questões visibilizadas. Seguem abaixo vinte e dois (22) enunciados acerca de problemas histórico-procedimentais:

Assim, enquanto tudo nos indica que na história da filosofia – mais amplamente ainda, na história do pensamento ocidental – o *‘gnôthi seautón’* é, sem dúvida, a fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade, por que escolher essa noção aparentemente um tanto marginal, que certamente percorre o pensamento grego, mas à qual parece não ter sido atribuído nenhum *status* particular, a de cuidado de si mesmo, de *‘epiméleia heautoú’*? (Foucault, 2010a, p. 4, 1A6/1/82, grifo do autor).

Antes, porém, de concluir esses propósitos gerais, gostaria de colocar a seguinte questão: por que, a despeito de tudo, a noção de *‘epiméleia heautoú’* (cuidado de si) foi desconsiderada no modo como o pensamento, a filosofia ocidental, refez sua própria história? O que ocorreu para que se tenha privilegiado tão fortemente, para que se tenha dado tanto valor e tanta intensidade ao ‘conhece-te a ti mesmo’ e se tenha deixado de lado, na penumbra ao menos, essa noção de cuidado de si, que, de fato, historicamente, quando averiguamos os documentos e os textos, parece ter antes enquadrado o princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’ e constituído o suporte de todo um conjunto que é, afinal de contas, extremamente rico e denso de noções, práticas, maneiras de ser, formas de existência, etc.? Por que esse privilégio, para nós, do *‘gnôthi seautón’* às expensas do cuidado de si? (Foucault, 2010a, p. 12, 1A6/1/82, grifo do autor).

Essa questão, que não me cabe resolver, é certamente a seguinte: é possível, nos próprios termos da psicanálise, isto é, dos efeitos de conhecimento, portanto, colocar a questão das relações do sujeito com a verdade, que – do ponto de vista, pelo menos, da espiritualidade e da *‘epiméleia heautoú’* – não pode, por definição, ser colocada nos próprios termos do conhecimento? (Foucault, 2010a, p. 29, 2A6/1/82, grifo do autor).

Em suma, na sucessão das duas questões (o que é o eu e o que é o cuidado?), trata-se de responder a uma única e mesma interrogação: é preciso fornecer de si mesmo e do cuidado de si uma definição tal que dela se possa derivar o saber necessário para governar os outros. Esse é, pois, o jogo da segunda metade, dessa segunda parte do diálogo que começa em 127e. E é o que gostaria agora de examinar alternadamente. Para começar, a primeira questão: o que é esse eu com que se deve ocupar-se? E em segundo lugar: no que deve consistir essa ocupação, esse cuidado, essa *‘epiméleia’*? (Foucault, 2010a, p. 48, 1A13/1/82, grifo do autor).

Primeira questão: o que é o eu? Pois bem, creio ser preciso observar, desde logo, a maneira como a questão está colocada. Ela está colocada de uma maneira interessante, porque vemos muito naturalmente reaparecer – a propósito da questão sobre ‘o que é o eu?’ – a referência ao oráculo Delfos, à Pítia, ao que ela diz: é preciso conhecer a si mesmo (*‘gnôthi seautón’*) (Foucault, 2010a, p. 48, 1A13/1/82, grifo do autor).

Trata-se, de certo modo, de uma questão metodológica e formal, porém, creio eu, totalmente capital nesse movimento inteiro: é preciso saber o que é *‘heautón’*, é preciso saber o que é o eu. Portanto, não como ‘que espécie de animal é, qual é tua natureza, como és composto?’, mas [qual é] essa relação designada pelo pronome reflexivo *‘heautón’*, o que é esse elemento que é o mesmo do lado do sujeito e do lado do objeto?” (Foucault, 2010a, p. 49, 1A13/1/82, grifo do autor).

De maneira muito significativa, a análise que irá nos conduzir da questão – ‘o que é meu eu?’ – à resposta – ‘sou minha alma’ – é um movimento que começa com um pequeno conjunto de questões que eu resumiria, se quisermos, do modo como passo a expor. Quando se diz – ‘Sócrates fala a Alcibiades’ –, o que isso quer dizer? [...] A questão colocada é a questão do sujeito. ‘Sócrates fala a Alcibiades’, o que isso quer dizer, pergunta Sócrates, ou seja, qual é o sujeito que está suposto quando se evoca essa atividade da palavra que é a de Sócrates em relação a Alcibiades? (Foucault, 2010a, p. 51, 1A13/1/82, grifo do autor).

A questão que eu gostaria de colocar, questão ao mesmo tempo histórica e metodológica, é [a seguinte]: pode-se dizer que o cuidado de si constitui agora uma espécie de lei ética universal? (Foucault, 2010a, p. 101, 2A20/1/82).

Não lhes falei dela ainda porque, precisamente, nela desembocamos; vemos, porém, que o deslocamento cronológico que nos conduziu do cuidado de si adolescente ao cuidado de si na direção de tornar-se velho instaura o problema de saber qual é o objetivo e a meta desse cuidado de si; em que se pode ser salvo? Vemos também que a relação medicina/prática de si nos remete ao problema de ‘salvar-se a realizar a própria salvação’: o que é ter boa saúde, escapar das doenças, estar ao mesmo tempo conduzido à morte e, de certo modo, salvar-se dela? (Foucault, 2010a, p. 109, 2A20/1/82, grifo do autor).

A questão é apenas esta: por que tomar o diálogo do ‘Alcibiades’, a que, ordinariamente, os comentadores não atribuem uma importância tão grande na obra de Platão? Por que tomá-lo como marco, não apenas para falar de Platão, como também para colocar em perspectiva, afinal, todo um plano da filosofia antiga? (Foucault, 2010a, p. 153, 1A3/2/82, grifo do autor).

Isso posto acerca do sentido que pretendo dar a esta análise – que pode lhes parecer um pouco repetitiva e meticulosa – do cuidado de si e da relação de si para consigo, gostaria agora de voltar à questão que coloquei na última aula, a saber: que relações foram estabelecidas, na época de que lhes falo, entre o princípio da conversão a si e o princípio do conhecimento de si? Sob essa forma simples e tosca, estaria a seguinte questão: a partir do momento em que o preceito ‘cuidar de si’ ganhou amplitude, generalidade, assumiu o caráter radical e absoluto do ‘é preciso converter-se a si

mesmo', 'é preciso passar a própria vida retornando sobre si e buscando reunir-se a si mesmo', a partir desse momento, o preceito 'converter-se a si' não implicaria a necessidade de transladar, parcial ou totalmente, o olhar, a atenção, a agudez do espírito, da direção aos outros e às coisas do mundo para a direção a si mesmo? Mais precisamente, 'converter-se a si' não implicaria, fundamentalmente, constituir a si mesmo como objeto e domínio de conhecimento? Ou ainda, para colocar a mesma questão segundo uma perspectiva e em uma linearidade históricas: não encontraríamos aí, nesse preceito helenístico e romano da conversão a si, o ponto de origem, o enraizamento primeiro de todas as práticas e de todos os conhecimentos que se desenvolverão em seguida no mundo cristão e no mundo moderno (práticas de investigação e de direção da consciência), [não encontraríamos aí a] primeira forma do que se poderá depois chamar de ciências do espírito, psicologia, análise de consciência, análise da 'psykhé', etc.? O conhecimento de si, no sentido cristão e depois no moderno, não se enraizaria nesse episódio estoico, epicurista, cínico, etc., que tento analisar? (Foucault, 2010a, p. 226, 1A17/2/82, grifo do autor).

De todo modo, gostaria de retornar ao ponto em que, sem dúvida, constituí um lance histórico importante: o momento em que, na cultura helenística e romana, o cuidado de si tornou-se uma arte autônoma, autofinalizada, valorizando a existência inteira, não teria sido um momento privilegiado para vermos formar-se e formular-se a questão da verdade do sujeito? (Foucault, 2010a, p. 227, 1A17/2/82).

Agora, gostaria de retomar essa questão da conversão a si, não mais sob o ângulo do conhecimento e da 'máthesis', mas sob outro ângulo: qual o tipo de ação, o tipo de atividade, o modo de prática de si sobre si que implica a conversão a si? Em outras palavras: qual a prática operatória que, fora do conhecimento, é implicada pela conversão a si? (Foucault, 2010a, p. 281, 2A24/2/82, grifo do autor).

A partir do momento em que não mais consideramos a conversão a si sob o ângulo da 'máthesis' – do conhecimento, conhecimento do mundo, da pergunta pelo conhecimento de si, etc. –, mas sob o ângulo da prática, do exercício de si sobre si, não nos encontraremos em uma ordem de coisas que seguramente não é mais aquela da verdade, mas a da lei, da regra, do código? Não encontraremos, no princípio fundador dessa 'áskesis', dessa prática de si por si, de si sobre si, a instância fundadora e primeira da lei? (Foucault, 2010a, p. 282, 2A24/2/82, grifo do autor).

Creio que devemos agora aplicar à questão da 'áskesis' o mesmo desligamento, a mesma liberação relativamente às nossas próprias categorias, às nossas próprias questões. Com efeito, quando colocamos a questão do sujeito na ordem da prática (não somente 'o que fazer?', mas também 'o que fazer de mim mesmo?'), penso que muito espontaneamente – não quero dizer 'muito naturalmente', deveria antes dizer 'muito historicamente', e isso por uma necessidade que carregamos – consideramos uma evidência que a questão sobre 'o que acontece com o sujeito e o que ele deve fazer de si mesmo' [precise ser colocada] em função da lei. Isto é, em que, em que medida, a partir de qual fundamento e até qual limite o sujeito deve se submeter à lei? Ora, na cultura de si da civilização grega, helenística, romana, o problema do sujeito em sua relação com a prática conduz, creio, a algo diferente da questão da lei. Conduz à seguinte questão: de que modo pode o sujeito agir como convém, ser como deve, na medida em que não apenas conhece a verdade, mas na medida em que ele a diz, pratica e exerce? Formulei mal a questão, seria preciso dizer mais exatamente o seguinte: a questão que os gregos e os romanos colocam acerca das relações entre sujeito e prática consiste em saber em que medida o fato de conhecer a verdade, de dizer a verdade, de praticar e de exercer a verdade, pode permitir ao sujeito não somente agir como deve agir, mas ser como deve ser e como quer ser (Foucault, 2010a, p. 283, 2A24/2/82, grifo do autor).

Serei muito breve sobre as questões leitura/escrita porque são assuntos mais fáceis e conhecidos, e também [porque] já fui bastante anedótico na aula precedente; passarei logo à questão da ética da palavra (Foucault, 2010a, p. 317, 2A3/3/82).

Quais são esses exercícios? Em que consiste essa ascética que é apresentada, definida na filosofia do Alto Império, ou de modo geral nessa prática, nessa cultura de si daquela época, que tento definir, descrever? (Foucault, 2010a, p. 374, 1A17/3/82).

Logo, deve-se ou não admitir uma continuidade? Deve-se, com efeito, considerar ter havido algo como uma transferência, uma implantação e ao mesmo tempo uma decantação dessas práticas essencialmente mágicas e somáticas, tornadas práticas filosóficas e espirituais? São de fato dois conjuntos diferentes de práticas que não se podem aproximar? (Foucault, 2010a, p. 375, 1A17/3/82).

A 'regula vitae' (a regra da vida) é essencial. Por quê? Seria preciso voltar a isso. É certo que muitos elementos concorreram (Foucault, 2010a, p. 381, 1A17/3/82, grifo do autor).

Todavia, não há problematização precisa desses dois temas. Não está teorizada a questão: 'A que prepara a vida enquanto preparação?'; tampouco a questão: 'O que é a discriminação, que ao mesmo tempo é uma das condições e um dos efeitos da vida como prova?' (Foucault, 2010a, p. 401, 2A17/3/82, grifo do autor).

O que dizer a respeito? (Foucault, 2010a, p. 403, 2A17/3/82).

Com efeito, também aqui, de maneira esquemática e por alto, como dizer o que se passa com a 'meléte' (meditação que justamente não é uma memória)? (Foucault, 2010a, p. 409, 1A24/3/82, grifo do autor).

Problemas lançados ao presente

Alguns dos enunciados visibilizados são problematizações que Michel Foucault (2010a) lança aos seus estudantes ao longo do curso. Às vezes, há um tom de ironia; outras vezes, são questões de ordem procedimental que se associam. Seguem abaixo doze (12) enunciados produzidos a partir do arquivo e lançados ao tempo presente do filósofo.

Como soam aos nossos ouvidos essas injunções a exaltar-se, a prestar culto a si mesmo, a voltar-se sobre si, a prestar serviço a si mesmo? (Foucault, 2010a, p. 13, 1A6/1/82).

E esse marco, bem entendido, deve ser buscado [...] do lado da ciência? (Foucault, 2010a, p. 26, 2A6/1/82).

Questão que, consequentemente, não incide sobre a natureza do homem, mas sobre o que nós hoje – pois a palavra não está no texto grego – chamaríamos de questão do sujeito. O que é esse sujeito, que ponto é esse em cuja direção deve orientar-se a atividade reflexiva, a atividade refletida, essa atividade que retorna do indivíduo para ele mesmo? O que é esse eu? Esta, a primeira questão. Segunda questão a ser também resolvida: de que modo o cuidado de si, quando o desenvolvemos como convém, quando o levamos a sério, pode nos conduzir, e conduzir Alcibíades ao que ele quer, isto é, a conhecer a *‘téchne’* de que precisa para governar os outros, a arte que lhe permitirá bem governar? [...] O que está em jogo no diálogo é, pois: qual o eu de que devo ocupar-me a fim de poder, como convém, ocupar-me com os outros a quem devo governar? (Foucault, 2010a, p. 36, 2A6/1/82, grifo do autor).

Mas quem sabe exatamente o que é ‘ocupar-se consigo mesmo’? (Foucault, 2010a, p. 48, 1A13/1/82, grifo do autor).

De que modo poderíamos caracterizar brevemente essa idade de ouro? (Foucault, 2010a, p. 75, 1A20/1/82).

Voltemos, pois, à questão que eu colocava: pode o cuidado de si ser considerado, na cultura helenística e romana, como uma espécie de lei geral? (Foucault, 2010a, p. 101, 2A20/1/82).

Ao explicar o quanto Eufrates fala bem, o quão requintada é sua linguagem, como convence tão bem que, depois de se estar convencido, se desejaria continuar a ouvi-lo, apesar de já não se precisar ser convencido, o que faz Plínio senão mostrar que Eufrates não é um filósofo de linguagem rude, áspera, limitada ao seu único objetivo – convencer e mudar a alma de seu ouvinte –, mas que ele é também um pouco retórico, que ele soube integrar [...] os prazeres próprios [...] ao discurso retórico no interior da prática filosófica? (Foucault, 2010a, p. 139, 2A27/1/82).

Deveríamos, então, dizer que essa amizade epicurista, tal como é exaltada por Epicuro e todos os seus discípulos, nada mais seria do que a utilidade, ou seja, que estaria inteiramente comandada por um cuidado de si que seria o cuidado da utilidade? (Foucault, 2010a, p. 174, 2A3/2/82).

Para o Príncipe, o homem político por excelência, o único que, no campo político do mundo romano, contrariamente ao que se passava na cidade grega, tem que ocupar-se inteiramente com os outros, [para] ele, o cuidado de si não deveria ser comandado, como no *‘Alcibíades’* de Platão, apenas pelo cuidado que lhe cabe ter com os outros? Não seria o Príncipe o único na sociedade, o único entre os seres humanos, que só deveria ocupar-se consigo mesmo na medida em que [deve] – e para efetivamente poder – ocupar-se com os outros? (Foucault, 2010a, p. 179, 2A3/2/82, grifo do autor).

A questão que se deve, então, colocar, creio eu, é [a seguinte]: quando Epicteto, Sêneca, Marco Aurélio, etc., estabelecem como imperativo “olha-te a ti mesmo”, tratar-se-ia do olhar platônico – olha-te para descobrir em ti as sementes da verdade – ou seria: deves olhar-te a fim de detectar em ti os vestígios da concupiscência e expor, explorar os segredos de tua consciência (os *‘arcana conscientiae’*)? (Foucault, 2010a, p. 196, 1A10/2/82, grifo do autor).

Mas podemos reler toda uma vertente do pensamento do século XIX como a difícil tentativa, ou uma série de difíceis tentativas, para reconstituir uma ética e uma estética do eu. Tomemos, por exemplo, Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, o dandismo, Baudelaire, a anarquia, o pensamento anarquista, etc., e teremos uma série de tentativas, sem dúvida, inteiramente diversas umas das outras, mas todas elas, creio eu, mais ou menos polarizadas pela questão: é possível constituir, reconstituir uma estética e uma ética do eu? A que preço e em que condições? Ou então: uma ética e uma estética do eu não deveriam finalmente inverter-se na recusa sistemática do eu (como em Schopenhauer)? (Foucault, 2010a, p. 224, 1A17/2/82).

Constituir-se a si mesmo por um exercício em que o dizer-verdadeiro se torna o modo de ser do sujeito: o que haveria de mais distante daquilo que agora entendemos em nossa tradição histórica por uma *‘ascese’*, ascese que renuncia a si em função de uma Palavra verdadeira que foi dita por um Outro? (Foucault, 2010a, p. 292, 2A24/2/82, grifo do autor).

Problemas lançados ao arquivo

Outros problemas verificados são aqueles que Michel Foucault (2010a) lança ao arquivo, conforme a descrição dos dados vai sendo desenvolvida nas aulas. É assim, criando novos problemas em torno do que a

descrição dos documentos visibiliza, que Foucault dá movimentos ao seu pensamento. Esses problemas lançados ao arquivo ganham formas diversas, tais como: ‘o que é isto?’, ‘por quê?’, ‘como?’, ‘quem é este?’, ‘o que isto significa?’, ‘isto em que sentido’, ‘de que modo?’, ‘quais?’ Essas perguntas direcionam-se sempre ao arquivo que é descrito e, por vezes, produzem uma nova análise, no sentido de perspectivar um mesmo problema por outra via. Observa-se que esses problemas correspondem à maior parte do arquivo das problematizações em A hermenêutica do sujeito. O arquivamento a seguir visibiliza cento e quarenta (140) enunciados com problemas lançados por Foucault (2010a) ao arquivo.

Para alguém que levou um certo modo de vida, que não se sabe bem qual foi, mas tal que se arrisca a ser assim condenado à morte após um julgamento como esse, afinal, não há nisto alguma coisa de vergonhoso? (Foucault, 2010a, p. 7, 1A6/1/82).

E qual seria o ensinamento que ele daria se não fosse condenado, uma vez que já o havia dado antes da acusação? (Foucault, 2010a, p. 7, 1A6/1/82).

Consideremos, mais precisamente, os nove primeiros parágrafos da ‘*Reforma do entendimento*’ de Espinosa. Veremos de uma maneira muito clara – por razões que conhecemos bem e sobre as quais não preciso insistir – de que modo o problema do acesso à verdade, em Espinosa, estava ligado, em sua própria formulação, a uma série de exigências que concerniam ao ser mesmo do sujeito: em que e como devo transformar meu ser mesmo de sujeito? Que condições devo impor para poder ter acesso à verdade, e em que medida esse acesso à verdade me concederá o que busco, isto é, o bem soberano, o soberano bem? (Foucault, 2010a, p. 27, 2A6/1/82, grifo do autor).

E se fosse proposta a Alcibíades a antiga questão, clássica na educação grega, com referência a Homero, etc., a saber – supondo que tivesses que escolher entre morrer hoje ou continuar a levar uma vida sem nenhum brilho, o que preferirias? – [...] O que é que ele já tem e que outra coisa quer mais? [...] E por que somente ele? [...] Por quê? (Foucault, 2010a, p. 31, 2A6/1/82).

Ora, como foi formado Alcibíades, relativamente a essa educação, quer a de Esparta, quer a dos persas? (Foucault, 2010a, p. 33, 2A6/1/82).

Finalmente, em quarto lugar, vemos que a necessidade de ocupar-se consigo eclode como uma urgência, não no momento do texto em que Alcibíades formula seus projetos políticos, mas quando se apercebe que ignora... ignora o quê? (Foucault, 2010a, p. 36, 2A6/1/82).

Vemos, então, duas questões surgirem neste momento, duas questões a serem resolvidas que estão diretamente vinculadas uma à outra. A necessidade de ocupar-se consigo coloca a seguinte questão: qual é, pois, o eu de que é preciso cuidar quando se diz que é preciso cuidar de si? (Foucault, 2010a, p. 36, 2A6/1/82).

Sócrates consola-o, dizendo-lhe: não é tão grave assim, não te inquietes, afinal, tu não tens cinquenta anos, és jovem; portanto, tens tempo. Mas tempo do quê? (Foucault, 2010a, p. 43, 1A13/1/82).

Primeiro, no imperativo ‘é preciso ocupar-se consigo’, que coisa é essa, que objeto é esse do qual é preciso ocupar-se, o que é esse eu? Em segundo lugar, no ‘cuidado de si’, há cuidado. Dado que o jogo do diálogo é – se devo ocupar-me comigo, é para tornar-me capaz de governar os outros e de reger a cidade –, que forma deve ter esse cuidado, em que deve ele consistir? (Foucault, 2010a, p. 48, 1A13/1/82, grifo do autor).

Na fórmula ‘*epimeleisthai heautoû*’, o que é o ‘*heautoû*’? (Foucault, 2010a, p. 49, 1A13/1/82, grifo do autor).

O que é esse elemento idêntico, de certa forma presente de parte a parte no cuidado: sujeito do cuidado, objeto do cuidado? o que é ele? [...] O que é, pois, esse ‘*heautón*’, ou melhor, o que está referido neste ‘*heautón*’? (Foucault, 2010a, p. 49, 1A13/1/82, grifo do autor).

Conhecendo a arte da medicina, sabendo fazer diagnósticos, prescrever medicamentos, curar as doenças, quando o médico adoece e aplica tudo isto a si mesmo, não se poderia dizer que ele se ocupa consigo? Pois bem, a resposta, seguramente, será não. Pois, quando ele se examina, faz um diagnóstico sobre si mesmo, põe-se em regime, com que se ocupa de fato? (Foucault, 2010a, p. 54, 1A13/1/82).

Quando um bom pai de família, um bom dono da casa, um bom proprietário ocupa-se com seus bens e riquezas, ocupa-se em fazer prosperar o que possui, ocupa-se de sua família, etc., pode-se dizer que ele se ocupa consigo mesmo? (Foucault, 2010a, p. 54, 1A13/1/82).

Por fim, em terceiro lugar, pode-se dizer que os pretendentes de Alcibíades ocupam-se com o próprio Alcibíades? (Foucault, 2010a, p. 54, 1A13/1/82).

Em segundo lugar, será também regularmente colocada a questão da relação entre o cuidado de si e a atividade social, os deveres privados do pai de família, do marido, do filho, do proprietário, do senhor de escravos, etc. – questões

essas que, como sabemos, estão agrupadas, no pensamento grego, sob o nome de “econômica”. É o cuidado de si compatível ou não com o conjunto desses deveres? (Foucault, 2010a, p. 55, 1A13/1/82).

Em que deve consistir ocupar-se consigo? (p. 62, 2A13/1/82).

Ora, o que mostra essa comparação, que é bem conhecida, aplicada à alma? (Foucault, 2010a, p. 65, 2A13/1/82).

É voltando-se para esse elemento assegurado no pensamento e no saber que a alma poderá ver-se. Ora, o que é esse elemento? (Foucault, 2010a, p. 65, 2A13/1/82).

Alcíbiades, então, promete. O que promete ele, ao termo desse diálogo em que, de modo tão contumaz, foi incitado a ocupar-se consigo mesmo? Que promessa faz a Sócrates? (Foucault, 2010a, p. 66, 2A13/1/82).

Uma dessas condições concerne ao campo de aplicação do cuidado de si: quem deve ocupar-se consigo mesmo? (Foucault, 2010a, p. 75, 1A20/1/82).

Por que se cuida de si? (Foucault, 2010a, p. 77, 1A20/1/82).

Como o cuidado de si se torna e deve tornar-se coextensivo à vida individual? (Foucault, 2010a, p. 79, 1A20/1/82).

Ora, esse Serenus, a quem fora igualmente dedicado o ‘*De constantia*’ e, provavelmente, tanto quando sabemos, o ‘*De otio*’, quem era ele? (Foucault, 2010a, p. 81, 1A20/1/82, grifo do autor).

Pois bem, quem é Lucílio? (Foucault, 2010a, p. 82, 1A20/1/82).

Quantos jovens Sócrates terá interpelado na rua para que, a despeito de tudo, alguns acabassem por escutá-lo e por ocupar-se consigo mesmos? Sócrates, pergunta Epicteto, conseguia persuadir todos os que vinham até ele a ter cuidados para consigo mesmos? (Foucault, 2010a, p. 107, 2A20/1/82).

O que é esse estado patológico, esse estado mórbido do qual se deve sair? (p. 118, 1A27/1/82).

Ora, o que é a ‘*stultitia*’? O ‘*stultus*’ é aquele que não tem cuidado consigo mesmo. Como se caracteriza o ‘*stultus*’? (Foucault, 2010a, p. 118, 1A27/1/82, grifo do autor).

E o que é querer como convém? [...] E o que significa querer livremente? (Foucault, 2010a, p. 119, 1A27/1/82).

Ora, qual é o objeto que se pode querer livremente, absolutamente e sempre? Qual é o objeto para o qual a vontade poderá ser polarizada de maneira tal que irá exercer-se sem estar determinada por coisa alguma do exterior? Qual é o objeto que a vontade poderá querer de modo absoluto, isto é, sem querer nada mais? Qual é o objeto que a vontade poderá, em quaisquer circunstâncias, querer sempre, sem ter que modificar-se ao capricho das ocasiões e do tempo? O objeto que se pode querer livremente, sem ter que levar em conta as determinações exteriores, é evidentemente um só: o eu. Que objeto é esse que se pode querer absolutamente, isto é, sem colocá-lo em relação com qualquer outro? O eu. Que objeto é esse que se pode sempre querer, sem ter que trocá-lo conforme o decorrer do tempo ou o fluxo das ocasiões? O eu. Portanto, qual é, de fato, a definição do ‘*stultus*’ que – sem extrapolar demasiado, creio – podemos extrair dessas descrições feitas por Sêneca? (Foucault, 2010a, p. 120, 1A27/1/82, grifo do autor).

A questão que então se coloca é a seguinte: qual é, pois, a ação do outro que é necessária à constituição do sujeito por ele mesmo? De que modo vem ela inscrever-se como elemento indispensável no cuidado de si? O que é, por assim dizer, essa mão estendida, essa ‘educação’ que não é uma educação, mas outra coisa ou uma coisa mais que educação? (Foucault, 2010a, p. 121, 1A27/1/82, grifo do autor).

Ora, concreta e praticamente, de que modo os filósofos, de que modo a filosofia articula a necessidade de sua própria presença com a constituição, o desenvolvimento e a organização, no indivíduo, da prática que ele faz de si próprio? Que instrumento ela propõe? Ou melhor, através de quais mediações institucionais pretende ela que o filósofo, na sua existência, na sua prática, no seu discurso, nos conselhos que dará, permitirá aos que o escutam fazer a prática de si mesmos, cuidar de si e alcançar enfim aquilo que lhe é proposto como objeto e como meta, e que são eles próprios? (Foucault, 2010a, p. 122, 1A27/1/82).

Como fazer aparecer essa amarga necessidade, ou melhor, impô-la a quem fez esse erro e tem essa ilusão? (Foucault, 2010a, p. 126, 1A27/1/82).

E quais são os elementos desse dia assim descritos, quais os que são considerados pertinentes por Marco Aurélio para fazer seu relato, para prestar contas a Frontão? (Foucault, 2010a, p. 144, 2A27/1/82).

O que isso significa? (Foucault, 2010a, p. 147, 2A27/1/82).

A quem se dá explicação? Pois bem, àquele que é ‘seu dulcíssimo mestre’. Vemos aí a tradução exata do princípio fundamental do exame de consciência. Mas o que é essa carta, afinal? (Foucault, 2010a, p. 147, 2A27/1/82, grifo do autor).

Quanto a si mesmo, tem-se em relação a si (ao dia que passou, ao trabalho feito, às distrações ocorridas) essa atitude, essa posição de quem haverá de prestar contas a alguém, de quem vive o seu dia de maneira a poder e a dever apresentá-lo, oferecê-lo, decifrá-lo perante um outro – que será quem? (Foucault, 2010a, p. 148, 2A27/1/82).

E por que devia ocupar-se consigo mesmo, nos dois sentidos do ‘por quê?’ (Foucault, 2010a, p. 157, 1A3/2/82, grifo do autor). Mas ocupar-me com o quê? (Foucault, 2010a, p. 157, 1A3/2/82).

Assim definida, a salvação como objetivo de uma relação consigo na qual se encontra a completude – salvação que é nada mais do que a completude mesma da relação consigo – excluiria ela, inteiramente, então, o problema da relação com o Outro? ‘Salvação de si’ e ‘salvação dos outros’ estariam definitivamente desconectadas ou, para empregar mais uma vez o vocabulário neoplatônico, o político e o catártico estariam definitivamente dissociados? (Foucault, 2010a, p. 173, 2A3/2/82, grifo do autor).

E por que deve ser escolhida por ela mesma? (Foucault, 2010a, p. 175, 2A3/2/82).

E a felicidade (‘*makariótes*’) de que ela faz parte, em que consiste? (Foucault, 2010a, p. 175, 2A3/2/82, grifo do autor).

Por que fez isso? Por egoísmo? (Foucault, 2010a, p. 178, 2A3/2/82).

E, para criticá-la, que coisa ele enaltece? (Foucault, 2010a, p. 178, 2A3/2/82).

O Império, o Principado, torna-se ofício e profissão. E por quê? (Foucault, 2010a, p. 181, 2A3/2/82).

Que coisa é essa de que se [lembra] sempre? De que é preciso ser bom imperador? Não. De que se deve salvar a humanidade? Não. De que se é devotado ao bem público? Não (Foucault, 2010a, p. 182, 2A3/2/82).

E o que é o seu objetivo? (Foucault, 2010a, p. 182, 2A3/2/82).

O que é o pião? (Foucault, 2010a, p. 186, 1A10/2/82).

Seria o eu o ponto ao qual volvemos através do longo circuito da ascese e da prática filosófica? Seria o eu um objeto que guardamos sempre ante os olhos e que atingimos por meio de um movimento que só a sabedoria poderia promover? (Foucault, 2010a, p. 192, 1A10/2/82).

Fixando-se a si mesmo como objetivo, como estabelecer uma relação adequada e plena de si para consigo? (Foucault, 2010a, p. 193, 1A10/2/82).

Assim, encontramos em Epicteto a necessidade de expulsar os julgamentos errôneos que possamos ter na mente. E por que temos necessidade de expulsar os julgamentos errôneos? (Foucault, 2010a, p. 193, 1A10/2/82).

Quando Plutarco, Epicteto, Sêneca, Marco Aurélio afirmam que se deve examinar a si mesmo, olhar para si mesmo, trata-se, no fundo, de que tipo de saber? De um apelo a constituir-se como objeto [...] [de conhecimento? De um apelo ‘platônico’? Não seria um apelo semelhante ao que encontraremos na literatura] cristã e monástico ulterior, sob a forma de uma recomendação de vigilância que se traduzirá em certos preceitos e conselhos, tais como: presta atenção a todas as imagens e representações que podem entrar no espírito; não cessa de examinar cada um dos movimentos que se produzem no teu coração a fim de neles tentar decifrar os sinais ou os vestígios de uma tentação; busca determinar se o que te vem ao espírito te foi enviado por Deus ou pelo demônio, senão por ti mesmo; não haveria vestígio de concupiscência nas ideias aparentemente mais puras que te vêm ao espírito? (Foucault, 2010a, p. 196, 1A10/2/82, grifo do autor).

O que significa ‘volver o olhar para si mesmo’ nesses textos, repito, de Plutarco, de Sêneca, de Epicteto, de Marco Aurélio, etc.? Creio que, para compreender o que significa ‘volver o olhar para si’, é preciso, inicialmente, colocar a seguinte questão: do que deve o olhar desviar-se quando recebe a recomendação de volver-se para si? (Foucault, 2010a, p. 196, 1A10/2/82, grifo do autor).

Em que consiste esse deslocamento da curiosidade? [...] E que coisas mais agradáveis são essas? (Foucault, 2010a, p. 198, 1A10/2/82).

O que é um bom atleta? (Foucault, 2010a, p. 207, 2A10/2/82).

Tratar-se-ia de uma pura e simples diferença de conteúdo – conhecimento útil/conhecimento inútil –, situado, do lado dos conhecimentos inúteis, os do mundo, das coisas do mundo, e, do lado dos conhecimentos úteis, os do homem e da existência humana? (Foucault, 2010a, p. 207, 2A10/2/82).

Em face disso, que coisas é preciso conhecer? (Foucault, 2010a, p. 209, 2A10/2/82).

Demetrius fala de uma outra modalidade de saber. O que ele opõe são dois modos de saber: um, pelas causas que ele diz ser inútil; e o outro, em que consiste? (Foucault, 2010a, p. 210, 2A10/2/82).

O que é esta ‘*physiología*’? (Foucault, 2010a, p. 213, 2A10/2/82, grifo do autor).

Sobre qual objeto elas trabalham? (Foucault, 2010a, p. 213, 2A10/2/82).

O que Epicuro vai opor a essa ‘*paideia*’ assim criticada? Precisamente a ‘*physiología*’. A ‘*physiología*’ é diferente da ‘*paideia*’. E no que se distingue? Primeiro, no lugar de fabricar pessoas que não passam de pomposos e inconsistentes fanfarrões, o que faz a ‘*physiología*’? (p. 214, 2A10/2/82, Foucault, 2010a, grifo do autor).

O que significa retornar a si? Que círculo é esse, que circuito, que dobra é essa que devemos operar relativamente a algo que, contudo, não nos é dado, senão apenas prometido ao termo de nossa vida? (Foucault, 2010a, p. 222, 1A17/2/82).

O que é o modelo platônico? (Foucault, 2010a, p. 227, 1A17/2/82).

O modelo cristão – do qual, se tivermos tempo, lhes falarei com mais detalhes – de que maneira se caracteriza? (Foucault, 2010a, p. 228, 1A17/2/82).

‘Converter-se a si’ implicaria ou demandaria uma tarefa que fosse fundamental, contínua, de conhecimento do que nós chamaríamos de sujeito humano, alma humana, interioridade humana, interioridade da consciência, etc.? (Foucault, 2010a, p. 231, 1A17/2/82, grifo do autor).

Penso, porém, que a questão assim se coloca: o que os estoicos pretendem dizer quando, a um tempo, insistem na necessidade de ordenar todo o saber à ‘*tékhnē tou bíou*’, de dirigir os olhares para si, associando a essa conversão e a essa inflexão do olhar sobre si todo o percurso da ordem do mundo, da sua organização geral e interior? (Foucault, 2010a, p. 232, 1A17/2/82, grifo do autor).

Ora, em que deve consistir este labor para o qual há que agora apressar-se por causa da idade e de todo o tempo perdido? [...] E que domínio próximo é esse senão eu mesmo? [...] Se é com ele próprio, com o que, então, não deve ocupar-se? Com o resto? Sim, se quisermos. Mas o que é este resto? (Foucault, 2010a, p. 235, 1A17/2/82).

E o que narra esse saber histórico? (Foucault, 2010a, p. 236, 1A17/2/82).

E chegamos, então, ao terceiro desenvolvimento, terceiro momento do texto: uma vez que a história não é capaz de nos mostrar a verdadeira grandeza, em que consistirá essa verdadeira grandeza? (Foucault, 2010a, p. 236, 1A17/2/82).

Chegado a esse ponto, de que modo Sêneca insere nesse objetivo – definido pela oposição às crônicas históricas – a possibilidade e a necessidade de percorrer o mundo? (Foucault, 2010a, p. 243, 2A17/2/82).

Como podemos dizer que o eu seja honrado, perseguido, guardado diante dos olhos, em cuja proximidade se experimenta esse deleite absoluto e, ao mesmo tempo, que é preciso se libertar dele? (Foucault, 2010a, p. 244, 2A17/2/82).

E, então, em que consistirá liberar-se desse tipo de relação consigo? (Foucault, 2010a, p. 245, 2A17/2/82).

O que nos permitirá esse olhar, que assim obtemos pelo movimento de recuo em relação a este mundo e de subida até o topo do mundo, de onde se abrem os segredos da natureza? (Foucault, 2010a, p. 248, 2A17/2/82).

Por que esse saber da natureza nos libera? (Foucault, 2010a, p. 250, 2A17/2/82).

E o que se pode ver neste mundo, dessa visão do alto? (Foucault, 2010a, p. 254, 2A17/2/82).

O problema posto na última vez foi o seguinte: que lugar ocupa o saber do mundo no tempo e no preceito geral da conversão a si? (Foucault, 2010a, p. 259, 1A24/2/82).

Quais são os ‘*parastémata*’ aos quais Marco Aurélio faz alusão quando diz: ‘Aos ‘*parastémata*’ supracitados que um outro ainda se acrescente’? (Foucault, 2010a, p. 261, 1A24/2/82, grifo do autor).

Um concerne àquilo que devemos considerar como bem: o que é o bem para o sujeito? (Foucault, 2010a, p. 261, 1A24/2/82).

Como esse exercício vai se desenvolver e em que ele consiste? (Foucault, 2010a, p. 262, 1A24/2/82).

Trata-se, em suma, de testar esse objeto. Em que consistirá essa prova, esse teste do objeto? (Foucault, 2010a, p. 266, 1A24/2/82).

No momento em que essas coisas apresentam-se ao espírito e em que a ‘*phantasia*’ as oferece à percepção do sujeito, deve ele – em relação às coisas e em função do conteúdo da representação – recorrer a uma virtude como a doçura, ou a uma virtude como a coragem, ou a uma virtude como a sinceridade, ou como a boa-fé ou como a ‘*enkráteia*’ (domínio de si)? (Foucault, 2010a, p. 267, 1A24/2/82, grifo do autor).

Por que fazer esse exercício? Por que tentar desfazer-se desse movimento de conjunto apresentado pela dança ou pela música, para dele abstrair e isolar cada elemento em sua maior particularidade, a fim de apreender a realidade do instante naquilo que ela possa ter de absolutamente singular? (Foucault, 2010a, p. 270, 1A24/2/82).

E por que é preciso assim considerar as coisas, de cima para baixo, a fim de desprezá-las? (Foucault, 2010a, p. 270,

1A24/2/82).

Assim, quando temos sob os olhos um homem poderoso, arrogante, que quer ostentar seu poder, que quer nos impressionar com sua superioridade ou nos amedrontar com sua cólera, o que é preciso fazer? (Foucault, 2010a, p. 274, 1A24/2/82).

Como adquirir a virtude? Adquire-se a virtude como se adquire o conhecimento da medicina ou o conhecimento da música? (Foucault, 2010a, p. 281, 2A24/2/82).

O que é a '*paraskeuê*'? (Foucault, 2010a, p. 286, 2A24/2/82, grifo do autor).

Mas exercita-se em quê? (Foucault, 2010a, p. 286, 2A24/2/82).

E principalmente também, o atleta cristão é aquele que terá um inimigo, um adversário, que se manterá alerta. Com relação a quem e a quê? (Foucault, 2010a, p. 287, 2A24/2/82).

Em segundo lugar, de que é feito esse equipamento ('*paraskeuê*')? (Foucault, 2010a, p. 287, 2A24/2/82, grifo do autor).

O bom atleta, que tem a '*paraskeuê*' suficiente, não é simplesmente aquele que sabe uma ou outra coisa concernente à ordem geral da natureza ou os preceitos particulares correspondentes a tal ou qual circunstância, mas é aquele que tem – por enquanto, digo 'na mente', mas será necessário voltar a esse assunto – nele arraigado, nele implantado (são frases de Sêneca na carta 50), o quê? (Foucault, 2010a, p. 288, 2A24/2/82, grifo do autor).

E o que é essa '*paraskeuê*'? (Foucault, 2010a, p. 291, 2A24/2/82, grifo do autor).

Temos, pois, aí – e retomarei adiante – a matriz da seguinte questão: dado que o '*lógos*', porque diz a verdade, é capaz de produzir espontaneamente e como que automaticamente efeitos sobre a alma, como se explica que ele não produza indefinidamente, na própria passividade da atenção, efeitos positivos? (Foucault, 2010a, p. 301, 1A3/3/82, grifo do autor).

E como, então, poderia a escuta ser uma '*tékhne*', se a '*tékhne*' supõe um conhecimento, conhecimento que só podemos adquirir pela escuta? (Foucault, 2010a, p. 303, 1A3/3/82, grifo do autor).

Como, então, se manifesta essa prática, assídua, regrada, não ainda '*tékhne*'? Sob que regra ela se coloca e quais são suas exigências? O problema é este: já que temos de nos haver com uma escuta ambígua, que tem sua parte de '*pathetikós*' e seu papel '*logikós*', como conseguir conservar esse papel '*logikós*', eliminando tanto quanto possível todos os efeitos de passividade involuntária que possam ser nocivos? (Foucault, 2010a, p. 303, 1A3/3/82, grifo do autor).

Como se purifica a escuta lógica na prática de si? (Foucault, 2010a, p. 303, 1A3/3/82).

Que significa calar-se tanto quanto possível? (Foucault, 2010a, p. 304, 1A3/3/82).

Dirigir sua atenção como convém – o que isso significa? (Foucault, 2010a, p. 310, 1A3/3/82).

O que virá ao espírito do gramático quando prestar atenção a este verso: 'O tempo foge, o irreparável tempo'? (Foucault, 2010a, p. 311, 1A3/3/82, grifo do autor).

Na prática de si, nessa arte da prática de si, haveria alguma regulação, exigências ou preceitos concernentes à palavra? O que se deve dizer, como dizê-lo e quem deve dizê-lo? Reconheço que essa questão não tem sentido ou existência – e somente assim a pude formular – senão a partir de um anacronismo ou, em todo caso, de um olhar retrospectivo (Foucault, 2010a, p. 324, 2A3/3/82).

Mas que verdade é essa que tem ele a dizer, ele, o dirigido, aquele que é conduzido à verdade, que será por outro conduzido à verdade? (Foucault, 2010a, p. 324, 2A3/3/82).

Um problema, então, se coloca: o que se passa com o discurso do mestre? Existiria, nesse jogo da ascese, isto é, no jogo da subjetivação progressiva do discurso verdadeiro, uma parcela a se distribuir ao discurso do mestre e à maneira pela qual ele se desdobra? (Foucault, 2010a, p. 327, 2A3/3/82).

Autenticar o que, nos colóquios de Epicteto? (Foucault, 2010a, p. 327, 2A3/3/82).

O que representamos '*hypomnêmata*' que ele irá, então, publicar? (Foucault, 2010a, p. 328, 2A3/3/82, grifo do autor).

Primeiramente, o que é a lisonja, e em que, por que o franco-falar deve a ela se opor? (Foucault, 2010a, p. 335, 1A10/3/82).

Por que a lisonja é importante? O que faz com que a lisonja seja um risco moral tão importante na prática de si, na tecnologia de si? (Foucault, 2010a, p. 335, 1A10/3/82).

Cólera e lisonja equiparam-se na questão dos vícios. Em que e como? (Foucault, 2010a, p. 335, 1A10/3/82).

Sobre o que versam esses tratados sobre a cólera? (Foucault, 2010a, p. 336, 1A10/3/82).

O que é a cólera? (Foucault, 2010a, p. 336, 1A10/3/82).

Como seria o poder outra coisa senão um privilégio de estatuto que se exerce como e quando se quer, em função mesmo desse estatuto originário? Como o exercício do poder se tornaria uma função precisa e determinada cujas regras não estariam na superioridade estatutária do indivíduo, mas nas tarefas precisas e concretas que ele deve exercer? Como o exercício do poder se tornaria uma função e um ofício? (Foucault, 2010a, p. 336, 1A10/3/82).

O que é efetivamente a lisonja? (p. 337, 1A10/3/82).

Através do que e como o inferior pode ganhar os favores e a benevolência do superior? Como ele pode desviar e utilizar em seu próprio proveito o poder do superior? (Foucault, 2010a, p. 337, 1A10/3/82).

E o que é conter em seus limites a função que exerce? (Foucault, 2010a, p. 338, 1A10/3/82).

De que modo e por que não necessitará mais do discurso do outro? (Foucault, 2010a, p. 340, 1A10/3/82).

E que regras comandam essa arte? (Foucault, 2010a, p. 343, 1A10/3/82).

Trata-se de defender uma causa, trata-se de discutir diante de uma assembleia sobre a guerra e a paz, trata-se de remover uma acusação criminal, etc.? (Foucault, 2010a, p. 344, 1A10/3/82).

O que principalmente caracteriza essa '*parrhesía*' é que ela é essencialmente definida não tanto pelo próprio conteúdo – o conteúdo é evidente e está dado, é a verdade –, mas o que irá defini-la como uma prática específica, como uma prática particular do discurso verdadeiro? (Foucault, 2010a, p. 344, 1A10/3/82, grifo do autor).

E como desempenhará esse papel moral, [que é] ajudar o indivíduo na formação de si mesmo, na constituição de uma relação adequada consigo mesmo? (Foucault, 2010a, p. 345, 1A10/3/82).

Segundo texto de Filodemo, sobre o que se assenta, afinal, essa arte conjectural? (Foucault, 2010a, p. 348, 1A10/3/82).

Mas intensificar e animar o quê? (Foucault, 2010a, p. 349, 1A10/3/82).

Como escolher e recrutar esse Outro, que não deve ser nem indulgente nem hostil, de quem temos absoluta necessidade para nos curarmos devido ao nosso amor por nós mesmos? (Foucault, 2010a, p. 356, 2A10/3/82).

Verificando-se, pois, que não se trata de um lisonjeador, é que então se vai dirigir-se a ele. E o que fazer, o que se passará? Primeiro, iniciaremos uma conversa, conversa a sós com ele, na qual de certo modo lhe colocaremos a questão primeira, que é também a questão de confiança: não teria ele notado, no nosso comportamento, na maneira como falamos, etc., traços, sinais, provas de paixão, paixão que nós mesmos teríamos? (Foucault, 2010a, p. 356, 2A10/3/82).

No fundo, qual a função da eloquência popular? (Foucault, 2010a, p. 359, 2A10/3/82).

E como se manifestará essa utilidade? (Foucault, 2010a, p. 362, 2A10/3/82).

O que significa 'antes mostrar o pensamento do que falar'? (Foucault, 2010a, p. 363, 2A10/3/82, grifo do autor).

Assim, toda a segunda parte do '*Alcibíades*' era, pois, consagrada a esta questão: o que é ocupar-se consigo mesmo? O que é, primeiramente, esse si mesmo com que se deve ocupar-se? Resposta: é a alma. E em que deve consistir esse cuidado que se endereça à alma? (Foucault, 2010a, p. 376, 1A17/3/82, grifo do autor).

Devo primeiro tentar decifrar, em mim, tudo o que possa constituir traços, traços de quê? (Foucault, 2010a, p. 379, 1A17/3/82).

Quais são esses exercícios? (Foucault, 2010a, p. 379, 1A17/3/82).

E aquele mesmo objetivo (formar, pelos exercícios da alma e do corpo, a '*andréia*' e a '*sophrosýne*'), como será alcançado? (Foucault, 2010a, p. 384, 1A17/3/82, grifo do autor).

É isso a '*diákhysis*', e é preciso evitá-la. E como evitá-la? (Foucault, 2010a, p. 389, 1A17/3/82, grifo do autor).

O que quer dizer amá-los com energia sem fraqueza? (Foucault, 2010a, p. 394, 2A17/3/82).

Por que escolhe adversários rudes para alunos a quem dispensa seus favores e seu interesse? (Foucault, 2010a, p. 396, 2A17/3/82).

Mas, segundo a tese tradicional dos estoicos, como se dá esse esvaziamento do mal enquanto mal? Isto é, de que maneira descobrimos que aquilo que experimentamos como um mal, ou acreditamos ser um mal, na realidade não o é? (Foucault, 2010a, p. 397, 2A17/3/82).

Em certo sentido, sem dúvida, se poderia dizer: mas isso não é tão novo assim, e ainda que pareça representar, e efetivamente represente, em relação à dogmática estoica, uma certa mutação ou uma certa mudança de tônica, essa

ideia de que a vida é um longo tecido de infortúnios pelos quais os homens são provados é de fato uma velha ideia grega. Afinal, não foi ela que sustentou toda a tragédia grega clássica, todos os grandes mitos clássicos? (Foucault, 2010a, p. 399, 2A17/3/82).

Mas o que é essa preparação, preparação para quê? Seria uma preparação da relação de identificação, de assimilação da alma com a razão universal e divina? Tratar-se-ia de preparar o homem para a realização de sua própria vida até o ponto decisivo e revelador da morte? Tratar-se-ia de preparar o homem para uma imortalidade e uma salvação, uma imortalidade fundida com a razão universal ou uma imortalidade pessoal? (Foucault, 2010a, p. 400, 2A17/3/82).

O mesmo se poderia dizer acerca da questão da discriminação: mas, enfim, o que isso significa? Devemos supor que haja, de início, homens maus e homens bons? E que Deus coloca os bons do lado do infortúnio e os maus do lado dos deleites? Ou devemos admitir que há de fato como que uma troca de sinais: ao submeter os homens a provas, vendo aqueles que a elas resistem, que se saem bem, Deus então multiplicaria em torno deles as provas, ao passo que aos outros, ao contrário, àqueles que mostraram nas primeiras provas sua incapacidade, reservaria os deleites? (Foucault, 2010a, p. 401, 2A17/3/82).

[O que] se depreende da ideia de que a vida deve ser assumida como uma prova? Qual o sentido e o objetivo da vida com seu valor formador e discriminante, da vida inteira considerada como prova? (Foucault, 2010a, p. 403, 2A17/3/82).

E o que deve resultar dessa prova? A reconciliação com os deuses? (Foucault, 2010a, p. 404, 2A17/3/82).

Já os humanos – e é [isso] que os caracteriza – são seres vivos que têm que se ocupar consigo mesmos. Por quê? (Foucault, 2010a, p. 411, 1A24/3/82).

Se passarmos agora não mais dos animais aos humanos, mas dos humanos a Zeus, o que é Zeus? É simplesmente o ser que não faz outra coisa senão ocupar-se consigo mesmo. O que caracteriza o elemento divino é a ‘*epiméleia heautoû*’ como que em estado puro, em sua circularidade total e sem nenhuma dependência em relação ao que quer que seja. O que é Zeus? (Foucault, 2010a, p. 411, 1A24/3/82, grifo do autor).

E como se se prepara para os males? (Foucault, 2010a, p. 421, 1A24/3/82).

Primeiramente, a ‘*praemeditatio*’ é uma prova do pior. Em que sentido? (Foucault, 2010a, p. 421, 1A24/3/82, grifo do autor).

Considerações finais

O gesto investigativo-problematizador de Michel Foucault, atrelado à pesquisa arquivística, pode ser tomado como uma maneira de investigar em que a forma do problema se coloca em jogo ao longo de todo o processo de pensamento. A problematização foucaultiana não se dá apenas pelo problema disparador, que se modifica ao longo da investigação, mas também pela localização, no arquivo, dos problemas postos por ele próprio.

Tal gesto mostra a trilha filosófica de Foucault e também uma atitude epistemológica, ou seja, mostra o modo com Foucault abordava a história, sem nenhuma transcendentalidade, causalidade ou linearidade. Em vez de buscar uma história contínua e causal, interessava a Foucault indagar, problematizar, tomar o *a priori* histórico como objeto de sua pesquisa. É nesse tom que Foucault afirma a sua posição sobre os arquivos: “[...] a ideia de que a história é destinada à ‘exatidão do arquivo’ e a filosofia à ‘arquitetura das ideias’, nos parece uma tolice” (Artières, 2014, p. 139, grifos do autor). Assim, para Foucault, a analítica dos arquivos é um novo modo de interrogar a história, suas marcas presentes, suas dispersões e descontinuidades.

Daí decorre o fato de não ser possível acessar um arquivo em sua íntegra, pois o arquivo não é a totalidade de textos e documentos de uma época. Como afirmam Aquino e Val (2018, p. 47), “[...] um mesmo arquivo possibilita, portanto, várias configurações, a depender dos problemas e das grades de leitura do pesquisador que o toma”. Nessa perspectiva, acredita-se que este texto pode funcionar como um arquivo das problematizações do curso A hermenêutica do sujeito, de Michel Foucault. Contudo, o arquivamento aqui realizado é tão somente uma possibilidade de leitura diante do gesto investigativo-problematizador de Foucault na obra citada. Sempre haverá outras possibilidades, já que o próprio arquivo mostra sempre seu caráter lacunar.

Referências

- Aquino, J.G., & Val, G. M. (2018). Uma ideia de arquivo: contributos para a pesquisa educacional. *Pedagogia y Saberes*, 1(490), 41-53.
- Artières, P. (2014). A exatidão do arquivo. In P. Artières, J. F. Bert, F. Gros, & J. Revel. (Orgs.), *Michel Foucault* (p.137-142). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Chevallier, P. (2015). Que quer dizer fazer uma história das problematizações? *Mnemosine*, 11(2), 298-312.

- Deleuze, G. (2005). *Foucault* (C. S. A. Martins, Trad.). São Paulo, SP: Brasiliense.
- Foucault, M. (2006). Gerir os ilegalismos. In R. P. Droit, *Michel Foucault - entrevistas* (p. 41-53). Rio de Janeiro, RJ: Graal.
- Foucault, M. (2010a). *A hermenêutica do sujeito: curso no Collège de France (1981-1982)* (M. A. Fonseca, & S. T. Muchail, Trad.). São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2010b). Polêmica, política e problematizações. In M. Foucault, *Ditos & escritos V: ética, sexualidade, política* (p. 225-233). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2012). *Mal faire, dire vrai, fonction de l'aveu en justice - cours de Louvain, 1981*. Louvain, FR: Presses Universitaires de Louvain.
- Foucault, M. (2015). *A arqueologia do saber* (L. F. B. Neves, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Gros, F. (2015). Problematização. *Mnemosine*, 11(2), 296-297.
- Noguera-Ramírez, E. (2009). Foucault professor. *Revista Educacion y Pedagogía*, 21(55), 131-149.
- Revel, J. (2011). *Dicionário Foucault*. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária.
- Santos, F. T. C. R. (2022). *Da história genealógica como esvaziamento do presente. Uma análise dos cursos de Michel Foucault no Collège de France (1970-1984)* (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.

INFORMAÇÕES SOBRE OS AUTORES

Angélica Vier Munhoz: Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professor Titular da Universidade do Vale do Taquari – Univates no Departamento de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas – CHSA e no Programa de Pós-Graduação em Ensino.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-2644-043X>

E-mail: angelicamunhoz@univates.br

Inauã Weirich Ribeiro: Doutoranda em Ensino com Bolsa Integral Prosuc/CAPES no Programa de Pós-Graduação em Ensino da Universidade do Vale do Taquari – Univates. Mestra em Ensino e graduada em História – Licenciatura pela Universidade do Vale do Taquari – Univates.

ORCID: <http://orcid.org/0000-0003-0701-4555>

E-mail: iwribeiro@universo.univates.br

NOTA:

As autoras foram responsáveis pela concepção, análise e interpretação dos dados, redação e revisão crítica do conteúdo do manuscrito.