



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Foucault e a questão da ética: A liberdade problematizada como *ethos*

Rommel Luz Figueira Barbosa

Rio de Janeiro

2008

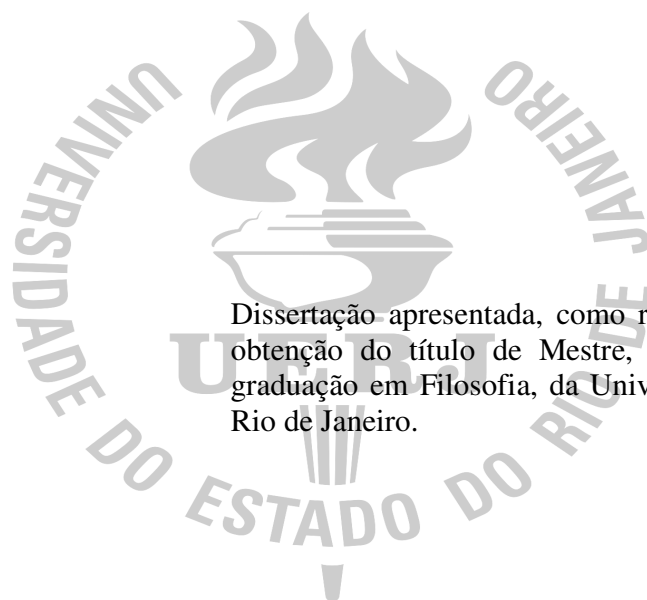
Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

Rommel Luz Figueira Barbosa

Foucault e a questão da ética: A liberdade problematizada como *ethos*



Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Vera Maria Portocarrero

Rio de Janeiro

2008

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ CCS/A

F762 Barbosa, Rommel Luz Figueira.
 Foucault e a questão da ética: a liberdade problematizada como
ethos/ Rommel Luz Figueira Barbosa. – 2008.
 115 f.

 Orientadora: Vera Maria Portocarrero.
 Dissertação (mestrado) - Universidade do Estado do Rio de
 Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
 Bibliografia: f. 108-115.

 1. Foucault, Michel, 1926-. 2. Ética - Teses. 3. Crítica – Teses. 4.
 Liberdade - Teses. I. Portocarrero, Vera Maria. II. Universidade do
 Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
 III. Título

CDU 17

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação.

Assinatura

Data

Rommel Luz Figueira Barbosa

Foucault e a questão da ética: A liberdade problematizada como *ethos*

Dissertação apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Aprovado em: 22 de fevereiro de 2008

Banca Examinadora:

Prof^ª. Dr^ª. Vera Maria Portocarrero (orientadora)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo
Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

Prof. Dr. Márcio Alves da Fonseca
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)

Rio de Janeiro

2008

À minha bisavó Maria Nogueira de Abreu

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha orientadora, Vera Maria Portocarrero, pela liberdade concedida a mim neste trabalho, pelo cuidado com que o acompanhou e pelo carinho. Aos professores Luiz Bernardo Leite Araujo e Márcio Alves da Fonseca, agradeço a prontidão com que aceitaram o convite para participar de minha banca avaliadora; a discussão durante a defesa foi realmente gratificante. Aos amigos Fábio Antonio da Costa, Taís Silva Pereira, Gabriel Dirma de Araújo Leitão e Bernardo Curvelano Freire, agradeço a amizade e as inúmeras discussões, cuja importância para a forma final deste trabalho é impossível de circunscrever. Aos também queridos amigos, Rogério Soares da Costa, Agnes d'Alegria, Helena Wergles Ramos, Davi San Gil, Diogo Gurgel, Carlos Bezerra Cavalcante Neto, Paulo Mendes Taddei, Rafael Andrade, Laila Oazem, Ulisses Carrati, Daniel Siqueira Pereira, Isabelle Villafán, Leonardo Rogério Miguel, agradeço a amizade. Aos agora distantes, mas queridos, Júlia Sichieri Moura e Carlos Eduardo Pereira Oliveira, meu carinho. Meu carinho especial a Pablo Bezerra Luciano. Um agradecimento especial ao professor Antônio Augusto Passos Videira, pela confiança e amizade. Também, ao professor Ricardo José Corrêa Barbosa, agradeço a amizade e o trabalho conjunto imprescindível para a minha formação. Não posso deixar de mencionar também o pessoal do sebo Berinjela, em especial, Daniel e Sílvia Chomski, a quem devo bem mais do que a imensa maioria da minha biblioteca. Agradeço também o desprendimento e a dedicação de minhas queridas avós Maria Nogueira de Abreu e Dulcinéa de Abreu Luz, sem o que tudo teria sido mais difícil. À CAPES agradeço a bolsa que me permitiu fazer as pesquisas necessárias para a escrita desta dissertação.

“A pessoa inteligente quer expressar um pensamento, mas, antes de tudo, ela quer explorá-lo e sabe que para isso deve ser delicada.”

Lindsay Waters, *Inimigos da esperança*

“A época da total falta de questionamento não tolera nada questionável e acaba com toda solidão.”

Martin Heidegger, *Contribuições à filosofia*

“Ninguém duvida de que a palavra liberdade é uma das mais obscuras que existem. Não haveria inconveniente se ela não fosse ao mesmo tempo uma das mais comovedoras e perigosas de que se tem notícia.”

Pierre Grimal, *Os erros da liberdade*

À GUIA DE PÓRTICO

Uma moral como sistema, com princípios e conclusões, uma lógica férrea e a possibilidade de uma aplicação segura a todo dilema moral - eis aí o que se pede aos filósofos. Em geral, eles responderam a essa expectativa. Mesmo quando não estabeleceram nenhum sistema prático ou uma casuística elaborada, eles conseguiram deduzir do sistema teórico a obediência à autoridade. Na maioria das vezes, voltaram a fundamentar, valendo-se dos recursos da lógica, da intuição e da evidência, toda a escala dos valores tal como já a sancionara a prática pública. "Honrai os deuses com a religião legada por vossos ancestrais", diz Epicuro, e o próprio Hegel secundou-o. Quem hesita a se pronunciar nesse sentido será solicitado ainda mais energicamente a fornecer um princípio universal. Se o pensamento não se limita a ratificar os preceitos vigentes, ele deverá se apresentar de maneira ainda mais segura de si, mais universal, mais autoritária, do que quando se limita a justificar o que já está em vigor. Será que você considera injusto o poder dominante? Quem sabe você quer que impere o caos e não o poder? Você está criticando a uniformização da vida e o progresso? Será que, à noite, a gente deve voltar a acender velas de cera? Será que o fedor do lixo deve voltar a empestear nossas cidades, como na Idade Média? Você não gosta dos matadouros, será que a sociedade deve passar a comer legumes crus? Por mais absurdo que seja, a resposta positiva a essas questões encontra ouvidos. O anarquismo político, a reação cultural baseada no artesanato, o vegetarianismo radical, as seitas e partidos excêntricos têm o chamado apelo publicitário. A doutrina só precisa ser geral, segura de si, universal e imperativa. O que é intolerável é a tentativa de escapar à disjuntiva "ou isso - ou aquilo", a desconfiança do princípio abstrato, a firmeza sem doutrina.

Adorno e Horkheimer
"Contradições", *Dialética do Esclarecimento*

RESUMO

BARBOSA, Rommel Luz Figueira. **Foucault e a questão da ética: A liberdade problematizada como *ethos***, 2008. 115 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

A presente dissertação tem por objeto a problematização da liberdade como *ethos*, nos últimos trabalhos de Michel Foucault. Na primeira parte, são analisados alguns conceitos fundamentais para se compreender as modificações operadas por Foucault em seu pensamento, no fim dos anos 1970, e, então, são analisados seu conceito de moral e suas investigações da estética da existência e da cultura de si da Antigüidade. Na segunda parte, a afirmação de que a liberdade é a aposta fundamental do pensamento foucaultiano é o ponto de partida para a análise da questão da ética na modernidade. Para tanto, são analisados os conceitos de pensamento e liberdade, bem como a relação entre modernidade, moral e crítica. Por fim, através das entrevistas dadas por Foucault a publicações gays, é analisado como sua proposta de uma ética que seja uma estética da existência pode funcionar fora do âmbito específico da prática filosófica.

Palavras-chave: Liberdade. Ética. Estética da existência. Moral. Crítica. Modernidade.

ABSTRACT

This master dissertation has the problematization of liberty as ethos, in the late works of Michel Foucault, as its subject matter. In the first part, some fundamental concepts are analysed in order to understand the changes in Foucault's thought, in the late 1970's. Then, his concept of moral and his investigations about Antique aesthetics of existence and culture of the self are analysed. In the second part, the assertion that freedom is the fundamental bet of Foucault's thought is the starting point for an analysis of the question of ethics in modernity. In order to do this, it's done an analysis of the concepts of thought and liberty as well as the relation among modernity, moral and criticism. At last, through the Foucault's interviews for gay magazines, it is analysed the way in wich the foucauldian proposal of an ethics that is an aesthetics of existence can work outside of the specific range of philosophical practice.

Keywords: Liberty. Ethics. Aesthetics of existence. Moral. Criticism. Modernity.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	01
I	A QUESTÃO DA ÉTICA	05
1	Conceitos fundamentais	06
2	O conceito de moral	14
2.1	<u>Agente e sujeito moral</u>	15
2.2	<u>Sujeito e poder: subjetivação, conduta, governo</u>	17
2.3	<u>Ética e práticas de si</u>	21
3	A estética da existência	31
3.1	<u>Lei e verdade</u>	34
3.2	<u>Estilística da liberdade e estética da existência</u>	38
4	A cultura de si	43
4.1	<u>Cuidado de si e conversão a si</u>	45
4.2	<u>Recusa da lei e princípio de salvação</u>	49
II	ÉTICA E MODERNIDADE	54
1	Aposta na liberdade	55
2	Pensamento e liberdade	61
2.1	<u>Experiência e problematização</u>	61
2.2	<u>Sujeito disperso e ética</u>	69
3	Modernidade, moral e crítica	75
3.1	<u>Modernidade e “ausência de moral”</u>	75
3.2	<u>Crítica na modernidade: O que é a crítica?</u>	79
3.3	<u>Modernidade como atitude: crítica e ética</u>	83
4	A liberdade problematizada como <i>ethos</i>	93
4.1	<u>O que somos como pergunta pelo <i>ethos</i></u>	93
4.2	<u>Estética da existência: os gays</u>	97
	CONCLUSÃO	106
	REFERÊNCIAS	108

Introdução

Liberdade e ética. Tais conceitos estão longe de poder contar com um consenso a seu respeito. Desde Kant, ao menos, eles dizem respeito à problemática da autonomia, da lei que a vontade dá a si mesma, da capacidade autolegisladora dos homens. A presente dissertação se afasta dessa perspectiva e se propõe investigar a possibilidade de se problematizar a liberdade não como lei, mas como *ethos* – e por *ethos* entendo, com Foucault, “a maneira de ser e a maneira de se conduzir”, “um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros”¹. Em questão não as leis pelas quais me dirijo, mas os modos pelos quais me conduzo em referência a princípios orientadores do agir, os quais não têm necessariamente a forma da lei. Este trabalho se faz sobre a tensão entre sujeição e subjetivação, ou melhor, entre o que seria um aspecto “passivo” e outro “ativo” da subjetivação, da constituição do sujeito. Contudo, nada mais estranho ao que se encontrará nas páginas seguintes do que uma divisão clara e não problemática desses dois aspectos. Em primeiro lugar, pretendo fazer ver, ao longo de todo o texto, que o problema para Foucault não se apresenta em termos de uma oposição entre autonomia e heteronomia, entre constituição de si a partir de si e constituição de si a partir de forças externas. Não é uma apologia da liberação ou do esclarecimento, da tomada de consciência pelo homem de sua liberdade, que a seguir se encontrará. Tampouco encontrar-se-ão soluções para dilemas morais, a investigação de critérios que tornem possível solucionar conflitos morais. O ponto desta dissertação é justamente o modo de colocação dos problemas, mais do que possíveis propostas para sua resolução. Com isso, penso não estar me eximindo de uma consideração mais arrojada dos problemas; ao contrário, elevo minha pretensão a um grau de profundidade ainda maior. Em vez de tomar como pressuposto os problemas tal como eles se apresentam, burilá-los, analisá-los de modo a ao menos ensaiar novos contornos para eles. O que pretendo apresentar é uma

¹ M. Foucault. *Dits et écrits II*, 356, p. 1533. Doravante, DE, seguido do número do texto referido ou citado. A versão para o português dos textos em francês ou inglês, no corpo do texto, é de minha responsabilidade.

tentativa de reproblemática, ainda inicial e incompleta, os primeiros passos de um longo caminho, e para tanto me valho dos trabalhos de Michel Foucault, que se me apresentam como valiosos para pensar não apenas as inquietações que me afligem, mas também o modo de com elas lidar. Em uma palavra, esta dissertação é um ensaio de pensamento.

A liberdade problematizada como *ethos*. Assumir a tarefa de analisar tal questão implicou certas apostas, certas escolhas, o rastreio de determinadas pistas e o abandono de outras, a reformulação do caminho em meio ao próprio caminho. Inspirado em Foucault, a aposta é para mim também método, a colocação à prova das teses que pretendo experimentar. Se Foucault foi um ferrenho crítico dos projetos de reforma e de qualquer mudança que seja a mera realização de um plano pré-concebido como a solução para todos os problemas que possamos encontrar, este trabalho se fez entregando-se aos descaminhos, sem temer as aporias, pois, desde agora avisamos ao leitor que aqui não se pretenderá levar a cabo uma exegese exaustiva dos textos de Foucault, nem tampouco intentar-se-á inventariar e analisar todas as discussões que a seu propósito e ao seu redor surgiram. O que a seguir se encontrará é a tentativa de experimentação de alguns conceitos; uma tentativa de verificar sua proficuidade dentro do próprio pensamento de Foucault. Espero que, ao fim dessas páginas, os leitores possam reconhecer algum proveito nesses experimentos, nessas tentativas de formulação de conceitos, de articulação dos mesmos, que busca não estabelecer a melhor ou mais justa leitura de Foucault, mas uma leitura que, respeitando o texto e o campo de jogo que ele abre, busca, ainda de modo tateante, superá-lo em prol das questões que movem o próprio texto. Por essa razão, optei por não me deter em muitas disputas existentes entre comentadores de Foucault. Não que elas sejam despidas de valor, mas porque aqui não é minha intenção circunscrever os textos utilizados num *corpus* foucaultiano, mas buscar o que neles pode abrir caminhos que levem para fora deles. Minha opção foi pelos conceitos. É certamente uma tarefa árdua a de percorrer os caminhos e descaminhos pelos quais Foucault forjou, burilou, experimentou seus conceitos. E não pretendo, ao optar pelos conceitos, criar uma ilusão de sistematicidade para o pensamento foucaultiano. Conceitos são ferramentas, as quais são forjadas para lidar com problemas. E não é difícil notar que Foucault ora cria novas ferramentas, ora abandona ou redefine antigas. Valendo-me do próprio convite de Foucault para que seus livros sejam usados como caixas de ferramentas, o que pretendi foi dar contornos mais ou menos definidos a algumas delas, tendo em vista um possível uso futuro. O pensamento de

Foucault sempre se caracterizou pela abertura ao problema, pela disposição para rever suas próprias posições, seus próprios conceitos. Penso que o melhor que por ele posso fazer é restituir a vida a esses conceitos, isto é, repensá-los em referência aos problemas, expô-los uma vez mais ao questionamento, à possibilidade de mudança. O pensamento de Foucault é o outro no qual posso experimentar o meu pensamento, com o qual posso aprender a pensar.

Para cumprir meu objetivo de trazer à tona a problematização da liberdade como *ethos*, nos últimos escritos de Foucault, dividi meu trabalho em duas partes, ambas subdivididas em capítulos, os quais, por sua vez, são subdivididos em seções. A tese central é a de que há uma tal problematização da liberdade, nos últimos trabalhos de Foucault, e, como se pode presumir, que ela pode ser proveitosa para nós hoje. Na primeira parte, analiso a questão da ética tal como ela surge nas análises foucaultianas das morais sexuais antigas. Parto de considerações a respeito de conceitos fundamentais, como o de práticas, experiência, problematização e jogos de verdade, para então abordar o conceito de moral. Nessa parte, a questão principal é a subjetivação, o quanto conceitos como os de conduta e governo tornaram possível uma nova compreensão da constituição do sujeito, e então a formulação do conceito de ética como trabalho refletido de modificação de si. A seguir, discute-se o conceito de estética da existência, onde se insiste na diferença entre uma moral baseada na lei e outra na verdade, bem como se busca clarificar e mostrar a importância dos conceitos de estilística da liberdade e estética da existência. Por último, uma breve análise da cultura de si dos primeiros séculos, de modo a afastar o fantasma do individualismo, que assombra a proposta ética foucaultiana, bem como diferenciar a universalidade antiga do apelo da lei moral moderna que, por si mesma, a todos se impõe.

Já nessa parte mais exegética do trabalho poder-se-á notar os ensaios de discretas indicações que extrapolam o texto pelas discussões que ameaça abrir. Peço perdão aos leitores por terem que se contentar com acenos, insinuações, indicações, mas uma dissertação de mestrado, pelo tempo que para sua feitura é reservado, não pode pretender muito mais do que isso sem arriscar temerariamente cair no ridículo de apresentar o que ainda é embrião como se fosse fruto amadurecido. Resta-me o apelo ao valor do germinar da questão. E que censura se poderia fazer a uma moderação justificada?

A segunda parte busca retirar a questão da ética do contexto das análises das morais antigas para trazê-la para o terreno da modernidade. A tese principal aqui é a de que o conceito foucaultiano de liberdade nos permite pensar para além da antítese moderna entre autonomia e

heteronomia. Da afirmação de que a liberdade é a aposta fundamental da filosofia de Foucault, parto para uma discussão das relações entre pensamento e liberdade, através da reconsideração dos conceitos de experiência, problematização, sujeito e ética. Num segundo momento, é a modernidade e sua relação com a crítica, bem como a tese foucaultiana de uma ausência de moral na modernidade, que serão discutidas. Por fim, é a proposta de uma estética da existência que será analisada para que se possa ver como a liberdade pode ser problematizada como *ethos* hoje, como a questão “que somos nós?” será entendida por Foucault como uma pergunta pelo *ethos*. Finalizo com uma breve análise das intervenções de Foucault no movimento gay, através de entrevistas a revistas, nas quais se pode ver sua proposta de compreender a homossexualidade não como uma verdade a ser descoberta e libertada, mas como algo que torna possível a elaboração de uma ética. Assim, através de um caso específico, poder-se-á ver como suas análises históricas podem nos valer na tarefa de repensarmos o que somos, as formas pelas quais o nosso ser se nos aparece como podendo e devendo ser pensado.

I

A questão da ética

Michel Foucault abre o segundo volume de sua *História da sexualidade*, intitulado *O uso dos prazeres*, publicado após um intervalo de oito anos desde a publicação do primeiro volume, intitulado *A vontade de saber*, passando em revista não apenas o plano anteriormente previsto para essa obra, mas todo seu projeto filosófico. Em vez de apenas introduzir um novo eixo de pesquisas, com os conceitos por ele postos em jogo, o qual viria somar-se aos eixos por ele anteriormente trabalhados (as práticas discursivas e as práticas de dominação), ele empreende toda uma rearticulação de conceitos fundamentais presentes em seus escritos. Antes de apresentar as práticas de si, ele discorre sobre as “modificações”¹ operadas em sua filosofia. Devido à impossibilidade de analisar satisfatoriamente a questão da ética, tal como Foucault a aborda, sem fazer remissão a tais “modificações”, iniciarei este capítulo discutindo quatro conceitos fundamentais: experiência, problematização, práticas e jogos de verdade. Feito isto, analisarei o conceito foucaultiano de moral distinguindo entre agente e sujeito moral e apresentando os conceitos de conduta, governo, ética e práticas de si. Abordarei, então, a partir da história das problematizações morais da conduta sexual entre os gregos e romanos, o conceito de estética da existência e o de cultura de si.

¹ “Modificações” é o título da primeira parte da introdução a *O uso dos prazeres*.

Conceitos fundamentais

Michel Foucault aborda as coisas de modo bem diverso: ele estuda primeiro o conjunto das maneiras de fazer mais ou menos regradas, mais ou menos refletidas, mais ou menos finalizadas, através das quais se delineia, a um só tempo, o que se constituía como real para aqueles que procuravam pensá-lo, dominá-lo, e a maneira pela qual estes se constituíam como sujeitos capazes de conhecer, de analisar, e eventualmente de modificar o real. Essas são as “práticas”, entendidas como modos de agir e de pensar ao mesmo tempo, as quais dão a chave de inteligibilidade para a constituição correlativa do sujeito e do objeto.²

Com essas palavras, Foucault se refere a suas pesquisas, em 1984, no verbete “Michel Foucault” do *Dictionnaire des philosophes*³, o qual foi assinado sob o pseudônimo Maurice Florence. Nesta passagem, o conceito central através do qual se articula todo seu trabalho é o de práticas. É através de práticas, as quais têm sua racionalidade própria, que se constituem tanto o real, enquanto objeto de conhecimento, de ação, quanto aqueles que com ele lidam de diversas formas, enquanto sujeitos de conhecimento, etc. Para Foucault, o homem não apenas afronta o real, não só lida com ele de várias maneiras, mas é através desse afrontamento mesmo que tanto ele como o real se constituem. A bipartição entre subjetividade e objetividade não deve ser a base para uma investigação de uma subjetividade fundamental nem de uma objetividade fundamental. A emergência de formas de subjetividade e de objetividade encontra sua “chave de inteligibilidade” nas práticas através das quais ela se dá. E tal só é possível porque as práticas não são um mero fazer – o conceito foucaultiano de práticas opera uma rearticulação não só do binômio sujeito/objeto, mas também do binômio teoria/prática. As práticas são, a um só tempo, modos de agir e de pensar, ou, em outras palavras, maneiras de fazer que têm uma racionalidade própria. Ao proceder assim, como se verá mais adiante (especialmente na segunda parte desta dissertação), Foucault se afasta do conceito moderno de racionalidade, de uma razão una e única, em prol de uma compreensão dispersa da mesma, isto é, em prol da análise de formas diversas de problematização. Com isso, a análise não se restringe aos campos da epistemologia ou de uma filosofia das ciências; ao contrário, importa investigar como mesmo as práticas éticas implicam certos modos de problematização. Não uma razão prática, por oposição a uma razão teórica – não

² DE 345, p. 1454

³ D. Huisman (ed.). *Dictionnaire des philosophes*. Paris, PUF, 1984

se trata da divisão de esferas de uma razão única. O que se tem são diferentes modos de problematização que implicam saberes, poderes e formas de subjetividade, os quais perpassam diversas práticas. Tal é a aposta de Foucault e a razão pela qual ele recusa insistentemente abordagens que buscam a inteligibilidade das práticas no fato de que elas seriam apenas “comandadas pela instituição” ou “prescritas pela ideologia”⁴.

Para além do papel das instituições ou ideologias, há as racionalidades intrínsecas aos conjuntos de práticas. O plural se justifica porque não se trata de uma racionalidade una e fundamental que se desdobraria em práticas diversas, mas dos modos específicos de racionalidade próprios a conjuntos específicos de práticas. Se pensarmos nos dois últimos volumes da *História da sexualidade*, por exemplo, veremos que o que Foucault analisa é a racionalidade peculiar às práticas de si encontradas nas morais antigas. Veremos também, se lembrarmos *As palavras e as coisas*, como a análise da racionalidade específica⁵ de um certo conjunto de práticas discursivas mostra como o homem se torna, através delas, ao mesmo tempo objeto de certos saberes e sujeito desses saberes sobre si mesmo. Daí sua objeção à confusão, que teria tido lugar a partir de então, entre o empírico e o transcendental, ou seja, entre o nível do conhecimento e o de suas condições de possibilidade. As relações entre o homem como objeto de conhecimento e como sujeito de conhecimento não devem ser buscadas, assim pensa Foucault, numa análise que procurasse mostrar como um dos lados dessa oposição se constitui a partir do outro, encontra nele suas condições de possibilidade, mas nos modos como o ser do homem pôde se oferecer como objeto de saber através de práticas discursivas. Trata-se de investigar, na espessura do próprio discurso (no caso da arqueologia dos anos 1960), aquilo que faz com que se permita que se digam certas coisas e se silenciem outras, que se façam certas perguntas enquanto outras sequer podem ser concebidas, de buscar, enfim, no interior do próprio discurso suas condições de emergência, a ordem que torna possível justapor palavras e coisas sem que essa vizinhança seja percebida como “sem lugar”, “sem sentido”, como acontece com a enciclopédia chinesa de Borges. Mais adiante, na segunda parte desta dissertação, esse ponto será mais profundamente analisado. É essa racionalidade, com suas regularidades e suas modificações, que constitui o *a priori* histórico desses saberes, portanto, do homem tanto como objeto quanto como

⁴ DE 278, p. 841

⁵ Não se trata nessa análise, é certo, das condições de possibilidade *a priori* de tal racionalidade, ao modo kantiano. Ao contrário, trata-se de uma análise das condições de emergência dos discursos, de um “*a priori* histórico”, das regularidades que – não sendo anteriores ou superiores aos próprios discursos – regem sua formação, delimitam o campo dos discursos possíveis.

sujeito dos mesmos⁶. Porque sujeito e objeto se co-constituem através de práticas racionais, este *a priori* tem que ser histórico, ou seja, ele não faz referência às condições de possibilidade de toda experiência possível, mas à forma de racionalidade específica em jogo no duplo processo de objetivação e de subjetivação, no caso, do homem. Qual a racionalidade em jogo no processo de objetivação do homem pelas ciências do homem e em sua constituição como sujeito de tais ciências? Não qual é a estrutura atemporal da razão, mas quais as condições de existência dos discursos pelos quais nos pensamos, condições essas que são intrínsecas a esses discursos. São essas as perguntas próprias à arqueologia das ciências do homem.

No conceito de práticas como modos de agir e de pensar, aponta-se para os conceitos de experiência, problematização e jogos de verdade. Da racionalidade própria aos conjuntos de práticas dá conta o conceito de problematização, a qual, por sua vez, dá lugar a jogos de verdade através dos quais “o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado”⁷.

Ao afirmar, na introdução a *O uso dos prazeres*, que seu intento era fazer uma história da sexualidade enquanto experiência, Foucault diz que por experiência deve-se entender “a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetivação”⁸. Falar da sexualidade como experiência, em vez de como um invariante, algo fora da história ainda que exposto à ação de mecanismos históricos repressivos, significa restituí-la ao campo histórico. Mas esse movimento não significa encarar a sexualidade como uma espécie de construto mental arbitrário cuja origem achar-se-ia nas cabeças dos homens. Se a experiência moderna da sexualidade se distingue da experiência cristã da carne, bem como da grega dos *aphrodisia*, isso não implica que essas transformações sejam fruto das oscilações do arbítrio dos indivíduos. Essas modificações são mudanças nos modos como lidamos com o real, os quais envolvem formas de dizer verdadeiro, de exercício de poder e de subjetividade; nessas modificações, portanto, se modificam o real e nós mesmos. Foucault diz que “o ser se constitui historicamente como experiência”. O ser enquanto ser não é objeto de lida, mas apenas o ser dos

⁶ É importante lembrar que, em *As palavras e as coisas*, Foucault analisa as condições de emergência de um conjunto de práticas discursivas sem articulá-las com outros tipos de práticas, sejam práticas de dominação ou de si. Essa articulação é feita em *Vigiar e punir*, quando se fala da relação entre a Ideologia e certos modos do estabelecimento de penas, por exemplo. Assim, o *a priori* histórico diz respeito a esse entrecruzamento de três tipos diferentes de práticas: as práticas discursivas, as de governo e as de si. Quando Foucault falar, na introdução a *O uso dos prazeres*, em “arqueologia das formas de problematização”, ficará claro que ele já não entende a arqueologia como algo restrito apenas ao discurso em sua espessura própria, como ainda era o caso em *As palavras e as coisas*.

⁷ M. Foucault. *O uso dos prazeres*, p. 12. Doravante, UP.

⁸ UP, p. 10

entes (inclusive o ser do homem), e essa lida se dá de modos diversos, no interior dos quais os entes se constituem como objeto de lida (de conhecimento, de técnicas) e nós nos constituímos como sujeitos que lidamos com tais objetos. O conceito de experiência não remete, portanto, a um relativismo historicista, mas à idéia de que a realidade não é um substrato ao qual se sobreporiam diversas “concepções”, “visões”, “imagens” do que ela seja; o real se constitui num jogo com a liberdade, isto é, com a possibilidade de distanciamento dessa realidade, o que permite que ela se modifique. A história não é externa ao ser, ela concerne à dinâmica de sua constituição: “o ser se constitui historicamente como experiência”⁹.

Nunca se trata, para Foucault, das condições de possibilidade de toda experiência possível, mas de formas de racionalidade e de práticas que as suportam, de modos de fazer e pensar, de práticas racionais que constituem uma experiência específica, em suma, do *a priori* histórico de certa experiência (da sexualidade, da loucura, etc.). Assim, falar da sexualidade como experiência significa analisar os três eixos que a constituem, no que eles têm de característico e em suas correlações: “a formação dos saberes que a ela se referem, os sistemas de poder que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade”¹⁰. Campos de saber, tipos de normatividade (sistemas de poder) e formas de subjetividade são, então, os três eixos constituintes de uma experiência. A cada um desses eixos corresponde um tipo particular de práticas: práticas discursivas, práticas de governo, práticas de si¹¹. E a análise de cada tipo de práticas se dá em

⁹ Cf. Ch. Jambet. “Constitution du sujet et pratique spirituelle”, pp. 276-7: “A propósito da doutrina do prazer no *Filebo*, M. Foucault escreve que ‘a ontologia a qual se refere essa ética não é uma ontologia da falta e do desejo’. É insistir sobre a independência em relação ao que será a história cristã da carne; é dizer também que o que fazemos, com Hegel ou Freud, a essência do gozo (a acumulação de uma falta por um objeto do qual outro deteria o domínio) não existe para Platão. Ou antes que ele não é na realidade que Platão determina como verdadeira. Reconhecemos aqui uma das maiores lições do trabalho de M. Foucault: a ontologia é suscetível de uma história. Não é preciso somente constatar que há uma multiplicidade de doutrinas do ser, mas, mais radicalmente, que o ser *se constitui*. Ele é o efeito de experiências reais que o provam, e essa ‘constituição’ depende de uma forma, a que toma o ‘jogo de verdade’ em um tempo dado. A *Ordem do discurso*, em um estilo nietzschiano, falava de divisões resultantes da ‘vontade de verdade’. Ela determinaria o que permite o verdadeiro e o falso, o que autentica condutas e asserções. Erraríamos em deduzir que toda verdade é aparência, efeito de um discurso que a impõe, e que o saber é vão. Não ganhamos, ao descobrir a vontade de verdade nas experiências que elas sustentam, o progresso de ser céticos, mas a extensão ilimitada da verdade mesma. Pertence ao que é, tudo que é *verdadeiro*. Trata-se do oposto das lições do logicismo, porque não referimos o verdadeiro a uma experiência ou a uma coerência supostas eternamente válidas, mas que consideramos verdadeiro tudo que vem a ser num discurso de verdade.”

¹⁰ UP, p. 10

¹¹ Não é meu objetivo aqui reconstruir os caminhos e descaminhos pelos quais Foucault, em seus trabalhos, chegou a pensar a necessidade de reportar-se a cada um desses eixos e os instrumentos próprios a análise de cada um deles. Basta que se lembre que, ainda que Foucault afirme tardiamente que esses três eixos se encontravam já presentes em sua *História da loucura*, só vamos encontrar uma análise específica do eixo do poder na década de 1970, bem como

dois níveis: o arqueológico dá conta das formas de racionalidade, isto é, formas de problematização, que as atravessam, e que através delas se constituem; o genealógico dá conta dessa formação a partir das práticas e de suas modificações¹².

A experiência, tal como ela aparece em seu pensamento tardio, diz respeito ao ser como podendo e devendo ser pensado. O modo como tal se dá é aquilo a que se refere o conceito de problematização. As formas de racionalidade pelas quais pensamos e passamos a nos inquietar com algo são nossas formas de problematizá-lo. Embora as práticas possam ser “mais ou menos regradas, mais ou menos refletidas, mais ou menos finalizadas”, elas sempre têm, “até certo ponto, sua regularidade própria, sua lógica, sua estratégia, sua evidência, sua ‘razão’”. Nelas se encadeiam “o que dizemos e o que fazemos, as regras que nos impomos e as razões que nos damos, os projetos e as evidências”¹³. O ser se constitui como experiência, isto é, se oferece ao pensamento por formas de problematização através de práticas. Assim, nos dois últimos volumes da *História da sexualidade*, Foucault se propõe mostrar “de que maneira, na Antigüidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através de práticas de si, pondo em jogo os critérios de uma ‘estética da existência’”¹⁴. Em vez de distinguir modos de fazer e modos de pensar, prática e teoria, trata-se de analisar modos de fazer na racionalidade que lhes é própria. As formas de problematização não determinam nem são determinadas pelas práticas, uma não é mais fundamental que a outra. Assim como no caso do binômio sujeito/objeto, teoria e prática não são instâncias fundantes, ambas se formam no interior de um campo de problematização.

O conceito de problematização, dos quatro brevemente apresentados aqui, é o que mais interessa a este trabalho, pois ele é indissociável da questão da liberdade. Justamente por isso, ele será melhor analisado apenas na segunda parte, dedicada à questão da experimentação. Por agora, é importante ter em mente que é a ele, precipuamente, que se refere o projeto de uma história do pensamento, por oposição a uma história das idéias, isto é, “da análise de sistemas de representações”, e a uma história das mentalidades, isto é, “da análise das atitudes e dos esquemas de comportamento”¹⁵. Como diz Foucault,

o eixo da subjetividade ou da ética só aparece, como campo específico de análise, em seus últimos escritos, o mesmo para a análise das relações de poder como relações de governo.

¹² Cf. UP, p. 15

¹³ DE 278, p. 841

¹⁴ UP, p. 16

¹⁵ DE 342, p. 1416

o trabalho de uma história do pensamento seria de reencontrar, na raiz das diversas soluções dadas às dificuldades encontradas pelas práticas, a forma geral de problematização que as tornou possíveis – até mesmo em sua oposição; ou ainda o que tornou possível as transformações das dificuldades e embaraços de uma prática em um problema geral para o qual se propõem diversas soluções práticas. É a problematização que responde a essas dificuldades, mas fazendo algo completamente diferente de traduzí-las ou manifestá-las; ela elabora em relação a elas as condições nas quais as respostas possíveis podem ser dadas; ela define os elementos que constituirão isso ao quê as diferentes soluções se esforçam por responder. Essa elaboração de um dado em questão, essa transformação de um conjunto de embaraços e de dificuldades em problemas aos quais as diferentes soluções buscarão trazer uma resposta, é isso que constitui o ponto da problematização e o trabalho específico do pensamento.¹⁶

Assim, ao analisar as morais sexuais antigas, Foucault não buscará inventariar minuciosamente os diversos temas, princípios e noções que nelas se fazem presentes, mas mostrar o lugar e o valor que eles têm nessas morais. A propósito de quais inquietações e dificuldades se mobilizou o pensamento moral é o ponto de partida para a análise dos modos como essas inquietações e dificuldades foram elaboradas como problemas para os quais diferentes respostas puderam ser dadas.

Os jogos de verdade estão em estreita relação com a problematização. A problematização é o que faz com que algo entre em um certo jogo de verdade¹⁷. Contudo, essa ligação não é óbvia, pois não há vínculo analítico entre os dois conceitos, isto é, em princípio, ao menos, não há nada que nos obrigue a dizer que ao problematizarmos algo tenhamos que fazê-lo em termos de verdade e falsidade, ou melhor, de modo a permitir que nossa lida com esse algo venha a se dar em termos de verdade e falsidade. Foucault se pergunta mesmo “por que a verdade?”. Diz ele: “Penso que se toca aí uma questão que é fundamental e que é, eu diria, a questão do Ocidente: o que fez com que toda a cultura ocidental se disponha em torno dessa obrigação de verdade, que tomou montes de formas diferentes?”. Diante do que, conclui: “As coisas sendo como são, nada pôde mostrar até o presente que se poderia definir uma estratégia exterior a isso”¹⁸. Não é o intento deste trabalho aprofundar esse questionamento perturbador, embora seja preciso apontar para a não evidência do vínculo que une problematização e verdade.

¹⁶ DE 342, p. 1417

¹⁷ Cf. DE 350, p. 1489

¹⁸ DE 356, pp. 1542-3

Que se deixe, então, em aberto essa questão escandalosa e se prossiga a partir das análises realizadas por Foucault a respeito de como as formas como problematizamos nossas dificuldades tornaram e tornam possível haver o verdadeiro e o falso¹⁹. E se as problematizações tornam possível que haja o verdadeiro e o falso, que se possa ou não distinguir entre um e outro, os jogos de verdade dizem respeito “ao conjunto de regras de produção da verdade”. Os jogos de verdade ou formas de veridicção, isto é, de dizer a verdade, são “um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado, em função de seus princípios e de suas regras de procedimento, como válido ou não, bem sucedido ou mal sucedido”²⁰.

Os jogos de verdade parecem confundir-se com um dos eixos fundamentais da experiência: os saberes. É preciso voltar ao conceito de experiência como “a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade”. Ela parece dizer que a experiência é constituída por três domínios: a ciência, a política e a moral. Mas essa é uma conclusão errônea. Trata-se não da análise das relações entre ciência, política e moral, mas de “ver como os processos puderam interferir uns com os outros na constituição de um domínio científico, de uma estrutura política, de uma prática moral”²¹. Há uma diferença no nível de análise. Foucault não intenta fazer uma análise epistemológica de um domínio constituído de saber, mas analisar, na constituição de um dado domínio de saber, a psiquiatria, por exemplo, a implicação não só de um jogo de verdade, mas também de tipos de relações de poder e de formas de relação consigo e com os outros. Em vez da analítica de um jogo constituído de verdade, a história de sua constituição: a arqueologia de suas formas e sua genealogia através de práticas discursivas e não discursivas. Por conseguinte, é mais apropriado falar da formação de uma experiência específica: da loucura, do crime, da sexualidade. Isso porque, numa experiência, a ênfase pode estar em um dos eixos, ou melhor, em uma experiência específica, um dos eixos tende a ser o ponto de articulação dos demais. Não que ele determine os outros dois, mas, na experiência da sexualidade, por exemplo, o aspecto da ética é privilegiado, isto é, a experiência da sexualidade se organizou como um campo ético, enquanto a experiência da loucura se organizou sobretudo como um campo de saber, e a do crime como um domínio de intervenção política. O que não pode ser esquecido é que essa ênfase, esse certo privilégio de um aspecto da

¹⁹ Cf. DE 350, p. 1488: “O que tento fazer é a história das relações que o pensamento entretém com a verdade; a história do pensamento enquanto ele é pensamento da verdade. Todos que dizem que para mim a verdade não existe são espíritos simplistas.”

²⁰ DE 356, p. 1544

²¹ DE 342, p. 1414

experiência, não implica compreender sua formação fora da relação com os demais. Mudam os tipos de relação, deslocam-se as ênfases e as prioridades, mas a experiência sempre se configura no entrecruzamento de três eixos fundamentais: campos de saber ou jogos de verdade, tipos de relações de poder e formas de subjetividade²².

²² Cf. DE 342, p. 1414-6

O conceito de moral

Como e por que algo se constitui como campo de experiência moral? Esta questão é própria a uma história do pensamento, por oposição a uma história dos comportamentos ou das representações, as quais, por sua vez, perguntariam pelas formas tomadas pelo comportamento efetivo dos indivíduos e grupos e pelas idéias que eles faziam de si mesmos e desses comportamentos. Ter se posto esta questão foi o que levou Foucault a repensar o conceito de moral, de modo a que ele permitisse respondê-la. Se nos ativermos à questão do interdito, da regra, da lei, do permitido e do proibido, seja para inventariar regras de conduta seja para procurar justificá-las ou deslegitimá-las, não nos será possível encarar sem embaraço a questão que Foucault propôs. Para afrontá-la, é preciso atentar para o que faz com que uma parte de nós (um conjunto de práticas, como as sexuais, por exemplo), nos leve a problematizá-la de modo a constituí-la como um campo de práticas morais. Em torno de quê giram e giraram as questões concernentes ao sexo, por exemplo? Como e por que essas inquietações foram problematizadas? Como e por que a problematização de tais inquietações conduziu à formação de um campo de experiência precipuamente moral, em vez de a um domínio de saber ou de intervenção política, ainda que essa experiência moral não seja alheia a jogos de verdade e relações de poder?

Perguntas como essas não permitem respostas prévias à investigação da formação da experiência à qual elas se referem. Foucault as respondeu a propósito da experiência sexual, entre os gregos e romanos, mas também deixou indicações no que respeita às experiências sexuais cristã e moderna²³. Não se achará nesta dissertação uma reconstrução de seu trabalho, mas apenas remissões a ele toda vez que isso se fizer necessário para esclarecer algum ponto. Como Foucault não empreende nenhuma dedução apriorística dos elementos constituintes de toda experiência moral, mas antes se pergunta pela moral através de um estudo de suas formas e transformações, tais remissões se fazem indispensáveis.

²³ Não é demais lembrar que não se trata de afirmar que essa experiência seja uniforme e destituída de pontos de tensão. Toda experiência se constitui através de esforços de problematização, no interior dos quais pode haver conflitos. Como Foucault mesmo diz, sua intenção era determinar “a forma geral da interrogação moral” que se fazia a respeito da conduta sexual, os “traços gerais” que eram comuns a diversas reflexões a esse respeito, e que, por isso mesmo, serviram de “quadro de referência” para a formação de diferentes formas de estilização da conduta sexual (cf. UP, p. 36).

Mas o que, afinal, se entende por moral? Foucault aponta para a ambigüidade da palavra e distingue entre o código moral e a moralidade dos comportamentos. O código se refere a “um conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos”, os quais podem ser a família, as instituições educativas, religiosas, médicas, uma escola filosófica. A moralidade dos comportamentos diz respeito ao “comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhes são propostos”²⁴. Sistemas prescritivos e comportamentos que lhes são mais ou menos adequados. Entretanto, se o conceito de moral se restringisse a esses dois aspectos, nossa questão inicial permaneceria intocada. O que permitirá abordá-la é algo que está, por assim dizer, entre a regra e a conduta que se mede pela regra: os diversos modos de praticar um preceito moral, os vários modos de conduzir-se em referência aos elementos prescritivos que constituem o código, de constituir-se como sujeito moral de suas práticas.

Agente e sujeito moral

Foucault distingue, a esse propósito, agente e sujeito moral. Ele diz que “existem diferentes maneiras de ‘se conduzir’ moralmente, diferentes maneiras, para o indivíduo que age, de operar não simplesmente como agente, mas sim como sujeito moral dessa ação”²⁵. Entretanto, ele não esclarece o que seria operar como mero agente. Parece-me que Foucault pretende dizer com isso que, dado um sistema prescritivo, os indivíduos não devem ser considerados apenas como aqueles que levam a cabo certos atos mais ou menos conformes ao que lhes é prescrito, ou seja, que não devemos nos restringir à análise do nível “pragmático” das ações. É certo que ao agir é preciso observar certas condições “práticas” para a execução do ato, contudo, se nos mantivermos nesse nível, não nos será possível compreender de que maneiras um indivíduo pode não apenas praticar certas ações, mas reconhecer-se como sujeito delas. Além do mais, tendemos a conceber o sujeito essencialmente como a capacidade de se representar fins e julgá-los como mais ou menos adequados, bons ou justos. O vínculo entre o sujeito e o preceito moral diria então respeito sobretudo à avaliação cognitiva deste pelo sujeito. Como diz Charles Taylor: “Conclama-se cada um de nós a tornar-se uma mente pensante, responsável, autoconfiante em seus julgamentos”, residindo nisso nosso sentido moderno do eu. Ele prossegue dizendo:

²⁴ UP, p. 26

²⁵ UP, p. 27

tendemos com facilidade a ver o agente humano como primordialmente um sujeito de representações: representações, em primeiro lugar, sobre o mundo exterior; e, em segundo, descrições de fins desejados ou temidos. (...) Estamos em contato com um mundo “exterior”, que inclui outros agentes, os objetos com que eu e ele lidamos, meu corpo e o dos outros – mas esse contato ocorre por meio das representações que temos “dentro de nós”. O sujeito é antes de tudo um espaço interior, para usar a velha terminologia, uma “mente”, ou um mecanismo capaz de processar representações, se seguirmos os modelos mais modernos, inspirados no computador, de nossos dias. O corpo e outras pessoas podem formar o conteúdo de minhas representações, bem como ser causalmente responsáveis por algumas delas. Mas aquilo que “eu” sou, como ser capaz de ter essas representações, o espaço interior mesmo, é definível independentemente do corpo ou do outro.²⁶

Foucault não pretende fazer uma análise das condições pragmáticas do agir, tampouco se atém a uma concepção primordialmente cognitiva da subjetividade e da moral. O que o interessa são as formas de subjetivação moral: como e em relação a que os indivíduos são levados a se reconhecer como sujeitos de suas ações morais²⁷? Uma vez mais, lembro que é preciso distinguir entre os temas de preocupação moral e as formas assumidas por tal preocupação, entre as inquietações que mobilizam o pensamento e os modos como o pensamento as problematiza. Assim, Foucault ressalta que, entre os antigos, cristãos e modernos, “encontrar-se-á frequentemente (...) a manifestação dessa inquietação que, identificando o ato sexual com a forma ‘viril’ do sêmen lançado, associa-o à violência, à extenuação e à morte”²⁸. Mas, a despeito dessa aparente continuidade das preocupações e mesmo dos temas de austeridade que a respeito delas foram formulados, os modos como tais inquietações foram afrontadas e a lógica na qual podiam fazer sentido os temas de austeridade a elas relacionados são significativamente diversos. A diferença se encontra menos nas dificuldades e nas regras que delas procuram dar conta do que nas formas de problematização. Daí a importância de não se ater à pragmática das ações nem de tomar a relação do sujeito com os preceitos que regulam sua conduta como a capacidade que ele

²⁶ Ch. Taylor. “Seguir uma regra”, p. 185

²⁷ Alguém poderia dizer que o ponto da moral são os princípios que se tem que aceitar para que alguém se reconheça como obrigado a agir segundo determinadas regras; que a moral, em suma, trata da aceitabilidade de certas regras de conduta. Com isso, estaria justificado o primado da dimensão cognitiva no pensamento moral. O que Foucault nos diz é que para que certos princípios possam nos aparecer como mais ou menos aceitáveis é necessário que um determinado campo de problematização moral seja delimitado, no interior do qual certos princípios de conduta podem aparecer como destituídos ou revestidos de valor e ganhem, assim, força vinculatória. Ademais, ele nos diz que o aspecto cognitivo não esgota tudo que está implicado no reconhecimento dessa vinculação à regra moral, como ver-se-á mais adiante quando forem apresentadas as quatro dimensões da subjetivação moral.

²⁸ UP, p. 124

tem de avaliá-la segundo critérios, pois quais critérios podem ser utilizados, a respeito de que o podem, por quais razões, tendo em vista quais fins, são questões que só podem ser respondidas desde um campo de problematização. Antigos, cristãos e modernos deram diferentes razões para que as práticas sexuais sejam associadas à violência, ao dispêndio e à morte, bem como ofereceram procedimentos diversos através dos quais elaborar essas práticas – trata-se de experiências distintas. Ignorar isso implica relegar às sombras a possibilidade não de estabelecer critérios melhores no interior de um campo de problematização dado, mas de modificar as formas mesmas através das quais problematizamos algo e, conseqüentemente, os modos como nos constituímos como sujeitos de certos comportamentos e práticas, as formas de subjetividade que nos cabem.

Sujeito e poder: subjetivação, conduta, governo

A análise dos modos de subjetivação moral vem somar-se aos trabalhos anteriores de Foucault onde as formas de subjetivação, como ele mesmo afirma, foram analisadas em referência aos saberes e aos poderes²⁹. Tal percurso fez com que sobre ele pesasse a acusação de que o sujeito não seria mais do que um construto resultante das relações entre saberes e poderes. A noção de transgressão é devedora da ausência de tematização desse terceiro viés pelo qual o sujeito se constitui. Frente à lei e à norma, a liberdade aparece como transgressão³⁰. A lei e a norma são ultrapassadas quando suas fronteiras, seus limites são violados: na possibilidade de transgressão encontrar-se-ia a liberdade, a não sujeição. Com efeito, Foucault ressaltou que a liberdade não está ausente das relações de poder, que ela é constitutiva das mesmas. A análise da subjetivação pelo viés dos saberes e das relações de poder não permitia, contudo, que se pensasse como os indivíduos são não apenas sujeitados, mas se reconhecem como sujeitos. Permanecia, em seus escritos, um silêncio sobre os modos pelos quais “os indivíduos são levados a dar sentido e valor à sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos”³¹. A análise dos modos de subjetivação moral permitirá que tal campo seja explorado. A liberdade não estará mais relegada à rejeição do que é imposto, outros modos de ser livre poderão então ser pensados. Aos

²⁹ Cf. DE 306, pp. 1041-2: “Procurei antes produzir uma história dos diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura; tratei, nessa ótica, de três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos.”

³⁰ Ela também aparece como anormalidade, que é o outro da norma, resistência à norma. Ponho a ênfase na transgressão unicamente porque meu objetivo é ressaltar a diferença entre uma problematização da liberdade a partir da lei e as possibilidades abertas pelos conceitos de condução e governo.

³¹ UP, p. 9

indivíduos não é possível meramente aceitar ou rejeitar um preceito: há diversos modos de aceitar o que é prescrito, diferentes maneiras de conduzir-se em relação à prescrição. Há liberdade na não transgressão. O conceito de conduta abre o campo de análise das formas de subjetivação moral, das formas que toma a relação consigo mesmo, e o conceito de governo, dele indissociável, imbrica ética e política. O conceito de ética recobre justamente o campo das formas de subjetivação moral, bem como o conceito de ascética o campo das práticas que lhes dão suporte, mas, antes de considerar a ética e as práticas de si, é preciso deter-se um pouco sobre os conceitos de conduta e governo.

O termo conduta em francês (*conduite*) guarda também o sentido ativo de conduzir, de condução. Tal conceito é introduzido por Foucault, no curso *Segurança, território, população*, de 1977-1978, junto ao conceito de governo quando da investigação de um novo tipo de poder político: o Estado. Não pretendo, aqui, retomar a análise da formação do Estado moderno, empreendida no referido curso, mas apenas mencionar que é na análise de como tal Estado integrou uma técnica de poder cristã, o poder pastoral, que surgem os conceitos de conduta e de governo. Foucault chamou esse processo de governamentalização³². A pastoral cristã é uma técnica de direção, de condução das almas. A tematização do governo, que tem lugar no século XVI, permitirá entendê-la como governo das almas, uma vez que o conceito de governo será entendido como pertencente não apenas ao poder político estatal, mas esse poder mesmo será pensado em analogia com outras formas de governo: governo da casa, das crianças, das almas, dos doentes, da comunidade³³. Em um texto de 1982, “O sujeito e o poder”³⁴, Foucault retoma os conceitos de conduta e governo e procura, uma vez mais, esclarecer o nexo entre relações de poder e liberdade. Foucault mostra que a especificidade das relações de poder não se encontram do lado da violência nem do laço voluntário, mas que o uso da violência e a obtenção de consentimento são, antes, instrumentos ou efeitos dessas relações³⁵. Ele afirma que o que define uma relação de poder, por oposição a uma relação de violência, “é um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas que age sobre suas próprias ações. Uma ação sobre a

³² Cf. M. Foucault. *Sécurité, territoire, population*, 01/02/1978, pp. 111-2. Doravante, STP, seguido da data da aula a que se faz referência.

³³ Cf. STP, 01/02/1978, onde Foucault mostra a formação de uma problemática geral do governo (o poder político é pensado, em sua especificidade, no interior dessa problemática mais geral), através de uma literatura anti-Maquível, que opõe a pluralidade das formas de governo à singularidade transcendente do Príncipe.

³⁴ Publicado originalmente em H. Dreyfus; P. Rabinow. *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982, pp. 208-226, e indexado em *Dits et écrits* sob o número 306.

³⁵ Cf. DE 306, pp. 1055-6

ação, sobre ações eventuais ou atuais, futuras ou presentes.” Com efeito, uma relação de poder “se articula sobre dois elementos que lhe são indispensáveis para que seja justamente uma relação de poder: que ‘o outro’ (este sobre o qual ela se exerce) seja reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis”³⁶. Em vez de um agir sobre o corpo que o força, o dobra, o destrói, um agir sobre ações, sobre um campo de ações possíveis. Em escritos anteriores, Foucault já havia ressaltado a reversibilidade própria às relações de poder, de modo que esta definição tardia não parece introduzir modificações sensíveis³⁷. Entretanto, o ganho de clareza é devido à referida tematização dos conceitos de conduta e governo, e é a partir destes que ele elucidará as relações de poder. Talvez não seja correto dizer que, com isso, se dá uma modificação nas análises do poder, mas certamente a noção de conduta permitirá que o comportamento livre daquele sobre o qual este se exerce não seja pensado somente como o da mera transgressão. Com isso, uma nova linha de pesquisa é encetada e a subjetivação terá sua face ativa clarificada.

No texto de 1982, Foucault define a conduta como sendo “a um só tempo, o ato de conduzir (*mener*) os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar em um campo mais ou menos aberto de possibilidades”³⁸. O conceito recobre, portanto, tanto o exercício do poder sobre outrem como o modo de reagir a tal exercício. No curso de 1978, ele apresenta uma formulação mais pormenorizada dessa definição: “A conduta é a atividade que consiste em conduzir, a condução se quiserem, mas é igualmente a maneira pela qual nos conduzimos, a maneira pela qual nos deixamos conduzir, a maneira pela qual se é conduzido e pela qual, finalmente, nos comportamos sob o efeito de uma condução que seria ato de conduzir ou de condução”³⁹. Se tal conceito torna possível compreender o exercício do poder

³⁶ DE 306, p. 1055

³⁷ Cf. DE 306, p. 1061: “Porque, se é verdadeiro que, no coração das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma ‘insubmissão’ e liberdades essencialmente reativas, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem uma reviravolta eventual; toda relação de poder implica, então, ao menos de maneira virtual, uma estratégia de luta, sem que para tanto elas venham nela a se superpor, a perder sua especificidade e finalmente a se confundir. Elas constituem, uma para a outra, uma sorte de limite permanente, de ponto de reviravolta possível.”

³⁸ DE 306, p. 1056

³⁹ STP, 01/03/1978, pp. 196-7. O texto em francês diz: “La conduite c’est bien l’activité qui consiste à conduire, la conduction si vous voulez, mais c’est également la manière dont on se conduit, la manière dont on se laisse conduire, la manière dont on est conduit et dont, finalement, on se trouve se comporter sous l’effet d’une conduite qui serait act de conduite ou de conduction.”

como condução das condutas e administração de probabilidades⁴⁰, ele abre também um amplo espaço de liberdade na relação que o indivíduo entretém com o preceito moral. Dados um indivíduo e um preceito moral, não resta apenas a possibilidade de rejeição e aceitação arbitrárias ou racionalmente ponderadas. Tais possibilidades não são os únicos modos de constituir-se como sujeito moral de uma ação conforme tal preceito (ou segundo outro em nome do qual se rejeitou aquele), de conduzir-se em referência a ele. Os modos de subjetivação moral giram em torno de quatro pontos: a determinação da substância ética, os modos de sujeição moral, as formas de trabalho ético e a teleologia do sujeito moral, os quais serão analisados mais adiante.

Se o exercício do poder é um agir sobre ações, um gerir um campo de comportamentos possíveis, ele é da ordem do governo. Pois o governo, segundo a significação do termo no século XVI, retomada por Foucault, é “a maneira de dirigir a conduta de indivíduos e de grupos”, a qual não recobre apenas “as formas instituídas e legítimas de sujeição política e econômica, mas os modos de ação mais ou menos refletidos e calculados, ainda que todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos”. Com efeito, governar “é estruturar o campo de ação eventual dos outros”⁴¹. Por isso mesmo, a liberdade é, a um só tempo, condição de existência do poder e aquilo que tem que se opor a ele, uma vez que as relações de poder não podem se furtar ao risco de buscar afirmar-se definitivamente. Se tal se dá, as relações de poder cessam juntamente com a liberdade e tem lugar um estado de dominação, de coerção pura e simples. A liberdade é prévia ao exercício do poder, pois este não se exerce senão sobre sujeitos livres, isto é, sobre “sujeitos individuais ou coletivos que têm diante deles um campo de possibilidade no qual várias condutas, várias reações e diversos modos de comportamento podem ter lugar”⁴². Foucault usa o exemplo da escravidão: não há relação de poder quando se está a ferros, mas sim quando surge a possibilidade de se deslocar e mesmo escapar. Pode-se, contudo, argumentar que, mesmo a ferros, é possível pensar em meios de escapar ou de perturbar o poder que sobre si é exercido. Parecem-me pouco claros os limites entre as relações de poder e as de dominação, e a necessidade mesmo de apontar um nível de exercício do poder que extrapolaria os limites do aceitável, o “intolerável”, trai um movimento onde a clareza analítica decresce em inversa proporção a que as razões da análise vêm à tona. É porque – e Foucault rejeita veementemente que as razões para tanto precisem ou tenham que ser dadas por uma teoria – as

⁴⁰ Cf. DE 306, p. 1056

⁴¹ DE 306, p. 1056

⁴² DE 306, p. 1056

relações de poder assumem formas e intensidades consideradas intoleráveis que é preciso analisá-las para melhor agir em meio a elas. Por isso, ele muitas vezes ressaltou que sem liberdade não há relações de poder, assim como tampouco há uma pura liberdade, uma espécie de pura possibilidade irrestrita de ação. Afirmar a irreduzível insubmissão da liberdade frente às relações de poder não significa postular uma liberdade essencial ao ser do homem, mas dizer que as relações de poder envolvem estratégias de luta onde se busca, com mais ou menos força, dominar, e que a liberdade é justamente o quê, numa relação de poder, se opõe a essa tendência à dominação; ela é a possibilidade incontornável de resposta (seja ela qual for) a essa tentativa de dominação. Com efeito, diz Foucault: “Mais do que um ‘antagonismo’ essencial, seria melhor falar de um ‘agonismo’ – de uma relação que é, a uma só vez, de incitação recíproca e de luta; menos de uma oposição termo a termo que os põe (*bloque*) um em face do outro, do que de uma provocação permanente”⁴³.

Ética e práticas de si

A moral bem pode ser analisada a partir dos jogos de verdade que nela têm lugar, dos saberes envolvidos no modo como se compreende, por exemplo, determinado comportamento, assim como o pode ser através dos modos pelos quais os indivíduos agem uns sobre as ações dos outros, das formas como buscam reger os comportamentos uns dos outros, em uma palavra, das maneiras como governam a si mesmos e aos outros. Entretanto, ao abordar a moral a partir da questão do governo, surge justamente o problema do governo de si: se a moral regula comportamentos, se ela é uma forma de exercício de poder sobre outrem, ela também o é no que concerne a si mesmo. A moral não pode ser pensada apenas a partir do exercício de poder indissociável da força coercitiva dos preceitos por ela veiculados, pois com isso não se alcança o problema da “subjetividade”, de como o indivíduo reconhece-se como sujeito moral. Para que se possa compreender como o indivíduo pode se reconhecer como sujeito, em vez de como mero agente, de suas ações, é preciso analisar que tipo de relação consigo se estabelece para que tal se dê. Tal relação é, sem dúvida, uma relação de governo, pois se trata de conduzir-se, de conformar sua conduta, mas ela requer instrumentos de análise que não são oferecidos pela pesquisa das relações de poder. A moral põe a questão do sujeito de um modo diverso daquele dos jogos de

⁴³ DE 306, p. 1057

verdade e das relações de poder: não como se é constituído como sujeito (sujeição), mas como nos constituímos a nós mesmos como sujeitos (subjetivação em seu sentido “ativo”).

Diz Foucault: “Há dois sentidos da palavra ‘sujeito’: sujeito submisso ao outro pelo controle e pela dependência e sujeito ligado à sua própria identidade pela consciência ou consciência de si. Nesses dois sentidos, essa palavra sugere uma forma de poder que subjuga e assujeita”⁴⁴. Ao dizer isso, Foucault não nos permite pensar as relações que o indivíduo estabelece consigo mesmo como uma esfera exterior ao poder, como se os modos pelos quais me conduzo pudessem ser dissociados dos modos pelos quais os indivíduos buscam conduzir uns aos outros. Governo de si e governo dos outros não se separam: não se pode traçar uma divisão rígida entre o que permite que sejamos governados e o que permite que nos governemos. Os modos de conduzir-se não são fruto da espontaneidade de alguma instância interior ao indivíduo que os livrasse da mácula de uma origem “externa”. Com mais razão, a idéia mesmo de uma “interioridade” do sujeito e, por conseguinte, de uma “exterioridade”, a ela oposta, precisa ser analisada como efeito de modos específicos de subjetivação. É preciso não pensar categorias como indivíduo e sociedade ou público e privado como categorias sem as quais não se pode pensar a questão do governo de si e dos outros. Tais categorias pertencem, antes, a configurações particulares das relações de governo e se tornam inteligíveis pela análise das mesmas. O conceito de governo imbrica ética e política, pois os modos de conduzir-se não são uma esfera à parte daquela dos modos de conduzir os outros. Contudo, antes de considerar essa imbricação, é necessário voltar ao conceito de ética e de práticas de si, observar os pontos em torno dos quais são possíveis diversos modos de tornar-se sujeito moral.

É preciso voltar-se agora para as formas da subjetivação moral e para as práticas de si destinadas a assegurá-la, para a ética e para a ascética. Foucault distingue moral e ética não para ver na primeira o *locus* de questões referentes à justiça, enquanto a segunda diria respeito a questionamentos em torno de qual seria o melhor modo de vida. A ética é um aspecto da moral, aquele que concerne propriamente à subjetivação, à qual se liga uma ascética, as práticas através das quais se dá esse processo de subjetivação. A ética não se confunde com o código moral porque diz respeito ao modo como o indivíduo é levado a reconhecer-se como sujeito de ações conformes ao mesmo. As diferenças entre os modos pelos quais tal se dá referem-se a quatro pontos: a determinação da substância ética, o modo de sujeição, a elaboração do trabalho ético e a

⁴⁴ DE 306, p. 1046

teleologia do sujeito moral. Tais pontos circunscrevem o que estrutura a experiência moral de algo: sua ontologia, sua deontologia, sua ascética e sua teleologia. Já as práticas de si são o ponto de ancoragem da subjetivação, o que a torna efetiva: as práticas através das quais o sujeito constitui-se como um certo tipo de sujeito, as práticas pelas quais o indivíduo estabelece um modo específico de relação consigo mesmo, forma uma certa atitude. A problematização ética das formas de subjetivação constitui a racionalidade própria dessas práticas. Mais adiante, ao falar da estética da existência e da cultura de si antigas, tratarei de como elas se organizavam nas morais antigas do período clássico e helenístico-imperial, de modo a tornar clara a tese de Foucault de que as morais antigas não estariam abandonadas a um individualismo, a despeito de terem seu peso maior do lado da ética, em vez de no código prescritivo, e de não concederem primazia às relações com os outros frente às relações consigo.

A substância ética é o objeto da reflexão moral. Para o quê se volta a preocupação moral? Se se disser, referindo-se às morais sexuais antigas, que seu objeto são as práticas sexuais, não se terá alcançado o cerne da questão. As práticas sexuais são o que, numa moral sexual, é preciso elaborar, entretanto, por que tal é necessário? O que, em tais práticas, suscita cuidado? Em suma, qual a ontologia de tais práticas, como se constitui o objeto da preocupação moral? A determinação da substância ética concerne, assim, à “maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral”⁴⁵: o que tal parte dele mesmo é e quais riscos, perigos, inquietações lhe são, em virtude de seu ser, associados. A determinação de o que é objeto de elaboração ética é indissociável de quais questões éticas serão por ele levantadas. A propósito da determinação da substância ética nas morais sexuais antigas, diz Foucault:

O que na ordem da conduta sexual parece constituir para os gregos objeto da reflexão moral não é exatamente o próprio ato (visto sob suas diferentes modalidades), nem o desejo (considerado segundo sua origem ou direção), nem mesmo o prazer (avaliado segundo os diferentes objetos ou práticas que podem provocá-lo); é sobretudo a dinâmica que une os três de maneira circular (o desejo que leva ao ato, o ato que é ligado ao prazer, e o prazer que suscita o desejo). A questão ética colocada não é: quais desejos? quais atos? quais prazeres? Mas: com que força se é levado “pelos prazeres e pelos desejos?” A ontologia a que se refere essa ética do comportamento sexual não é, pelo menos em sua forma geral, uma ontologia da falta e do desejo; não é a de uma natureza fixando a norma dos atos; mas sim a de uma força que liga entre si atos, prazeres e

⁴⁵ UP, p. 27

desejos. É essa relação dinâmica que constitui o que se poderia chamar o grão da experiência ética dos *aphrodisia*.⁴⁶

Devido a essa dinamicidade característica dos *aphrodisia*, por eles, a despeito de não serem anti-naturais ou maus em si mesmos, tenderem sempre ao excesso, faz-se preciso elaborar as condutas sexuais, dar a elas uma forma que garanta que não se seja escravo dos *aphrodisia*, mas senhor destes. A ontologia dos *aphrodisia* faz deles um risco para a liberdade; sua tendência ao excesso põe em perigo o domínio que se deve ter consigo mesmo. A avaliação moral, a determinação do que é moral e imoral far-se-á em torno do quão livre se é em suas práticas sexuais; a liberdade sendo aí entendida como o domínio que se exerce sobre si mesmo. As duas formas principais de imoralidade, para um homem, sendo o excesso e a passividade⁴⁷. A morfologia dos atos, o objeto de desejo e prazer não constituem o alvo da apreciação moral, o que importa é que, nas práticas sexuais, não se seja vencido por eles, nem se assuma, no ato (que é visto sob o paradigma da penetração), uma posição “passiva”: o ponto é a intensidade e o papel desempenhado no ato. A questão que então se põe é a do bom uso, de como convém se servir dos *aphrodisia* de modo a não se deixar por eles escravizar. Com isso, encontra-se o vínculo entre a determinação da substância ética e o modo de sujeição.

A determinação da substância ética diz o que é objeto de elaboração ética e por que ela se faz necessária, mas aponta já, também, para que tipo de regulamentação é requerida, dada a ontologia do objeto dessa regulamentação. O modo de sujeição concerne justamente “à maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática”⁴⁸. Entre os gregos, os princípios aos quais é preciso se referir para moderar a atividade sexual diferem de algo como lei, mas também a validade que neles se reconhece, e que justifica a submissão aos mesmos, não pode ser compreendida em termos de autonomia (de uma lei que o sujeito dá a si mesmo por oposição a leis que lhe seriam impostas “do exterior”, heteronomamente). O que garantia que os gregos⁴⁹ dessem uma forma conveniente às suas práticas sexuais não era a aplicação de leis universais, mas a elaboração das condições e modalidades de um uso, uma estilização dos comportamentos mais do que a adequação destes a

⁴⁶ UP, p. 42

⁴⁷ Cf. UP, p. 46

⁴⁸ UP, p. 27

⁴⁹ Por “gregos” é preciso entender sempre os homens que gozam do *status* de cidadão, os homens livres da *polis*, excetuando-se as mulheres, os efebos e os escravos. Também o caráter restrito da moral sexual grega será tratada nas seções seguintes.

leis. A imoralidade, como se disse acima, está na passividade e no excesso, ela diz respeito às maneiras pelas quais se faz uso dos *aphrodisia*. Com efeito, diz Foucault que a expressão *chresis aphrodision* (uso dos prazeres⁵⁰), além de designar a atividade sexual, “se refere também à maneira pela qual um indivíduo dirige sua atividade sexual, sua maneira de se conduzir nessa ordem de coisas, o regime que ele se permite ou se impõe, as condições em que ele realiza os atos sexuais, a importância que ele lhes atribui na sua vida. Questão não do que é permitido ou proibido dentre os desejos que se experimenta ou os atos que se comete, mas questão de prudência, de reflexão, de cálculo na maneira pela qual se distribuem e se controlam seus atos”⁵¹. Em vez da sujeição a um código bem definido, a elaboração de uma estratégia em relação a três elementos: a necessidade, o momento e o *status*⁵². Com efeito, a necessidade, por exemplo,

deve servir de princípio diretor nessa estratégia, a qual nunca pode tomar a forma de uma codificação precisa ou de uma lei aplicável a todos da mesma maneira e em todas as circunstâncias. Ela permite um equilíbrio na dinâmica do prazer e do desejo: ela o impede de “encher-se de ímpeto” e de cair no excesso fixando-lhe, como limite interno, a satisfação de uma necessidade; e ela evita que essa força natural entre em sedição e usurpe um lugar que não é o seu: porque ela só aceita o que, necessário ao corpo, é querido pela natureza, sem nada a mais.⁵³

Se o respeito ao que “é querido pela natureza” desse lugar a um código exaustivo de leis, tratar-se-ia de uma sujeição a esse código que consistiria na observância dessas leis legitimada pela origem natural destas: obedecer-se-iam tais leis porque são leis da natureza, a qual o indivíduo se reconheceria ligado e como devendo se conformar à sua legalidade própria. Mas a necessidade é um princípio diretor, não uma lei. Trata-se de algo a ter em vista em suas práticas sexuais, de modo a, através do respeito ao que é exigido pela natureza, não entregar-se ao excesso. Volta-se para a natureza para encontrar nela não uma lei, mas um princípio pelo qual moderar o quanto se deve fazer uso dos prazeres sem se tornar escravo dos mesmos. Portanto, princípios diretores que orientam práticas e não leis morais. A ausência de lei moral não significa carência de regra e a sujeição a tais princípios não se dá porque neles se reconheceria a expressão da vontade da natureza ou de sua própria vontade, mas porque eles se prestam a moderar suas práticas de modo que se seja livre no exercício delas.

⁵⁰ Lembrando que o termo *aphrodisia* não designa apenas os prazeres, mas a dinâmica circular entre desejo-ato-prazer.

⁵¹ UP, pp. 51-2

⁵² Cf. UP, p. 52

⁵³ UP, p. 54

Estamos bem longe de uma forma de austeridade que tenda a sujeitar todos os indivíduos da mesma forma, os mais orgulhosos como os mais humildes, sob uma lei universal, da qual apenas a aplicação poderia ser modulada pela instauração de uma casuística. Ao contrário, tudo aqui é questão de ajustamento, de circunstância, de posição pessoal. As poucas grandes leis comuns – da cidade, da religião ou da natureza – permanecem presentes, mas como se elas desenhasssem ao longe um círculo bem largo no interior do qual o pensamento prático deve definir o que convém fazer. E para isso ele não tem necessidade de algo como um texto que faça a lei, mas de uma *techné*, ou de uma “prática”, de um *savoir-faire* que, levando em conta os princípios gerais, guie a ação no seu próprio momento, de acordo com o contexto e em função de seus próprios fins. Portanto, não é universalizando a regra de sua ação que, nessa forma de moral, o indivíduo se constitui como sujeito ético; é, ao contrário, por meio de uma atitude e de uma procura que individualizam sua ação, que modulam e que até podem dar um brilho singular pela estrutura racional e refletida que lhe confere.⁵⁴

O tipo de vinculação entre o sujeito e o preceito moral aponta para o tipo de trabalho ético requerido “não somente para tornar seu próprio comportamento conforme a uma regra dada, mas também para tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta”.⁵⁵ O trabalho ético é o que Foucault chama *ascese*. Ele diz respeito à forma de trabalho e de controle que o indivíduo deve exercer sobre si para se tornar um certo tipo de sujeito, para aceder a um certo modo de ser. Trata-se de formar um modo de relação consigo, uma atitude. A atitude concerne à dinâmica da relação consigo e ao esforço por ela exigido, e ela não pode ser dissociada da teleologia do sujeito moral,

pois uma ação não é moral somente em si mesma e na sua singularidade; ela o é também por sua inserção e pelo lugar que ocupa no conjunto de uma conduta; ela é um elemento e um aspecto dessa conduta, e marca uma etapa em sua duração e um progresso eventual em sua continuidade. Uma ação moral tende à sua própria realização; além disso, ela visa, através dessa realização, a constituição de uma conduta moral que leva o indivíduo, não simplesmente a ações sempre conforme aos valores e às regras, mas também a um certo modo de ser característico do sujeito moral.⁵⁶

A atitude exigida pela ética sexual dos gregos do período clássico toma a forma de uma relação agonística na qual se pretende uma vitória sobre os *aphrodisia*, ainda que essa vitória seja caracterizada, em geral, não por uma supressão destes, mas pela “instauração de um estado sólido

⁵⁴ UP, pp. 58-9

⁵⁵ UP, pp. 27-8

⁵⁶ UP, p. 28

e estável de dominação de si sobre si”, de modo que “a vivacidade dos desejos e dos prazeres não desaparece mas o sujeito temperante exerce sobre ela um domínio suficientemente completo para nunca ser levado pela violência”⁵⁷. Enquanto a *enkrateia* é da ordem “da luta, da resistência e do combate: ela é comedimento, tensão, ‘continência’”⁵⁸, a *sophrosyne* seria um estado onde a dominação da violência dos *aphrodisia* já seria segura o bastante para que não haja mais o risco de ser escravo deles, um modo de ser entendido como a consumação daquela batalha, como uma vitória. A relação agonística que é preciso instaurar e a vitória que se almeja não se referem a algo externo ao indivíduo, mas a si mesmo: os *aphrodisia* são parte dele mesmo. Trata-se de uma ética do domínio de si, onde o sujeito se constitui como tal numa justa consigo mesmo, numa prática moral dos prazeres que tem uma estrutura “heautocrática”⁵⁹, pois o combate que se trava consigo mesmo é realizado segundo uma partição e hierarquização, onde cabe à razão dominar os prazeres, residindo na luta por esse domínio de si sobre si o exercício da liberdade.

A relação entre a ascese e a teleologia do sujeito moral é ambígua, no período clássico, onde a prática da virtude coincide com a luta para dominar a si mesmo (teria sido Aristóteles o primeiro a distinguir sistematicamente entre *enkrateia* e *sophrosyne*)⁶⁰. Entretanto, pode ser que a consumação moral do sujeito seja adiada para um ideal que constitui um horizonte impossível de ser completamente realizado pelo sujeito, ou que o momento de sua realização seja reconhecido numa “estação”, num momento da vida considerado adequado para tal, como a velhice, por exemplo.

O conceito de *ethos*, tal como Foucault o define, aponta para a totalidade da subjetivação moral. Com efeito, Foucault define *ethos*, em referência aos gregos, como “a maneira de ser e a maneira de se conduzir”, “um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros. O *ethos* de alguém se traduz no seu vestuário, no seu modo de proceder, em sua maneira de caminhar, na calma com a qual ele responde a todos os acontecimentos, etc.”⁶¹. O *ethos* aponta para uma atitude, para uma forma de relacionar-se consigo mesmo que exige esforço, isto é, que tem seu preço, e que põe em jogo uma determinação ontológica de si mesmo que permite que se aja sobre si de acordo com princípios, os quais se julga apropriados e legítimos, tendo em vista tornar-se um certo tipo de sujeito, isto é, aceder a um certo modo de ser

⁵⁷ UP, p. 65

⁵⁸ UP, p. 61

⁵⁹ Cf. UP, p. 66

⁶⁰ Cf. UP, p. 60-2

⁶¹ DE 356, p. 1533

que valerá como consumação moral de si mesmo. Essa relação consigo não corresponde necessariamente ao estabelecimento de uma “interioridade” como âmbito que se contrapõe a uma “exterioridade”⁶², bem como a realização moral de si mesmo não precisa ser compreendida como a consumação daquilo que a “humanidade” é em si ou da verdade secreta de si mesmo, ou seja, não é necessário que ela seja entendida em referência a algo que, de algum modo, já se é desde sempre. Uma observação importante a ser feita é que, embora o *ethos* aponte para uma atitude, para um modo específico de conduta (comportamento efetivo e maneira de conduzir-se), ele não é necessariamente refletido. O *ethos* se constitui nas inúmeras práticas nas quais estamos imersos, e nem sempre estamos atentos ao fato de que essas práticas informam nosso modo de proceder, que através delas somos levados a nos conduzir ou a nos deixar conduzir de um determinado modo e não de outro. A ética é propriamente a elaboração do *ethos*, a instauração de um trabalho refletido sobre si mesmo que tem em vista uma modificação de si, isto é, uma transformação do *ethos*, a assunção de uma nova atitude. Um dos pontos centrais da abordagem foucaultiana da ética reside não apenas na compreensão da subjetivação moral como envolvendo outros aspectos além da avaliação que o indivíduo faz dos preceitos que lhe são propostos pelos diversos aparelhos prescritivos, mas também na idéia de que a ética é um trabalho refletido de modificação do que se é. O que somos se constitui através de práticas discursivas e de governo, através de saberes que nos dizem o que somos e de práticas que conformam nossos comportamentos. Entretanto, é possível participar “ativamente” no processo de constituição de si. Assim, um grego poderia aderir a uma escola filosófica de modo a não continuar sendo do mesmo modo como até então vinha sendo, para aceder a um outro modo de ser, seja para estar mais capacitado a governar a cidade ou para alcançar um estado de tranqüilidade que não poderia ser perturbado pela incerteza dos acontecimentos. Assim, também Foucault, em diversas entrevistas e artigos para publicações voltadas aos gays, procurou incitá-los a ver em suas preferências e na não institucionalização das relações as quais elas dão ensejo a possibilidade de constituição de uma ética⁶³. Um modo de vida, um *ethos*, pode ensejar uma ética, uma elaboração de si mesmo, e é para isso que Foucault buscou apontar incessantemente em seus últimos escritos

⁶² Foucault faz diversas observações a esse respeito, não apenas em *O uso dos prazeres*, mas também em *O cuidado de si*, e em diversos cursos, conferências e entrevistas. Aqui, importa apenas alertar para que não se pense a relação consigo como a lógica de uma interioridade, mas esta como uma forma possível daquela. Ao tratar a cultura de si, discutirei melhor o estatuto da relação consigo.

⁶³ O último capítulo da segunda parte, “Estética da existência: os gays”, trata justamente desse ponto, permitindo que se tenha um exemplo de como as análises que Foucault faz a respeito dos antigos podem nos servir hoje.

e pronunciamentos: o que somos não precisa ser assunto de uma metafísica da alma ou de uma analítica da finitude do homem, mas pode ser o trampolim para um esforço de modificação do que se é.

As práticas destinadas a assegurar a formação da atitude, a elaboração do *ethos*, são as práticas de si. Quais serão essas práticas e quais princípios elas seguirão é algo que não se pode determinar fora da atitude que se quer formar por meio delas. Na época clássica, por exemplo, há circularidade entre ascese e realização moral, “não há especificidade do exercício em relação ao objetivo a atingir: através da preparação cria-se o hábito da conduta que será preciso manter daí em diante”⁶⁴, assim como o exercício da virtude é considerado como tendo a mesma forma do exercício de poder sobre outrem, seja na casa ou na cidade:

A *askesis* moral faz parte da *paideia* do homem livre que tem um papel a desempenhar na cidade e com relação aos outros; ela não tem que utilizar procedimentos diferentes; a ginástica e as provas de resistência, a música e a aprendizagem dos ritmos viris e vigorosos, a prática da caça e das armas, o cuidado em se apresentar bem em público, a aquisição do *aidos* que faz com que se respeite a si mesmo através do respeito que se tem para com o outro – tudo isso é, ao mesmo tempo, formação do homem que será útil para a cidade, e exercício moral daquele que quer se dominar a si mesmo.⁶⁵

Já no período helenístico-imperial, as práticas de si serão organizadas e refletidas como perfazendo uma espécie de arte específica da alma, e, então, tal arte assumirá “sua própria figura em relação à *paideia* que forma seu contexto e em relação à conduta moral que lhe serve de objetivo”⁶⁶.

Foucault define, numa conferência em 1981, as técnicas de si – técnicas porque se trata de práticas refletidas –, distinguindo-as, em referência a Habermas, das técnicas de produção, de significação ou comunicação e de dominação, como “aquelas que permitem aos indivíduos efetuar, por si mesmos, um certo número de operações sobre seu corpo, sua alma, seus pensamentos, suas condutas, e isso de maneira a produzir neles uma transformação, uma modificação, e a atingir um certo estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural”⁶⁷. Os modos de ser visados se multiplicam indefinidamente. A novidade que sua descoberta introduz nas pesquisas de Foucault é a possibilidade de os indivíduos “por si

⁶⁴ UP, p. 70

⁶⁵ UP, p. 71

⁶⁶ UP, p. 72

⁶⁷ DE 295, p. 990

mesmos”, através de práticas refletidas, constituírem a si mesmos como sujeitos: a subjetivação não é somente sujeição. Há a ética, a transformação refletida de si.

A estética da existência

A compreensão da ética como um trabalho refletido sobre si mesmo que tem em vista uma transformação de si pode insinuar um afastamento radical entre discurso moral e trabalho ético. É preciso livrar-se dessa suspeita, pois ela não permitiria que se compreendesse o que está em jogo. Como disse anteriormente, o conceito foucaultiano de práticas opera uma rearticulação do binômio teoria/prática. As práticas não são desarrazoadas; a despeito de sobre elas incidir uma reflexão mais ou menos intensa, elas têm sua lógica, formas de problematização que as perpassam e as quais elas sustentam. Se se tomar discurso moral e trabalho ético como instâncias estanques distanciadas por um abismo, em vez de como dois aspectos da moral, que podem ser mais ou menos autônomos, ter-se-á um corpo ideológico e um aparato prático destinado a introjetá-lo nos indivíduos. Não se trata disso. As formas pelas quais nos pensamos e as práticas pelas quais somos levados a nos reconhecer através delas se co-constituem. É preciso não esquecer que os modos pelos quais nos reconhecemos são nossas formas de problematizarmos o que somos. Há, entre as formas de problematização moral (no interior das quais podem fazer sentido o que se julga justo ou bom, moral ou imoral) e a possibilidade de modificá-las, uma relação que não é a de um conjunto de representações e uma faculdade capaz de avaliá-las como que “de fora”, como se esse conjunto fosse algo apartado dessa faculdade pensada em seus princípios. Os modos como nos pensamos podem nos ser impostos, mas não nos são inescapáveis. Entretanto, ainda uma vez, é preciso deixar a análise de uma transcendência crítica que não é da ordem de uma faculdade de julgar que tem seus próprios princípios para a próxima e derradeira parte desta dissertação⁶⁸. Por agora, basta que não se compreenda o trabalho ético como radicalmente apartado do discurso moral.

Há ainda outra razão para que não se cinda discurso moral e trabalho ético: o discurso pode ser um elemento da ascese. Em vez de uma teoria que se pode ou não aceitar segundo razões, um discurso que, uma vez reconhecido como verdadeiro, é “praticado” de modo a tornar a verdade que ele traz consigo em princípios racionais de ação, de modo a tornar a verdade em

⁶⁸ Tal transcendência crítica só poderá ser esclarecida por uma análise do conceito de problematização e da relação deste com a liberdade.

ethos. Com efeito, diz Foucault sobre os textos por ele analisados em seus dois últimos volumes da *História da sexualidade*:

O campo que analisarei é constituído por textos que pretendem estabelecer regras, dar opiniões, conselhos, para se comportar como convém: textos “práticos” que são, eles próprios, objetos de “prática” na medida em que eram feitos para serem lidos, aprendidos, meditados, utilizados, postos à prova, e visavam, no final das contas, constituir a armadura da conduta cotidiana. O papel desses textos era o de serem operadores que permitiam aos indivíduos interrogar-se sobre sua própria conduta, velar por ela, formá-la e conformar-se, eles próprios, como sujeito ético; em suma, eles participam de uma função “etopoética”, para transpor uma expressão que se encontra em Plutarco.⁶⁹

Tem-se aqui uma dimensão importante da relação do indivíduo com o preceito moral. O indivíduo não apenas avalia cognitivamente os preceitos que aceita ou recusa. Ele, para se reconhecer como sujeito moral das ações segundo os preceitos por ele admitidos como válidos e dignos de orientar sua conduta, precisa tornar esses princípios não apenas “seus”, mas torná-los o que ele é, isto é, fazê-los parte de si mesmo⁷⁰. Foucault lembra a temática socrática e pitagórica de que, assim como não se pode adquirir uma técnica ou habilidade sem exercício, também não se pode aprender a arte de viver sem exercitar-se a si mesmo⁷¹. As práticas destinadas a tal exercício de si por si são por Foucault chamadas de práticas de si e dão corpo à *ascese*. A “elaboração dos discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de ação”⁷² não pode ser pensada quando se aborda a relação do sujeito com o preceito moral apenas como uma relação judicativa, onde o sujeito avalia cognitivamente os preceitos que lhe são impostos e então os “aceita” ou “rejeita”. No texto de 1983, “A escrita de si”, Foucault diz o seguinte sobre o papel da escrita como exercício de subjetivação, como prática de si destinada a tornar a verdade em *ethos*, a partir da análise da carta 84 de Sêneca a Lucílio: “O papel da escrita é constituir, com tudo que a leitura constituiu, um ‘corpo’. E esse corpo, é preciso compreendê-lo não como um corpo de doutrina, mas – seguindo a metáfora tão freqüentemente evocada da digestão – como o corpo mesmo desse que, transcrevendo suas leituras, delas se apropriou e fez dele sua verdade: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida ‘em forças e em sangue’. Ela se faz

⁶⁹ UP, p. 16

⁷⁰ Cf. DE 329, p. 1238

⁷¹ Cf. DE 329, p. 1236; UP, pp. 68-70; M Foucault. *L'herméneutique du sujet*, 24/02/82 2ªh, p. 302. Doravante, HS, seguido da data e hora da aula a que se faz referência.

⁷² DE 329, p. 1237

no próprio escritor um princípio de ação racional”⁷³. Mas a subjetivação da verdade que se dá nesse exercício de si através da escrita (no caso analisado, da escrita dos *hypomnêmata*, “cadernos de notas”) não consiste na mera introjeção de verdades, mas na constituição da identidade daquele que se exerce através da escrita – trata-se verdadeiramente de um processo de subjetivação, isto é, de constituição de uma subjetividade. Sobre isso, Foucault se refere à advertência de Sêneca de que “não se trata de constituir, nas notas que se toma e na maneira pela qual se restitui por escrito o que se leu, uma série de ‘retratos’ reconhecíveis, mas ‘mortos’”, como nas “galerias de retratos pelas quais se atestava seu nascimento, se fazia valer seu *status* e se marcava sua identidade em referência aos outros”. Não se trata, portanto, de fazer de si mesmo um construto pela acumulação do já dito, de reproduzir em si o outro. Ao contrário, prossegue Foucault: “É sua própria alma que é preciso constituir no que se escreve; mas, como um homem traz em seu rosto a semelhança natural de seus ancestrais, do mesmo modo é bom que se possa perceber no que ele escreve a filiação dos pensamentos que são gravados em sua alma”⁷⁴. Nesse modo de subjetivação através da prática de si na escrita, a relação com a verdade certamente envolve um juízo a respeito da verdade, na medida em que há a escolha do que se lê, e, dentre o que se lê, daquilo que se reterá pela escrita. Mas o fim mesmo de tal prática, a constituição de uma “armadura da conduta cotidiana”, faz com que os critérios recomendados por Sêneca, para que se possa discernir o que deve ser matéria da escrita dos *hypomnêmata* – esses cadernos que serão alvo de meditação diária por aquele que os escreve e eventualmente também por outrem – sejam que se possa “considerar a frase retida como uma sentença verdadeira no que ela afirma, conveniente no que ela prescreve, útil segundo as circunstâncias nas quais se se encontra”⁷⁵. Trata-se de sentenças que são princípios capazes de orientar o agir, que não formam um conjunto de regras, as quais necessitariam de uma faculdade capaz de discernir os casos para os quais elas valeriam, mas que são, com mais força, da ordem de um *savoir-faire*; pode-se com razão dizer que eles formam uma tal faculdade de julgar mais do que são por ela mobilizados.

Nesse exercício de si através da escrita, o que se encontra é um conceito de ascese que difere da idéia costumeira da ascese como relacionada ao sacrifício e à renúncia de si. Como se verá, ao se falar, mais adiante, da cultura de si, ela implica uma conversão a si, que se dá através da verdade, e não uma conversão a Deus, como será o caso no cristianismo, que se dá por meio

⁷³ DE 329, p. 1241

⁷⁴ DE 329, pp. 1241-2

⁷⁵ DE 329, p. 1240

de uma renúncia de si. A ascese antiga se define por uma relação com a verdade, em vez de em referência à lei. Em *O uso dos prazeres*, Foucault fala de como os gregos do período clássico problematizaram a liberdade através do estabelecimento de uma relação consigo que é da ordem da mestria de si, e como essa ética do domínio de si se fazia através de uma relação com a verdade que abre não para uma hermenêutica de si, mas para uma estética da existência. Já, em *A hermenêutica do sujeito*, ao falar dos gregos e romanos dos primeiros séculos, ele fala de uma ascese que tem por fim o estabelecimento de uma relação consigo plena e independente, e que, para tanto, tem por objetivo primeiro a formação de uma *paraskeuê*, isto é, de uma “armadura da conduta cotidiana”, a transformação em *ethos* de um discurso verdadeiro capaz de preparar o indivíduo para enfrentar a incerteza dos acontecimentos. Apesar de uma ênfase maior no domínio de si como capacitação para a vida política na cidade, no período clássico, e de uma atenção mais aguçada para a exposição do indivíduo à incerteza do futuro, nos primeiros séculos, em ambos os casos se pode dizer que “a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência era principalmente, na Antigüidade, um esforço por afirmar sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual se podia se reconhecer, ser reconhecido pelos outros, e a posteridade mesmo podia encontrar um exemplo”⁷⁶. Em suma, uma estilística da liberdade que é uma estética da existência. Em jogo a tese de Foucault de que “da Antigüidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente busca de uma ética pessoal a uma moral como obediência a um sistema de regras”⁷⁷. Três elementos estão aqui presentes e serão analisados a seguir: a tese foucaultiana de que a moral antiga diz respeito à verdade e não à lei; a de que a ética antiga é uma elaboração da liberdade segundo os critérios de uma estética da existência; e, por fim, não uma terceira tese, mas o corolário das teses anteriores: a defesa de que a moral antiga tem seu peso maior do lado da ética e não do código prescritivo.

Lei e verdade

Foucault, em *A hermenêutica do sujeito*, afirma que a ascese antiga é uma “prática da verdade”, isto é, não “uma maneira de submeter o sujeito à lei”, mas “uma maneira de ligar o

⁷⁶ DE 357, p. 1550

⁷⁷ DE 357, pp. 1550-1. Entretanto, é preciso lembrar a ressalva de Foucault de que não se pode falar em *uma* moral cristã. Que se lembre sua análise de Cassiano em “Le combat de la chasteté” (DE 312, especialmente as páginas 1125-7).

sujeito à verdade”⁷⁸. Enquanto nós modernos, ao nos perguntarmos não apenas “o que fazer?”, mas “o que fazer de nós mesmos?”, isto é, quando pomos a questão do sujeito em relação à prática, nos perguntamos: “em quê, em que medida, a partir de qual fundamento e até qual limite o sujeito deve se submeter à lei?”, para os antigos a questão era “saber em que medida o fato de conhecer o verdadeiro, de dizer o verdadeiro, de praticar e de exercer o verdadeiro pode permitir ao sujeito não somente agir como ele deve agir, mas ser como ele deve ser e como ele quer ser”⁷⁹. A afirmação de que a moral antiga “era essencialmente busca de uma ética pessoal” não deve ser entendida como a busca de princípios de conduta individuais diversos daqueles impostos pela coletividade. Ela aponta, ao contrário, para o fato de que a moral antiga é o esforço refletido de dar uma certa forma (ainda que haja divergência entre qual forma seria a melhor) à sua vida, de constituir através de uma ascese, de um trabalho sobre si mesmo, um certo modo de ser. Se Foucault estiver correto e o trabalho sobre si, bem como a teleologia do sujeito moral, forem componentes de toda moral⁸⁰, o que distingue o pensamento moral antigo do moderno é que ele se faz explicitamente como a tentativa de alcançar um determinado modo de vida. Se toda moral tem uma dimensão ética, de transformação do modo de vida, as morais antigas punham sua ênfase neste aspecto. Por essa razão, a Antiguidade pôde dar lugar a uma aguda tematização das práticas votadas a esse fim, como é o caso, nos dois primeiros séculos, entre estóicos, epicuristas, cínicos, etc.

Essas práticas, chamadas por Foucault de práticas de si, correspondem ao que Pierre Hadot chama exercícios espirituais. A dívida de Foucault para com Hadot é atestada por ele mesmo⁸¹. Entretanto, a opção pelo termo práticas de si, em vez de exercícios espirituais, é reveladora não apenas das diferenças de objetivos entre os dois autores, mas também do modo como Foucault analisa a relação dessas práticas com a verdade. Hadot o censura por, em suas análises, centrar-se demais sobre o “si”; a escolha dos termos evidenciaria sua opção, ao contrário

⁷⁸ HS 24/02/82 2ªh, p. 303

⁷⁹ HS 24/02/82 2ªh, p. 304

⁸⁰ A esse respeito, parece estar de acordo o filósofo canadense Charles Taylor, o qual, em seu texto, “La conduite d’une vie et le moment du bien”, nos diz: “Em última instância, nós não estamos aqui simplesmente para cumprir atos isolados, cada um que é justo, mas para viver uma vida, o que quer dizer ser e tornar-se um certo tipo de ser humano. Uma perspectiva ética que negasse aparentemente esta concepção – sustentando por exemplo que nossa única meta deve ser justamente agir como é preciso em cada situação nova e nada mais – só a confirmaria. Pois ela nos diria: torna-te o gênero de pessoa capaz de se consagrar inteiramente às exigências do bem na situação presente (o que, manifestamente, nem você nem eu somos neste instante).” Ao contrário das demais citações, o crédito desta tradução é de Taís Silva Pereira.

⁸¹ Cf. UP, p. 12

de Foucault, em enfatizar o caráter “cósmico” dessas práticas, da identificação, que por elas se opera, entre o indivíduo e a razão ou natureza universal⁸². A esse respeito, é esclarecedora a explicação que o próprio Hadot dá para a qualificação desses exercícios como espirituais, em vez de como éticos:

“Exercícios éticos” seria uma expressão bastante sedutora, porque (...) os exercícios em questão contribuem poderosamente para a terapêutica das paixões e se referem à conduta da vida. Contudo, essa ainda seria uma visão muito limitada. De fato, esses exercícios (...) correspondem a uma transformação da visão do mundo e a uma metamorfose da personalidade. A palavra “espiritual” permite melhor fazer entender que esses exercícios são a obra, não somente do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo e sobretudo ele revela as verdadeiras dimensões desses exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, isto é, se põe na perspectiva do Todo (...).”⁸³

Hadot está de acordo com Foucault que, para os antigos, a filosofia consiste “numa arte de viver, numa atitude concreta, num estilo de vida determinado, que engaja toda a existência. O ato filosófico não se situa somente na ordem do conhecimento, mas na ordem do ‘si’ e do ser: é um progresso que nos faz ser mais, que nos torna melhores. É uma conversão que transtorna toda a vida, que muda o ser daquele que a leva a cabo”. O conceito foucaultiano de ética se refere justamente ao si, ao modo de ser e de se conduzir, mais precisamente, à sua transformação refletida – através da filosofia, mas não apenas dela. Para Hadot, os exercícios espirituais não são apenas éticos porque eles não operam qualquer transformação, mas uma transformação na qual o indivíduo é alçado à perspectiva da totalidade. Foucault certamente não ignora esse aspecto das práticas de si antigas, mas cunha um conceito que não está necessariamente preso a esse aspecto da ascese antiga. Que as práticas de si antigas estavam relacionadas ao respeito a uma certa ordem ontológica, ele o afirma⁸⁴. O que Foucault enfatiza, parece-me, é que a constituição de si, através de práticas, onde o que se é se identifica com uma razão universal, é uma forma de subjetivação, isto é, uma forma de constituição de si. Em última instância o “si” é um conceito vazio, isto é, quando se fala em práticas de si, o que é este si só pode ser respondido no interior de formas de problematização específicas que tornam possível não apenas dizer o que se é, mas também como e por que agir sobre si mesmo para se transformar (ainda que essa transformação

⁸² Cf. P. Hadot. “Réflexions sur la notion de ‘culture de soi’”. In: *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 324-6

⁸³ P. Hadot. “Exercices spirituels”. In: *Exercices spirituels et philosophie antique*, pp. 20-1

⁸⁴ Cf. UP, p. 82

seja entendida como realização máxima daquilo que já se era desde sempre). É isso, parece-me, que se quer dizer quando se diz que o sujeito é uma forma. O que se é, as formas de subjetividade que nos cabem, não pode ser dissociado de formas de subjetivação que não foram sempre as mesmas. As formas de subjetivação variam conforme os modos como o que somos é problematizado, conforme o que somos nos é dado ao pensamento através de práticas discursivas e não discursivas. O que Foucault faz, ao falar de práticas de si, é cunhar um conceito que se preste não apenas à análise das filosofias antigas. As práticas de si, como modos refletidos de relacionar-se consigo mesmo, não precisam conduzir os indivíduos a uma identificação com a totalidade, ainda que tal seja o caso na Antigüidade.

As práticas de si, contudo, também estão relacionadas, para Foucault, com a espiritualidade. Na primeira aula de *A hermenêutica do sujeito*, ele apresenta seu conceito de espiritualidade, o qual, diferentemente daquele de Hadot, não está vinculado ao acesso à totalidade, mas à verdade. Esse conceito é apresentado juntamente com o de filosofia, e ambos são relacionados à verdade; entretanto, não discutirei, aqui, a relação entre filosofia e espiritualidade. Diz ele:

Chamemos “filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, a forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se se chama isto a “filosofia”, creio que se poderia chamar “espiritualidade” a busca, a prática, a experiência pelas quais o sujeito opera sobre ele mesmo as transformações necessárias para ter acesso à verdade. Chamar-se-á, então, “espiritualidade” o conjunto dessas buscas, práticas e experiências que podem ser as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade.”⁸⁵

Assim, se as práticas de si são éticas porque operam uma transformação no ser mesmo dos sujeitos, elas são espirituais na medida em que essa transformação se faz em relação com a verdade. O conceito mesmo de estética da existência não está desvinculado da questão da verdade, como se verá. A tese foucaultiana de que os antigos põem a questão do sujeito em relação à prática como uma questão que diz respeito à verdade e não à lei é amparada pela tese de que a ascese antiga é um modo de tornar a verdade em *ethos*, que ela se caracteriza essencialmente não por uma renúncia, embora ela possa dar lugar a renúncias, mas por “equipar”

⁸⁵ HS 06/01/82 1ªh, pp. 16-7

o indivíduo com a verdade. Em outra aula de *A hermenêutica do sujeito*, Foucault analisa a *paraskeué*, a qual me referi acima como uma “armadura da conduta cotidiana”. A *paraskeué*, diz ele, é “a forma que devem tomar os discursos verdadeiros para poder constituir a mestria dos comportamentos racionais. A *paraskeué* é a estrutura de transformação permanente dos discursos verdadeiros, bem ancorados no sujeito, em princípios de comportamento moralmente admissíveis. A *paraskeué* é ainda o elemento de transformação do *logos* em *ethos*”⁸⁶. Tudo isto se refere às técnicas de si destinadas à transformação do sujeito, a torná-lo conforme à verdade, de maneira que, diante de uma circunstância, ele não apenas recorra a um princípio aprendido para aplicá-lo, mas aja conforme esse princípio de modo que sua ação seja a ação desse princípio mesmo, que, ao agir, ele se identifique com o *logos* que guia sua ação, em suma, que ele seja esse *logos*.

Assim, quando os gregos do século IV a.C. problematizavam a mestria de si como uma relação de soberania do *logos* sobre as paixões, tornando possível discernir o quê, como e quando fazer, segundo as circunstâncias, e reconheciam-se nesse *logos*⁸⁷, ou quando os gregos e latinos dos séculos I e II d.C. buscavam, pela constituição de si através da prática da verdade, “ser mais fortes do que tudo que pode acontecer em todo curso de nossa existência”⁸⁸, eles punham a questão “o que fazer de si mesmo?” como uma questão de modificação de si através e pela verdade – exercício de si na prática da verdade. Por meio da ascese, o sujeito se torna capaz de conhecer a verdade e é por ela transformado. Nas morais filosóficas da Antigüidade, a ética, a prática refletida de si, não se referia à lei, mas à verdade – sujeito moral e sujeito de conhecimento não se encontravam dissociados. Conhecer a verdade era vivê-la.

Estilística da liberdade e estética da existência

A importância da ascese, entre os antigos, se deve a que, sem ela, não se chega à verdade, nem ao seu conhecimento nem a viver uma vida verdadeira – e a tematização da *paraskeué* mostra bem a importância do vínculo entre verdade conhecida e verdade vivida⁸⁹. Mas ainda não parece claro em quê essa ética da verdade é uma estilização da liberdade, ou mesmo por que ela

⁸⁶ HS 24/02/82 2ªh, p. 312

⁸⁷ Cf. UP, pp. 79-82

⁸⁸ HS 24/02/82 2ªh, p. 307

⁸⁹ A tese foucaultiana é a de que, na modernidade, se dá uma cisão entre ascese e verdade, entre espiritualidade e filosofia, o que levou a uma consideração cada vez menor daquela, uma vez que o conhecimento da verdade se torna dela independente – sujeito moral e sujeito de conhecimento passam a estar separados e a relação possível entre ambos pode constituir-se então em problema. Na segunda parte deste trabalho poder-se-á ver, através da análise de um opúsculo de Lessing, como essa cisão era um problema central da *Aufklärung*.

se faz como uma estética da existência. É preciso compreender não só o que os antigos entendiam por liberdade, como também o que significa dizer que a busca de uma vida conforme à verdade se faz como uma estética da existência.

A liberdade, entre os gregos do período clássico ao menos, não era pensada como a mera independência em relação à cidade, embora seja importante a atitude do indivíduo com relação a si mesmo, uma vez que “a atitude do indivíduo em relação a si mesmo, a maneira pela qual ele garante sua própria liberdade no que diz respeito a seus desejos, a forma de soberania que ele exerce sobre si, são elementos constitutivos da felicidade e da boa ordem da cidade”⁹⁰. A liberdade é não apenas aquela da cidade, mas também se refere a uma certa relação do indivíduo consigo mesmo. Essa “liberdade individual” difere do livre-arbítrio por não se opor nem a um determinismo natural, nem à vontade de uma onipotência. Ela é antes de tudo uma não escravidão. Assim como a cidade livre é aquela que não está submetida a uma outra, o homem livre é aquele que não é escravo de si mesmo. Com efeito, não é preciso lembrar que tal liberdade só cabe àqueles que já possuem o *status* de cidadão: mulheres, crianças e escravos não são livres, e, portanto, para eles, a não escravidão com relação a si mesmo passa necessariamente por uma relação de submissão a um homem adulto livre. O cidadão de uma cidade livre é livre por não estar submetido a outrem, sua liberdade é puramente negativa, ele é livre por não ser escravo. Mas essa “liberdade individual” é mais do que a não escravidão, ela é problematizada de forma ativa, ela é domínio sobre si no poder que se exerce sobre os outros: a mestria de si é um princípio de regulação do exercício do poder político, que é interno a esse exercício mesmo. No período clássico, quando a cidade não se havia ainda dobrado ao poder do império, a liberdade como não escravidão não apenas era pensada como mestria de si, mas esse domínio de si sobre si fazia parte da formação daqueles que tinham por destino governar a cidade – o bom governo de si era condição para o bom governo dos outros, servia como princípio de regulação deste. Nos primeiros séculos, o bom governo de si ganhará autonomia com relação ao governo da cidade, e será entendido como o que torna possível ao indivíduo enfrentar, com liberdade, os acontecimentos. Não ser escravo de si mesmo tornará possível não ser escravo frente os mais variados acontecimentos.

Graças à problematização da liberdade como não escravidão, e, conseqüentemente, da ética como a prática que torna possível estabelecer consigo mesmo uma relação de mestria (como

⁹⁰ UP, p. 74

mostram os conceitos de *enkrateia* e *sophrosyne*, discutidos anteriormente), a negatividade ética, a imoralidade, estava na passividade, entendida como incapacidade de dominar a si mesmo. A temperança (*sophrosyne*) era uma virtude viril. Tratava-se de uma moral de homens que a eles se dirigia e cujas preocupações se relacionavam à sua existência como cidadão. De modo algum se tratava de uma moral que se dirigiria igualmente, em seus princípios, fins e regras, a todo e qualquer, seja homem, mulher, adolescente ou escravo. Um código moral universal, aplicável a todo e qualquer, para o qual se pode, no máximo, constituir uma casuística, isto é, o estabelecimento de princípios segundo os quais se pode adequar as regras aos casos, lhe é estranho. Mesmo entre os estóicos, por exemplo, não se encontra uma tal universalidade; não, pelo menos, de forma acabada. A universalidade do apelo andava, para eles, junto à raridade da eleição. Trata-se de uma moral que, apesar de não impor de antemão restrição àqueles que a ela quisessem aderir, não se via como algo que devesse ou pudesse ser imposto a todo e qualquer⁹¹, sem que o indivíduo não fizesse dela sua escolha pessoal. Ela era, nesse sentido, um luxo, uma moral de elite, não uma moral popular destinada a conformar a vida da totalidade dos homens⁹².

Já foi afirmado que esse exercício da liberdade como domínio de si é indissociável de uma relação com a verdade. Foucault aponta para que, na espiritualidade cristã, a relação com a verdade na prática da virtude diz respeito a uma hermenêutica de si, isto é, a subjetivação moral “é indissociável de um processo de conhecimento que faz da obrigação de procurar e de dizer a verdade de si mesmo uma condição indispensável e permanente dessa ética”⁹³. Nas morais antigas, ao contrário, a relação com a verdade, intrínseca ao exercício da liberdade, abre para uma estética da existência.

Deve-se entender com isso uma maneira de viver cujo valor moral não está em um trabalho de purificação, mas depende de certas formas, ou melhor, certos princípios formais gerais no uso dos prazeres, na distribuição que deles se faz, nos limites que se observa, na hierarquia que se respeita. Pelo *logos*, pela razão e pela relação com o verdadeiro que a governa, uma tal vida inscreve-se na manutenção ou reprodução de uma ordem ontológica; e, por outro lado, recebe o brilho de uma beleza manifesta aos olhos daqueles que podem contemplá-la ou guardá-la na memória. Essa existência temperante, cuja medida, fundamentada na verdade, é ao mesmo tempo

⁹¹ Cf. CS, p. 46

⁹² Mais à frente, tematizarei esse aspecto das morais filosóficas da época helenística e imperial ao tratar da cultura de si que aí tem lugar.

⁹³ DE 312, p. 1126

respeito de uma estrutura ontológica e perfil de uma beleza visível, foi frequentemente esboçada por Xenofonte, Platão e Aristóteles.⁹⁴

Faz-se ver, assim, a relação entre estilização da liberdade, verdade e estética da existência. Para ficar, ainda uma vez, com as palavras de Foucault: “O indivíduo se realiza como sujeito moral na plástica de uma conduta medida com exatidão, bem visível de todos e digna de uma longa memória”⁹⁵. Estilo e estética. Seria difícil arrolar aqui os mal-entendidos ensejados pelo uso desses termos. Entretanto, eles são centrais e de modo algum se prestam à apologia de uma diluição da moral, se se entender por isso a ausência de qualquer esforço por pensar a questão “o que fazer?”, ou, mais propriamente, “o que fazer de si mesmo?”. O conceito de estilização vem de encontro ao de codificação. Em vez de assinalar uma ausência de regras, ele aponta para uma conduta que se orienta por princípios diretores mais do que por leis que se sobreporiam a casos. Nem ausência de princípios nem estabelecimento *a priori* dos mesmos. Como anteriormente dito, trata-se da constituição de um *savoir-faire*, de uma arte de viver, “que prescreve as modalidades de um uso em função de variáveis diversas”⁹⁶, não da codificação exaustiva dos atos proibidos e permitidos. Assim, essas morais podiam muito bem ser morais de homens feitas para os homens (sendo a virtude da mulher pensada sob o modelo viril e como indissociável de uma relação de submissão ao homem, o qual é, ao mesmo tempo, modelo pleno e acabado da virtude)⁹⁷, em vez de se constituírem na forma de um código prescritivo que fosse extensivo a todo ser humano, independentemente de considerações de sexo ou *status*.

O conceito de estilo aponta para uma moral voltada para a atitude, mais do que para o código prescritivo. O valor moral se encontra do lado da ética, no exercício da liberdade entendido como uma atitude, como um certo modo de se relacionar consigo mesmo. “Valor moral que é também um valor estético, e valor de verdade, visto que, ao manter-se na satisfação das verdadeiras necessidades, ao respeitar a hierarquia do ser humano, e não esquecendo jamais o que se é verdadeiramente, é que se poderá dar à sua própria conduta a forma que assegura o renome e merece a memória”⁹⁸. Trata-se de dar à própria vida uma forma através do respeito a princípios racionais, forma essa que é a da liberdade, e que, por isso, é bela e reconhecível pelos outros como tal. Se o conceito de estilo se constitui face ao de código, o de estética da existência

⁹⁴ UP, pp. 82-3

⁹⁵ UP, p. 84

⁹⁶ UP, p. 84

⁹⁷ Cf. UP, pp. 77-8

⁹⁸ UP, p. 85

se contrapõe a um trabalho ético entendido como uma hermenêutica de si, como a decifração da verdade interior e secreta de si mesmo. Estilística da liberdade e estética da existência. Com esses conceitos, Foucault mostra o que significa falar em uma moral cujo peso maior se encontra na dimensão ética, e que, ainda assim, não é uma moral desarrazoada e entregue a uma total ausência de princípios.

Outro ponto importante a ser salientado com relação a esses conceitos é que eles apontam para uma elaboração da liberdade que se faz como uma modificação do modo de ser e de se conduzir, como uma transformação refletida do *ethos*. Com efeito, tal conclusão já se encontra implícita no que foi dito anteriormente. Que se lembre o conceito de *ethos*:

o *ethos* era a maneira de ser e a maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros. O *ethos* de alguém se traduz no seu vestuário, no seu modo de proceder, em sua maneira de caminhar, na calma com a qual ele responde a todos os acontecimentos, etc. É essa, para eles, a forma concreta da liberdade; é assim que eles problematizavam sua liberdade. O homem que tem um belo *ethos*, que pode ser admirado e citado como exemplo, é alguém que pratica a liberdade de uma certa maneira.⁹⁹

Analisemos, agora, o conceito de cultura de si, que permitirá aprofundar a análise do que significa problematizar a liberdade como *ethos*.

⁹⁹ DE 356, p. 1533

A cultura de si

Falar de uma moral que seja essencialmente busca de uma ética pessoal é algo que suscita, entre nós, inúmeras reprovações. Ainda mais quando se multiplicam expressões como: estética da existência, cuidado de si, cultura de si, conversão a si. A primeira impressão é a de que nelas se trai um ímpeto anti-social bastante forte, que elas trazem consigo os princípios de uma moral egoísta e contraposta aos princípios modernos de solidariedade, coletividade e amor à pátria, por exemplo. Observações feitas por pensadores como Hadot e Rorty¹⁰⁰ vêm ao encontro dessa suspeita. Entretanto, como mostrei a propósito dos conceitos de estilo e estética da existência, essa busca de uma ética pessoal não está necessariamente relacionada com a rejeição de princípios socialmente reconhecidos como válidos. Quando um indivíduo buscava, na escola de Epiteto, por exemplo, dar à sua vida uma forma que a distinguisse da dos demais homens, ele fazia recurso a princípios e modelos que de modo nenhum eram unicamente seus. As formas que pôde tomar o cuidado que se tinha consigo mesmo, o trabalho que sobre si se exercia, não são formas inventadas pelo próprio indivíduo, são, antes, “esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social”¹⁰¹. E essas formas concernem aos modos como problematizamos nossas condutas.

Em *O cuidado de si*, Foucault ressalta que, nos séculos I e II d.C., dá-se não uma ruptura com a ética tradicional do domínio de si, mas há “deslocamento, desvio e diferença de acentuação”¹⁰². O que neles se verifica é uma intensificação da relação consigo. Com efeito,

o que se marca nos textos dos primeiros séculos – mais do que novas interdições sobre os atos – é a insistência sobre a atenção que convém ter para consigo mesmo; é a modalidade, a amplitude, a permanência, a exatidão da vigilância que é solicitada; é a inquietação com todos os distúrbios do corpo e da alma que é preciso evitar por meio de um regime austero; é a importância de se respeitar a si mesmo, não simplesmente em seu próprio *status*, mas em seu próprio ser racional, suportando a privação dos prazeres ou limitando o seu uso ao casamento ou à procriação.¹⁰³

Uma vez mais, Foucault contrapõe as exigências de uma estilística da conduta à uma maior elaboração do código prescritivo. Em vez da formulação de um código moral mais preciso,

¹⁰⁰ Cf. R. Rorty. “Identité morale et autonomie privée”. In: *Michel Foucault philosophe*, pp. 385-394

¹⁰¹ DE 356, p. 1538

¹⁰² M. Foucault. *O cuidado de si*, p. 72. Doravante, CS.

¹⁰³ CS, pp. 46-7

detalhado e abrangente, o aumento da austeridade no pensamento moral da época se dá como exigência de uma intensificação das relações consigo. Mas em que consistem tais relações e como elas se diferenciam de um cultivo do individualismo?¹⁰⁴ Foucault distingue três fenômenos diversos, os quais podem ou não estar vinculados: a atitude individualista, a valorização da vida privada e a intensidade das relações consigo. A atitude individualista é “caracterizada pelo valor absoluto que se atribui ao indivíduo em sua singularidade e pelo grau de independência que lhe é atribuído em relação ao grupo ao qual ele pertence ou às instituições das quais ele depende”. A valorização da vida privada diz respeito à “importância reconhecida às relações familiares, às formas de atividade doméstica e ao campo dos interesses patrimoniais”. Já as relações consigo são as “formas nas quais se é chamado a se tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, e promover a própria salvação”. Foucault lembra o movimento ascético cristão dos primeiros séculos, o qual “apresentou-se como uma acentuação extremamente forte das relações de si para consigo, mas sob a forma de uma desqualificação dos valores da vida privada; e, ao tomar a forma do cenobitismo, manifestou uma recusa explícita daquilo que podia haver de individualismo na prática da anacorese”¹⁰⁵. Nesse movimento ascético, a não valorização da vida privada pôde corresponder à intensificação das relações consigo, e o retiro pôde tomar a forma da vida em comunidade. Também o estoicismo conjugou a forte exigência de atenção a si com a obrigação de cumprir seus deveres sociais. Do mesmo modo, o epicurismo encontrava na amizade algo digno da mais alta estima.

Foucault definiu as relações consigo como as “formas nas quais se é chamado a se tomar a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, e promover a própria salvação”. Com efeito, em conferência na Universidade de

¹⁰⁴ Tal se pode ver claramente em D. Halperin. *Saint Foucault*, pp. 87-88: “A ‘cultura de si’ da Antigüidade tardia apresenta um contraste ainda mais evidente com a ética moderna, normalizante e pop-psicológica da ‘realização de si’. Pois os filósofos da Antigüidade tardia, estudados por Foucault, identificam o si à alma, a qual, tal como eles a conceitualizam, não é um princípio de individuação pessoal, mas uma partícula errante do Divino. Conseqüentemente, o si, nessa perspectiva filosófica antiga, não é o lugar de uma profundidade psicológica única e privada (sob o modelo do humanismo burguês), mas o lugar de uma alteridade radical: é o espaço no interior de cada ser humano onde ele reencontra o não-eu, o além de si. A antiga cultura de si não visa, então, a realização de um si pessoal, mas a atualização de uma essência impessoal – de uma qualidade moral mais geral, tal como a moderação (*sophrosyne*), ou de uma capacidade intelectual tal como a razão. Em suas versões tardias, a cultura de si antiga busca purificar a alma individual de suas características acidentais e a uní-la ao Espírito universal. A antiga prática da ‘cultura de si’, por mais individualista que ela possa ser, não é uma tecnologia da produção de individualidades únicas. Ela toma antes a forma de uma arte ascética, de um exercício espiritual destinado a desembaraçar o si das paixões e dos apegos que fazem, precisamente, do si, na perspectiva moderna, alguma coisa de individual, de pessoal, e de única.”

¹⁰⁵ CS, p. 48

Vermont, em 1982, ele define as técnicas de si como aquelas “que permitem aos indivíduos efetuar, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser; de se transformar a fim de alcançar um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade”¹⁰⁶. Os indivíduos agem sobre si mesmos através de práticas refletidas, através de técnicas pelas quais eles se reconhecem e transformam a si mesmos. Por meio dessas práticas, estabelece-se uma relação consigo que tem uma forma determinada e que põe em ação, não é preciso lembrar, jogos de verdade e relações de poder. Assim definida, a relação consigo não deve ser entendida como uma reflexividade fundamental do “si”, como consciência de si. Ao contrário, esse tipo de reflexividade deve ser entendida como uma forma possível que a relação consigo pode tomar. Como disse anteriormente, o “si”/“sujeito” é um conceito vazio, isto é, uma forma, não um suporte substancial. Como diz Foucault: “Assim como existem diferentes formas de cuidado, existem diferentes formas de si”¹⁰⁷.

Cuidado de si e conversão a si

Ao falar da cultura de si que tem lugar nos primeiros séculos da era cristã, Foucault a caracteriza “pelo fato de que a arte da existência – a *techne tou biou* sob as suas diferentes formas – nela se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é preciso ‘ter cuidados consigo’; é esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática”¹⁰⁸. O cuidado consigo mesmo que era preconizado por Sócrates estava vinculado à *paideia* do cidadão. Era preciso exercer-se de modo a tornar-se capaz de governar a si mesmo, para que se pudesse então estar pronto para governar os outros. A arte de viver, o saber se conduzir como convém, estava sob o signo do exercício da cidadania na *polis*. Já na cultura de si dos primeiros séculos, a arte de viver se encontra sob o signo do cuidado de si. Esse princípio ganha autonomia frente à formação do cidadão, de modo que o cuidado que se deve ter para consigo visa, em última instância, não mais a formação do cidadão da *polis*, mas o si. Não mais se tem cuidado de si para melhor cuidar da cidade ou dos outros, mas para melhor cuidar de si mesmo. Ainda assim, esse cuidado de si que encontra no si seu objeto e seu fim não coincide com o cultivo de uma atitude individualista, como mostram estóicos e epicuristas. Pode-

¹⁰⁶ DE 363, p. 1604

¹⁰⁷ DE 363, p. 1607

¹⁰⁸ CS, p. 49

se dizer que o cuidado que se tem consigo mesmo, nos primeiros séculos, tem por fim uma conversão a si onde o sujeito goza a si mesmo sem que nada possa perturbá-lo, ainda que ele se entenda como parte da natureza ou da razão universal. Foucault, é verdade, dá pouca ênfase a essa identificação do si com a natureza ou a razão, como bem vê Hadot, mas, por outro lado, procura sempre salientar que essa conversão a si, que esse retiro em si mesmo, não coincide necessariamente com uma rejeição das relações sociais. Ao contrário, o movimento de retorno a si diz respeito a uma modulação dessas relações. Trata-se mais de proteger-se dos abalos que tais relações podem ocasionar, através do cultivo de uma liberdade em relação a elas, do que de sua rejeição sumária. Com o fim da subordinação do cuidado de si ao cuidado dos outros, ele se torna cada vez mais uma tarefa para toda a vida, e não mais uma etapa indispensável na formação do governante, e é então desvinculado do *status* do indivíduo para se tornar um princípio válido para todos, embora, como se verá, essa universalidade do apelo não corresponda à coerção de uma lei que deva ser imposta a todos independentemente de sua escolha. Não se trata de um princípio moral do qual se deva deduzir uma ordem jurídica que derivaria sua legitimidade do mesmo. Mas, antes de entrar na questão da lei e do chamado, é preciso caracterizar brevemente esse cuidado de si e a liberdade que nele está em jogo.

O cuidado de si, a *epimeleia heautou* ou *cura sui*, é um cuidado não difuso, mas que, ao contrário, formava “todo um conjunto de ocupações”¹⁰⁹, as quais não davam lugar a um isolamento do indivíduo, mas que, a um só tempo, apoiava-se sobre relações sociais já existentes conferindo-lhes maior intensidade, dando-lhes “uma nova coloração e um calor maior”¹¹⁰, e ensejava novas relações, mais ou menos institucionalizadas, ocasionando “um jogo de trocas com o outro” e “um sistema de obrigações recíprocas”¹¹¹, através do cuidado que se tem com o cuidado que o outro tem consigo mesmo e da direção de um mestre no cuidado que se tem consigo, do que são exemplos as correspondências entre Sêneca e Lucílio e entre Marco Aurélio e Frontão, bem como as comunidades epicuristas e pitagóricas, a escola de Epiteto, etc.

Sobre o termo *epimeleia*, diz Foucault: “*epimeleisthai* não designa simplesmente uma atitude de espírito, uma certa forma de atenção, uma maneira de não esquecer tal ou tal coisa. (...) *Epimeleisthai* se refere, muito mais do que a uma atitude de espírito, a uma forma de atividade, de atividade vigilante, contínua, aplicada, regrada, etc. (...) Toda a série de palavras *meletan*,

¹⁰⁹ CS, p. 55

¹¹⁰ CS, p. 58

¹¹¹ CS, p. 59

meletê, epimeleisthai, epimeleia, etc., designa um conjunto de práticas”¹¹². Assim, o cuidado de si era mais do que uma atividade intelectual. E, se, no período clássico, essas práticas se confundiam com o exercício da própria virtude, no período helenístico e imperial é formulado todo um conjunto de exercícios de escrita e escuta, de meditações, de provas de resistência, cujo fim era tornar o sujeito conforme a verdade, prepará-lo para encarar com liberdade qualquer acontecimento, como se pôde ver na análise do termo *paraskeuê*. Esse conjunto de práticas não estava voltado para a formação dos jovens destinados a governar a cidade; o cuidado de si era tarefa de toda a vida, também os adultos deviam se dedicar a essa atividade. Associado a isso, há uma acentuação dos vínculos, já antigos, entre medicina e cuidado de si, a qual era proporcionada por um “jogo nocional comum”¹¹³, e a *paideia* é cada vez mais entendida como terapêutica. Nesse movimento, as atenções estão voltadas para o campo dos intercâmbios entre alma e corpo, onde importa corrigir a alma para que ela não seja vencida pelo corpo, e retificar este para que ele não ponha em risco o domínio da alma sobre si mesma¹¹⁴. O que se dá através disso é a constituição do sujeito como doente, o estabelecimento de uma relação de si para consigo onde o indivíduo se reconhece como doente que precisa se fazer curar, por si mesmo ou por quem tiver competência para tanto. Tem-se uma modificação em relação ao modo como o indivíduo se constituía em sujeito de um cuidado sobre si, na época clássica, onde este o fazia pela instauração de uma relação consigo mesmo na qual ele se reconhecia como “um simples indivíduo imperfeito, ignorante e que tem necessidade de ser corrigido, formado e instruído”¹¹⁵, e não de ser curado.

“O objetivo comum dessas práticas de si, através das diferenças que elas apresentam, pode ser caracterizado pelo princípio bem geral da conversão a si – do *epistrophe eis heauton*”¹¹⁶. O que se intentava, em toda essa cultura de si, era estabelecer de si para consigo uma relação plena e acabada, que era pensada não apenas como um domínio que se exercia sobre si – como no cuidado de si clássico – mas também como uma forma de posse, onde tem-se a si mesmo e o poder que se exerce sobre si não pode ser limitado por nada. E essa posse é capaz de suscitar um prazer que se tem consigo mesmo que não é passível de perturbação, uma vez que não depende

¹¹² HS 20/01/82 1ªh, p. 82

¹¹³ CS, p. 59

¹¹⁴ Cf. CS, p. 62: “O corpo com o qual o adulto tem que se ocupar quando cuida dele mesmo, não é mais o corpo jovem que se tratava de formar pela ginástica; é um corpo frágil, ameaçado, minado de pequenas misérias e que, em troca, ameaça a alma menos por suas exigências demasiado vigorosas do que por suas próprias fraquezas.”

¹¹⁵ CS, p. 62

¹¹⁶ CS, p. 69

senão de si mesmo. Essa relação consigo se faz como busca de uma conversão a si onde o sujeito encontra sua tranqüilidade e prazer em uma certa suficiência com relação ao mundo. A liberdade está em o indivíduo poder manter-se firme e gozando imperturbavelmente de si mesmo a despeito dos acontecimentos que podem lhe sobrevir. Essa liberdade, assim, não precisa – ao menos não necessariamente – tomar a forma de um retiro do mundo, de um abandono da vida cotidiana e dos compromissos sociais. Ele diz respeito antes ao modo como o sujeito se engaja em suas ocupações, em suas relações com os outros – trata-se de modular essas relações, não de se afastar delas de uma vez para sempre. É preciso, por exemplo, ao conhecer a natureza, não se dispersar, não se aplicar a procurar segredos que sejam desprovidos de importância para a vida humana. Essa conversão a si, bem como a liberdade que lhe é própria, é, portanto, da ordem de uma modificação da atividade, de uma modulação das relações. Mas ela é também “uma trajetória, uma trajetória graças à qual, escapando de todas as dependências e de todas as sujeições, acaba-se por voltar-se a si mesmo, como um porto abrigado das tempestades ou como uma cidadela protegida por suas muralhas”¹¹⁷. Há de cuidar-se de si por toda a vida, como se disse antes. Posse, domínio e gozo de si que se constituem num esforço concreto, por meio de exercícios regrados e contínuos, através de meditações e provas de si, aos quais cada um deve se dedicar durante toda a vida.

Todo esse movimento se constitui como uma cultura de si, pois nele a questão da arte de viver, a questão “como fazer para viver como é preciso?” se aproxima até ser absorvida na questão “como fazer para que o si se torne e permaneça o que ele deve ser?”¹¹⁸. A questão da ética *per se* não é a questão do si, ela diz respeito à prática da liberdade, à transformação de si, a qual, nos primeiros séculos, veio a se identificar com a questão do si. Na época helenística e imperial, a arte de viver se torna arte de si mesmo, e a ética pessoal que se busca toma a forma de uma ética do si. Com suas análises, Foucault mostra não apenas que o pensamento de uma ética pessoal não é necessariamente a valorização da independência do indivíduo frente a seu grupo social, no sentido de que ele poderia extrair unicamente de si mesmo as regras pelas quais se conduzir, mas também que, ainda que essa ética pessoal se configure ao modo de uma ética do si, da autofinalização de si e da conversão a si, ela não precisa ser marcada pela rejeição dos laços sociais, pelo cultivo do individualismo, nem por um desregramento sem limites – as éticas

¹¹⁷ CS, p. 69

¹¹⁸ Cf. HS 03/02/82 1ªh, p. 171ss

antigas dão um testemunho eloqüente contra essas desconfianças. Toda a nossa suspeita em relação a tais éticas se deve a uma compreensão do si como individualidade oposta a uma coletividade, mas o que as análises foucaultianas das morais antigas mostram é que tal compreensão do si não é universal nem tampouco necessária.

Recusa da lei e princípio de salvação

Ao falar do aumento da austeridade no pensamento moral dos primeiros séculos, Foucault diz que

é surpreendente que, salvo raras exceções, essa vontade de rigor expressa pelos moralistas não tenha tomado a forma de uma demanda de intervenção por parte do poder público; não se encontrará, nos filósofos, projeto para uma legislação coercitiva e geral dos comportamentos sexuais; eles incitam a mais austeridade os indivíduos que queiram levar uma outra vida que não aquela “dos mais numerosos”; não procuram quais as medidas ou os castigos que poderiam coagi-los todos a isso, de maneira uniforme.¹¹⁹

Somos herdeiros de uma tradição iluminista, na qual a moral aparece como a lei ou as leis da própria humanidade, por oposição ao que seria a arbitrariedade das leis políticas, as quais só se podem justificar perante o tribunal dessa humanidade se se coadunarem com o que prescreve tal moral¹²⁰. Para nós, soa estranho que não se queira fazer valer as regras morais valorizadas através do poder público. À primeira vista, tendemos a ver nisso uma cisão muito forte entre moral e política, um movimento no qual a moral vai se tornando cada vez mais “privada”. Não poderíamos nos equivocar mais. A nossa concepção de uma moralidade política, que julga como que de fora a prática política, é que opera através de uma cisão entre moral e política, na qual aquela surge como legitimamente capaz de legislar sobre esta. Os liames entre a busca do estabelecimento e cultivo de uma relação consigo que dê à sua vida uma forma bela e digna de admiração e o exercício do poder sobre outrem não foram pensados, pelos gregos e romanos dos primeiros séculos, como a capacidade de uma “esfera”, a da moral, de legislar sobre a outra, conferindo a esta a legitimidade da qual ela careceria. O cuidado que se tinha consigo mesmo e que tornava o indivíduo capaz de governar bem a si mesmo era o princípio de regulação interno ao próprio exercício do poder sobre os outros, como se vê nas palavras que Sócrates dirige a Alcebiades. A análise que Foucault faz da *parrhesia* sob o Império também dá testemunho de um modo de “crítica política” onde o que está em jogo fundamentalmente é o compromisso do

¹¹⁹ CS, p. 46

¹²⁰ Sobre isso, cf. R. Koselleck. *Crítica e crise*, bem como a próxima parte desta dissertação.

sujeito com a verdade que ele diz, e não o direito inerente a tal verdade de ser a regra da ação política, tampouco a requisição de que todos se comportem segundo a verdade pela força da lei. Como foi anteriormente dito, nas morais dos primeiros séculos há um aumento na austeridade que corresponde a uma intensificação das relações consigo. Se o que está em jogo é a atitude mais do que o comportamento efetivo, as leis públicas têm um papel muito restrito a desempenhar. Assim, ainda no período clássico, Sócrates interpelava os jovens e lhes lembrava de que deviam cuidar de si, de que deviam governar bem a si mesmos se quisessem governar bem a cidade. É preciso provocar o outro – pode-se ter cuidado com o cuidado que ele tem de si, mas não se pode impor por força de lei que ele tenha tal cuidado: é preciso que o indivíduo escolha voluntariamente dedicar-se a dar à sua vida uma forma boa e bela.

Nos primeiros séculos, os princípios aos quais é preciso sujeitar-se são cada vez mais associados a uma natureza ou razão universal, diferentemente do que ocorria no período clássico, onde o *status* desempenhava um papel muito importante na determinação de quais princípios convinham ao indivíduo. Apesar disso, esses princípios não foram formulados como um código prescritivo detalhado, o qual poderia, inclusive, ser imposto a todos pelo poder público. O fato de o cuidado de si ter-se tornado independente de considerações de sexo e *status*, significa que ele tomou a forma de uma lei universal, que ele se tornou um princípio moral passível de ser imposto a todos independentemente da escolha pessoal de cada indivíduo, de seu modo de vida? “A questão que gostaria de pôr, questão ao mesmo tempo histórica e metodológica, é a seguinte: pode-se dizer que o cuidado de si constitui agora uma sorte de lei ética universal?”¹²¹. A respeito de nossa disposição para reconhecer nessa autonomização do princípio do cuidado de si a forma de uma lei geral, diz Foucault:

é preciso não se deixar prender ao processo histórico ulterior, que se desenrola na Idade Média, e que foi a juridificação progressiva da cultura ocidental. Juridificação que nos fez tomar a lei, e a forma da lei, como o princípio geral de toda regra na ordem da prática humana. O que gostaria de lhes mostrar, ao contrário, é que a lei mesma faz parte, como episódio e como forma transitória, de uma história muito mais geral, que é a das técnicas e tecnologias, das práticas do sujeito em relação a ele mesmo, técnicas e tecnologias que são independentes da forma da lei, que são prioritárias em relação a ela. A lei não é, no fundo, senão um dos aspectos possíveis da tecnologia do sujeito em relação a ele mesmo. Ou, se quiserem, ainda mais precisamente: a lei não é senão

¹²¹ HS 20/01/82 2ªh, p. 108

um dos aspectos dessa longa história no curso da qual se constituiu o sujeito ocidental tal como com ele nos relacionamos atualmente.¹²²

Não é meu propósito, aqui, analisar esse processo de juridificação apontado por Foucault, mas é preciso que se deixe explícita a “aposta metodológica” (*l'enjeux méthodologique*) envolvida na pergunta por se o cuidado de si tomou, na cultura de si dos dois primeiros séculos, a forma de uma lei ética universal. Pergunta que é respondida negativamente. Foucault lembra a sentença lacedemônia que dizia que era para que se possa cuidar de si que se confiava aos hilotas o cultivo da terra. Mas também nos dois primeiros séculos o cuidado de si foi afirmado como um privilégio de elite, uma vez que ele requeria a *skholê* ou *otium* para ser praticado, que era preciso ter tempo livre para se dedicar a si mesmo. Estivesse ou não vinculado a considerações de *status*, o cuidado que se deveria ter consigo requeria um certo modo de vida para ser praticado. Com efeito, “jamais na cultura antiga, na cultura grega e romana, o cuidado de si foi efetivamente percebido, posto, afirmado como uma lei valendo para todo indivíduo, qualquer que seja o modo de vida que ele adota. O cuidado de si implica sempre uma escolha no modo de vida, isto é, uma divisão entre os que escolheram esse modo de vida e os outros”¹²³. Primeiro ponto: se todos podem e mesmo devem cuidar de si, nem por isso ele deixou de ser um fenômeno de elite que era entendido como tal. Se a universalidade do apelo garantia que aqueles que a ele poderiam responder não estivessem já predeterminados, ele não garantia que todos a ele respondessem, e, portanto, esse mesmo apelo promovia a divisão entre aqueles que a ele responderam positivamente e os que o ignoraram, entre os que escolheram cuidar de si e os que não o fizeram. Além disso, a cultura de si tomou formas mais ou menos institucionalizadas, ligando-se a “grupos religiosos, grupos claramente institucionalizados, organizados em torno de cultos definidos, com procedimentos freqüentemente ritualizados”, como no culto a Ísis, ou apoiando-se sobre “toda uma rede social parcialmente institucionalizada”, a ela preexistente, criando uma espécie de “serviço da alma”¹²⁴, como se pode ver na relação entre Sêneca e Lucílio.

Então, é preciso dizer-se que o cuidado de si toma sempre forma no interior de redes ou de grupos determinados e distintos uns dos outros, com combinações entre o cultural, o terapêutico (...) e o saber, a teoria, mas se trata de relações variáveis segundo os grupos, segundo os meios e segundo os casos. De toda maneira, em todo caso, é nessa divisão, ou antes nesse pertencimento a um secto ou a um grupo, que se manifesta e se afirma o cuidado de si. Não se pode cuidar de si (...) na

¹²² HS 20/01/82 2ªh, p. 108-9. Sobre isso, veja-se também UP, pp. 29-30

¹²³ HS 20/01/82 2ªh, p. 109-110

¹²⁴ HS 20/01/82 2ªh, p. 110-1

ordem e na forma do universal. Não é como ser humano enquanto tal, não é simplesmente como pertencente à comunidade humana, mesmo se esse pertencimento é muito importante, que o cuidado de si pode se manifestar, e sobretudo que ele pode ser praticado. Ele não pode ser praticado senão no interior do grupo, e do grupo em sua distinção.¹²⁵

A autonomização do cuidado de si no que concerne a considerações de *status*, de um processo de formação do governante, não corresponde portanto à sua transformação em uma lei universal. Não só ele promovia uma divisão entre os indivíduos a partir do modo de vida por eles adotados, como também a prática desse cuidado não podia se dar fora de um grupo determinado e como a prática daquele grupo específico. Cuidar de si implicava uma mudança no modo de vida através da pertença a um grupo determinado. Divisão entre os primeiros e os muitos, que se dá não hierarquicamente, como na época clássica, onde ela era feita a partir do *status* dos indivíduos, mas operatória, entre os que são capazes de cuidar de si e os que não o são. “É a relação consigo, é a modalidade e o tipo de relação consigo, é a maneira pela qual ela será efetivamente elaborada como objeto de seus cuidados: é aí que se fará a divisão entre alguns e os mais numerosos. O apelo deve ser lançado a todos porque somente alguns serão efetivamente capazes de se ocupar de si mesmos”¹²⁶. À universalidade do apelo corresponde a raridade da salvação. A universalidade que o princípio do cuidado de si pôde tomar é então a universalidade de um apelo, não a de uma lei geral. Trata-se da estrutura do princípio de salvação. Não importa aqui recuperar o sentido que a salvação tinha nessa cultura de si, basta que se diga que ela era indissociável da conversão a si que constituía o fim da arte de viver.

A cultura de si grega e romana nos mostra que não estamos encerrados em uma oposição radical entre lei geral e arbítrio dos indivíduos. Nela, tem lugar uma moral que era essencialmente busca de uma ética pessoal na forma de um cuidado de si cujo fim era tornar plena a relação que se tem consigo mesmo, entendida como liberdade frente aos acontecimentos do mundo, que passava por uma identificação do sujeito com a natureza ou razão universal. De tudo isso, busquei ressaltar o que as análises de Foucault tem a dizer sobre a forma da lei e sobre qual liberdade se busca, e como se o faz. A universalidade do apelo junto à necessidade de uma escolha pessoal opõem-se à idéia de uma lei geral com a qual todos nos identificaríamos, e à qual poderíamos nos conformar sem que para tanto fosse necessário um empenho pessoal. Do mesmo modo, também não se trata de uma moral social, na qual a relação com o outro é a medida da

¹²⁵ HS 20/01/82 2ªh, p. 114

¹²⁶ HS 20/01/82 2ªh, p. 116

relação consigo, nem uma moral individual, se por isso se entender a valorização de uma individualidade que tem sua espessura própria, sua “interioridade”, e cujo outro é uma coletividade que dá os limites dessa individualidade, que cerca e cerceia essa “interioridade”.

II

Ética e modernidade

No capítulo anterior, a questão da ética foi apresentada através de conceitos centrais a partir, principalmente, das investigações foucaultianas das morais antigas. É preciso que nos voltemos agora sobre a questão da modernidade para que se possa compreender qual o proveito (que não o do mero acúmulo de conhecimento), para nós hoje, de uma pesquisa arqueo-genealógica das éticas antigas. É também o momento de enfrentar mais diretamente o problema da liberdade tal qual ele se apresenta para nós hoje, explicitar como os trabalhos de Foucault nos ajudam a delineá-lo de uma forma profícua. Para tanto, iniciarei tratando da liberdade como aposta fundamental da filosofia de Foucault, e então retomarei os conceitos de problematização, experiência e sujeito para que a questão da ética possa aparecer fora dos limites de uma investigação sobre a Antigüidade. Feito isso, tratarei da modernidade no que ela concerne à moral e à crítica, apresentando os desafios que dela surgem e como Foucault os afronta. Por fim, a partir do percurso trilhado, buscarei apresentar a problematização da liberdade como *ethos* que se encontra na proposta foucaultiana de uma estética da existência.

Aposta na liberdade

Peter Brown afirma a propósito das mudanças religiosas que ocorreram no terceiro século, em seu *The making of Late Antiquity*:

Há muito tempo tenho estado insatisfeito com a idéia de uma “crise” geral do terceiro século como uma explanação *passé-partout* para a emergência das características distintivas da religião da Antigüidade Tardia. Não posso crer que o fenômeno que descreverei possa ser explicado, como E. R. Dodds uma vez pensou explicar um de seus aspectos, como a repugnância de homens “de um mundo tão intelectualmente empobrecido, tão materialmente inseguro, tão cheio de medo e ódio, como o mundo do terceiro século.” E isso não apenas porque não estou plenamente convencido de que o mundo do terceiro século tenha sido desse modo; é porque aprendi do Professor Dodds, mais do que de qualquer outro erudito vivo, que os homens não são tão simples, e então não reagem a suas circunstâncias de uma maneira tão simples.¹

Foucault reconhece sua dívida para com os trabalhos de Peter Brown, na introdução a *O uso dos prazeres*. Brown é pouco lembrado, nos comentários a Foucault, mas quando o é, isso se deve a seu conceito de estilo, o qual serviu de inspiração a Foucault. No entanto, o que me parece fundamental tanto para o conceito de estilo de ambos como para o projeto filosófico foucaultiano – e não apenas para seus últimos trabalhos – é a idéia expressa por Brown na passagem supracitada. Trata-se da idéia, melhor dito, da aposta na inventividade dos homens. Que os modos como os homens afrontam suas circunstâncias não possam ser deduzidos de uma estrutura psicológica, biológica, ou ainda de uma mentalidade de época, tal idéia pode ser considerada, parece-me, a pedra de toque do projeto foucaultiano – e, como se pode ver em suas palavras, também para Brown tal idéia desempenha um papel central. Como procurarei mostrar neste capítulo, apenas a partir desta aposta fundamental conceitos como os de pensamento, problematização e experimentação podem aparecer em toda sua força e vigor. Nela encontramos, adiante a tese, o cerne do conceito de liberdade que vemos desdobrar-se mais consistentemente nos últimos escritos de Foucault.

¹ Peter Brown. *The making of Late Antiquity*, pp. 4-5. As traduções, como anteriormente dito, são de minha responsabilidade.

Uma passagem de Brown nos ajuda a compreender melhor o conceito de estilo, e a ver como ele se sustenta sobre a aposta de que “os homens não são tão simples, e então não reagem a suas circunstâncias de uma maneira tão simples”:

(...) as mudanças que acontecem na Antigüidade Tardia podem ser mais bem vistas como uma redistribuição e uma reorquestração de componentes que já existiam por séculos no mundo mediterrânico. Do ponto de vista da linguagem religiosa, a Antigüidade Tardia é sempre mais tardia do que pensamos. Numa imagem caracteristicamente calorosa, o Henri-Irinée Marrou tardio comparou as performances improvisadas dos mestres retóricos da época clássica tardia com as técnicas virtuosas de um trompetista de *Hot Jazz*; eles puderam trazer à tona temas profundamente encravados em sua própria memória e manter despertos, para eles mesmos e seus ouvintes, séculos de tradição, e puderam tecer tais temas em novas combinações. Essas novas combinações freqüentemente tiveram uma relevância atual ainda mais convincente por serem expressas em termos antigos facilmente inteligíveis. De maneira similar, encontramos na Antigüidade Tardia antigos temas tecidos em moldes surpreendentes.²

O que Brown chamou de “estilo de vida religiosa, cultural e social da Antigüidade Tardia”³ não corresponde, como se vê, à invenção *ex nihil* de uma forma de vida religiosa, cultural e social; ao contrário, a inventividade que aqui se encontra exposta é muito mais uma força plástica capaz de “trazer à tona temas profundamente encravados em sua própria memória” e “tecer tais temas em novas combinações”, e assim manter vivos séculos de tradição justamente ao fazer deles a matéria de uma formação nova. O estilo é essa forma característica que os homens, a partir de sua posição, do seu lugar no espaço e no tempo, dão àquilo que constitui as raízes profundas dessa posição, assim modificando-a. Àquilo que, distante no tempo, constitui ainda assim, sob as formas específicas do presente, as bases sobre as quais enunciamos nossas verdades, percebemos nossas evidências, lidamos com as situações que perfazem o horizonte de nossas familiaridades, ou seja, a esse passado ainda vivo em nosso presente – graças ao esforço daqueles que vieram antes de nós e deram ao nosso presente o estilo que é o dele – os homens podem, uma vez mais, dar forma, criar das raízes do seu próprio presente um novo estilo.

Esse esforço não deve ser entendido levemente. Não se trata de afirmar que é próprio ao homem o poder de modificar o que quer que ele queira, do modo que ele quiser, no momento que assim desejar. Não se trata – ênfase este ponto – de afirmar um livre-arbítrio fundamental, que constituiria a mais profunda natureza humana, potencializado ao nível mesmo da divindade.

² P. Brown. *The making of Late Antiquity*, p. 8

³ P. Brown. *The making of Late Antiquity*, p. 1

Não, ao homem não é dado criar o mundo de sua cabeça como e quando lhe aprouver. Nosso presente, o horizonte de nossas familiaridades e o solo arqueológico (i.e., as formas de problematização) a partir de onde pensamos, nunca se apresenta diante de nós como um objeto puro, o qual estaria à disposição de nossa consciência, de modo que ela pudesse julgá-lo, modificá-lo, rearranjá-lo em sua totalidade. Novamente lembro Brown. Ele chama a atenção para uma descrição do terceiro século que, devido às mudanças a ele associadas, o caracterizaria como o “divisor de águas entre o Mundo Antigo e a Idade Média européia”⁴. Tal caracterização permanece objeto de debate, mas, o que é importante, ele afirma, é ter claro o que está em questão em tal debate. Não se trata de saber se se passou ou não, entre Marco Aurélio e Constantino, um tal divisor de águas. “O real problema é o que significa, para uma grande sociedade tradicional, passar, sem notá-lo, por um divisor de águas”⁵. O que constitui problema é como mudanças tão amplas e significativas se dão sem ser notadas por aqueles que as vivem. A aposta na possibilidade de o homem lidar de forma original com suas circunstâncias não responde, antes põe o problema, de como tal pôde, durante a história, se dar. Não me parece despropositado lembrar aqui que a descontinuidade, a ruptura, sempre foi uma questão fundamental para Foucault.

O erro está em apressada e sub-repticiamente pressupor que o homem e suas circunstâncias estão numa relação que é a da consciência com seu objeto, este permanecendo, em sua exterioridade essencial, à disposição do julgamento e ação daquela⁶. Quando Brown recusa a interpretação de Dodds, ele recusa a possibilidade de explicar toda e qualquer mudança através de uma estrutura, no caso psíquica (as análises de Dodds estão fortemente baseadas em teorias psicanalíticas)⁷, dada de antemão, da qual se poderia deduzir as reações humanas possíveis dadas tais e tais situações. Como Brown afirma, sua discordância da interpretação de Dodds se deve não apenas aos elementos conjunturais da época visada, mas precipuamente porque ele afirma ter aprendido do mesmo Dodds que “os homens não são tão simples, e então não reagem a suas circunstâncias de uma maneira tão simples”. Inútil pedir a Brown – ou a Foucault – uma “fundamentação” para tal aposta. Ela não é feita arbitrariamente, isso é certo. Brown mesmo diz

⁴ W.H.C. Frend. *Martyrdom and Persecution in the Early Church*. Oxford, 1965, p. 389. Apud: P. Brown. *The making of Late Antiquity*, p. 2

⁵ P. Brown. *The making of Late Antiquity*, p. 2

⁶ Sobre isso, cf. P. Ricoeur. “Heidegger et la question du sujet”, especialmente pp. 226-7; bem como Ch. Taylor. “Seguir uma regra”.

⁷ Cf., por exemplo, E.R. Dodds. *Os gregos e o irracional*. Tradução de P.D. Oneto. São Paulo: Escuta, 2002

que se trata de algo que “aprendi do Professor Dodds, mais do que de qualquer outro erudito vivo”. Mas não se trata do tipo de conclusão a qual se chega através de uma dedução lógica. O que permanece velado, para aqueles que vêem em tal afirmação uma mácula “subjetiva”, uma arbitrariedade teórica, é que todo e qualquer projeto contrário também parte de uma aposta, de um pressuposto igualmente não demonstrado. Buscar uma determinação da natureza humana (seja ela biológica, psicológica, socio-histórica) que pudesse servir de base para a análise dos modos como os homens puderam lidar com suas situações é já apostar, primeiro, que há uma tal natureza humana, segundo, que ela é determinada de tal e tal modo. Não é possível responder retrospectivamente por que se encetou tal projeto e não outro; não sem que, com isso, se modifique justamente o que é primordial na questão, que é justamente apontar para a aposta inicial, necessariamente anterior a qualquer conclusão que se possa extrair, uma vez que ela é o primeiro passo na elaboração das perguntas das quais essas conclusões são as respostas. Pergunta-se “por que, diante de várias possibilidades, se enceta um caminho e não outro?”, e não “o que, no curso do caminho encetado, se pôde conseguir que sirva de justificativa para tal escolha?”. Talvez seja essa a questão que motiva as observações de Nietzsche acerca do que ele chama de psicologia das diferentes filosofias. Observações impertinentes porque perguntam não pelo que essas filosofias podem provar ou demonstrar, mas pelo que leva os homens a se porem certas perguntas e de certas maneiras: em que apostam tais filosofias? o que elas põem em jogo?

Pode-se dizer que, no caso de uma determinação biológica da natureza humana, por exemplo, essa aposta se traduziria em hipóteses verificáveis através de experimentos científicos, o que tornaria objetivamente válidas as conclusões a que se chegasse, a despeito da possível arbitrariedade de seu ponto de partida. A esse respeito, argumento, primeiro, que essa aposta concerne não tanto às hipóteses propriamente ditas, mas àquilo que faz com que as hipóteses formuladas sejam essas e não outras e que se formulem de tal modo e não de outro; segundo, que os trabalhos de Brown e Foucault também buscam mostrar a efetividade desse ponto de partida não demonstrado previamente. Certamente se pode ainda objetar que os meios pelos quais as análises de ambos se conduzem não são tão válidos ou não “atingem o cerne do problema”, ao contrário do que aconteceria com os métodos biológicos. Mas seria preciso, então, lembrar que tais métodos, por sua vez, buscam validar-se pelo recurso àquilo mesmo que lhes serve de pressuposto – desenvolvem-se tais métodos de análise e não outros porque se pressupõe que o objeto da análise é tal que se deixa por eles melhor analisar, bem como o “cerne do problema” só

se identifica a partir da formulação do mesmo, ora, mas já foi dito que a aposta diz respeito àquilo que torna possível que o problema seja formulado de tal forma e não de outra.

A aposta concerne ao pensamento, ao trabalho do pensamento sobre si mesmo. Trabalho que não pode ser reivindicado como apanágio de uma disciplina ou conjunto de disciplinas. O importante é ter em mente que o conceito de estilo, no que ele se refere a essa força para responder de forma imprevisível às dificuldades reais que se apresentam, é portanto inseparável dessa aposta inicial do pensamento foucaultiano. O estilo não diz respeito a uma suposta capacidade humana para criar o real, como se os homens, ao afrontar o real, não tivessem que jogar com o mesmo, como se o real não pudesse lhes opor resistência. Se Newton, para dar um exemplo das ciências naturais, pôde contestar Aristóteles sobre o melhor modo de explicar a queda dos corpos, ambos não puderam desenvolver suas teorias e discuti-las entre si sem ter que se haver com o fenômeno incontornável de que os corpos caem, ainda que a determinação ontológica do fenômeno, que desenha o círculo que faz a partição entre o que é e o que não é possível indagar a seu respeito, seja radicalmente diversa. Se Newton pôde interpelar Aristóteles, ambos tiveram que interpelar o real que se propuseram explicar⁸. A aposta de Foucault é na liberdade, mas qual liberdade? Não a liberdade entendida como livre-arbítrio, como capacidade de modificar sem mais os modos pelos quais o ser se lhe dá ao pensamento, numa palavra, a realidade. A liberdade na qual Foucault aposta é aquela que nos diz que não estamos condenados a sempre pensar, agir, sentir, numa palavra, ser, de uma única e mesma maneira. Se não somos exteriores a nossas formas de pensar, agir, sentir (o que nos tornaria capazes de avaliar essas formas como que de fora e optar por aceitá-las ou rejeitá-las), isso não significa que não possamos questioná-las e modificá-las. As coisas apenas não são tão simples como por vezes gostaríamos que fossem. Não, não somos uma subjetividade transcendental, um *cogito* que é, ao menos em princípio, independente das representações que tem das coisas e de si mesmo. Eu sou meus modos de pensar, de agir, de sentir, isto é, os modos pelos quais o ser se me dá ao pensamento. Mas isso não implica que esses modos não possam vir a ser, em certos momentos,

⁸ E se este se deixou informar de modos radicalmente diversos, respondendo a interpelações tão radicalmente diversas a ponto de, em cada caso, a “queda dos corpos” se apresentar sob determinações ontológicas radicalmente diferentes, isto só mostra que as relações entre o pensamento e o real, entre a coisa e os conceitos que fazem dela esta coisa e não outra (ou mesmo uma “coisa”), são muito mais complexos do que pode sugerir a mera oposição entre metafísica e filosofia transcendental. Com maior razão, tal discussão, antes de solucionar a questão, aponta incessantemente para sua profundidade e para o caráter incontornável da questão – incontornável porque não se pode evitar e incontornável porque não se pode, de uma vez para sempre, percorrer toda sua amplitude. Questão essa que, embora tenha sido consagrada como dizendo respeito à teoria do conhecimento, concerne a todo os campos da experiência humana.

questão para mim. O que é preciso é se perguntar pelos modos pelos quais posso estranhar a mim mesmo, tornar-me estrangeiro com relação a mim mesmo. É preciso admitir que a crítica não é uma faculdade humana, uma capacidade de a tudo avaliar que seria constituinte da natureza humana, como os iluministas nos acostumaram a pensar, mas uma possibilidade, que não só não está desde sempre garantida, como da qual não se possui o controle total, da qual não se pode dizer de antemão sobre qual campo incidirá e as possibilidades que irá descortinar. Por essa razão, pensar é um ato perigoso e a crítica requer uma ética.

Pensamento e liberdade

Pensamento e liberdade são palavras cujos usos se multiplicam com facilidade, e com isso seus sentidos e efeitos. Para Foucault, elas são centrais e estão inextricavelmente ligadas. De início, pode-se dizer que elas têm em comum o fato de não serem coisas que podem ser possuídas. O pensamento e a liberdade são práticas, eles se exercem. Se o pensamento e a liberdade fossem capacidades ou faculdades humanas, seria preciso encontrar sua origem numa natureza humana transcendental ou empírica; por fim, recair-se-ia na reprodução do duplo empírico-transcendental, já denunciado em *As palavras e as coisas*. O pensamento e a liberdade escapam a uma apreensão completa; eles apontam para aquilo que, configurando-nos e ao mundo, não se esgota nessa configuração, que a transborda e, permanecendo como o imponderável nesse transbordamento, garante que essa configuração possa sempre se modificar. Arrisco dizer – e por agora só posso fazê-lo como quem aponta em silêncio uma direção, um caminho a ser ainda trilhado – que pensamento e liberdade são aquilo que Foucault encontra para escapar da finitude moderna dobrada sobre si mesma, cuja legalidade remete não a uma infinitude, mas a si mesma, sem com isso reeditar a infinitude clássica. O pensamento e a liberdade atravessam a finitude humana sem nela se deter, mas também sem constituir um plano do qual ela seria apenas um recorte. E isso dará maior sentido e força ao ato de compreender a modernidade como uma atitude. O pensamento e a liberdade não são tanto elementos de regularidades discursivas quanto aquilo que as atravessa e que lhes garante mobilidade. E, se encontramos nossa liberdade no exercício do pensamento em meio ao qual nos tornamos estranhos a nós mesmos e nos modificamos, o pensamento é um movimento maior do qual participamos, ao mesmo tempo que é algo que assumimos individualmente como tarefa, mais ou menos ao modo da *Aufklärung*, tal como a descreve Foucault em “O que são as Luzes?”. Nessa participação exercemos nossa liberdade. E porque nesse exercício o que somos está em jogo, pensar é um ato perigoso e reclama uma ética.

Experiência e problematização

O conceito de experiência não diz respeito a uma contrapartida “subjetiva” ou “intersubjetiva” de estruturas sociais, tampouco a algo que encontraria sua unidade e sentido

numa subjetividade fundante. Ao contrário, Foucault afirma que uma experiência se constitui na correlação entre formas específicas de saber, tipos de normatividade e modos de relacionar-se consigo⁹. Uma experiência forma um campo no qual um número limitado, embora não exaurível, de experiências é possível. A estranheza dessa frase se deve à ambigüidade da palavra experiência. A experiência, equanto essa correlação entre formas de saber, de normatividade e de relação consigo, se refere a um campo configurado de uma certa maneira no qual certas práticas são possíveis e outras não o são¹⁰. Assim, não faz parte da experiência moderna da sexualidade a tensão entre *erasta* e *erômeno*, amante e amado, fundamental na erótica grega, pertencente à experiência clássica dos *aphrodisia*. A tensão entre *erasta* e *erômeno*, a questão do amor aos efebos, pôde provocar uma série de discursos laudatórios e austeros, pôde ser a razão para discussões a respeito da posição social e da natureza das relações entre os partícipes do jogo erótico, pôde incitar o desenvolvimento de técnicas de corte e de modos de autocontrole nesse jogo. Porém, o que dizer das relações entre um homem jovem e outro mais velho, hoje? Certamente, apesar de se tratar ainda do encontro amoroso entre dois homens díspares em idade, os questionamentos e as inquietações que moveram os gregos clássicos não são mais os mesmos, e as práticas por eles desenvolvidas, hoje, não fazem mais sentido, ou pelo menos não fazem mais o mesmo sentido. Como diz Foucault: “A relação entre dois indivíduos do mesmo sexo é uma coisa. Mas amar o mesmo sexo que o seu, ter com ele um prazer, é outra coisa, é toda uma experiência, com seus objetos e seus valores, com a maneira de ser do sujeito e a consciência que ele tem de si mesmo. Essa experiência é complexa, é diversa, muda de formas”¹¹. As palavras de Foucault nos levam ao segundo sentido da palavra experiência. Ela não é só esse campo circunscrito de práticas possíveis, ela é também aquilo que é posto em ação, e ao mesmo tempo posto à prova, nas práticas que no interior desse campo têm lugar. Experiência é também experimento. O horizonte daquilo que nos é possível pensar e fazer não é um fantasma, mas aquilo que se encontra no cerne de nossas práticas cotidianas – são elas que reafirmam ou põem em xeque esse horizonte. Amar o mesmo sexo e ter com ele prazer, de um certo modo e não de

⁹ Cf. UP, p. 10

¹⁰ Tal possibilidade não deve ser entendida em sentido absoluto. Trata-se de um campo que torna possível que certas práticas encontrem sua validade e lugar através da adequação a uma certa regularidade, a uma certa ordenação. Qualquer prática que não se adeque a essa ordenação denuncia imediatamente a mesma por sua inadequação – tal prática é logo percebida como “sem lugar”, “sem sentido”. Assim, a Enciclopédia chinesa de Borges, citada em *As palavras e as coisas*, denuncia a ordenação de nossos saberes por não poder nela se inserir, por nela não “encontrar lugar”, por nela “não fazer sentido”.

¹¹ DE 314, p. 1135

outro, não é só uma possibilidade dada por uma experiência, é essa experiência mesma. É nesse amar e ter prazer que estão em jogo – isto é, a um só tempo, são postas em ação e à prova – as formas de saber, os modos de exercício de poder sobre o outro, as maneiras de relacionar-se consigo, que compõem a experiência enquanto campo de experiências possíveis. Se se preferir um tom mais grandiloquente, pode-se dizer que o todo está em jogo nas singularidades. Uma experiência se constitui, portanto, através de práticas, são elas que lhe dão sua efetividade, que, a um só tempo, a põem em ação e a põem à prova. E insisto nesse “pôr à prova” porque a possibilidade de haver modificações numa experiência se deve à mobilidade das práticas que a constituem. Por isso a experiência é também experimento, nunca mera “vivência”. Com efeito, a experiência não diz respeito ao que seria a relação (teórica ou prática) do eu com o ente entendido como objeto (como aquilo que se contrapõe, que está posto diante do eu), o qual pode apenas ser a causa de uma afecção no sujeito, pode imprimir sobre ele uma marca, idéia ou sensação. Na experiência, ao contrário, o modo de ser do sujeito e do objeto estão em jogo. Na relação de amor e prazer, o sujeito não é apenas afetado, com mais razão, “a maneira de ser do sujeito e a consciência que ele tem de si mesmo” se constituem nessa relação, são indissociáveis do modo como ela se dá, de “seus objetos e seus valores”. A vivência pode permanecer no nível das evidências, de nossas familiaridades. O conceito de experiência vem nos lembrar de que essas evidências, a despeito de não poderem ser modificadas como se fossem axiomas arbitrários, haurem sua certeza de um solo não explorado. “O mais frágil instante tem raízes”¹², como diz Foucault em referência a Merleau-Ponty.

A consistência dessas raízes, isto é, o que permite compreender que nossas familiaridades não possam ser modificadas como se fossem axiomas arbitrários, que para isso seja preciso mais do que um ato de vontade, concerne ao conceito de problematização. A problematização diz respeito à definição dos elementos aos quais se responde em nossos saberes ou práticas. Ela elabora as condições nas quais saberes e práticas podem apresentar soluções para problemas específicos, ou seja, ela define como esses problemas podem ser formulados, o que abre um campo limitado de respostas possíveis. Nas palavras de Foucault, ela torna possível “as transformações de dificuldades e embaraços de uma prática em um problema geral para o qual se propõem diversas soluções práticas. É a problematização que responde a essas dificuldades, mas fazendo algo totalmente diferente de as traduzir ou manifestar; ela elabora a seu propósito as

¹² DE 266, p. 787

condições nas quais as respostas possíveis podem ser dadas; ela define os elementos que constituirão isso ao que as diferentes soluções se esforçam por responder.”¹³. E nisso consiste, diz Foucault, o trabalho específico do pensamento.

A problematização delinea o horizonte no interior do qual podemos pensar, ela define o que pode e o que não pode ser pensado, o que se impõe como tarefa ou objeto de pensamento, *o que* pode e deve ser pensado, e *como* o pode e deve. Ela diz respeito aos nossos limites. Entretanto, seria errôneo perceber aí um determinismo ou fatalismo onde o que se pode pensar estaria desde sempre já delimitado e de todo nos escaparia. É certo que esse horizonte permanece a maior parte do tempo como horizonte mesmo, nossas práticas se movimentam em seu interior, mas assim como nossas formas específicas de problematização definem o que vem a ser problema, bem pode ser que se torne problemática nossa forma de problematizar algo, ela pode se “fragilizar”. E isso porque a problematização é antes de tudo pensamento afrontando o real, jogando com ele, tentando lhe conferir forma. Com efeito, diz Foucault, ao fim de suas conferências sobre a *parrhesia* em Berkeley, em 1983:

quando digo que estou estudando a “problematização” da loucura, crime, ou sexualidade, não se trata de um modo de negar a realidade de tal fenômeno. Pelo contrário, tentei mostrar que foi precisamente algo realmente existente no mundo que foi alvo de regulação social num dado momento. A questão que levanto é a seguinte: como e por que muitas coisas diversas no mundo foram reunidas, caracterizadas, analisadas, e tratadas como, por exemplo, “doença mental”? Quais elementos são relevantes para uma dada “problematização”? E mesmo se não cheguei a dizer que o que é caracterizado como “esquizofrenia” corresponde a algo real no mundo, isso não tem nada a ver com idealismo. Pois penso que há uma relação entre a coisa que é problematizada e o processo de problematização. A problematização é uma “resposta” a uma situação concreta que é real.¹⁴

Para que uma dificuldade real se torne um problema para o qual se pode pensar em respostas cabíveis, é preciso que se afronte essa dificuldade através do pensamento e se lhe dê uma forma, se o transforme propriamente em um problema. Trata-se de um jogo onde a tensão entre o pensamento e o real não se desfaz. O termo experiência, como disse, guarda também o sentido de experimento. Nas práticas que constituem nossa experiência (seja num laboratório, num consultório psicanalítico, etc.) as formas de problematização que perpassam essas práticas são, a um só tempo, postas em ação e postas à prova. É quando surgem dificuldades em nossas

¹³ DE 342, p. 1417

¹⁴ M. Foucault. *Discourse and truth: the problematization of parrhesia*, pp. 65-6. Doravante, DT.

práticas, dificuldades graves o bastante para pôr em xeque nossas formas atuais de problematização, que se é novamente convocado à tarefa específica de reproblemática: não apenas movimentar-se no interior de um horizonte que define o que é problema e qual forma ele tem, mas trabalhar sobre esse horizonte mesmo, sobre os limites do pensamento. A problematização não é “um processo espontâneo vindo sabe-se lá de onde”. Ao contrário, diz Foucault:

tentei mostrar, por exemplo, que a nova problematização da doença ou da enfermidade física no fim do século XVIII estava diretamente ligada à modificação de várias práticas, ou o desenvolvimento de uma nova reação social às enfermidades, ou o desafio posto por certos processos, e por aí vai. Entretanto, é preciso compreender claramente, penso, que uma dada problematização não é um efeito ou consequência de um contexto histórico ou situação, mas uma resposta dada por certos indivíduos (embora se possa encontrar a mesma resposta dada em uma série de textos, e até um certo ponto a resposta pode se tornar tão geral que também se torna anônima).¹⁵

A problematização tem esse caráter dinâmico que permite que se pensem transformações em seu interior sem que estas tenham que ser entendidas como advindas do arbítrio humano. A inventividade, a possibilidade de se repensar o que se pensa, de afrontar de modo não previsível os problemas que surgem, não se confunde com uma inconcebível capacidade de mudar as formas pelas quais se pensa sem que tenham surgido dificuldades no modo como se vinha pensando até então, as quais incitam um esforço de reproblemática. A problematização não diz respeito a uma “espontaneidade criadora” que seria uma faculdade própria ao homem e que o faria externo aos seus modos de pensamento, tal qual o criador da criatura. Ela aponta para a possibilidade de, quando diante de uma dificuldade que perturbe o modo como vínhamos pensando algo até então, podermos reelaborar os modos como o fazíamos, para a possibilidade de que algo se faça, uma vez mais, questão. Por isso mesmo o pensamento, enquanto ação de problematizar, transborda suas formas singulares pelas quais a experiência se constitui (ainda que não seja delas independente), e, uma vez que ele não é uma faculdade de que podemos dispor segundo nossa vontade, ele também nos transborda. O que o pensamento proporciona é a possibilidade de uma transcendência crítica que é de ordem diversa daquela propiciada pela capacidade de encontrar, para um caso particular, uma lei universal que lhe sirva de medida. O parâmetro avaliativo não pode preceder a avaliação. Em verdade, não se trata sequer de uma

¹⁵ DT, p. 66

avaliação, mas da definição das condições segundo as quais certas avaliações podem ser reconhecidas como válidas. Os critérios, os parâmetros pelos quais se pode avaliar algo, não podem ser prévios às formas de problematização daquilo que se avalia porque, numa avaliação, quais critérios podem ser utilizados, a respeito de que o podem, por quais razões, tendo em vista quais fins, são questões que só podem ser respondidas desde um campo de problematização, elas são próprias a uma experiência específica. Foucault finaliza suas conferências em Berkeley falando justamente sobre o tipo de criação em jogo na problematização:

Uma problematização é sempre um tipo de criação; mas uma criação no sentido de que, dada uma certa situação, não se pode inferir que tipo de problematização se seguirá. Dada uma certa problematização, só se pode compreender por que esse tipo de resposta aparece como uma réplica a algum aspecto concreto e específico do mundo. Há a relação do pensamento e da realidade no processo de problematização. E essa é a razão pela qual penso que é possível dar uma resposta – a resposta original, específica e singular do pensamento – a uma certa situação.¹⁶

Não é incorreto dizer que, no que diz respeito aos nossos limites, somos mais e menos livres do que em geral supomos. Mais livres porque esses limites não são imutáveis, menos livres porque eles não se deixam modificar facilmente nem a todo momento. Como se pode ver, a questão da liberdade, no pensamento foucaultiano, é, como mostrei no início deste capítulo, uma aposta fundamental, mas que está longe de ser uma arbitrariedade. Ela envolve uma ação extremamente ousada: repensar, tornar uma vez mais questão, a razão. E menciono aqui de passagem o fio fundamental que perpassa todo este trabalho e que, ainda assim, permanece necessariamente incompleto nele, esperando uma maturação que segue seu percurso até que eu possa apresentá-la com maior força. Pensar a razão como uma ética, em vez de como uma estrutura subjetiva ou intersubjetivamente compartilhada, tal me parece ser o grande desafio de Foucault, o qual, como bem nota Éric Alliez¹⁷, já se encontra formulado em um de seus primeiros trabalhos, nomeadamente *Doença mental e psicologia*, onde se pode ler:

As dimensões psicológicas da loucura (...) devem situar-se no interior desta relação geral que o homem ocidental estabeleceu há praticamente dois séculos consigo mesmo. Esta relação vista sob o ângulo mais agudo, é esta psicologia na qual ele colocou um pouco de seu espanto, muito do seu orgulho, e o essencial de seus poderes de esquecimento; sob um ângulo mais amplo, é a emergência nas formas do saber, de um *homo psychologicus*, encarregado de deter a verdade interior, descarnada, irônica e positiva de qualquer consciência de si e de todo conhecimento

¹⁶ DT, p. 66

¹⁷ Cf. E. Alliez. *Da impossibilidade da fenomenologia*, pp. 111-2

possível; finalmente recolocada na abertura mais ampla, esta relação é a que o homem substituiu à sua relação com a verdade, alienando-a neste postulado fundamental que é ele próprio a verdade da verdade.

Esta relação que funda filosoficamente toda psicologia possível só pode ser definida a partir de um momento preciso na história de nossa civilização: o momento em que o grande confronto da Razão e da Desrazão deixou de se fazer na dimensão da liberdade e em que a razão deixou de ser para o homem uma ética para tornar-se uma natureza.¹⁸

Não me parece ser outro o ponto de *As palavras e as coisas*, para dar outro exemplo. No prefácio, ao falar da Enciclopédia Chinesa, Foucault diz que “Borges não acrescenta nenhuma figura ao atlas do impossível; não faz brilhar em parte alguma o clarão do encontro poético; esquiva apenas a mais discreta, mas a mais insistente das necessidades; subtrai o chão, o solo mudo onde os seres podem justapor-se”¹⁹. Essa “mais insistente das necessidades” concerne à “experiência nua da ordem e de seus modos de ser”²⁰, aos modos específicos pelos quais o ser se nos dá ao pensamento. É na análise, a qual Foucault lembra que não é fácil, desse domínio

que uma cultura, afastando-se insensivelmente das ordens empíricas que lhe são prescritas por seus códigos primários, instaurando uma primeira distância em relação a elas, fá-las perder sua transparência inicial, cessa de se deixar passivamente atravessar por elas, desprende-se de seus poderes imediatos e invisíveis, libera-se o bastante para constatar que essas ordens não são talvez as únicas possíveis nem as melhores: de tal sorte que se encontre diante do fato de que há, sob suas ordens espontâneas, coisas que são em si mesmas ordenáveis, que pertencem a uma certa ordem muda, em suma, que *há* ordem. Como se, libertando-se por uma parte de seus grilhões lingüísticos, perceptivos, práticos, a cultura aplicasse sobre estes um segundo grilhão que os neutralizasse, que, duplicando-os, os fizesse aparecer ao mesmo tempo que os excluísse e, no mesmo movimento, se achasse diante do ser bruto da ordem.²¹

Neste trecho, a descrição do trabalho arqueológico se deixa ver como aquele que inquieta nossas familiaridades, que através de um processo duro e complexo transforma nossas evidências em problemas. O que ulteriormente será tematizado em termos de problematização é tratado em termos de distanciamento, de deslocamento no “solo” no qual estamos firmados, nos critérios em que nos apoiamos para pensar. Não me parece absurdo ver, na lembrança de que em meio a esse movimento onde nos distanciamos de uma experiência específica da ordem nos deparamos com o

¹⁸ M. Foucault. *Doença mental e psicologia*, pp. 97-8

¹⁹ PC, p. XII

²⁰ PC, p. XVIII

²¹ PC, pp. XVI-XVII

“ser bruto da ordem”, o tema do limite. Se é possível nos distanciarmos de uma experiência específica da ordem, tal se dá por um trabalho de reordenação – a ordenação enquanto tal é inescapável. A afirmação de que poderíamos nos liberar de uma vez para sempre de qualquer limite não pode ser senão o “sonho vazio da liberdade”²². Entretanto, o ponto fraco de *As palavras e as coisas* está em sua incapacidade de articular as dimensões arqueológica e genealógica de análise. Foucault não consegue mostrar ali como o nível arqueológico das formas de problematização perpassa as práticas da história natural e da biologia, por exemplo, como elas, ao mesmo tempo, configuram essas práticas e são nelas postas à prova. As metáforas de um solo epistemológico e de um “*a priori*”, ainda que histórico, se prestaram mais a aumentar a confusão do que a dissolvê-la, ao dar a impressão de que se tratava de uma causalidade da *episteme* sobre as práticas ou de que a *episteme* dizia respeito a condições de possibilidade do discurso verdadeiro que não tinham relação com aquilo a respeito do que se diz a verdade. Não estava suficientemente clara nem a relação entre as formas de problematização (ainda pensadas apenas em seu aspecto discursivo) e as práticas, nem a tensão entre essa formas e o real, ou seja, que formas de problematização e práticas se co-constituem na medida em que as formas de problematização configuram as práticas que, a um só tempo, as põem em ação e as põem à prova na lida com o real. Por isso, o livro, embora mapeie as modificações ocorridas entre uma *episteme* e outra, não obstante aponte o que muda ao nível arqueológico da história natural para a biologia, não consegue mostrar o que, ao nível das práticas que punham em ação os critérios dessa *episteme*, tornou necessário que se questionassem esses critérios, isto é, como eles foram postos à prova – como se deu a experiência de sua modificação.

Nessas observações breves e incompletas²³, pode-se perceber a importância da questão do pensamento e da liberdade na formação de uma experiência específica na qual o ser se constitui como podendo e devendo ser pensado. E se lembrarmos que o sujeito se constitui, em suas formas específicas, em meio a uma experiência, seja ela a da sexualidade, a da loucura ou qualquer outra, será possível compreender a relevância dessas questões para a ética.

²² DE 339, p. 1393

²³ Essas observações tocam problemas complexos demais para serem trabalhados no espaço de uma dissertação de mestrado e demandam um tempo de maturação maior que o reservado ao mestrado. Ainda assim, é indispensável que se faça menção a eles para que o objetivo propriamente dito desta dissertação possa ser satisfatoriamente cumprido.

Sujeito disperso e ética

Em uma entrevista de 1984, intitulada “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”, Foucault nos diz: “o que é a ética senão a prática da liberdade, a prática refletida da liberdade?”; o que o leva a declarar: “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida que toma a liberdade”²⁴. Como entender essas afirmações? Seriam elas as derradeiras provas de que Foucault teria por fim capitulado e admitido um sujeito fundante caracterizado pela liberdade? Não, as coisas não são tão simples como alguns gostariam. Enunciadas soltas essas afirmações nada dizem, elas precisam de algo mais para fazerem sentido. Os mais apressados não pestanejam e tratam de referi-las à sua própria conceptualidade prévia, aos conceitos que, já sedimentados em nossa compreensão perfazem o arsenal de que de início dispomos para compreender o que nos é dito. Ora, mas Foucault faz tais declarações em uma entrevista de 1984, ou seja, já no fim de sua vida. Não há nada que justifique a atitude apressada de referir seus ditos a uma conceptualidade sedimentada e facilmente reconhecível por todos sem considerar o quanto o esforço de pensamento de Foucault contribuiu para modificar essa conceptualidade.

É preciso lembrar que tais declarações se seguem a uma discussão em torno da liberação. Foucault uma vez mais tenta esclarecer seu conceito de liberdade. A liberdade não é o reverso do poder. O poder, ao produzir indivíduos, produz liberdades, produz espaços de mobilidade nos quais esses indivíduos agem. Quando Foucault conceitua, já tardiamente, o poder como “ação sobre a ação”²⁵, aproxima-o do conceito de governo, afirmando que governar “é estruturar o campo de ação eventual dos outros”²⁶. Sendo o poder “ação sobre a ação”, ele é “ato de conduzir os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos)”, o que implica, por parte daquele que se tenta conduzir, “a maneira de se comportar em um campo mais ou menos aberto de possibilidades”²⁷. Ao rearticular a questão do poder através do conceito de conduta/condução, Foucault torna mais claro o jogo entre poder e liberdade; jogo no qual o poder configura campos possíveis de exercício da liberdade, e a liberdade leva a modificações nos modos de exercício do poder. É preciso, em toda essa discussão, não esquecer que quando se fala de liberdade, se fala de prática da liberdade, de modos possíveis de exercê-la. O jogo do poder e da liberdade não é o

²⁴ DE 356, pp. 1530-1

²⁵ DE 306, p. 1055

²⁶ DE 306, p. 1056

²⁷ DE 306, p. 1056

jogo entre coerções heterônomas e vontades autônomas, entre imposições externas e pretensões próprias. Na mesma entrevista de 1984, Foucault diz: “A liberação abre um campo para novas relações de poder, que se trata de controlar através de práticas de liberdade”²⁸. A liberdade, aqui, diz respeito à “maneira de se comportar em um campo mais ou menos aberto de possibilidades”, aos modos como nos conduzimos frente às tentativas de nos conduzir. Como Foucault mostra na introdução a *O uso dos prazeres*, ao falar dos modos de subjetivação, há todo um campo de liberdade na aceitação de normas de conduta²⁹. O ponto fraco da liberação se acha, portanto, na não problematização dos modos pelos quais se pode exercer a liberdade. Se para exercer a liberdade é preciso abrir um campo de ação não excessivamente regulamentado, a mera abertura desse campo nos deixa sem resposta quanto ao que fazer nele. E a questão da ética diz respeito, para Foucault, à questão: o que fazer da liberdade?, muito mais do que à questão: como garantir a liberdade? E isso porque a liberdade, por seu caráter relacional, por ser algo que se exerce, e não que se detém, não pode ser assegurada, mas apenas praticada. Ética é elaboração da liberdade. Mas essa compreensão da liberdade e do poder, em sua irreduzibilidade ao modelo tradicional da autonomia/heteronomia, aponta para uma compreensão diversa do sujeito.

Não obstante nosso impulso inicial, ao ouvirmos ou lermos expressões como “cuidado de si” ou “trabalho de si sobre si mesmo”, seja compreender esse si como uma entidade substancial sobre a qual se age, se atentarmos para os trabalhos de Foucault, veremos que o si não é uma substância, mas uma forma, e que as práticas de si, como modos refletidos de relação consigo, são antes “práticas reflexivas, mais do que práticas cujo alvo é uma entidade substancial chamada ‘o si’”³⁰. O que *se* é só se pode responder, portanto, referindo-se a um conjunto específico dessas práticas, as práticas de si desenvolvidas a propósito da conduta sexual na Antigüidade clássica, por exemplo. Foucault afirma que as formas de subjetividade são formas de organização de uma consciência de si. Em verdade, essas formas de subjetividade, essas formas de reflexividade, de consciência de si, de relacionar-se consigo, se configuram através de relações várias que envolvem jogos de verdade e de poder. A ênfase aqui, como nas últimas obras de Foucault, está nas relações consigo, mas é preciso ter em mente que essas relações não constituem uma “esfera”

²⁸ DE 356, p. 1530

²⁹ Cf. UP, pp. 27-8

³⁰ T. O’Leary. *Foucault and the art of ethics*, p. 120. Mais adiante, na mesma página, se pode ler: “O que fascina Foucault no pensamento grego clássico é que, nele, as práticas de auto-cuidado, auto-formação, e auto-poesis, parecem não ser pensadas em termos de um si já dado, ou sujeito, o qual deve ser antes decifrado ou validado. Antes, o si, nessa forma de pensamento, não é nem um já dado, nem um alvo; de fato, poder-se-ia dizer que ele dificilmente existe, ou que existe apenas na forma embrionária de um tornar-se futuro.”

autônoma frente às “esferas” do saber e do poder; trata-se antes de eixos que se entrecruzam em vários pontos. Como diz Timothy O’Leary:

Na obra de Foucault do fim dos anos 1970, é claro que qualquer abordagem adequada das formas de subjetividade humana tem que se posicionar em relação ao triângulo poder/saber/si. Ela tem que lidar com o modo pelo qual um indivíduo é formado (e forma a si mesmo) pela sujeição a (e sujeitando-se ele mesmo a) um discurso verdadeiro que implica efeitos de poder (e uma forma de poder que mobiliza efeitos de verdade).³¹

Dizer que o si é antes uma relação, uma forma de auto-relação, do que um substrato substancial sobre o qual se agiria, implica justamente que a liberdade é a condição ontológica da ética. Mas como? Nada parece autorizar essa conclusão. E assim tem que necessariamente parecer enquanto não se aprofundar o conceito de liberdade. Como as práticas de si, enquanto práticas por meio das quais eu me constituo como um modo específico de relação comigo mesmo, podem ser modificadas? Qual o “fora” dessas práticas que poderia perturbar sua vigência de modo a permitir que elas se modifiquem? Esse “fora” é a liberdade. Em verdade, a liberdade é o “fora” e o “dentro” de toda experiência, mas não nos conformemos com a pressa tão característica de nosso tempo e nos contentemos em dar um passo de cada vez.

A liberdade é o “fora” dessas práticas porque ela não é nada mais do que a possibilidade de modificação delas, a insígnia de sua historicidade, sua incontornável “fragilidade”. Se se pensam tais práticas como uma engrenagem fechada sobre si e autosuficiente em seu funcionamento, se torna quase incompreensível que possa haver qualquer modificação em suas formas. Ora, mas qualquer mecanismo pode “dar problema” por conta de alguma perturbação interna ou externa. Um componente da engrenagem pode não funcionar como vinha funcionando até então, um acontecimento exterior pode perturbar o funcionamento da máquina. Ainda que se considerem as relações consigo em sua particularidade, é preciso não esquecer que elas põem em jogo formas de dizer verdadeiro e de governo que as transbordam. Do mesmo modo, as práticas de si se constituem num jogo de aceitação e desafio em relação a essas formas de saber e poder. Saber, poder e si não são três esferas fundadas sobre si mesmas que agem umas sobre as outras, eles são eixos da experiência que se formam já nessa inter-relação e que se modificam mutuamente através dos pontos nos quais se entrelaçam. As práticas sexuais e a problematização a seu propósito são um desses pontos onde convergem esses eixos. Que o conjunto dessas relações tenha levado essa região da experiência a se constituir como um âmbito precipuamente

³¹ T. O’Leary. *Foucault and the art of ethics*, p. 111

moral – ou seja, onde o eixo das relações consigo é o princípio de articulação dos outros dois eixos – é contingente. A razão disso não está na natureza específica das práticas sexuais, mas nos modos como essas interações se arranjaram, no curso – sempre imprevisível – que as relações estratégicas tomaram. E assim como essas relações se configuraram de tal modo, elas podem se reconfigurar de outro modo. Nessa possibilidade está a liberdade. Isso não desmente o que mais acima se falou a respeito do jogo da liberdade com o poder, ao contrário, o reforça ao aprofundar a questão. As práticas de si são práticas de liberdade por serem ações refletidas por meio das quais se interfere no processo de subjetivação; em vez de simplesmente se deixar conduzir, agimos em meio aos processos de sujeição de modo a participar “ativamente” deles. Parece-me pouco produtivo e um tanto sem sentido querer distinguir com precisão, nos escritos de Foucault, subjetivação e sujeição. Pouco produtivo porque o que seria entendido como o aspecto “ativo” da formação da subjetividade, a subjetivação, não se dá apartada do seu aspecto “passivo”, a sujeição. As práticas pelas quais o sujeito se constitui “passivamente”, por sujeição, dependem de discursos de verdade e relações de poder que podem muito bem ser apropriados por práticas de si, ocasionando assim, uma tensão nessas relações. Não há isomorfia, entre os antigos, como salienta Foucault, entre os modos de governo da cidade, da casa e de si mesmo? Não é o esquema que compreende o ato sexual como centrado na penetração, o qual faz corresponderem o papel sexual e o papel social, que é utilizado nas práticas de si pelas quais os gregos se constituíam como senhores de si? Se a liberdade é isso que se exerce nas práticas de si, se ela diz respeito a esse campo de ações possíveis atravessado por mecanismos que buscam nos levar a agir de tais modos e não de outros, a liberdade se refere fundamentalmente à mobilidade das práticas através das quais nos constituímos (sejam elas práticas de si ou não), à possibilidade de sua modificação através da reconfiguração das relações que as fazem ser do modo que são.

A liberdade não é a condição ontológica da ética por haver um sujeito em si mesmo livre, isto é, um sujeito por si mesmo capaz de modificar seus modos de pensar, agir, sentir. A liberdade é a condição ontológica da ética porque o sujeito não é uma tal entidade, porque o sujeito é uma forma histórica, isto é, uma forma delineada num jogo estratégico nunca totalmente fixo, que é, ao contrário, sempre frágil. A liberdade não se encontra no fato de o sujeito ser o ponto de ancoragem de toda realidade, ponto esse que ao mesmo tempo a constituiria e que lhe seria, como seu fundamento, exterior. A liberdade consiste na fragilidade, na mobilidade dos pontos de ancoragem do sujeito. De certo modo têm razão os que se perguntam pela “matéria” da

qual o sujeito seria a forma. Mas essa “matéria” não constitui uma unidade, ao contrário, o sujeito é uma forma por ser justamente um modo de organização possível de múltiplos pontos dispersos. O sujeito é um modo possível de reuni-los sob uma consciência de si; portanto, esses pontos não são suportados por essa autoconsciência, com maior razão, são eles que a suportam, são eles seus pontos de ancoragem.

Por isso, agir sobre “o si” é inútil. Se se intenta agir sobre as formas de subjetividade que nos cabem, tem-se que agir sobre esses pontos. Trabalho específico, não global. Micro-política, se se preferir. Entretanto, se se salta de lá para cá, da afirmação de que o que somos se constitui através da organização (nas múltiplas relações entre saberes, poderes e modos de relação consigo) de uma consciência de si – embora não só através da organização de uma consciência de si (este é apenas o aspecto da experiência que privilegio nesta pesquisa) – para a pergunta por em que tal compreensão é útil na modificação do que somos; se se dá esse salto, salta-se a própria sombra, salta-se a questão fundamental dos limites dessa liberdade. Ponto absolutamente fundamental, como o via o próprio Foucault, que definiu seu projeto crítico-filosófico como um “trabalho feito nos limites de nós mesmos”³². A liberdade é o “fora” da experiência por ser a possibilidade sempre presente de sua modificação, e é também o “dentro” da experiência porque esta se encontra ancorada em práticas móveis, modificáveis, dependentes de diversas relações para permanecerem do modo que são. A liberdade diz respeito a esse equilíbrio tenso entre fixidez e mobilidade, entre permanência e devir, ela é a possibilidade de sermos o que não somos, a qual se encontra no cerne das práticas que nos fazem ser o que somos. A liberdade, com todo direito, diz respeito aos nossos limites.

A liberdade é a condição ontológica da ética porque a possibilidade de um trabalho refletido de modificação de si só é possível porque o que somos se constitui através de práticas que guardam elas mesmas certa fragilidade. É porque o que somos nunca está de uma vez por todas garantido que a ética é possível. É assim que Foucault pensa o que somos, em um nível fundamental, sem empreender uma antropologia ou uma investigação transcendental. Sem antropologismo, naturalismo, logicismo ou transcendentalismo. Uma ontologia necessariamente histórica que está sempre por ser feita, uma vez que o que somos nunca se fixa de modo absoluto. Em verdade, essa ontologia, em vez de um empreendimento cognitivo cuja motivação seria tão somente conhecer o modo de ser dos homens, de certos homens, ela interfere nesse modo de ser,

³² DE 339, p. 1393

ela é crítica porque através dela se pode questionar o que somos, nossos possíveis, nossos limites. E questionar não é impugnar, mas tornar em questão, tornar em problema, problematizar.

Como Rajchman aponta, Foucault encara o desafio de pensar a ética sem a base reconfortante de uma subjetividade fundamental, ao contrário daqueles que, tendo banido da epistemologia a “mente”, conservam com zelo no pensamento moral uma subjetividade fundante.

No final das contas, ninguém se surpreende por encontrar o sujeito kantiano em filosofia moral; ninguém critica o ‘sujeito mítico da psicologia transcendental’ na discussão de Rawls sobre uma posição original em que os sujeitos fazem um contrato mútuo sem saber quem são. (...) Assim, a ‘purgação’ ética do sujeito realizada por Foucault, que encontra a liberdade não nas obrigações mútuas de agentes racionais de obedecerem a leis morais universais, mas em nossa real capacidade de mudar as práticas em que somos constituídos ou nos constituímos como sujeitos morais, parece irracionalista até mesmo para aqueles que compartilham do desejo de Foucault de livrar a epistemologia do sujeito transcendental.³³

Pensar o sujeito, inclusive na ética, como uma forma histórica, como um modo de organização possível de pontos dispersos, não é uma empresa sem riscos. Muito ao contrário. Foucault o sabia muito bem; também o sabem aqueles que Rajchman critica. No entanto, o pensamento não pode se furtar aos desafios que se lhe apresentam; quer dizer, não pode no sentido de um imperativo, de um chamado, mais do que de uma necessidade. Ante ao incontornável do pensamento, sempre há lugar para os titubeios, para os medos, para o recuo diante daquilo que põe em perigo o que se tem de mais caro. O pensamento é arriscado, ele tem suas ironias. O trabalho do pensamento é uma tarefa da qual se participa sem saber de antemão aonde se chegará. A nós cabe responder ao desafio que nos é lançado, recuando ou avançando com ousadia e cautela, pois a coragem não teme os riscos, mas só a temeridade os subestima.

³³ J. Rajchman. *Foucault: a liberdade da filosofia*, p. 90

Modernidade, moral e crítica

Os conceitos de experiência e problematização nos conduziram a um conceito de sujeito que transfigura os conceitos modernos de ética e liberdade. E aqui temos um ponto central. Os últimos escritos de Foucault são marcados não apenas pela exploração de um novo eixo de pesquisas, as formas de relação consigo e as técnicas a elas relacionadas, mas também pelo tema da modernidade e da crítica, através da insistente menção ao texto kantiano sobre a *Aufklärung*. Que têm em comum a preocupação com a ética e com a crítica? Mais ainda, por que crítica junto à modernidade? É preciso agora investigar as relações entre a modernidade e o diagnóstico foucaultiano de uma “ausência de moral”, para então analisar os tipos modernos de crítica, o que tornará possível compreender as modificações fundamentais que Foucault nele opera. Somente então se poderá compreender a relação entre a pergunta fundamental “o que somos nós?” e a questão da ética.

Modernidade e “ausência de moral”

Em 1984, na entrevista intitulada “Uma estética da existência”, Foucault enuncia uma tese fundamental: “Da Antigüidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente busca de uma ética pessoal a uma moral como obediência a um sistema de regras. E se me interessei pela Antigüidade, é que, por toda uma série de razões, a idéia de uma moral como obediência a um código de regras está, atualmente, desaparecendo, já desapareceu. E a essa ausência de moral responde, deve responder uma busca que é a de uma estética da existência”³⁴. As palavras de Foucault são contundentes. Fazem lembrar seu anúncio, no fim de *As palavras e as coisas*, da morte do homem. Fim da moral, ao menos da moral como obediência a um código de regras. Ao vazio deixado pela moral, uma ética que é uma estética da existência. Lembro, de passagem, a sintomática asserção de Jürgen Habermas de que as “teorias deontológicas após Kant ainda poderiam explicar muito bem como as normas morais devem ser fundamentadas e aplicadas; no entanto, elas não são capazes de responder por que devemos *efetivamente* ser

³⁴ DE 357, pp. 1550-1

morais”³⁵. A asserção de Habermas me lembra uma passagem de *As palavras e as coisas*, na qual Foucault fala da ética na modernidade, e diz:

O pensamento moderno jamais pôde, na verdade, propor uma moral: mas a razão disso não está em ser ele pura especulação; muito ao contrário, desde o início e na sua própria espessura, ele é um certo modo de ação. Deixemos falar aqueles que incitam o pensamento a sair de seu retiro e a formular suas escolhas; deixemos agir aqueles que querem, sem qualquer promessa e na ausência de virtude, constituir uma moral. Para o pensamento moderno, não há moral possível; pois, desde o século XIX, o pensamento já “saiu” de si mesmo em seu ser próprio, não é mais teoria; desde que ele pensa, fere ou reconcilia, aproxima ou afasta, rompe, dissocia, ata ou reata, não pode impedir-se de liberar e de submeter. Antes mesmo de prescrever, de esforçar um futuro, de dizer o que é preciso fazer, antes mesmo de exortar ou somente alertar, o pensamento, ao nível de sua existência, desde sua forma mais matinal, é, em si mesmo, uma ação – um ato perigoso.³⁶

Se Foucault fala, em seus últimos escritos, da modernidade como atitude, tal não me parece uma negação do que ele outrora afirmou sobre a modernidade. Muito ao contrário, esses escritos testemunham, assim penso, o último e grande esforço por dar uma resposta original e penetrante à modernidade. Neles, a modernidade surge como questão, em vez de como projeto. Questão à qual não se responde diluindo contradições ou refutando teses, mas desenvolvendo uma ética. Pouco antes da passagem citada, Foucault lembra que a ética antiga, “sob a forma do estoicismo ou do epicurismo”, pôde se articular com a ordem do mundo e, a partir de sua lei, deduzir “o princípio de uma sabedoria ou uma concepção da cidade”. Já a ética moderna “não formula nenhuma moral, na medida em que todo imperativo está alojado no interior do pensamento e de seu movimento para captar o impensado; é a reflexão, é a tomada de consciência, é a elucidação do silencioso, a palavra restituída ao que é mudo, o advento à luz dessa parte de sombra que furta o homem a si mesmo, é a reanimação do inerte, é tudo isso que constitui, por si só, o conteúdo e a forma da ética”³⁷. A ética moderna está ligada à relação, própria ao homem como duplo empírico-transcendental, entre o *cogito* e o impensado³⁸. Ela se encontra atravessada pela tarefa de pensar o impensado, “de refletir, na forma do Para-si, os conteúdos do Em-si, de desalienar o homem reconciliando-o com sua própria essência, de explicitar o horizonte que dá às experiências seu pano de fundo de evidência imediata e desarmada, de levantar o véu do Inconsciente, de absorver-se no seu silêncio ou de pôr-se à

³⁵ J. Habermas. *O futuro da natureza humana*, p. 7

³⁶ PC, pp. 452-3

³⁷ PC, p. 452

³⁸ Cf. toda a seção V, do capítulo IX, “O homem e seus duplos”.

escuta de seu murmúrio indefinido”³⁹. Essas passagens lançam luz sobre a rejeição foucaultiana do tema da liberação, de sua insistente recusa em embrenhar-se na luta pela desalienação de uma autonomia estorvada por exigências externas, heterônomas. Foucault não pretendia, com sua *História da sexualidade*, liberar os corpos e os prazeres de um discurso da sexualidade, que como super-estrutura os mascararia, os alienaria. Trata-se de contribuir para a constituição de uma nova experiência na qual o desejo e as demandas por decifrá-lo, contê-lo ou liberá-lo não ocupem o lugar central. O modo como tal empresa é assumida e levada a cabo é muito significativo e voltaremos a ele mais adiante. Aqui, se trata de apontar para que o diagnóstico de uma ausência de moral não diz respeito à falta de propostas morais, à ausência de regras e códigos. Ao contrário, se trata do esvaziamento dos mesmos, de sua perda de força e sentido. Tal não se deve a uma arbitrariedade, a um enfado coletivo que de repente e por acaso se abateu sobre os homens. Não reconstruirei aqui o argumento de *As palavras e as coisas*, mas as passagens citadas apontam para um acontecimento da história do pensamento, no qual as bases mesmas de uma moral como código prescritivo foram abaladas. Atualmente, fala-se muito de “pluralidade ideológica” e da impossibilidade de se responder universalmente à questão sobre qual a melhor vida a ser vivida. Não obstante tal indecisão fundamental, as pessoas seguem vivendo, e Foucault soube bem mostrar por quais mecanismos as pessoas são levadas a se conduzirem de certos modos e não de outros. A ausência de moral moderna não ficou sem resposta; o vazio foi e é incessantemente preenchido pelas demandas do bem-estar. Renuncio aqui a uma análise mais aprofundada desses pontos, contentando-me em apenas apontá-los, em nome de meu objetivo principal nesta dissertação, que é o de analisar a problematização da liberdade enquanto *ethos*, nos últimos escritos de Foucault. Entretanto, tal tarefa ficaria à deriva, careceria de razão e sentido, se ao menos não se apontasse por que Foucault empreende tal tarefa, por que ela tem importância para nós hoje.

Podemos e devemos agora lembrar as críticas de Pierre Hadot e outros aos trabalhos de Foucault sobre as éticas antigas. Já pude, em parte, mostrar por que seu aparente descuido para com a dimensão da comunhão com a totalidade, inegavelmente presente nessas éticas, não se deve à negligência de um estudioso ainda atrapalhado com seu material de pesquisa. Não se tratava de reconstituir, em todas as suas nuances e detalhes, o modo de vida antigo e tudo que nele estava em jogo – Pierre Hadot, Peter Brown e outros cumprem tal tarefa indubitavelmente

³⁹ PC, p. 451

bem. Foucault, como ele afirma na supracitada entrevista de 1984, analisa os antigos em nome de uma inquietação moderna⁴⁰. De que adiantaria, então, enfatizar a ligação da ética antiga com um sistema de ordenação do mundo, se se trata justamente de escapar à tentação de estabelecer preceitos e regras de condutas universalmente válidas? Se a moral não pode mais ser precipuamente um sistema de regras apoiado num sistema de ordenação do mundo, em Deus ou no Homem, a questão a ser enfrentada não é a que os antigos enfrentaram. Se Hadot e Brown são inestimáveis em sua tarefa de confrontar-nos com uma experiência muito diversa da nossa e que nos faz estranhar a nós mesmos, de pouco valeria a Foucault buscar respostas a nossas inquietações nas respostas que gregos e romanos antigos puderam dar a seus próprios problemas. O que neles interessa, nesse caso, é como eles puderam problematizar sua liberdade como *ethos*, e não como lei da vontade ou do cosmos, ainda que tal liberdade estivesse relacionada ao modo de ordenação do cosmos. O que, nessa problematização, pode nos servir? Certamente não o que nela é integração com esse cosmos. Trata-se de fazer uma experiência de si no outro, de buscar no outro o elemento onde posso modificar a mim mesmo. Mais à frente, ao falar da experimentação, essa questão será aprofundada. Agora, é importante que se tenha em mente que se, como Rajchman diz, a “questão da ética é sempre a questão do que pode ser novo na ética, e portanto, implica uma ‘desconfiança’ em relação aos valores aceitos, como sempre aconteceu”⁴¹, a questão da ética hoje é ainda mais grave porque essa desconfiança não pode, em sua tentativa de apontar caminhos, fazer recurso a estruturas universais.

O pensamento moderno “saiu”, como diz Foucault, de si mesmo. As éticas modernas dizem respeito ao trabalho do pensamento, ao seu esforço de pensar o impensado, de desalienar o homem ao trazer à consciência o que nele restava inconsciente, irrefletido. O pensamento se tornou “por si mesmo e na espessura de seu trabalho, ao mesmo tempo saber e modificação do que ele sabe, reflexão e transformação do modo de ser daquilo sobre o que ele reflete”⁴². Toda essa dinâmica do pensamento moderno se encontra ligada à figura do homem como finitude auto-referenciada, como duplo empírico-transcendental. O pensamento surge, nos últimos escritos de

⁴⁰ Cf. T. O’Leary. *Foucault and the art of ethics*, p. 82: “(...) não há história que *não* seja motivada pelo presente, tal apenas não é sempre ‘confessado’. Desse ponto de vista, um dos grande méritos da crítica de Pierre Hadot a Foucault é que Hadot reconhece a impossibilidade de distinguir entre qualquer narrativa histórica dada e o projeto ético-filosófico que informa esta narrativa. Hadot reconhece que uma grande parte de sua oposição à interpretação de Foucault vem de sua hostilidade em relação ao que ele percebe como sendo o projeto ético de Foucault – um projeto que, ele ‘teme’, é uma nova forma de dandismo. Contudo, mais importante, ele também reconhece que sua própria interpretação, a qual ele opõe a de Foucault, é ela mesma informada por uma perspectiva ética.”

⁴¹ J. Rajchman. *Eros e verdade*, pp. 167-8

⁴² PC, p. 451

Foucault de modo diverso. Ele certamente não é um pensamento que voltou ao infinito da representação, ele permanece sendo “um ato perigoso” que modifica aquilo sobre o que reflete. O que muda, e eis o essencial, é que esse pensamento não se encontra mais preso à dialética do *cogito* e do impensado. Como mostrei anteriormente, o pensamento não opera desvelando o que em nós permanece mudo, devolvendo ao domínio da consciência o que insidiosamente se impõe. O pensamento não é o que nos revela o que somos, o que sempre fomos sem saber que éramos, ele não é o resgate do Em-si para o Para-si, extensão dos domínios do *cogito*; ao contrário, ele é aquilo que permite tornar em questão o que temos sido, o que permite que algo em nós seja problematizado, e que nesse processo nós saíamos modificados. A modificação de si que o pensamento permite não é mais a da tomada de consciência do que se é, mas a do descaminho de si. É por isso que Foucault recusará ver na filosofia uma tarefa prescritiva ou judicativa, em nome de uma filosofia como ensaio, como experimentação.

Crítica na modernidade: o que é a crítica?

Em pronunciamento à *Société française de philosophie*, em 27 de maio de 1978, na conferência intitulada “O que é a crítica? [Crítica e *Aufklärung*]”, Foucault sugere um caminho possível para fazer a história do que ele chama de atitude crítica, que seria específica da civilização moderna. Outro autor, o historiador alemão Reinhart Koselleck, em seu livro de 1959, *Crítica e crise*, intenta traçar a gênese histórico-política do tipo especificamente moderno de crítica, a iluminista. Não pretendo aqui contrapor os dois trabalhos, de Foucault e de Koselleck, mas me valer deles para desfazer uma confusão que me parece obscurecer um ponto fundamental da crítica foucaultiana: suas relações com o Iluminismo. A partir de ambos os textos será possível distinguir a crítica como questão e atitude da crítica como projeto; a crítica como insubmissão refletida da crítica como tribunal da razão.

Começarei por Koselleck. Uma observação inicial da “Introdução” de *Crítica e crise* lembra Foucault. Koselleck diz que deixará “as filosofias da história, enquanto tais, de lado – salvo exceções exemplares”, para examinar “a função política que o pensamento e as aspirações da burguesia tiveram no âmbito do Estado absolutista”⁴³. Mas não são possíveis proximidades de método que pretendo apontar. Koselleck apresenta a crítica iluminista a partir das modificações sofridas pelos conceitos de moral e política. A cisão entre moral e política é operada, no interior

⁴³ R. Koselleck. *Crítica e crise*, pp. 10-1

do absolutismo, como resposta às guerras civis religiosas que assolavam a Europa. O exercício do poder soberano se centrava na cisão entre moral e política, onde a liberdade de convicção e crença pessoal (maior ou menor, dependendo do caso) era equilibrada pela restrição de ação (a esfera da ação pública estava sob o domínio absoluto do soberano). Tal é, grosso modo, o esquema da divisão entre moral e política no absolutismo⁴⁴.

A cisão entre moral e política, na qual está calcado o Estado absolutista, será a razão de sua dissolução. Nas palavras de Koselleck:

A neutralização da consciência pela política favorece a secularização da moral. A mediatização dos antagonismos eclesiásticos, que acompanhou a formação do Estado, possibilita a expansão gradual da concepção de mundo fundada na natureza e na razão. O esmorecimento da religiosidade calcada na revelação, que condiciona o Estado, torna-se fatal na medida em que antigos temas se repetem sob uma forma secularizada. A moral que aspira à política será o grande tema do século XVIII. Na medida em que seu ponto de partida – a guerra civil religiosa, à qual o Estado deve sua existência e forma – é esquecido, a razão de Estado aparece como imoralidade por excelência.

Como herdeiras legítimas da religião, as teorias morais orientavam-se conscientemente para o lado de cá; contudo, no âmbito do Estado absolutista, permaneceram exteriores ao Estado. O homem como homem foi intencionalmente excluído do Estado, pois só possuía qualidade política na condição de súdito.

Com o Iluminismo, a separação entre homem e súdito deixa de ser compreensível. Entende-se que o homem deve realizar-se politicamente como homem, o que provoca a desagregação do Estado absolutista. Hobbes não podia suspeitar que precisamente a separação entre moral e política desencadearia – depois, aceleraria – este processo. A intelectualidade burguesa acolheu a herança do clero teológico, e a frase do Novo Testamento – “*Spiritualis homo*

⁴⁴ Cf. R. Koselleck. *Crítica e crise*, pp. 22-3: “A responsabilidade absoluta do soberano exige e pressupõe a dominação absoluta de todos os sujeitos. O governante só pode assumir a responsabilidade pela paz e a ordem quando submete da mesma forma todos os súditos. Ocorre assim uma profunda ruptura na posição dos súditos, que, até então, tinham seu lugar no interior de um sistema múltiplo, embora frouxo, de responsabilidades: como membros de uma das igrejas, dependentes de vassalos, no quadro de uma instituição política própria ou de uma das ordens estamentais. Quanto mais o sentido desse mundo pluralista se altera, gerando o sem-sentido da guerra civil, tanto mais os súditos e o próprio rei confrontam-se com uma alternativa premente: ‘Saibam que quase todos os homens foram reduzidos ao mesmo ponto: ou ficam em desacordo com a própria consciência ou com os acontecimentos do século’. (...) Não era mais possível conciliar a consciência e as exigências da situação. Por isso, (...) deve-se distinguir entre o interior e o exterior. O astuto refugia-se nos recantos secretos de seu coração, onde permanece seu próprio juiz, ao passo que os fatos externos devem ser submetidos ao juízo e ao tribunal do soberano. A voz da consciência não deve nunca alcançar o exterior; deve, antes, ser abafada (...).”

judicat omnia, ipse autem a nemine judicatur” [“O homem espiritual, ao contrário, julga tudo, não se furta ao julgamento de nada”] – ganharia em breve uma nova e inesperada atualidade.⁴⁵

A separação entre moral e política, operada no absolutismo, foi a circunstância afrontada pela burguesia iluminista. Justamente a divisão que excluía o homem como homem e a moral do âmbito político será o ponto através do qual se desenvolverá a crítica iluminista. Não cabe aqui descrever os meandros desse processo. Meu interesse é apresentar a morfologia desse tipo de crítica apenas, o que implica desconsiderar peculiaridades e matizes importantes. Contudo, para o meu objetivo, basta o esboço dessa morfologia⁴⁶. A crítica iluminista cinde ser e dever ser, alinhando-se a este para criticar aquele. Ela se faz em nome da moral e do Homem, contra a política e o rei. O rei é julgado como homem, apesar de, segundo os fundamentos do Estado absolutista, o rei enquanto tal ser uma entidade política: o soberano, e não homem⁴⁷. Os iluministas não podiam, de início, se apresentar como agentes políticos sem com isso afrontar diretamente o Estado. Com o tempo, o que era ação política disfarçada de crítica apolítica passa a se acreditar verdadeiramente apolítica⁴⁸. Nisso, mascara-se o caráter político da crítica. A crítica iluminista não se compreende como ação política de um partido contra outro, mas como anúncio dos valores universais da moral, da Humanidade e da Razão. Aqueles que falam em nome do universal, por isso mesmo não falam como indivíduos particulares, mas como embaixadores do universal que representam. Falam não eles, mas a “humanidade” neles. Com o mascaramento do político operado nessa forma de crítica, aqueles que a levam a cabo são “inocentados”, uma vez que aquilo em cujo nome falam e agem não pode ser avaliado por parâmetros “desse mundo”, isto é, políticos. A moral, com o iluminismo, se torna o tribunal no qual se julga o real, e o político é sempre culpado diante da moral, pois não pode deixar de se estruturar a partir do real tal qual ele é, e não como deveria ser. A crítica iluminista mascara o político, ela é ação política dissimulada. Lembro, a título de ilustração, as eloqüentes palavras de Friedrich von Schiller, na segunda carta de *A educação estética do homem*. Referindo-se à Revolução Francesa, ele diz:

Uma questão que sempre fora resolvida pelo cego direito do mais forte passa agora, parece, a depender do tribunal da razão pura, e quem quer que seja capaz de colocar-se no centro do todo, elevando seu indivíduo à espécie, poderá considerar-se um jurado nesta corte da razão, pois na

⁴⁵ R. Koselleck. *Crítica e crise*, pp. 38-9

⁴⁶ Fica a recomendação da leitura da obra de R. Koselleck, a qual conta entre os trabalhos mais sagazes e cuidadosos com os quais tive contato.

⁴⁷ Koselleck também apresenta como a divisão entre o rei enquanto homem e enquanto rei vai aos poucos se voltando contra a própria estrutura do Estado absolutista.

⁴⁸ Esse processo é longo, complexo, e é minuciosamente analisado por Koselleck.

qualidade de homem e cidadão do mundo ele é também parte interessada, próxima ou longinquamente envolvida no resultado. O que se decide neste litígio não é apenas uma causa particular; deve-se julgar, ademais, segundo leis que ele, enquanto espírito racional, tem o direito e a capacidade de ditar.⁴⁹

Note-se como o exercício do poder soberano, centrado na cisão entre moral e política, é tomado por Schiller como mero exercício do “direito do mais forte”. A autoridade emanada da própria política deixa de ser reconhecida, e é levemente considerada como emanando exclusivamente da força, uma vez que a única autoridade legítima passa a ser a moral – moral universal reconhecida como a lei da própria humanidade⁵⁰. O que, na estrutura do absolutismo, era o exercício legítimo do poder político, que visava assegurar a paz, se torna mera imposição arbitrária cujo fundamento é tão-só a força⁵¹. Vale lembrar que Schiller é, guardadas suas significativas particularidades, um kantiano. Para compreender melhor o lugar de Kant no processo que tornará indissociáveis razão e crítica, que se atente para as palavras de Koselleck:

Quando Bayle abarcou com o método crítico todos os ramos do saber humano e da história humana e os mergulhou em um processo infinito de relativização, a crítica tornou-se a verdadeira atividade da razão. Nela, a *raison* pesava incessantemente o “*pour et contre*” e esbarrava em contradições que produziam sempre novas contradições. A razão se dissolvia, por assim dizer, em um exercício constante da crítica. A crítica parece ser o ponto de repouso do pensamento humano, mas o pensamento realiza uma fuga incansável. A crítica torna-se a instância judicativa que distingue a razão, que faz avançar constantemente o processo dos prós e dos contras. Após o enorme trabalho de Bayle, o conceito de crítica estará indissociavelmente ligado ao conceito de razão. (...) Mas, enquanto o pensamento avança na sucessão de prós e contras em direção ao infinito, deixam-se de lado as aporias do pensamento. Neste sentido, Kant será o primeiro a dar um fim ao processo do Iluminismo. Até a crítica voltar-se contra a própria razão, ela emitia sem parar novas notas promissórias contra o futuro.⁵²

Em Kant, a figura da crítica como tribunal se consuma. É ele também quem submete à crítica não só a política, os saberes, as condutas, mas a própria razão. Por isso, a crítica kantiana é pergunta pelos limites de direito (*quid juris*), os quais a razão não pode ultrapassar sem extrapolar suas fronteiras legítimas. Com Kant, a crítica se pergunta pelos limites legítimos da crítica, buscando-os no que seriam os limites da própria razão. A pergunta pelos limites da razão está

⁴⁹ F. Schiller. *A educação estética do homem*, p. 22

⁵⁰ Cf. I. Kant. *Crítica da razão prática*, p. 141 / A 155: “A lei moral é *santa* (inviolável). O homem é deveras bastante ímpio, mas a *humanidade* em sua pessoa tem que ser santa”.

⁵¹ Para uma abordagem pormenorizada desses acontecimentos, conferir a supracitada obra de R. Koselleck.

⁵² R. Koselleck. *Crítica e crise*, p. 96

intimamente ligada à crítica como tribunal ao qual nada – Estado, religião, ciência, condutas – pode se furtar. A crítica iluminista é judicativa, ela dita a lei ao real, ou, mais precisamente, ela julga se o real se adequa às leis da razão estabelecidas pelo processo crítico.

Modernidade como atitude: crítica e ética

Quando Foucault fala em atitude crítica ou na crítica como virtude, em “O que é a crítica?” e em “atitude de modernidade”, em “O que são as Luzes?”, é desse tipo de crítica que ele quer se diferenciar. No início de sua conferência de 1978, Foucault dá duas definições de crítica: “a arte de não ser governado de tal modo”⁵³ e “a arte da não servidão voluntária”, “da indocilidade refletida”⁵⁴. Essas definições estão em relação com o conceito de governo que Foucault desenvolve nessa época, e do qual fala na conferência. Foucault menciona, como pontos de ancoragem histórica de sua definição, a crítica bíblica, de Wycliffe a Pierre Bayle, o direito natural e a crítica à autoridade que se faz pelo recurso à razão⁵⁵. Em todo caso, já nessa conferência ele reporta a crítica ao “feixe de relações que entrelaça um ao outro, ou um aos dois outros, o poder, a verdade e o sujeito”. A crítica, portanto, se dirige à experiência como correlação entre esses três eixos. “E se a governamentalização é o movimento pelo qual se tratava de, na realidade mesmo de uma prática social, sujeitar os indivíduos pelos mecanismos do poder que se reclamam uma verdade, bem! eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; bem! a crítica será a arte da não servidão voluntária, aquela da indocilidade refletida”⁵⁶. Foucault salienta que a crítica a qual ele se refere não é a crítica como projeto, mas o que Kant define, em seu famoso opúsculo “Resposta a pergunta: que é Esclarecimento?”, como sendo a *Aufklärung*, o Esclarecimento, o Iluminismo. Não que não seja fácil mostrar como, para Kant, “a verdadeira coragem de saber que era invocada pela *Aufklärung*, essa mesma coragem de saber consiste em reconhecer os limites do conhecimento”, e que “para ele a autonomia está longe de ser oposta à obediência aos soberanos”⁵⁷. Mais do que opor a atitude crítica ao projeto crítico, Foucault pretende ressaltar que este advém daquela. O projeto crítico kantiano, do qual fala Koselleck, o qual coroa a crítica iluminista, sendo sua expressão paradigmática, é a resposta de

⁵³ M. Foucault. “Qu’est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]”, p. 38. Doravante, CA.

⁵⁴ CA, p. 39

⁵⁵ Cf. CA, pp. 38-9

⁵⁶ CA, p. 39

⁵⁷ CA, p. 41

Kant para um descaminho fundamental. Se a nossa época é a época da crítica, se nada sob o sol parece estar a salvo de questionamento, Kant se pergunta até onde a crítica é legítima, até onde podemos levar adiante o processo da razão contra o mundo. A atenção dada à crítica como atitude, em vez do privilégio, comum nas análises de Kant, dado à crítica como projeto, aponta, penso, para uma insatisfação de Foucault com o modo como se dá o questionamento moderno. Antes mesmo de mencionar o opúsculo kantiano, ele refere a atitude crítica moderna à governamentalização e à inter-relação entre saber, poder e si. A tensão que ele pretende ressaltar é a da condução excessiva e a atitude corajosa do *sapere aude*, que se opõe à falta de decisão e coragem, que Kant identifica como característica da menoridade. Ousa saber! Trata-se de um apelo, de um chamado. Que seja dada a palavra ao próprio Kant:

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (*naturaliter maiorennnes*), continuem no entanto de bom grado menores durante toda a vida. São também as causas que explicam por que é tão fácil que os outros se constituam em tutores deles. É tão cômodo ser menor. Se tenho um livro que faz as vezes de meu entendimento, um diretor espiritual que por mim tem consciência, um médico que por mim decide a respeito de minha dieta, etc., então não preciso de esforçar-me eu mesmo. Não tenho necessidade de pensar, quando posso simplesmente pagar; outros se encarregarão em meu lugar dos negócios desagradáveis. A imensa maioria da humanidade (inclusive todo o belo sexo) considera a passagem à maioridade difícil e além do mais perigosa, porque aqueles tutores de bom grado tomaram a seu cargo a supervisão dela. Depois de terem primeiramente embrutecido seu gado doméstico e preservado cuidadosamente estas tranqüilas criaturas a fim de não ousarem dar um passo fora do carrinho para aprender a andar, no qual as encerraram, mostram-lhes em seguida o perigo que as ameaça se tentarem andar sozinhas. Ora, este perigo na verdade não é tão grande, pois aprenderiam muito bem a andar finalmente, depois de algumas quedas. Basta um exemplo deste tipo para tornar tímido o indivíduo e atemorizá-lo em geral para não fazer outras tentativas no futuro.⁵⁸

Cada um é responsável por seu estado de menoridade porque a maioridade diz respeito, antes de tudo, à coragem de tentar andar por si mesmo, à coragem de tomar sob sua própria responsabilidade a condução de sua vida. “É tão cômodo ser menor”. É tão mais fácil se deixar conduzir, se deixar governar. Não surpreende que esse opúsculo tenha fascinado Foucault. Ele é um brado eloqüente para que se saia da inércia do mero se deixar conduzir. Foucault não se comprometerá com o conceito kantiano de autonomia como a lei que a vontade racional dá a si mesma, mas sim com a de uma atitude que ousa se insurgir contra a mera obediência e conformismo. Não é a oposição entre leis heterônomas e lei da vontade que inquieta Foucault, é a

⁵⁸ I. Kant. “Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?”, p. 100, 102

tensão entre o deixar-se governar e a coragem de insurgir-se contra as formas pelas quais se é governado. O projeto crítico oferece uma bússola aos homens emancipados da mera autoridade, ele dá a direção pela qual cada um deve se conduzir se quiser se conduzir a partir unicamente de si mesmo, daquilo que nele é sua natureza racional, se quiser ser livre, em suma. A crítica kantiana é uma problematização da liberdade, é um esforço de pensamento onde se busca os parâmetros pelos quais nortear livremente seu entendimento, sua vontade, seu gosto. Foucault buscou nos gregos um modo de se conduzir livremente que não fosse pautado na lei, onde a liberdade fosse um problema ético, mais do que um problema moral, um problema de estilização da conduta mais do que de estabelecimento da melhor lei a ser seguida – ainda que em Kant a liberdade também seja uma questão de atitude⁵⁹, essa atitude é pensada em referência a uma lei, a lei que a vontade racional dá a si mesma. A diferença entre a crítica como atitude e a crítica como projeto é a distinção entre a disposição para questionar os modos como se vem se conduzindo (e se deixando conduzir) até então e o questionamento propriamente dito desses modos. O que aproxima Foucault e Kant é a coragem da liberdade, o que os distancia é o modo de problematização da mesma. Ambos se perguntam o que é viver uma vida livre, mas o fazem de modo diverso. Se para Kant o trabalho da crítica poderia ser feito de uma vez por todas, e, uma vez estabelecido, bastaria tê-lo sempre em mente em todas as atividades humanas, para Foucault o trabalho da crítica não tem fim e precisa ser sempre retomado.

A questão do Esclarecimento (*Aufklärung*) não é uma questão de menor importância. Os acontecimentos a ele relacionados, as questões que aí se levantaram, ainda constituem o horizonte de muito do que pensamos e prezamos. Portanto, é bom que nos detenhamos, ainda que brevemente, sobre as questões que animavam a atitude crítica, à época de Kant. Um escrito de 1780, “A educação do gênero humano”, de Gotthold Ephraim Lessing, mostra bem quais eram essas questões. Parece-me proveitoso, então, analisá-lo com algum vagar.

Em seu escrito, Lessing traça uma relação entre razão e revelação, entre a verdade enquanto razão humana e como revelação divina. A questão é o *status* da verdade, a autoridade da mesma em relação ao homem. Com o Esclarecimento, como mostra o escrito de Lessing, a questão não é tanto o que é a verdade, o problema crucial passa a ser o que torna legítima a autoridade da verdade sobre o homem. Tal relação é apresentada em bases históricas e sob a luz

⁵⁹ Vale lembrar que o que importa do ponto de vista moral é a máxima subjetiva da ação, o princípio que mobiliza a ação, e não sua mera conformidade à lei.

da preocupação com a educação da humanidade. Sua proposta é entender todas as religiões positivas, isto é, empíricas, “como a marcha necessária que o entendimento humano deve, em toda parte, poder seguir e continuar a seguir”⁶⁰. O que lhe permitirá afirmar, mais à frente, que “atualmente, é a razão que, de súbito, esclarece sua revelação”⁶¹. A história humana como história da revelação da razão nas religiões e da emancipação da humanidade pela razão, portanto. Lessing apresenta a revelação como uma educação moral e associa a moralidade a idéias abstratas. Num povo rude e ainda pouco apto à abstração do pensamento, como ele diz ser o povo judeu, a educação se empreende como uma educação infantil, por meio de castigos e recompensas imediatas e sensíveis⁶². Por isso, o Novo Testamento representa um passo adiante no progresso intelectual e, de certa forma, moral da humanidade, porque apresenta a idéia de imortalidade da alma, a esperança de uma vida futura, o que constitui a conquista de um alargamento da razão para além do mundo sensível imediato. Esse progresso é “de certa forma” moral porque, como diz Lessing: “Uma coisa é, com efeito, presumir, desejar, crer na imortalidade da alma como especulação filosófica, outra coisa é, como consequência, pautar por ela sua conduta interior e exterior”⁶³. Ele é “de certa forma” moral porque Lessing percebe uma solução de continuidade entre teoria e prática, entre o discurso filosófico e a vida que se pauta por esse discurso, entre razão e “conduta interior e exterior”. Contudo, conquanto não garanta tal atitude em cada cristão, o ensinamento neotestamentário é, por si só, revelador de um progresso moral da humanidade, de um alargamento da razão para além da experiência sensível. Outra virtude do Novo Testamento é a de ter desempenhado um importante papel heurístico no progresso da razão entre os povos, pois se a revelação é uma educação moral elementar, e do seu estudo foi possível à razão deixar de se servir dela como aio e passar à posição de esclarecedora da mesma, trata-se de um fator histórico muito útil a esse progresso o fato de ter sido um mesmo livro o que fez as vezes de portador da revelação. Tivesse cada povo um livro diferente, maiores seriam os obstáculos à unificação deste progresso, à sua consideração não como o progresso da razão neste ou naquele povo, mas como progresso da razão humana em geral⁶⁴.

⁶⁰ G.E. Lessing. “L’*éducation du genre humain*”. In: Pierre-Henri Tavoillot. *Le crépuscule des Lumières: les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, p. 11

⁶¹ G.E. Lessing. “L’*éducation du genre humain*”, § 36, p. 18. A passagem completa é: “A Revelação guiou a razão do povo judeu; atualmente, é a razão que, de súbito, esclarece sua Revelação”.

⁶² Cf. G.E. Lessing. “L’*éducation du genre humain*”, § 16.

⁶³ G.E. Lessing. “L’*éducation du genre humain*”, § 60, p. 22

⁶⁴ Cf. G.E. Lessing. “L’*éducation du genre humain*”, § 66

A revelação tem seu lugar no plano divino de educação da humanidade por uma razão muito significativa. Além dos motivos já expostos, há o de que o ensino de verdades da razão como verdades imediatamente reveladas propicia, além de sua mais rápida propagação, fundá-las mais solidamente. Lessing diferencia, então, a pregação da imortalidade da alma, pelo Novo Testamento, e seu ensino, como o resultado de um esforço racional humano⁶⁵. Encontramos aqui duas questões fundamentais para o Esclarecimento. Lessing afirma em favor da revelação sua capacidade de “fundar mais solidamente” as verdades da razão e de facilitar sua propagação entre os homens. Mas, distingue, logo a seguir, pregação e ensino. Distinção que lança luz sobre a diferenciação kantiana entre menoridade e maioridade, e sobre a idéia de Lessing de uma “marcha necessária do entendimento humano” e a de que, “atualmente, é a razão que, de súbito, esclarece sua revelação”.

Se Lessing fala numa educação – que é a um só tempo moral e intelectual – da humanidade através da revelação, ele diz também que essa revelação não é a de outra coisa senão a da razão. Por isso, a razão pode esclarecer a revelação que serviu de alicerce ao entendimento humano até que este a alcançasse. Em primeiro plano, não a questão de saber se a verdade aceita é racional ou não, pois a revelação é revelação da razão, mas a de como o homem se relaciona com essa verdade, se através da pregação, onde ela aparece como revelação imediata, ou pelo ensino, onde ela surge como alcançada por meio do esforço racional. A verdade como graça ou como conquista, isto é, como revelação ou como razão, eis o problema posto em todo o escrito. E isso, sob a preocupação de uma educação moral do homem, o que sugere que a aceitação da verdade e a condução da vida “interior e exterior” segundo esta, tem maior moralidade quando é conquistada pelo próprio homem, e não meramente a ele apresentada como a revelação imediata da lei de Deus. Entretanto, há um complicador bastante importante: a questão de a pregação propiciar um fundamento mais sólido para essa verdade que o ensino. Se no ensino da verdade o homem é levado a conquistá-la por si mesmo através de um esforço racional, e, portanto, reconhecê-la como sua, como própria a ele enquanto homem, a pregação, por sua vez, ressalta o caráter sagrado da verdade. Parece, então, que a verdade que vem de Deus, de algo que está para além do homem, tem uma autoridade maior que a verdade que este conquista por si mesmo através unicamente de sua racionalidade.

⁶⁵ Cf. G.E. Lessing. “L’éducation du genre humain”, §§ 70, 71

Moralmente, a autoridade maior cabe à verdade conquistada, mas Lessing parece constatar que os homens reconhecem com mais firmeza a autoridade como exterior a si mesmos do que enquanto intrínseca a eles. Deus é uma motivação maior que a razão. Mais ainda, Deus tem um papel heurístico na formação da humanidade, pois permitiu a identificação do progresso racional humano como universal e não como particular a um ou outro povo. A revelação permitiu a identificação dos indivíduos humanos com o gênero humano em geral. Mas seria temerário afirmar que Lessing deposita mais fé na revelação do que na razão para o progresso humano. Ele não pode se permitir tal conclusão. A razão esclarece a revelação, ela é o fundo desta. Conseqüentemente, a conquista das verdades racionais pelo homem tem um estatuto moral superior à mera aceitação destas enquanto revelação imediata. Entretanto, antes de destituir a observância da revelação de todo valor moral, vale lembrar a consideração de Lessing sobre o heroísmo que há na “obediência que faz observar as leis de Deus, simplesmente porque são as leis de Deus, e não por causa de recompensas prometidas aqui em baixo ou além”⁶⁶.

Kant apresenta a lei moral como um postulado da razão prática. Não se trata mais, então, da lei moral como revelação. Johann Gottlieb Fichte, após ele, tentou explicitar o porquê de esse postulado ser necessário para a razão, seu desejo era trazer a moralidade para o centro da constituição de toda racionalidade humana. Fichte quis levar ao cume mais alto possível a tarefa do Esclarecimento entendida como emancipação da humanidade de toda condução que não aquela fundada na própria razão. Era preciso, pensava ele, que a revelação fosse completamente subsumida sob a razão. A ênfase de Lessing no ensino para a educação moral do homem atinge as relações sociais tais como elas estavam constituídas, elevando o erudito enquanto rebaixa o sacerdote. Mas não se trata apenas de considerações sobre o *status* social de uma determinada classe quando se fala da dimensão política do Esclarecimento. Mais importante que isso é o problema da *Gemeinschaft*, da criação de uma comunidade ética em torno da idéia de progresso da razão e de formação da humanidade. Idéia que vem à luz no § 85:

Não, ele virá, virá certamente o dia da realização, onde o homem, à medida que seu espírito se sentirá persuadido de um porvir sempre melhor, terá menor necessidade de receber deste porvir os móveis de seus atos, onde ele fará o bem pelo bem mesmo, e não porque a ele se ligam recompensas arbitrárias, que não tiveram, antigamente, por fim senão fixar com mais força seu olhar leviano para o fazer reconhecer as recompensas interiores e mais elevadas do bem.⁶⁷

⁶⁶ G.E. Lessing. “L’éducation du genre humain”, § 32, p. 17

⁶⁷ G.E. Lessing. “L’éducation du genre humain”, § 85, p. 27

Com essas palavras, Lessing esclarece que a força persuasiva e formadora da revelação se deve mais ao “olhar leviano” do homem do que a um valor a ela peculiar. Seu valor advém de ser ela a revelação da razão. Reafirma-se, assim, o papel capital da educação do homem para o seu progresso racional e moral. A educação do homem aparece como mais importante ainda quando se pensa que é através dela que se conseguirá fundar uma comunidade ética calcada justamente na idéia de tal progresso⁶⁸. O papel unificador outrora desempenhado pelo Novo Testamento cabe agora à educação, ao ensino. Ademais, a formação de tal comunidade ética não só se funda na idéia da formação da humanidade, mas também se alimenta da mesma. O reconhecimento por parte dos indivíduos de serem partícipes e agentes do progresso da espécie iguala esses mesmos homens em sua humanidade, na capacidade compartilhada por todos de almejar e lutar por tal progresso. A formação do indivíduo está, nesse escrito de Lessing, ligada à formação de um *ethos* comunitário que tem por fim garantir a vigência do projeto de humanidade visado pelo Esclarecimento ao assegurar a motivação necessária para que os homens efetivamente não apenas admitam como verdadeiro tal projeto, mas também o considerem o melhor e, por isso, queiram levá-lo a cabo.

O escrito de Lessing permite que se veja como as questões em torno das quais se formará o projeto crítico e que inquietarão o pensamento moderno – a disputa entre razão e revelação, o progresso, a formação de uma comunidade moral que terminaria por tornar inútil o Estado – são atravessadas pela questão da crítica, tal como a descreve Foucault. A relação do indivíduo com a verdade, a autoridade e o questionamento da mesma, a formação de uma comunidade de homens que se conduzem segundo os princípios universais da moral, tornando supérfluo todo exercício do poder. Os sonhos iluministas são perpassados pela tensão entre deixar-se conduzir e o questionamento dos modos pelos quais se é conduzido. Entretanto, o escrito de Lessing deixa ver como essa tensão ganha muito facilmente as cores de uma oposição entre autonomia e heteronomia (razão e revelação). A Foucault interessa essa tensão mais do que as respostas que a elas se pôde dar, como afirmei acima. Nesse sentido, Foucault é mais socrático do que kantiano; pois, para ele, o que mais importa é questionar os modos como nos conduzimos e nos deixamos

⁶⁸ Cf. § 1: “A Revelação é para o gênero humano o que a educação é para o indivíduo”. E também § 2: “A educação é uma revelação que tem lugar no indivíduo, e a Revelação é uma educação que teve lugar e que tem lugar ainda, no gênero humano”. Já nesses primeiros parágrafos a educação se mostra como uma “revelação que tem lugar no indivíduo”, isto é, como o reconhecimento da verdade pelo esforço humano, e não como algo que o alcança desde fora. Ao mesmo tempo, a revelação aparece como a grande possibilitadora da unificação do gênero humano, da espécie, em torno da verdade.

conduzir, não em nome de uma autonomia da vontade, mas em nome da possibilidade que temos de dar à nossa vida uma forma refletida. Para Lessing, Kant e outros importava que essa forma fosse a do “gênero humano” como um todo, e que por fim nos conduzisse a uma comunidade ética que congregasse todos os homens sobre a Terra. A Foucault interessa a coragem da verdade, o fato de que a verdade não é algo que diz respeito apenas à capacidade cognitiva do homem, mas é aquilo através do que nós nos conduzimos a nós mesmos e aos outros – a famigerada relação saber-poder, agora aclarada pelo conceito de governo, que nela incluiu o eixo da subjetividade. Os sonhos iluministas podem facilmente se tornar pesadelos, basta que se pense que todo aquele que os questionasse teria que ser reconhecido necessariamente como um inimigo da própria humanidade, uma vez que os sonhos iluministas se queriam os sonhos da humanidade. Por isso mesmo o projeto crítico não pode atrair Foucault, pois, se o entusiasmo pela capacidade emancipadora da razão encontrou nos trabalhos de Max Weber e da Escola de Frankfurt seu avesso, a tematização dos perigos inerentes a essa razão, trata-se agora de pensar a razão não como uma estrutura única e universalmente compartilhada. É preciso dispersar a razão, isto é, não tratá-la como uma estrutura única. O conceito de problematização é a resposta foucaultiana à razão moderna, é aquilo que permite considerá-la não como *a* racionalidade, mas como *uma* forma de problematizar a relação do homem com a verdade. Em “O sujeito e o poder”, Foucault afirma que, após Kant, a filosofia tem por função impedir que a razão exceda os limites da experiência, bem como, após o desenvolvimento do Estado moderno e da gestão política da sociedade, ela tem por função vigiar os excessos de poder da racionalidade política. Tal foi o papel desempenhado por Kant e pela Escola de Frankfurt. Entretanto, Foucault se pergunta: “É preciso fazer o processo da razão?”, ao que responde: “A meu ver, nada seria mais estéril”⁶⁹. Qual a razão de tal rejeição? Não é esse o modo pelo qual a modernidade iluminista analisa as relações entre saber e poder? Mesmo reconhecendo os méritos do projeto crítico, Foucault vê bem suas armadilhas: ele leva a uma postura que busca culpabilizar ou inocentar a razão, à chantagem entre racionalismo e irracionalismo. O que Foucault pretende é “propor um outro modo de analisar as relações entre a racionalização e o poder”⁷⁰. E prossegue:

Sem dúvida, é mais sábio não considerar globalmente a racionalização da sociedade ou da cultura, mas antes analisar o processo em vários domínios, os quais cada um remete a uma experiência fundamental: a loucura, a doença, a morte, o crime, a sexualidade, etc.

⁶⁹ DE 306, p. 1044

⁷⁰ DE 306, p. 1044

Penso que a palavra “racionalização” é perigosa. O que é preciso fazer, é analisar as racionalidades específicas mais que invocar sem cessar o progresso da racionalização em geral.

Mesmo se a *Aufklärung* constituiu uma fase muito importante de nossa história e do desenvolvimento da tecnologia política, creio que é preciso remontar a processos muito mais distantes se se quer compreender por quais mecanismos nos encontramos prisioneiros de nossa própria história.⁷¹

Se o conceito moderno de uma razão universal é indissociável do de uma subjetividade igualmente universal, Foucault a eles contrapõe, através dos conceitos de experiência e problematização, uma compreensão dispersa da racionalidade e do sujeito. Como mostrei anteriormente, esses conceitos permitem que as relações entre saber e poder sejam analisadas no interior das práticas nas quais elas se constituem e nas quais o sujeito mesmo se forma. A empresa filosófica foucaultiana tem apostas pesadas e não se furta às questões mais fundamentais com as quais a filosofia tem de se haver desde há muito. Mais do que seguir o projeto crítico, ela retoma a crítica como questão para modificar radicalmente os modos de se fazer a crítica. Todo esse movimento aponta para a ressignificação foucaultiana da ética.

Como se pode ver no texto de Lessing, a preocupação com a formação de um *ethos* não é ausente do projeto crítico iluminista e perpassa a questão da verdade. A relação entre o que se admite como verdadeiro e a “conduta interior e exterior”, bem como a da formação de uma comunidade fundada nesse *ethos*, são centrais. O que distancia Foucault de Lessing e Kant é que a ele interessa menos o estabelecimento da verdade segundo a qual nos devemos todos conduzir – em verdade, ele não buscava uma tal verdade que se impusesse a todos e temia os efeitos de tal projeto –, do que as técnicas por meio das quais nos conduzimos através de discursos de verdade. A ética está desde sempre no interior de uma política da verdade. Se a ética é o trabalho através do qual elaboramos nossa conduta, modificamos nosso modo de ser, mobilizando para tanto discursos de verdade, a ética é uma forma de resistência aos mecanismos de poder pelos quais somos levados a nos conduzir. A análise da dietética antiga não serve, em sua diferença em relação a nós, para que nos interroguemos sobre a maneira com que lidamos com as prescrições alimentares e médicas que incessantemente nos assediam, por exemplo, através de campanhas de “conscientização” públicas e privadas destinadas a promover o bem-estar social? Mais importante ainda, não nos lembra ela que o modo como nos conduzimos nas questões alimentares não é necessariamente uma questão precipuamente médica, mas é também político-econômica e ética?

⁷¹ DE 306, p. 1044

A crítica se relaciona com a ética ao possibilitar que nos distanciemos de nós mesmos e possamos, então, reconsiderar o modo como nos temos conduzido, o modo como temos vivido. Em vez de a crítica estabelecer os parâmetros pelos quais pautar nossa conduta, ela perturba nossas familiaridades e nos deixa com a responsabilidade de pensar outros modos de vida. Nesse sentido, volto a afirmar, Foucault está mais próximo de Sócrates do que de Kant. A tarefa crítica, para ele, é a de fazer com que cada um pare momentaneamente seu caminho e reconsidere o modo como tem vivido, e, no mais das vezes, deixa o desavisado confrontado com uma aporia, para a qual ele não oferece resposta, e sim a oportunidade de pensar, de questionar, de problematizar. É isso que Foucault entende por deixar a cada um a escolha de sua existência: a oportunidade de reconsiderar como tem vivido e então passar a viver não como quem simplesmente se deixa conduzir, mas como alguém que escolheu os modos pelos quais se conduz. Ele não os escolheu no sentido de que eles correspondem *a priori* a leis da razão que seriam também leis da sua vontade, mas no sentido de que ele refletiu sobre eles. Referindo-se a seus trabalhos, diz Foucault: “com efeito, na maior parte das análises feitas, não se sugeria às pessoas o que elas deveriam ser, o que elas deveriam fazer, o que elas deveriam crer e pensar. Tratava-se antes de fazer aparecer como até o presente os mecanismos sociais puderam jogar, como as formas de repressão e de constrangimento agiram, e depois, a partir daí, parece-me que se deixava às pessoas a possibilidade de se determinar, de fazer, sabendo tudo isso, a escolha de sua existência”⁷². Assim Foucault reatualiza o tema socrático de que uma vida sem reflexão não é digna de ser vivida.

⁷² DE 357, p. 1551

A liberdade problematizada como *ethos*

O diagnóstico de uma ausência de moral e a retomada da questão crítica, através de uma reconsideração da razão e do sujeito, levam Foucault a um novo conceito de ética, a enfatizar o trabalho do indivíduo sobre si mesmo para modificar seu modo de ser. Como resposta a essa ausência de moral, opondo-se a uma moral como obediência a um código de regras, Foucault propõe uma estética da existência como uma ética na qual a liberdade é problematizada como *ethos*, em vez de como lei.

O que somos como pergunta pelo ethos

Em seu famoso texto “O que são as Luzes?”, Foucault ressalta que Kant, em seu opúsculo “Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?”, define a *Aufklärung* como uma *Ausgang*, como uma “saída”, um “desenlace”⁷³. Mais do que uma época histórica, a *Aufklärung* aponta para uma modificação na relação com o presente e consigo mesmo. Se ela é uma “saída”, ela não é uma época histórica, mas o presente enquanto diferença em relação ao passado. E “saída” da menoridade, ou seja, essa diferença remete a uma modificação na relação que se tem consigo mesmo, uma “modificação da relação preexistente entre a vontade, a autoridade e o uso da razão”⁷⁴. Trata-se, como vimos, da coragem da verdade, da recusa em se deixar conduzir por aqueles que se apresentam como nossos “tutores” sem que antes esses modos de condução passem pelo crivo da razão. A *Aufklärung* é a arte da indocilidade refletida. Portanto, questionar-se, como se faz Kant em resposta à pergunta lançada pelo *Berlinische Monatschrift*, em dezembro de 1784, o que é a *Aufklärung*, é perguntar-se: o que somos nós? o que somos nós hoje? Pois a *Aufklärung* concerne justamente a essa atitude, a essa modificação no modo como nos relacionamos conosco mesmos e com nosso presente. A pergunta pelo ser do homem, outrora encerrada nas armadilhas do duplo empírico-transcendental, na tarefa de uma analítica da finitude, reaparece agora, livre de suas cadeias modernas, como uma pergunta ética, como pergunta pelo *ethos*. Não se responde o que somos através de uma antropologia, do estabelecimento do ser intemporal do homem; trata-se não mais da pergunta pelo modo de ser do

⁷³ Cf. DE 339, p. 1383

⁷⁴ DE 339, p. 1383

homem enquanto tal – que na modernidade não pode ser respondida sem escapar ao duplo empírico-transcendental –, mas da pergunta pelo modo de ser de homens específicos, pelo modo como eles se conduzem em relação a si mesmos e a seu presente. Com efeito diz Foucault:

Referindo-me ao texto de Kant, pergunto-me se não se pode encarar a modernidade mais como uma atitude do que como um período da história. Por atitude, quero dizer um modo de relação com a atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, a um só tempo, marca um pertencimento e se apresenta como uma tarefa. Um pouco, sem dúvida, como o que os gregos chamavam um *ethos*.⁷⁵

Com efeito, segundo o modo foucaultiano de se perguntar o que somos, o tempo não se apresenta como uma exterioridade na qual “o homem” desenvolveria suas faculdades, tampouco como a legalidade interna dessas faculdades. O homem não se encontra no interior de uma história infinita, nem tem sua história dada pela vida, pelo trabalho, pela linguagem. A história não é o espaço exterior no qual o homem vive, nem uma potência alheia que, paradoxalmente, lhe confere uma interioridade. Como diz Foucault: “o ser se constitui historicamente como experiência”⁷⁶. A história surge, na pergunta foucaultiana, como elemento em relação ao qual o homem se constitui. Como diz O’Leary em relação ao *ethos* filosófico do qual fala Foucault: “Esse *ethos* filosófico consiste em uma atitude particular ao passado (a fonte de nossos modos presentes de ser, pensar e fazer), uma atitude particular ao presente (uma mais ou menos contingente série de práticas que são, talvez, modificáveis), e uma atitude particular ao futuro (um horizonte aberto de possibilidade que impulsiona o ‘trabalho indefinido da liberdade’)”⁷⁷.

O que se é e pode ser é uma questão que remete a uma atividade crítica que, por pôr em jogo o nosso ser, requer uma ética. A crítica é uma atitude, um modo refletido de ser e de se conduzir. É por isso que Foucault caracteriza o *ethos* filosófico como uma atitude limite e uma atitude experimental. A crítica foucaultiana renuncia ao projeto kantiano de estabelecer os limites da crítica pelo estabelecimento dos limites da razão, mas isso não significa um retorno ao processo infinito do Iluminismo, do qual fala Koselleck, que “emitia sem parar novas notas promissórias contra o futuro”⁷⁸. “A crítica é a análise dos limites e a reflexão sobre eles”⁷⁹, é certo. Mas, em vez de uma questão de direito, Foucault faz da crítica uma questão de

⁷⁵ DE 339, p. 1387

⁷⁶ UP, p. 12

⁷⁷ T. O’Leary. *Foucault and the art of ethics*, p. 167

⁷⁸ R. Koselleck. *Crítica e crise*, p. 96

⁷⁹ DE 339, p. 1393

possibilidade; não quais limites não devemos ultrapassar, mas quais podem ser ultrapassados (o que, desde o início, admite que nem todo limite pode ser transposto, afastando o pensamento foucaultiano da ideologia pop-transgressora de que todo limite é *per se* ultrapassável e que toda lei existe para ser quebrada). A crítica “desprenderá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos. (...) ela busca relançar o mais longe e o mais amplamente possível o trabalho indefinido da liberdade”⁸⁰. A crítica, como atitude limite, diz respeito a uma insatisfação consigo mesmo que toma a forma de uma busca pelo que, em nós, pode ser modificado. Mas dissociar a reflexão sobre nossos limites da questão da legitimidade, não seria abrir caminho para toda sorte de abusos? Penso que não. Em primeiro lugar, porque se trata justamente de um trabalho no qual se busca quais limites podem ser ultrapassados, o que é bem diferente de afirmar que podemos ser o que quisermos; em segundo lugar, porque não se diz que não há dificuldades, e mesmo sofrimentos, nesse trabalho; ao contrário, ele tem um preço. Modificar a si mesmo não é uma brincadeira leviana. Por isso, essa atitude limite tem que ser uma atitude experimental; “esse trabalho feito nos limites de nós mesmos deve, por um lado, abrir um domínio de pesquisas históricas, e, por outro, pôr-se à prova da realidade e da atualidade, para, ao mesmo tempo, apreender os pontos onde a mudança é possível e desejável, e para determinar a forma precisa a dar a essa mudança”⁸¹. A crítica é prova de si, é prova modificadora de si, é ascese. Tornar a pergunta pelo que somos em uma questão pelo *ethos* é torná-la uma questão ética, é avançar que somos nossos modos de pensar, de agir, de sentir. Assim, agir sobre esses modos de pensar, de agir, de sentir, é agir sobre nossos modos de ser, é arriscar-se. O pensamento é perigoso porque nele estamos em jogo; e por isso o pensamento reclama uma ética, um *ethos* crítico. A questão de nossa liberdade não é o “sonho vazio” de que poderíamos ser o que quisermos, sem ter que para isso pagar um preço, como se modificar o que se é não demandasse um trabalho árduo e penoso, como se não houvesse riscos nessa empreitada.

Por tudo o que foi dito, discordo de O’Leary quando ele afirma que Foucault é um iluminista porque “seu projeto é defender e expandir a liberdade do indivíduo”. Ele afirma que Foucault “não considera a possibilidade de que liberdade e autonomia podem ser modos específicos de subjetividade os quais podemos agora descartar”⁸². A despeito da bela e penetrante

⁸⁰ DE 339, p. 1393

⁸¹ DE 339, p. 1393

⁸² T. O’Leary. *Foucault and the art of ethics*, p. 168

análise que O’Leary nos apresenta em seu livro, penso que ele falha nesse ponto fundamental, o que o impede de perceber que a liberdade, tanto quanto o pensamento, não são redutíveis ao homem. A recusa do humanismo não é o bastante para compreender isso. A liberdade diz respeito à fragilidade dos pontos de ancoragem do que somos, à mobilidade das práticas e relações nas quais nos constituímos. Mesmo quando encetamos um trabalho ético, quando refletimos sobre os modos como nos constituímos e buscamos nos modificar, não podemos, para tanto, recorrer senão ao nosso presente, às formas de saber e de exercício do poder que encontramos no mundo.

Foucault lembra que as formas pelas quais o grego ou romano antigo pôde dar forma à sua liberdade não eram criações individuais, mas “esquemas que ele encontrava em sua cultura e que lhe eram propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social”⁸³. A liberdade, portanto, não está tanto no não viver como os demais – embora essa vontade de distinguir-se fosse um elemento importante na Antigüidade –, mas na possibilidade de voltar-se sobre si e modificar-se. A liberdade é a condição ontológica da ética. O’Leary afirma que ela é também o fim da mesma. Contra ele afirmo que os fins da ética são plurais, que Foucault não afirma, nem me parece nisso haver ganho algum, que todo trabalho de modificação de si deve conduzir a uma maior liberdade com relação ao que se é. Tal tese me parece não apenas errônea, mas também perigosamente enganosa, pois os laços que nos unem a nós mesmos não podem se afrouxar sem que nós mesmos não nos tornemos mais frágeis com isso. Explico. O movimento pelo qual nos distanciamos de nós mesmos e nos modificamos é sempre um trabalho árduo e perigoso, especialmente na modernidade, quando a ascese não é mais um trabalho direcionado para um modo de ser de antemão especificado, como era o caso entre os estóicos e epicuristas, por exemplo. Não buscamos mais a *ataraxia*, mas o descaminho de nós mesmos, e, como o mostra o conceito de atitude experimental, não é certo, antes do início do trabalho ético-crítico, quais mudanças serão possíveis e desejáveis. Não há nada que nos garanta que, ao fim dessa empresa, alcançaremos um estado de maior liberdade com relação a nós mesmos, que nos tornemos, por um processo que sequer consigo conceber, mais desligados de nós mesmos.

Se a ética é o trabalho por meio do qual podemos nos distanciar de nós mesmos e nos modificar, ela não pode ter por fim um modo de ser no qual pudéssemos fazer o mesmo sem a necessidade de um trabalho ético. É a concepção moderna do sujeito como sujeito de representações que abre caminho para que nos pensemos como distintos daquilo que pensamos e

⁸³ DE 356, p. 1538

fazemos, como “sujeitos” *do agir e do pensar*. Ora, durante toda essa dissertação procurei mostrar que Foucault consistentemente se afasta de tal concepção. Ao fazê-lo, a pergunta pelo que somos pode aparecer como pergunta pelo *ethos*, e a modificação de nossos modos de pensar e agir não pode mais ser considerada apartada de uma ética.

David Halperin vê bem como os trabalhos históricos de Foucault são um “exercício espiritual”, uma “prova histórico-prática dos limites que podemos ultrapassar”⁸⁴:

Malgrado todas as diferenças que separam, material e tematicamente, as versões modernas e antigas da ascese, pode-se, entretanto, considerá-las como estruturalmente isomorfas. O que finalmente as liga é a técnica de uma cultura de si que permite ir além de si mesmo – um si radicalmente impessoal que pode tornar-se o vetor da transformação de si porque, não sendo nada em si mesmo, ocupa o lugar de um novo si ainda a devir. Evidentemente, a dimensão do si que se faz o lugar de uma relação ao não-si não é hoje a centelha divina presente nele; é antes a determinação do sujeito pela história. Não é mais a divindade, mas a história (categoria na qual incluo a língua e a ordem simbólica) que nos garante uma experiência do Outro no coração de nossa própria subjetividade e faz com que todo encontro direto consigo possa ser igualmente uma confrontação com o não-si.

(...)

O estudo da história se torna um exercício espiritual quando, através dele, o si descobre seu passado como o que permanece em seu presente, e vem assim a reconhecer em si mesmo o que é outro que ele mesmo. Estudar a história é então uma experiência intelectual que praticamos sobre nós mesmos para nos descentrar desvelando, pela análise genealógica do que somos no presente, nossa própria diferença em relação a nós mesmos. À luz da história aparecemos diferentes de nós mesmos, do que pensamos ser, e encontramos então o sentido de nós mesmos como lugar de diferenças – e então como lugar possível de transformação.⁸⁵

Estética da existência: os gays

Foucault diz, em uma entrevista concedida em 1982: “Devemos compreender que com nossos desejos, através deles, instauram-se novas formas de relação, novas formas de amor e novas formas de criação. O sexo não é uma fatalidade; ele é uma possibilidade de aceder a uma vida criativa”⁸⁶. Essa declaração é uma entre muitas dadas, por Foucault, a publicações gays, no fim de sua vida. Apesar de se pronunciar inúmeras vezes sobre a questão da crítica e da filosofia, Foucault pouco fala do que poderia ser uma ética que fosse uma estética da existência desligada

⁸⁴ DE 339, p. 1394

⁸⁵ D. Halperin. *Saint Foucault*, pp. 115-6.

⁸⁶ DE 358, p. 1554

da atividade propriamente filosófica. A exceção a isso são as várias entrevistas concedidas a publicações gays como a francesa *Gai Pied* e a canadense *Body Politic*. Foucault via na pouca institucionalização das relações entre pessoas do mesmo sexo, uma oportunidade para se desenvolver uma estética da existência. Certamente, não é apenas a respeito dessas relações que se pode elaborar uma ética, mas é aos gays que Foucault mais se dirige, nesse sentido, no fim de sua vida. Seguindo o preceito socrático de que uma vida sem reflexão não é digna de se viver, mais do que o anseio iluminista por tudo considerar sob a perspectiva da “humanidade”, é importante que a questão da ética seja afrontada a partir da posição ocupada pelos indivíduos, de sua singularidade histórica, das circunstâncias específicas que perfazem essa singularidade. Essas entrevistas constituem, por isso, um material privilegiado para a análise de sua proposta. Por essa razão, concluirei minha dissertação analisando o que seria a problematização da liberdade como *ethos* na proposta de uma estética da existência, tal como Foucault a apresenta em relação aos gays.

A passagem supracitada é muito significativa. David Halperin lembra que muitos dos que se dizem epígonos de Foucault, apoiados numa certa leitura de *A vontade de saber*, distinguem entre as práticas sexuais e a sexualidade, para fazerem das primeiras o lugar do corpo e dos prazeres e da segunda uma super-estrutura discursiva que os sufoca e aliena. Halperin aponta o quanto tais epígonos, ao fazerem isso, reproduzem um tipo de crítica do qual Foucault buscou incessantemente se distanciar⁸⁷. Não se trata de fazer valer o corpo e os prazeres contra o desejo, como se eles fossem instâncias para além do desejo e do discurso que o informa. Ao contrário, é preciso compreender que a sexualidade como experiência se constitui em nossas práticas, nos modos como nos relacionamos uns com os outros; ela diz respeito ao modo como obtemos prazer e como nos reconhecemos uns aos outros na relação amorosa. Em vez de libertar o corpo e os prazeres da opressão do desejo, trata-se de incitar as pessoas a lidarem com seu desejo, corpo e prazeres de outras formas, a fazer deles “uma possibilidade de aceder a uma vida criativa”. Mais à frente, Foucault afirma que não temos que nos descobrir gays ou descobrir o que quer dizer ser gay, mas “criar um modo de vida gay. Um tornar-se gay”⁸⁸.

“Tornar-se gay”. Claramente trata-se de um convite para que se faça das práticas sexuais a ocasião não de uma descoberta do que se é, mas de uma ética, de uma modificação de si. É certo

⁸⁷ Sobre isso, cf. D. Halperin. *Oublier Foucault*.

⁸⁸ DE 358, p. 1555

que Foucault por vezes parece insinuar, ao falar de estética da existência, que se trata de um trabalho de modificação de si que põe em jogo critérios estéticos, que se faça da sua própria vida uma bela obra. Contudo, não é minha intenção perseguir as ambivalências do discurso foucaultiano, que ora tende a valorizar, no termo estética, a beleza, ora o sentido antigo de *techne*, embora o último predomine. Sigo O’Leary, que analisa minuciosamente essa ambigüidade e responde criteriosamente as críticas que usualmente se levantam contra Foucault por seu flerte com um esteticismo moderno, e ratifico sua afirmação de que “Foucault está menos interessado no poder crítico da arte do que no poder ‘artístico’ ou ‘plástico’ da crítica”⁸⁹. Assim, como mostram suas entrevistas às publicações gays, sua preocupação maior está não na possibilidade de se fazer bela a existência, mas de se fazer dela objeto de técnicas, matéria de uma elaboração de si, em suma, de uma ética. Ao falar de como os antigos se impunham um modo de vida, Foucault diz que “tratava-se de fazer de sua vida um objeto de conhecimento ou de *techne*, um objeto de arte”⁹⁰. As seguintes palavras de Foucault são bastante significativas: “Em uma palavra: tem-se o hábito de fazer a história da existência humana a partir de suas condições; ou ainda de buscar o que poderia, nessa existência, revelar a evolução de uma psicologia histórica. Mas parece-me também possível fazer a história da existência como arte e como estilo. A existência é a matéria-prima a mais frágil da arte humana, mas é também seu dado mais imediato”⁹¹. Fazer a história da existência como arte e como estilo é fazer a história dos modos pelos quais os homens puderam dar forma à sua existência, é fazer a história de como experiências se constituíram através de esforços de problematização. Não espanta que a ética seja tão importante para Foucault, e que ele veja nas práticas sexuais a oportunidade para se desenvolver de modo refletido um modo de vida. Por isso mesmo, desenvolver um modo de vida, fazer dele a ocasião de uma ética, é também uma ação política, pois põe em jogo os discursos de verdade, modos de exercício do poder e formas de subjetividade que compõem uma experiência. Como diz Halperin:

é o “modo de vida homossexual”, mais do que o ato sexual ele mesmo, que, segundo Foucault, representa uma “ameaça” (é essa talvez a razão pela qual é mais fácil fazer aceitar a sexualidade gay do que o casamento gay). O que a sociedade heterossexual não suporta (...) não são nossas práticas ou nossos prazeres sexuais particulares, mas seus resultados, seus efeitos sobre nossas maneiras de viver; os heterossexuais podem nos perdoar nossos *frissons* sexuais; mas o que eles

⁸⁹ T. O’Leary. *Foucault and the art of ethics*, p. 129. Cf. especialmente todo o capítulo 7: “Creating a self oneself”.

⁹⁰ DE 344, p. 1445

⁹¹ DE 344, p. 1448-9

não podem perdoar é nossa felicidade: “Não é o ímpeto para o prazer que é insuportável, é o despertar feliz”.⁹²

É o *ethos* que se encontra, segundo Halperin, no centro da resistência que os gays encontram para fazer com que seus relacionamentos amorosos sejam reconhecidos, ainda que seja sob a forma canônica do casamento. O historiador alemão Peter Gay, no segundo volume de sua obra *A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud*, intitulado *A paixão terna*, nos conta que naqueles anos, “era menos perigoso falar das aberrações sexuais na qualidade de médico, moralista ou patriota, analisá-las usando termos técnicos de preferência em latim, apresentá-las como uma excrescência da civilização moderna, ou achar que vinham assolando outros países”. E afirma mais adiante que fosse a pederastia considerada “um vício ou uma doença, o que estava além de qualquer discussão entre as pessoas respeitáveis era que não merecia ser chamada de amor”⁹³. Tal asserção vem ao encontro da tese de Foucault e de Halperin de que o que mais incomoda nos gays não são suas práticas sexuais, mas o potencial perturbador de tais práticas para o modo de vida. Para as pessoas respeitáveis de que fala Peter Gay, conceder às relações entre pessoas do mesmo sexo o *status* de amor era conceder-lhes o mesmo *status* de que gozavam seus próprios relacionamentos amorosos, era conceder o inadmissível, que essas relações punham em jogo valores que eles reconheciam como próprios ao seu modo de vida e não a outros. O problema são os relacionamentos gays e as tensões que eles podem causar em outras relações. Peter Gay conta que, graças à opção burguesa por uma certa reserva, por uma conduta marcada pela discrição⁹⁴, os gays dispunham de um certo espaço privilegiado no qual podiam relacionar-se, ao contrário do que aconteceria mais tarde, “na era da curiosidade clínica”. “Foi só quando os homossexuais passaram a ostentar seu desprezo pelas regras morais dominantes, quando o público já não pôde mais ignorar sua conduta, que se viram sob o fogo cerrado do contra-ataque da sociedade respeitável”⁹⁵. É o “despertar feliz”, signo de uma relação amorosa que não se

⁹² D. Halperin. *Saint Foucault*, p. 110

⁹³ P. Gay. *A paixão terna*, p. 176

⁹⁴ Reserva que pôde chegar ao ponto de suscitar um caso como o que conta Peter Gay (*A paixão terna*, p. 180): “Em 1811, a Câmara dos Lordes decidiu em favor de duas professoras que processaram a avó de uma de suas alunas por ter afirmado que eram culpadas de ‘conduta imprópria e criminosas’. A despeito de testemunhos circunstanciais e pitorescos sobre a maneira como as duas damas se comportavam juntas na cama, os lordes encarregados de fazer justiça atestaram sua pureza devido a uma absoluta falta de imaginação sexual. ‘Acredito’, disse lordes Gilles, ‘que o crime aqui alegado não existe’ – certamente não na Grã-Bretanha. Afinal, se não se sabe o que é uma lésbica, ou se ela só existe no Oriente, não há razão para, em seu próprio país, gastar-se indignação ou infligir castigo a mulheres que amam mulheres”.

⁹⁵ P. Gay. *A paixão terna*, p. 178. P. Gay prossegue dizendo: “O que tornava George Sand uma figura notória em seu tempo, apesar de toda a imensa popularidade de sua obra, era menos a sucessão de seus amantes, pelo menos um dos

esgota no ato sexual fugidio e cuidadosamente escondido, facilmente identificado com o pecaminoso, sujo e marginal⁹⁶, que incomoda, pois seu potencial crítico é maior. E isso justamente porque ele não é apenas a transgressão do preceito de que se deve reservar o ato sexual para parceiros de sexos diferentes, mas porque ele é também um modo de vida, um modo de relacionar-se que contesta, em algum grau, os modos aceitos de viver.

Foucault se mostrava incomodado com a tendência a cristalizar as possibilidades de relacionamentos entre pessoas do mesmo sexo nas imagens do homem mais velho e viril e do jovem efeminado, do encontro fortuito e passageiro, ou do ideal romântico da fusão de identidades. Esses três modelos tiveram e têm sua importância não só por fornecerem, para usar um termo wittgensteiniano, uma gramática do amor, formas nas quais os gays puderam e podem expressar e dar forma aos seus afetos, mas também como forma de luta. O modelo do homem mais velho e do jovem efebo pôde, no século XIX, servir para dar dignidade aos relacionamentos gays, os encontros fortuitos muitas vezes foram o único ou mais acessível modo de contato sexual entre homens, e o ideal do amor romântico, como ideal consagrado pelas relações heterossexuais, por isso mesmo aparece como aquilo a que se ambiciona, por ser a forma socialmente valorizada das relações amorosas. Foucault quis apontar para o fato de que as relações amorosas não estão restritas a essas três formas, que as parcerias amorosas não só apresentaram diversas formas, mas também podem dar lugar a outras novas. E, se os relacionamentos gays, por sua pouca institucionalização, estariam para isso mais abertos, ele não exclui o fato de que possibilidades surgidas entre gays pudessem servir de modelo para relações heterossexuais, do mesmo modo que o inverso pôde se dar⁹⁷.

Jurandir Freire Costa, na esteira de Foucault, em seu *A inocência e o vício*, lembra que é no século XIX que passa a ser um problema saber o que é um “verdadeiro homossexual”, de modo a distingui-lo do mero “vicioso” que, mesmo não o sendo, praticava a homossexualidade.

quais era uma mulher, do que a publicidade que cercava seus casos, o fato de exhibir-se em roupas masculinas e suas invasões de territórios masculinos fortemente defendidos usando calças e fumando charutos ostensivamente. Esse tipo de atitude enraivecia os bem-comportados porque os deixava ansiosos.”

⁹⁶ Cf. J.F. Costa. *A inocência e o vício*, p. 97: “Enquanto o gueto mostra as relações amorosas do prisma do anonimato, da parcialização do contato, da burocratização do orgasmo ou da exclusiva dimensão da sensualidade, o amor romântico heterossexual é mostrado a céu aberto, respirando ar fresco e vendendo eloquência, sob refletores coloridos e musicado em *dolby stereo*. Não há o que discutir: entre a sujeira, a tristeza, a escuridão e a ilicitude de um e a alegria luminosa e loquaz de outro, a opção está feita. Pouco importa que, finda a sessão de cinema, desligado o televisor ou fechada a última página do romance, comece a guerra conjugal. O importante é que o homossexual sabe que não pode ser candidato àquela felicidade, enquanto o heterossexual, mesmo que não seja eleito, pode postular sua candidatura.”

⁹⁷ Cf. DE 313, p. 1130

“Essas questões nada tinham de teóricas. Eram questões jurídico-legais e tratavam dos limites histórico-sociais do ideário burguês, então triunfante e em pleno apogeu. Tratavam de ‘até onde a idéia de igualdade, liberdade e direito à privacidade podia ser respeitada’ sem que o modo de vida burguês fosse contestado ou posto em xeque”⁹⁸. Por isso, Foucault queria se desprender da obsessão de querer fazer da homossexualidade a ocasião para uma pergunta pela natureza do desejo, em vez de uma questão ética, de uma questão por quais modos de relacionar-se consigo e com os outros podem daí surgir. Fazer da homossexualidade uma questão ética, e não de ciência, significa acentuar seu potencial crítico e, com isso, de escapar a formas de problematização que fazem da mesma o outro da heterossexualidade, a exceção “problemática” da norma. Por essa razão muito se perguntou sobre a origem da homossexualidade, enquanto tal questão não é levantada a respeito do seu reverso “normal” – exceção feita a Freud. Ademais, é possível perguntar com Costa:

Durante muitíssimo tempo, foi mais importante separar os sujeitos entre cristãos e hereges, bárbaros e civilizados, castos e devassos, católicos ou reformados do que entre homossexuais e heterossexuais. Por isso, muitos mataram e morreram, foram felizes ou infelizes, cruéis ou piedosos, etc. Por que apenas o século XIX, com a moralização burguesa dos costumes e a redução conservadora das liberdades individuais a assunto de *boudoir* teria acertado na mosca psicanalítica?⁹⁹

A abordagem foucaultiana do tema da ascese e da estética da existência foi, como disse anteriormente, muito criticada por seu suposto potencial individualista. E são as entrevistas onde Foucault fala aos gays uns dos melhores lugares para se desembaraçar dessas críticas. Pois está claro em todo momento que as práticas pelas quais nos constituímos são sociais, envolvem a relação com o outro. Mesmo o que poderia haver de mais secreto e particular, o desejo, é por Foucault remetido ao contexto relacional. “Tão longe quanto me lembre, desejar rapazes é desejar ter relações com rapazes”¹⁰⁰. Justamente por isso, ser gay é antes de tudo a oportunidade de elaborar formas de relacionar-se consigo e com os outros, e não de perguntar-se pela natureza de seu desejo. Com isso, mostra-se também que é preciso pensar nas formas possíveis de convivência, de estar junto, de modo não universal. Que teria uma reflexão sobre a comunidade da humanidade em geral a dizer à inquietação de Foucault e de muitas pessoas sobre “como é possível para homens estarem juntos? viverem juntos, partilharem seu tempo, seu repouso, seu

⁹⁸ J.F. Costa. *A inocência e o vício*, p. 32

⁹⁹ J.F. Costa. *A inocência e o vício*, p. 91

¹⁰⁰ DE 293, p. 982

quarto, seus lazeres, suas penas, seu saber, suas confidências? O que é isso de estar entre homens, ‘nu’ fora das relações institucionais de família, de profissão, de camaradagem obrigatória?”¹⁰¹ É preciso que aqueles que se inquietam, a partir de sua posição específica, reflitam sobre seu modo de vida. Só então pode ter lugar uma cultura e uma ética. Só então podem desenvolver-se práticas e atividades diversas a partir dessas inquietações, dessas particularidades devidas a posições específicas. Foucault se distancia igualmente de um posicionamento que queira fazer das relações sexuais matéria de ostensiva regulação do poder público e daquele que delas queira fazer mero assunto de alcova. Falando, em 1982, a *Gai Pied* sobre a relação dos homossexuais franceses com a polícia, ele diz: “A sexualidade, o prazer sexual não são critérios determinantes na ordem da polícia e da justiça. Mas a sexualidade não deve ser protegida como uma sorte de tesouro pessoal sobre o qual a força pública não pode intervir, ela deve ser objeto de uma cultura, e o prazer sexual, como foco de criação de cultura, é qualquer coisa de muito importante”¹⁰². Ademais, ele considerava que a luta pelos direitos gays era apenas uma etapa, e não a etapa final, para os gays. Até porque, em seus efeitos reais, um direito diz respeito mais a comportamentos efetivos do que a formulações legais. “Pode haver uma discriminação contra os homossexuais mesmo se a lei interdita tais discriminações”¹⁰³. Foucault alerta para o fato de que a dimensão jurídica, apesar de importante, não é suficiente quando se trata de criar e fazer valer modos de vida. “Que, em nome dos direitos do indivíduo, se lhe deixe fazer o que ele quer, muito bem! Mas, se o que se quer fazer é criar um novo modo de vida, então a questão dos direitos do indivíduo não é pertinente”¹⁰⁴. A questão é precipuamente ética, e também política, na medida em que se trata de criar modos pelos quais se conduzir, que constituem uma resistência aos modos pelos quais se espera que cada um se conduza. Foucault insiste em que essas tensões dizem respeito a questões de conduta, de *ethos*, e que, por isso, não se deixam resolver apenas ao nível das leis.

A recusa do individualismo por Foucault, como se pode ver, é a recusa da “redução conservadora das liberdades individuais a assunto de *boudoir*”. Não interessa tanto se as formas de viver são ou não aceitas pelo corpo social, mas interessa a divisão operada entre o que é considerado como matéria relevante de uma problematização ética e o que se considera como

¹⁰¹ DE 293, pp. 982-3

¹⁰² DE 318, p. 1156

¹⁰³ DE 313, pp. 1127-8

¹⁰⁴ DE 313, p. 1128

questão de preferência pessoal. Em casos como as práticas sexuais, é desejável que a intervenção do poder público se restrinja ao mínimo indispensável, mas isso não significa que tais práticas não possam ser assunto de uma problematização ética, como bem exemplifica o caso grego e romano. É preciso contrapor ao discurso médico e jurídico sobre a homossexualidade, uma problematização ética a respeito de nossas formas de relacionar-se conosco e com os outros¹⁰⁵.

Halperin retoma as observações de Foucault sobre práticas sexuais bem específicas, como o *fist-fucking* e o sado-masochismo, para salientar como o uso dos prazeres pode pôr em xeque a experiência da sexualidade, bem como gerar modos de vida. Elas são práticas políticas,

na medida em que dissolvem as identidades sexuais normativas e produzem então – ainda que se as pratique não com uma intenção política, mas simplesmente para obter prazer – um meio de resistência à disciplina da sexualidade, uma forma de contra-disciplina – breve, uma técnica de ascese. A força explosiva do prazer corporal intenso, desligado de sua localização genital exclusiva e disseminado sobre diversas zonas do corpo, descentra o sujeito e desarticula a integridade física e mental do “eu” ao qual uma identidade sexual é fixada.¹⁰⁶

Contudo, o mais importante nessas práticas,

não é talvez o impacto desagregador que ele imputa sobre o sujeito individual, mas sua integração incongruente nos “modos de vida homossexuais”. (...) os anos setenta viram a formação e a expansão, em São Francisco e em todos os Estados Unidos, de uma comunidade gay “leather”. Isso significa que o S/M e o *fist-fucking* não permaneceram práticas ocasionais ou isoladas, mas se encontraram ligadas a outras expressões do desenvolvimento subcultural, tais como a maneira de se vestir, os modos de viver, a transformação de bairros, o surgimento de organizações comunitárias, a aparição de novos serviços públicos, a organização de eventos esportivos e sobretudo a emergência de grupos políticos e sociais ancorados nas realidades locais. Esses desenvolvimentos representam importantes exemplos do que os gays podem de hoje em diante fazer de sua sexualidade e, de fato, o que mais interessa Foucault no *fist-fucking* é talvez ver como uma prática sexual particular e não normativa pôde se tornar a origem e a base de acontecimentos aparentemente tão pouco relacionados com ela como as noites reunindo os habitantes de um bairro a fim de reunir fundos para uma organização, ou a venda de bolos na mesma intenção.¹⁰⁷

Apesar da estranheza inicial que essas considerações possam causar, pode-se pensar como Arnold I. Davidson, que “teria dado um genuíno prazer a Foucault pensar que a ameaça à vida

¹⁰⁵ Nesse sentido, o legado foucaultiano parece ter sido bem sucedido. Os *queer studies* ou *gay and lesbian studies* são exemplos de um esforço de contrapor ao discurso que faz da homossexualidade e do homossexual o objeto passivo de saberes e poderes, um discurso que busca problematizar a posição daqueles que se relacionam sexualmente com pessoas do mesmo sexo e os saberes e poderes que sobre eles incidem.

¹⁰⁶ D. Halperin. *Saint Foucault*, p. 109

¹⁰⁷ D. Halperin. *Saint Foucault*, p. 110-1

cotidiana posta pela filosofia antiga tem um análogo contemporâneo nos medos e distúrbios que derivam da autoformação e estilo de vida gay”¹⁰⁸. As análises de Halperin dão não apenas um exemplo de bom uso do pensamento foucaultiano, mas mostram como “o fato de fazer amor com alguém do mesmo sexo pode naturalmente ocasionar toda uma série de escolhas, toda uma série de outros valores e de escolhas para as quais não há ainda possibilidades reais”¹⁰⁹. Fazer de nossa existência matéria de uma estilização não tem nada a ver com conceber do nada sua própria realidade, mas partir de sua própria posição no mundo, das práticas, desejos, saberes, que constituem o que se é, para formar algo novo, para modificar a si mesmo, para engendrar uma ética, uma cultura.

O diálogo de Foucault com outros gays mostra bem que a proposta de uma estética da existência tem mais a ver com os esforços para dar à sua própria existência uma forma refletida do que a de lhe impor critérios de beleza. Outro aspecto importante é que nele vem à luz com força a valorização da noção de modo de vida, de *ethos*, como algo não banal, como algo não individualizado – no sentido de algo que diga respeito a cada indivíduo em sua particularidade apenas –, mas como algo que concerne a relações. “Um modo de vida pode ser partilhado por indivíduos de idades, de *status*, de atividade social diferentes. Ele pode dar lugar a relações intensas que não se assemelham a nenhuma daquelas que são institucionalizadas, e me parece que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética”¹¹⁰. Foucault, em seus últimos escritos, não apenas oferece à filosofia um novo modo de compreender sua própria atividade, bem como uma modificação no modo de problematizar a liberdade, ele nos faz voltar nossa atenção sobre como o que somos, longe de derivar de uma estrutura universalmente compartilhada, se faz a cada momento, nas práticas que constituem nossas experiências. Ele nos faz lembrar que o que poderia haver da aparentemente mais banal, nosso modo de vida, é aquilo para o que devemos voltar nossa atenção, se quisermos não apenas ser conduzidos conforme o curso das circunstâncias, mas refletir sobre o modo como temos nos conduzido, sobre o modo como temos vivido e até onde podemos e queremos mudá-lo.

¹⁰⁸ A.I. Davidson. “Ethics as ascetics”, p. 73

¹⁰⁹ DE 313, p. 1128

¹¹⁰ DE 293, p. 984

Conclusão

A liberdade problematizada como *ethos*. Após o fim desta pesquisa, pode-se ver não apenas um exemplo de problematização da liberdade, que não na forma da lei, na Antigüidade, mas também o peso que traz consigo a proposta de Foucault de que possamos hoje problematizar nossa liberdade como *ethos*. Desafios que Foucault havia encarado desde *As palavras e as coisas*, que se anunciam mesmo em *Doença mental e psicologia*, encontram em seus últimos escritos a derradeira tentativa de resposta. Face à *Aufklärung*, Foucault aparece como legítimo herdeiro e como inimigo. Como legítimo herdeiro da *Aufklärung* como questão, como coragem frente ao questionamento que põem em risco o que se é; como inimigo da *Aufklärung* como projeto de crítica onde o filósofo, em nome da moral e da humanidade universais, a tudo julga. O que as incursões em *As palavras e as coisas* e o recurso a Reinhart Koselleck permitiram mostrar é que, em seus últimos escritos, Foucault faz bem mais do que questionar uma moral da obediência. Se ele o faz, é a partir de um diagnóstico do presente, no qual se vê que, por mais que tentativas sejam feitas, o pensamento moderno mina continuamente todo sistema moral que se queira construir. Não há racionalidade universal compartilhada por todos os homens sobre a qual erigir valores que, dada sua origem, impor-se-iam a todos através de bons argumentos. Uma das conclusões mais importantes a que cheguei é que o fenômeno do aceitar/rejeitar boas razões, a questão do reconhecimento da verdade dos discursos, especialmente quando se trata de normas morais, não pode desconsiderar a questão do *ethos*, do trabalho ético necessário para que os indivíduos possam vir a se reconhecerem como sujeitos de ações conformes a essas normas.

Outra importante conclusão, a qual, tal como a primeira, articulam-se formando um horizonte no interior do qual continuarei minhas pesquisas no doutorado, é que a questão “o que somos?” não é necessariamente uma pergunta por *quem*, mas pelo *quê*, e não o que somos desde sempre e para sempre, mas o que temos sido, como temos nos conduzido, o que estamos nos tornando. Diante do sujeito disperso e ancorado em diversas práticas, não cabe pensar o que

somos prioritariamente em termos de identidade, mas antes compreendê-la a partir dessa pergunta mais geral pelos modos através dos quais nos constituímos. É preciso voltar às práticas e às formas de problematização que as perpassam para que se possa pensar se e quais tipos de indetidações são possíveis no interior de experiências específicas.

Essas conclusões, um tanto deslocadas do fio condutor específico desta dissertação, as quais foram obtidas através de um esforço de análise e articulação conceitual, parecem me convencer de sua proficuidade, pois, a partir dela, outros questionamentos puderam surgir. Quanto à hipótese maior do trabalho, considero que, não apenas há uma problematização da liberdade como *ethos*, na análise que Foucault faz do pensamento moral antigo, como também se trata de uma proposta para nós hoje, como mostra bem o exemplo dos gays. As potencialidades de uma tal forma de problematização restam ainda não totalmente exploradas. Os trabalhos de David Halperin, utilizados ao fim desta dissertação, são apenas um exemplo de apropriação do pensamento de Foucault que serve como incentivo a que eu continue a experimentar os conceitos foucaultianos, conduzindo-os do seu horizonte inicial até um horizonte externo, ou melhor, experimentando tais conceitos para que eles possam operar na constituição mesma de tal horizonte.

Referências

- ADORNO, F.P. (2002): “A tarefa do intelectual: o modelo socrático”. In: GROS, Frédéric (org.). (2002): *Michel Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004, pp. 39-62
- _____. (1996): *Le style du philosophe. Foucault et le dire-vrai*. Paris: Kimé
- ALLIEZ, Éric. (1995): *Da impossibilidade da fenomenologia. Sobre a filosofia francesa contemporânea*. Tradução de Raquel de Almeida Prado e Bento Prado Jr. São Paulo: 34, 1996
- ARTIÈRES, Philippe. (2002): “Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico de Michel Foucault”. In: GROS, Frédéric (org.). (2002): *Michel Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004, pp. 15-37
- BARBOSA, Rommel L.F. (2007): “Foucault e a ética: algumas considerações”. *Revista Aulas*, nº 3, pp. 1-16
- _____. (2005): *Beleza e liberdade. A humanidade como projeto do Esclarecimento em Schiller e Fichte*. Rio de Janeiro: UERJ (Monografia de graduação)
- BEAULIEU, Alain. (2003): “Les sources heideggeriennes de la notion d’existence chez le dernier Foucault”. In: *Revue philosophique de Louvain*, tomo 101, nº 4, novembro de 2003, pp. 640-657
- BRITTO, Fabiano de Lemos. (2005): *Crítica e modernidade em Foucault. Uma tradução de “Qu’est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]”, de Michel Foucault*. Rio de Janeiro: UERJ (Dissertação de mestrado)
- BROWN, Peter. (1978): *The making of late Antiquity*. New York: Barnes & Noble Books, 1998
- CAMBIANO, Giuseppe. (1988): “L’Antiquité sans sujet de Michel Foucault”. In: *Le retour des Anciens*. Tradução para o francês de S. Milanezi e N. Loraux. Paris: Belin, 1996
- COSTA, Jurandir Freire. (1992): *A inocência e o vício: estudos sobre o homoerotismo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará
- DA FONSECA, Márcio Alves. (2006): “Para pensar o público e o privado: Foucault e o tema das artes de governar”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 155-163
- DAVIDSON, Arnold I. (2004): “Introduction”. In: FOUCAULT, M. *Philosophie. Anthologie*. Antologia estabelecida e apresentada por A.I. Davidson e F. Gros. Paris: Gallimard, pp. 381-392

- _____. (2004): “Introduction”. In: FOUCAULT, M. *Philosophie. Anthologie*. Antologia estabelecida e apresentada por A.I. Davidson e F. Gros. Paris: Gallimard, pp. 651-664
- _____. (1997): “Foucault et l’analyse des concepts”. In : FRANCHE, D. et alli. (orgs.). *Au risque de Foucault*. Paris: Centre Pompidou, pp. 53-66
- _____. (1994): “Ethics as ascetics; Foucault, the history of ethics, and ancient thought”. In: GOLDSTEIN, J. (ed.). *Foucault and the writing of History*. Oxford, pp. 63-38
- _____. (1989): “Archéologie, généalogie, éthique”. HOY, David Couzens (ed.). *Michel Foucault. Lectures critiques*. Tradução para o francês de Jacques Colson. Bruxelles: De Boeck Université, pp. 243-255
- D’AMARAL, Marcio Tavares. (1998): “Foucault”. In: CASTELO BRANCO, Guilherme; BAËTA NEVES, L.F. (orgs.). *Michel Foucault da arqueologia do saber à estética da existência*. Londrina/Rio de Janeiro: Cefil/Nau, pp. 33-82
- DEKENS, Olivier. (2004): “*Qu’est-ce que les Lumières ?*”, *Michel Foucault. Analyse e présentation par Olivier Dekens*. Rosny: Bréal
- DELEUZE, Gilles. (1990): *Conversações 1972-1990*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992
- _____. (1986): *Foucault*. Tradução de Cláudia Sant’Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 2005
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. (1995): *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Portocarrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária
- EWALD, François. (2004): “La philosophie comme acte”. In: *Le magazine littéraire*, nº435, outubro de 2004, pp. 30-31, 33-34
- _____. (1997): “Foucault et l’actualité”. In: FRANCHE, D. et alli. (orgs.). *Au risque de Foucault*. Paris: Centre Pompidou, pp. 203-212
- FIMIANI, Mariapaola. (2002): “O verdadeiro amor e o cuidado comum com o mundo”. In: GROS, Frédéric (org.). (2002): *Michel Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004, pp. 89-128
- _____. (1998): *Foucault et Kant: critique, clinique, éthique*. Tradução para o francês de Nadine Le Lirzin. Paris; Montreal: L’Harmattan

- FLYNN, Thomas. (1987): “Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France, 1984”. In: Bernauer, J.; Rasmussen, D. (eds.): *The final Foucault*. Cambridge; London: MIT Press, 1988, pp. 102-118
- _____. (1985): “Truth and subjectivation in the later Foucault”. In: *The journal of philosophy*, vol. 82, nº 10, outubro de 1985, pp. 531-540
- FOUCAULT, Michel. 1994. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Edição estabelecida sob a direção de Daniel Defert e François Ewald. Paris, Quarto-Gallimard, 2001
- _____. 1984. *Histoire de la sexualité 3: le souci de soi*. Paris, Gallimard. Tradução brasileira de M.T. da Costa Albuquerque: *História da sexualidade 3: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal, 1985
- _____. 1984. *Histoire de la sexualité 2: l’usage des plaisirs*. Paris, Gallimard. Tradução brasileira de M.T. da Costa Albuquerque: *História da sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984
- _____. (1983): *Discourse and truth: the problematization of parrhesia*. Texto estabelecido por J. Pearson. <<http://foucault.info>>, agosto de 2005
- _____. (1983): “Un cours inédit de Michel Foucault: Vivre avec la philosophie”. In: *Le magazine littéraire*, nº435, outubro de 2004, pp. 60-61
- _____. 1982. *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Paris, Seuil/Gallimard, 2001
- _____. 1978. “Qu’est-ce que la critique? [Critique et Aufklärung]”. In: *Bulletin de la société française de philosophie*. 84º ano, nº 2, abril-junho 1990. Paris, Armand Colin, pp. 35-63
- _____. 1978. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Edição estabelecida por François Ewald e Alessandro Santana, por Michel Senellart. Paris, Seuil/Gallimard, 2004
- _____. 1976. *Histoire de la sexualité 1: la volonté de savoir*. Paris, Gallimard
- _____. 1966. *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris, Gallimard. Tradução brasileira de Salma T. Muchail: *As palavras e as coisas. Uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2002
- _____. 1962. *Maladie mentale e psychologie*. Paris: PUF. Tradução brasileira de Lilian Rose Shalders: *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968

- GAY, Peter. (1986): *A experiência burguesa da rainha Vitória a Freud 2: A paixão terna*. Tradução de Sérgio Flaksman. São Paulo: Companhia das Letras, 1990
- GRIMAL, Pierre. (1989): *Os erros da liberdade*. Tradução de Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1990
- GROS, Frédéric. (2006): “O cuidado de si em Michel Foucault”. Tradução de Margareth Rago e Alfredo Veiga-Neto. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 127-138
- _____. (2004): “Introduction générale: Michel Foucault, une philosophie de la vérité”. In: FOUCAULT, M. *Philosophie. Anthologie*. Antologia estabelecida e apresentada por A.I. Davidson e F. Gros. Paris: Gallimard, pp. 11-25
- _____. (2004): “Introduction”. In: FOUCAULT, M. *Philosophie. Anthologie*. Antologia estabelecida e apresentada por A.I. Davidson e F. Gros. Paris: Gallimard, pp. 29-41
- _____. (2002): “A *parrhesia* em Foucault (1982-1984)”. In: GROS, Frédéric (org.). (2002): *Michel Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004, pp. 155-166
- _____. (1995): “Foucault e a questão do *quem somos nós?*”. In: *Tempo Social*, 7(1-2), pp. 175-178
- HABERMAS, Jürgen. (1989): “Le présent pour cible”. HOY, David Couzens (ed.). *Michel Foucault. Lectures critiques*. Tradução para o francês de Jacques Colson. Bruxelles: De Boeck Université, pp. 121-125
- HACKING, Ian. (1989): “L’amélioration de soi”. HOY, David Couzens (ed.). *Michel Foucault. Lectures critiques*. Tradução para o francês de Jacques Colson. Bruxelles: De Boeck Université, pp. 257-262
- HADOT, Pierre. (1995): *Qu’est-ce que la philosophie antique?*. Paris: Gallimard
- _____. (1981): *Exercices spirituels et philosophie antique*. Nova edição revista e aumentada. Paris: Albin Michel, 2002
- HALPERIN, David M. (2002): *Oublier Foucault: mode d’emploi*. Tradução de Isabelle Châtelet. Paris: EPEL, 2004
- _____. (1995): *Saint Foucault*. Tradução de Didier Éribon. Paris: EPEL, 2000
- HAN, Béatrice. (1998): *L’ontologie manquée de Michel Foucault. Entre l’historique et le transcendantal*. Grenoble: Jérôme Millon

- HARA, Tony. (2006): “Os descaminhos da nau foucaultiana: o pensamento e a experimentação”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 271-279
- HARRER, Sebastian. (2005): “The theme of subjectivity in Foucault’s lecture series *L’herméneutique du sujet*”. *Foucault Studies*, nº 2, maio de 2005, pp. 75-96
- HEALY, Paul. (2001): “A ‘limit attitude’: Foucault, autonomy, critique”. In: *History of the human sciences*, vol. 14, nº 1, pp. 49-68
- HOY, David Couzens. (1989): “Introduction”. HOY, David Couzens (ed.). *Michel Foucault. Lectures critiques*. Tradução para o francês de Jacques Colson. Bruxelles: De Boeck Université, pp. 11-37
- JAMBET, Christian. (1989): “Constitution du sujet et pratique spirituelle. Remarques sur l’*Histoire de la sexualité*”. In: *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale, Paris 9,10,11 janvier 1988*. Paris: Seuil, pp. 271-287
- KANT, Immanuel. (1788): *Crítica da razão prática*. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2002
- _____. (1783): “Resposta à pergunta: que é Esclarecimento?”. In: *Textos seletos*. Bilíngue. Tradução de F. de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974, pp. 100-117
- KOSELLECK, Reinhart. (1959): *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*. Tradução de Luciana Villas-Boas Castelo-Branco. Rio de Janeiro: Eduerj/Contraponto, 1999
- LARIVÉE, Annie. (2002): “Un tournant dans l’histoire de la vérité? Le souci de soi antique”. In: *Critique*, tomo LVIII, nº 660, maio de 2002, pp. 335-353
- LESSING, G.E. (1780): “L’éducation du genre humain”. In: TAVOILLOT; Pierre-Henri. *Le crépuscule des Lumières: les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*. Paris: Cerf, 1995, pp. 9-29
- MARINO, Adolfo. (2003): “La fonction critique de l’*ethos* philosophique”. In: MOREAU, Pierre-François (dir.). *Lectures de Michel Foucault 3: sur les “Dits et écrits”*. Lyon: ENS, pp. 61-77
- _____. (1998): “L’analytique de la subjectivité de Michel Foucault. Du souci de soi à l’*ethos* philosophique”. In: D’ALESSANDRO, Lucio; MARINO, Adolfo. *Michel Foucault. Trajectoires au coeur du présent*. Paris: L’Harmattan, pp. 19-59

- MARSHALL, James D. (2001): “A critical theory of the self: Wittgenstein, Nietzsche, Foucault”. In: *Studies in philosophy and education*, nº 20, pp. 75-91
- MCCUMBER, John. (2000): *Philosophy and freedom: Derrida, Rorty, Habermas, Foucault*. Bloomington: Indiana University Press
- MISKOLCI, Richard. (2006): “Estética da existência e pânico moral”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 227-238
- NILSON, Herman. (1998): *Michel Foucault and the games of truth*. Tradução para o inglês de Rachel Clark. New York: St. Martin’s Press
- O’LEARY, Timothy. (2003): *Foucault and the art of ethics*. London: Continuum
- ORTEGA, Francisco. (1999): *Amizade e estética da existência*. São Paulo: Graal
- OSBORNE, Thomas. (2002): *Aspects of Enlightenment: social theory and the ethics of truth*. UCL Press
- PORTOCARRERO, Vera. (2007): “Foucault, ética e valores”. In: *Educação*, v. 3, pp. 46-55
- _____. (2007): “Foucault, Hadot e a filosofia antiga”. In: BULCÃO, Marly; CESAR, C.M. (orgs.). *Tendências contemporâneas do pensamento de língua francesa*. Rio de Janeiro: Booklink
- _____. (2006): “Práticas sociais de divisão e constituição do sujeito”. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (orgs.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 281-295
- _____. (2006): “Reabilitação da concepção de filosofia como ascese no pensamento tardio de Foucault”. In: KOHAN, Walter Omar; GONDRA, José (orgs.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 191-204
- _____. (2004): “Normalização e invenção: um uso do pensamento de Michel Foucault”. In: CALOMENI, T.C.B. (org.). *Michel Foucault. Entre o murmúrio e a palavra*. Campos; Rio de Janeiro: Faculdade de Direito de Campos
- _____. (2000): “Representação e constituição do objeto na modernidade”. In: BRANCO, G.C.; PORTOCARRERO, Vera. (orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, pp. 29-53
- _____. (1998): “O caráter paradoxal da razão moderna”. In: *Reflexão*, vol. XXIII, nº 72
- PRADEAU, Jean-François. (2003): “Le sujet ancien d’une politique moderne. Sur la subjectivation et l’étique anciennes dans les *Dits et écrits* de Michel Foucault”. In: MOREAU, Pierre-François (dir.). *Lectures de Michel Foucault 3: sur les “Dits et écrits”*. Lyon: ENS, pp. 35-51
- _____. (2002): “O sujeito antigo de uma ética moderna. Acerca dos exercícios espirituais antigos na *História da sexualidade* de Michel Foucault”. In: GROS, Frédéric (org.). (2002): *Michel*

- Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004, pp. 131-153
- RAJCHMAN, John. (2000): “Foucault pragmático”. Tradução de Vera Portocarrero. In: BRANCO, G.C.; PORTOCARRERO, Vera. (orgs.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, pp. 68-87
- _____. (1991): *Eros e Verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993
- _____. (1989): “Foucault: l'éthique et l'oeuvre”. In: *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale, Paris 9,10,11 janvier 1988*. Paris: Seuil, pp. 249-260
- _____. (1985): *Foucault: a liberdade da filosofia*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987
- REVEL, Judith. (2002): “O pensamento vertical: uma ética da problematização”. In: GROS, Frédéric (org.). (2002): *Michel Foucault: a coragem da verdade*. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004, pp. 65-87
- RICOEUR, Paul. (1969): “Heidegger et la question du sujet”. In: *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*. Paris: Seuil, pp. 221-232
- RORTY, Richard. “Identité morale et autonomie privée”. In: *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale, Paris 9,10,11 janvier 1988*. Paris: Seuil, pp. 385-394
- SARDINHA, Diogo. (2006): “Reinventando o sujeito e a crítica. Os antigos, Kant e Baudelaire”. In: KOHAN, Walter Omar; GONDRA, José (orgs.): *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 247-263
- _____. (2005): “La découverte de la liberté”. In: *Labyrinthe 22: atelier interdisciplinaire, 2005* (3), pp. 89-99
- SHARPE, Matthew. (2005): “‘Critique’ as technology of the self”. In: *Foucault Studies*, nº 2, maio de 2005, pp. 97-116
- SCHILLER, Friedrich von. (1795): *A educação estética do homem. Numa série de cartas*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, introdução e notas de Márcio Suzuki. 4ª edição. São Paulo: Iluminuras, 2002
- SCHNEEWIND, J.B. (1998): *A invenção da autonomia. Uma história da filosofia moral moderna*. Tradução de Magda F. Lopes. São Leopoldo: Unisinos, 2001
- TAYLOR, Charles. (1997): “La conduite d'une vie et le moment du bien”. In: *La liberté des modernes*. Edição de Philippe de Lara. 2ª edição. Paris, PUF, 1999, pp. 285-306

_____. (1995): “Seguir uma regra”. In: *Argumentos filosóficos*. Tradução de Adail U. Sobral. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 181-195

_____. (1989): “Foucault, la liberté, la vérité”. HOY, David Couzens (ed.). *Michel Foucault. Lectures critiques*. Tradução para o francês de Jacques Colson. Bruxelles: De Boeck Université, pp. 85-120

VEYNE, Paul. (1989): “Foucault et le dépassement (ou achèvement) du nihilisme”. In: *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale, Paris 9,10,11 janvier 1988*. Paris: Seuil, pp. 399-404

_____. (1985): “Le dernier Foucault et sa morale”. In: *Critique*, vol. XLII, n° 471-472. Paris, pp. 933-941

WALZER, Michael. (1989): “La politique de Michel Foucault”. HOY, David Couzens (ed.). *Michel Foucault. Lectures critiques*. Tradução para o francês de Jacques Colson. Bruxelles: De Boeck Université, pp. 65-83

WISNEWSKI, J. Jeremy. (2000): “Foucault and public autonomy”. In: *Continental philosophy review*, n° 33, pp. 417-439

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)