

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE.
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS.
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA.
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA.
MESTRADO EM PSICOLOGIA.

CRISTIANO RODRIGUES DE FREITAS.

**POR OUTRA PERSPECTIVA ÉTICA DAS PRÁTICAS DE CUIDADO E
GOVERNO NO CONTEMPORÂNEO.**

NITERÓI-RJ.

2008.

Livros Grátis

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

Milhares de livros grátis para download.

CRISTIANO RODRIGUES DE FREITAS.

**POR OUTRA PERSPECTIVA ÉTICA DAS PRÁTICAS DE CUIDADO E
GOVERNO NO CONTEMPORÂNEO.**

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em psicologia do departamento de psicologia da *Universidade Federal Fluminense*, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em psicologia.

Orientadora: Prof^a. Dr^a.: Silvia Tedesco.

NITERÓI-RJ.

2008.

**POR OUTRA PERSPECTIVA ÉTICA DAS PRÁTICAS DE CUIDADO E
GOVERNO NO CONTEMPORÂNEO.**

CRISTIANO RODRIGUES DE FREITAS.

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em psicologia do departamento de psicologia da *Universidade Federal Fluminense*, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em psicologia.

Área de concentração: _____

Data de aprovação: ____/____/____

Profª Drª Cristina Rauter.
Universidade Federal Fluminense – UFF.

BANCA EXAMINADORA.

Profª. Drª. Silvia Tedesco.
Universidade Federal Fluminense -UFF

Profª. Drª. Lilia Ferreira Lobo.
Universidade Federal Fluminense -UFF

Profª. Drª. Heliana de Barros Conde Rodrigues
Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ

Dedico a realização deste trabalho à memória do meu pai Docacínio Pereira de Freitas, falecido em 11 de outubro de 2007 e a minha mãe Dorcélia Rodrigues de Freitas.

“O saber, para mim, é isso que deve funcionar como o que protege a existência individual e o que permite compreender o mundo exterior. Eu creio que seja isso. O saber como um meio de sobreviver, graças à compreensão”.

Michel Foucault (1926-1984).

AGRADECIMENTOS.

Aos meus familiares pelo incentivo e respeito às minhas decisões e, em particular, aos tios Dulcenea e Jamilto Mendonça que me acolheram em sua residência fornecendo condições necessárias para a realização do presente trabalho.

À orientadora, Prof^a. Dr^a. Silvia Helena Tedesco, pela feliz orientação e total apoio durante todo o percurso acadêmico que se iniciou na graduação se estendendo até o mestrado.

Ao prof. Dr^o. Eduardo Henrique Pereira Passos pelas críticas construtivas que propiciaram um maior aprofundamento não apenas das questões abordadas neste trabalho, porém das que surgiram ao longo da minha formação como psicólogo.

À prof^a. Dr^a. Heliana de Barros Conde Rodrigues, bem como à prof^a Dr^a Lília Lobo. A primeira, por aceitar participar de minha banca e por ter contribuído significativamente para minha inicial compreensão do pensamento foucaultiano tão importante para este trabalho. A segunda, por ter, generosamente, aceito participar do meu trabalho nos momentos finais.

A todos que foram meus professores, pelos quais tenho grande admiração, principalmente as professoras Cecília Coimbra e Cristina Rauter que ao longo da minha formação me promoveram, ainda como estagiário, o exercício da prática psicológica a partir das quais fomentaram as questões tratadas neste trabalho.

Aos amigos Pedro Martinz de Oliveira e Adriana Santana Marcelino que contribuíram para a orientação do meu trabalho, além dos amigos que me forneceram bibliografias, corrigiram meu texto, me acompanharam nos grupos de estudos e me proporcionaram momentos agradáveis durante todo percurso.

A todos os que, direta ou indiretamente, contribuíram para a realização deste trabalho.

RESUMO.

Esta dissertação se situa nos estudos de subjetividade e visa pensar a noção de cuidado relacionado às formas de governo na atualidade. O tema aqui proposto é abordado de modo a delimitar o que está em jogo nas práticas de cuidado, já que estas podem engendrar modos de subjetivação, tanto numa perspectiva ética, quanto numa vertente jurídica. A questão central é saber de que se trata quando se propõe cuidar e apresentar o exercício do cuidado como uma modalidade de governo de si e dos outros. A partir desta problemática o trabalho procura distinguir as práticas de cuidado que nas sociedades modernas se confunde com as práticas de controle destinadas à população e aos indivíduos. Metodologicamente, recorre-se ao pensamento de Michel Foucault, utilizando alguns de seus principais conceitos como ferramentas teóricas válidas para se pensar a relação entre ética, cuidado e governo.

Palavras-chave: Ética; Cuidado; Governo

RÉSUMÉ.

Ce travail se situe dans les études de la subjectivité. Il a pour objectif penser la notion de souci lié aux formes actuelles de gouvernement. L'argumentation est proposée de façon à délimiter l'enjeu des pratiques de souci, vu que ces pratiques peuvent engendrer modes de subjectivation dans une perspective de l'éthique aussi bien que dans une perspective juridique. Le problème central de cette recherche est de savoir de quoi il s'agit quand on se propose à exercer le souci et de présenter cet exercice comme un mode de gouvernement de soi et des autres. À partir de ce problème, ce travail cherche à différencier les pratiques de souci des sociétés modernes qui se confondent avec les pratiques de contrôle destinées à la population et aux individus. Notre méthodologie s'appuie sur la pensée de Michel Foucault et s'articule autour de l'utilisation de ses principaux concepts comme des outils théoriques valides pour penser le rapport entre l'éthique, le souci et le gouvernement.

Mots-clés : éthique ; souci ; gouvernement.

SUMÁRIO.

Introdução. Ética e vida, uma transformação em curso.....	09
Capítulo I. A constituição moral dos sujeitos na perspectiva jurídica e ética.....	15
1.1 - Moral e Ética: dois conceitos distintos, mas que não se separam.....	17
1.2 - Duas orientações possíveis dos modos de subjetivação.....	22
1.3 - O paradoxo da liberdade e a constituição moral dos indivíduos.....	25
1.4 - A agonística: entre o cuidado de si e o governo dos outros.....	32
Capítulo II. Cuidado e governo: uma genealogia possível.....	40
2.1 - A governamentalidade: entre o político, o econômico e o moral.....	48
2.1.1 - Governo político.....	51
2.1.2 - Governo econômico.....	55
2.1.3 - Governo moral.....	58
2.2 - A governamentalidade: do governo da polis ao cuidado do vivo.....	64
Capítulo III. Um diagnóstico das práticas de cuidado na modernidade.....	68
3.1 – O conhecimento de si nas práticas de cuidado.....	74
3.2 – O cuidado de si como experiência ética antiga.....	79
3.3 - O cuidado ético e a relação com o outro.....	86
Considerações finais: implicações ético/políticas.....	93
A resistência aos estados de dominação.....	93
A constituição de si.....	95
O diagnóstico do presente.....	96
Referências bibliográficas.....	99

INTRODUÇÃO. Ética e vida, uma transformação em curso.

Durante séculos fomos convencidos de que entre nossa ética, nossa ética pessoal, nossa vida de todo dia e as grandes estruturas políticas, sociais e econômicas, havia relações analíticas, e que nós nada poderíamos mudar, por exemplo, da nossa vida sexual ou da nossa vida familiar sem arruinar a nossa economia, a nossa democracia etc. Creio que devemos nos libertar desta idéia de um elo analítico ou necessário entre a ética e as outras estruturas sociais ou econômicas ou políticas. (FOUCAULT, M. (1983a), [1995], p. 261).

Os recentes movimentos de liberação sofrem com o fato de não poderem encontrar nenhum princípio que sirva de base à colocação de uma nova ética. Eles necessitam de uma ética, porém não conseguem encontrar outra senão aquela fundada no dito conhecimento científico do que é o eu, do que é o desejo, do que é o inconsciente etc. (FOUCAULT, M. (1983a), [1995], p. 255).

A ética é, sem dúvida, um assunto recorrente e urgente nos dias atuais, já que diz respeito a nossas experiências cotidianas, quer seja no âmbito público, quer seja no âmbito privado. Tema que tradicionalmente faz parte da filosofia é hoje debatido tanto nas universidades, por letrados, quanto na esquinas da vida, em função da experiência de desestabilização dos valores vivida no contemporâneo, que rege a política, religião, e as relações interpessoais de um modo geral. Mais do que uma teoria, a ética está diretamente ligada às ações que realizamos no nosso dia a dia. Segundo Marcandes, D. (2007), a palavra “ética” é oriunda do termo grego *etho*, que por sua vez, foi traduzido para o latim *moris*, de onde provém a palavra “moral” em português. Ela designa o modo de ser (ethos) de um indivíduo, grupo, sociedade e diz respeito ao conjunto de costumes, hábitos, valores, que estão na base das condutas. Além disso, a ética está relacionada ao sentido que atribuímos aos nossos atos; às decisões que somos convocados a tomar em função de nossas práticas e as implicações com as quais temos que nos haver no decorrer da própria vida.

Numa perspectiva foucaultiana a ética pode ser pensada sempre relacionada às circunstâncias incomuns da vida de uma pessoa ou sociedade. Trata-se de situações que, segundo Michel Foucault, colocam os envolvidos numa atitude crítica de suas ações em função da necessidade de decidir como proceder, da melhor forma possível, diante de eventos inesperados. São circunstâncias singulares que exigem que seus participantes arrisquem novas repostas, uma vez que o repertório existente já não é mais suficiente para lidar com os novos problemas. O fato de se

tratar de situações problemáticas isso não significa dizer que sejam de saída, necessariamente, negativas, certas ou erradas. Se na ética cabe algum tipo de avaliação em termos de mau ou bom é sempre posteriormente às ações realizadas, pois se trata de situações em que as certezas, que garantiriam um julgamento a priori, foram destituídas.

A experiência ética está relacionada, em grande parte, aos acontecimentos imprevistos que promovem uma relativização das normas e valores vigentes que guiam nossas condutas e, conseqüentemente, nos lança numa deriva. Fatos históricos como a “descoberta” da Américas, o 11 de setembro ou o nascimento ou morte de um ente querido são exemplos de acontecimentos que, apesar de serem proporcionalmente diferentes, visto que quantitativamente atingem um maior ou menor grupo de pessoas, são equivalentes em intensidade, já que nos aproximam de nós mesmos e são capazes de transformar o modo de se enxergar o mundo. Por mais que existam códigos, seja na forma da lei, seja implícitos na forma de hábitos, para orientar as condutas dos homens, eles sempre são insuficientes para dar conta de todas as experiências humanas, uma vez que são historicamente construídos e sujeitos a transformações. Os códigos são sempre segundos em relação às experiências éticas, pois são suas formalizações.

Os valores e normas de uma sociedade, de um grupo ou até mesmo de uma pessoa podem variar conforme o lugar e o tempo. O que é considerado válido para uma determinada sociedade pode não ser para outra, assim como o que representa um valor hoje pode não fazer mais sentido amanhã. Neste sentido, a ética que está sempre relacionada a uma realidade sócio cultural concreta se refere às transformações em curso que podemos experimentar na vida. A experiência ética, que é uma experiência de desestabilização, não nos remete a ausência de valores, mas nos ensina, por um lado, que não existem valores e normas imutáveis, que pudessem servir ao homem como porto seguro, e por outro, a necessidade de criar referências quando nos encontramos diante de situações inéditas.

A ética, que trata dos acontecimentos que provocam transformações nas normas e valores de uma sociedade, foi abordada tanto por filósofos antigos como Platão (428-348 a.C.), quanto por pensadores mais recentes como Michel Foucault (1926-84), sempre tendo como ponto de partida o momento histórico em que viveram e os problemas característicos desse momento. Enquanto que “Platão em *A república*” está fundamentalmente preocupado com o que considera a decadência

política da democracia na Atenas do séc. V a.C.” (Marcondes, 2007, p.11) Foucault, em seu percurso como pensador, esteve interessado na constituição subjetiva dos sujeitos e nos jogos de verdade que, na modernidade, tornaram possível para alguns homens uma determinada experiência, capaz de fazer com que eles se reconhecessem, por exemplo, como sujeitos loucos, delinqüentes ou de sexualidade.

Como já foi dito anteriormente a experiência ética está relacionada à desestabilização dos valores instituídos a partir de acontecimentos singulares. Acreditamos que pensamentos como os apresentados por Foucault funcionam ao mesmo tempo como catalisadores e canalizadores dessa desestabilização e que não tem nele a sua origem, já que também o atingem e o impedem de assumir uma posição de mero expectador dos problemas em questão. Enquanto na função catalisadora tais pensamentos podem acelerar ou retardar a desestabilização, na função canalizadora eles abrem a possibilidade de novos encaminhamentos para os problemas presentes, que não são, necessariamente, soluções definitivas, mas indicações dos perigos e dos possíveis arranjos que podemos estabelecer nesse tipo de situação.

Poderíamos recorrer aos esquemas habituais para tentar explicar, a partir de um motivo a priori e interior, por exemplo, ao próprio Foucault, a função catalisadora e canalizadora que ele exerceu durante sua trajetória como pensador. Entretanto, esse tipo de atitude não seria compatível com as experiências éticas, visto que estas não são única e exclusivamente experiências de um sujeito, porém efeitos das relações que as pessoas podem estabelecer com o mundo que os cerca e dos encontros que podem realizar durante seus percursos de vida em determinado momento e lugar. O que faz os sujeitos atuarem como catalisadores e canalizadores dessas e nessas situações singulares não é o que se passa em seus interiores, mas o que passa na relação que estes estabelecem com o que os rodeiam.

O tema da ética em Foucault, apesar de ter ganhado relevância nos seus últimos escritos e cursos, sempre esteve presente em seu percurso, visto que ele não deixou de pensar a subjetivação a partir da relação que os sujeitos estabelecem com as estruturas políticas e sociais que pode ser de assujeitamento, mas também de resistência. Por exemplo, ele pensou a formação do sujeito louco a partir do encontro dos saberes teórico-práticos da psiquiatria com as estruturas asilares; a constituição do sujeito delinqüente através do encontro entre as práticas

disciplinares e as estruturas de encarceramento; a produção do sujeito de sexualidade mediante encontro de práticas confessionais com estrutura religiosa, médica, etc. Ou seja, ele buscou pensar como os indivíduos se tornam sujeito a partir de um jogo entre estruturas políticas e práticas morais.

Foucault, em seus estudos sobre a ética grega, se perguntou se nosso problema ético, atualmente, não residiria no fato de instituições de Estado, religiosas, interferirem demasiadamente em nossa vida pessoal, já que para ele “a maior parte das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião, nem deseja um sistema legal para interferir em nossa vida moral, e privada” (FOUCAULT, M. (1983a), [1995], p.255). Esse questionamento, certamente, não pára por aí, já que, segundo o próprio Foucault (1988b) ele pode ser estendido às ciências biomédicas e humanas, principalmente, as psis, que do nosso ponto de vista cada vez mais vêm cumprindo, no cenário contemporâneo, o papel de ditar normas, pois são consideradas, quer seja pelos seus representantes, quer seja pelos seus usuários o lócus privilegiado para descobrir e dizer a verdade “dos” e “para” os homens.

É em função dessa descrença que Foucault faz seu comentário a respeito dos movimentos sociais recentes. Ou seja, se não há mais razão de nos conduzirmos moralmente tomando como referência as verdades científicas e normas universais, sejam elas religiosas ou não, a nós caberia a definição dos princípios éticos que servem de guia para a nossa vida pública e privada. Entendemos que a necessidade de definição de novos princípios éticos é apontada por Foucault como uma forma de animarmos o jogo político no contemporâneo, já que não seriam formulados a partir de noções como normal e anormal que orientam as práticas biomédicas e “psis” e dão suporte ao governo dos homens na atualidade.

Como é de se esperar a indagação foucaultiana, que põe em cheque o caráter necessário da relação entre estruturas políticas, econômicas, sociais, científicas e nossa vida pessoal, provoca um abalo sísmico nas práticas que funcionam como elos de uma corrente que mantém interligadas tais estruturas à vida moral das pessoas. Trata-se das práticas de cuidado destinadas à condução dos homens. Foucault em seu percurso deixou clara a importância que cumprem as práticas nos modos de subjetivação dos indivíduos. A esse respeito, sob o pseudônimo de Maurice Florence, ele escreveu um artigo em que dizia que “[...] são as “práticas” concebidas como modo de atuar e de pensar que dão a chave para a

inteligibilidade da constituição correlativa do sujeito e do objeto” (FOUCAULT, M. (1984a), [2004] p. 238).

O tema do cuidado, na leitura que fazemos dos estudos realizados por Foucault, é recorrente ao longo da história sendo problematizado de diversas maneiras e adquirindo sentidos diferentes. Embora o autor buscasse pensar a relação entre sujeito e verdade, no momento final do seu percurso filosófico podemos ousar dizer que tal empreitada foi realizada numa perspectiva ética e se deu através de um estudo genealógico das práticas de cuidado relacionada às práticas de governo. Ele trouxe o tema do cuidado entrelaçado à "história das governamentalidades", que diz respeito ao problema de como os sujeitos governam a si e aos outros da melhor forma possível. Foucault, retirando as noções de cuidado e governo do senso comum, nos apresentou a complexidade em que tais temas se compõem, o que acaba abrindo a possibilidade de estranhamento sobre estas práticas na atualidade.

De modo geral, podemos dizer que as práticas de cuidado e governo nos estudos foucaultianos ganharam a partir da *História da Sexualidade*, principalmente dos livros *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, uma nova perspectiva. Se em livros anteriores - *A História da Loucura* e *Vigiar e Punir* - estas práticas foram apresentadas como uma maneira de controlar os indivíduos constituindo-os, sejam como sujeitos loucos, sejam como sujeitos delinquentes, agora, no que diz respeito ao sujeito de sexualidade, ele mostrou como as práticas de cuidado e de governo podem engendrar subjetividades sem que para isso tenha que passar necessariamente por macro-estruturas sociais e códigos normativos aí formalizados.

Foucault, nesse momento de sua trajetória, ao invés de pensar as práticas de cuidado e governo, pautadas em leis universais e códigos de normalização que enquadram indivíduos e populações, apresentou uma dimensão ética destas práticas que permite às pessoas um autogoverno, na medida em que são exercidas numa relativa autonomia em relação aos códigos morais. Estas práticas que ele denominou de práticas de si são aquelas utilizadas pelo indivíduo com a finalidade de alcançar, mediante transformação do seu modo de ser, uma melhor mestria de si e dos outros. Sendo assim, afirmaremos neste trabalho que abordar o tema do cuidado nos estudos foucaultianos implica, necessariamente, tratar da dimensão que é ao mesmo tempo ética e política, visto que diz respeito ao governo de si e dos outros.

Nesta dissertação a questão ética colocada por Foucault é imprescindível para pensarmos a importância das práticas de cuidado e governo na constituição subjetiva dos indivíduos que, logo no primeiro capítulo, trataremos de distingui-la, tanto numa perspectiva jurídica, quanto numa vertente mais ética. Nossa intenção é mostrar como no pensamento de Foucault os modos de subjetivação podem se dar por assujeitamento, na medida em que ocorrem por um processo de objetivação dos indivíduos a partir de leis e normas instituídas ou, por outro lado, pela transformação das identidades que aprisionam os sujeitos em uma dada experiência de si, ou seja, através do que Foucault chamou de práticas de liberdade. Pretendemos com essa distinção dos modos de subjetivação estabelecer alguns balizamentos para as práticas de cuidado no contemporâneo, não apenas porque engendram subjetividade, mas, também, porque tais práticas podem, em nome de um “bem maior”, tender para um estado de dominação.

Sendo assim, no segundo capítulo buscaremos pensar, à luz dessa indagação ética, os elos existentes entre práticas de cuidado, práticas de governo e, inclusive, os modos de subjetivação que resultam desses elos, já que Foucault pensou os modos de subjetivação a partir do encontro, num determinado jogo de verdade, das tecnologias de si e as tecnologias de poder, sendo as primeiras relacionadas aos exercícios, através das quais os indivíduos buscam se conduzir em suas condutas, e as segundas relativas às técnicas utilizadas pelas instâncias políticas para governá-los. Acreditamos que a problematização desses elos é uma forma de pensarmos os modos através dos quais praticamos o cuidado e a maneira como o relacionamos com as instâncias de governo no contemporâneo.

Nosso desafio é ressaltar as formas de relação consigo e com os outros, que desenvolvemos no terceiro capítulo, de modo que possamos construir ferramentas para interrogar as práticas clínicas contemporâneas. Ou seja, fomentar a instrumentalização, a partir da problematização ética, de toda atividade clínica preocupada em se distanciar das práticas contemporâneas de cuidado efetivadas como exercício de controle destinado à população e aos indivíduos. Para tanto, usaremos como ferramenta para construção desse trabalho os últimos estudos de Michel Foucault. Escolhemos o pensamento deste autor como norte para esta dissertação não somente para tecer comentários sobre o que ele escreveu e disse em entrevistas, mas, principalmente, para constituir junto aos seus comentadores e outros autores a possibilidade de pensar o tema da ética, cuidado e governo.

CAPÍTULO I A constituição moral dos sujeitos na perspectiva jurídica e ética.

Se é verdade que há, por um lado, os mecanismos do instinto, os jogos do desejo, os afrontamentos da mecânica do corpo e da vontade e, por outro lado, a um nível de natureza totalmente diferente, o conhecimento, então não se tem mais necessidade da unidade do sujeito humano. Podemos admitir sujeitos, ou podemos admitir que o sujeito não existe. Eis em que o texto de Nietzsche que citei, consagrado à invenção do conhecimento, me parece estar em ruptura com a tradição filosófica mais antiga e mais estabelecida na filosofia ocidental. (FOUCAULT, M. (1974), [2005], p. 20).

Recusar o discurso filosófico a um sujeito constituinte não significa fazer como se o sujeito não existisse e se abstrair dele em benefício de uma objetividade pura; essa recusa visa fazer aparecer os processos próprios a uma experiência em que o sujeito e o objeto “se formam e se transformam” um em relação ao outro e em função do outro. (FOUCAULT, M. (1984a), [2004] p. 237).

A subjetivação entendida como “(...) o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, ou, mais precisamente, de uma subjetividade, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si” (FOUCAULT, M. (1984b), [2004] p. 262) é o tema central no pensamento foucaultiano. Este tema sempre suscitou debates acalorados por parte de seus contemporâneos, já que Foucault negou a existência de um sujeito a-histórico, fundador de todo processo de subjetivação, seja este sujeito de conhecimento, como postulou a filosofia cartesiana, ou fonte de sentido que tem em Sartre um dos seus representantes. Para ele o sujeito é o resultado da combinação de práticas de subjetivação/objetivação num dado momento.

Para Foucault a análise das práticas de objetivação e subjetivação possibilita pensar as possíveis relações entre sujeito e objeto. Segundo ele, se por um lado, a análise dos modos de objetivação permite determinar as condições pelas quais alguma coisa pôde se tornar objeto para um determinado conhecimento, como é o caso da doença mental para o saber psiquiátrico, por outro, a análise dos modos de subjetivação determina as condições reais ou imaginárias em que o sujeito, uma vez submetido a tais condições, se torna sujeito legítimo deste ou daquele conhecimento. Essa objetivação e essa subjetivação se desenvolvem mutuamente a partir de relações de reciprocidade e constituem “jogos de verdade” que são “não a descoberta das coisas verdadeiras, mas as regras segundo as quais, a respeito de certas coisas, aquilo que o sujeito pode dizer decorre da questão do verdadeiro e do falso” (FOUCAULT, M. (1984a), [2004] p. 235).

As duas citações que iniciam este capítulo trazem a problemática do sujeito em dois momentos distintos do percurso foucaultiano. O deslocamento que comparece de uma citação para outra diz respeito à maneira como ele concebeu os modos de subjetivação em determinados períodos de seu percurso. Enquanto que na primeira citação as práticas de objetivação foram objeto para suas pesquisas, na segunda, as práticas de subjetivação ganharam mais destaque. Para nosso intento, essa distinção é de suma importância, pois nos possibilitará distinguir a constituição moral dos sujeitos na perspectiva jurídica e ética.

Na primeira menção de Foucault sobre a problemática do sujeito, que encontramos nas palestras proferidas no Brasil no ano de 1973 com o título *A verdade e as formas jurídicas*, ele mostrou como as práticas sociais judiciárias, que são exercidas a partir da lei ou norma pré-estabelecidas, podem engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos como também novas formas de sujeitos. Trata-se de práticas sociais de controle e vigilância que a partir do século XIX constituíram um “certo saber do homem, da individualidade, do indivíduo normal ou anormal, dentro ou fora da regra” (FOUCAULT, M. (1974) [2005], p. 8), mas que não foram necessariamente impostas ou propostas de fora ao indivíduo, já que são práticas muitas vezes aclamadas por estes como foi o caso das *lettres-de-cachet*¹.

Neste momento do seu percurso, Foucault mostrou a subjetivação se dando a partir de práticas de objetivação que toma algo “nos” e “dos” indivíduos (a doença mental, um ato criminoso, etc) como objeto de uma determinada relação de conhecimento e poder e os constituem como sujeitos normalizados a partir de uma interferência em suas vidas morais e privadas. Trata-se, segundo Foucault, de um saber que por meio de práticas de vigilância e exame se organiza em torno de uma norma e determina se os indivíduos estão se conduzindo como devem. São

¹ Tratava-se no essencial, de documentos emitidos em nome do rei, mas não necessariamente, nem na sua maioria, por sua própria iniciativa, e que tinham como função sujeitar às medidas de segurança, tais como a prisão ou o internamento, todo o indivíduo cujos comportamentos eram, no discurso desses mesmos documentos, tipificados de “indesejáveis”. Instrumento de Estado posto ao alcance dos súbditos, não se fizeram estes rogados sempre que a eventual vulnerabilidade de um vizinho ou de um familiar desavindo dava azo a que sobre ele se pudesse exercer um despotismo de monarca. Embora Foucault não se ocupe senão daqueles que, “sem nome”, tão só ficaram “infames” porque deles se ocuparam as *lettres de cachet*, contam-se entre as suas vítimas algumas personagens que outras razões tornaram célebres: Sade foi uma delas, mas também Voltaire, que não se coibiu de fazer uso, à sua conta, desse mesmíssimo instrumento de poder. (FOUCAULT, M. 1992, 104).

procedimentos de seqüestro do tipo das *lettres-de-cachet* que excluem os indivíduos do círculo social em que vivem e os incluem num aparelho de correção, formação, etc, submetendo-os a um poder disciplinar. Fazem parte desse saber a psicologia, psiquiatria, medicina, etc.

Na segunda citação, que encontramos num artigo de 1984 de título *Foucault*, o tema da constituição dos sujeitos se desloca das práticas de objetivação dos indivíduos às práticas de subjetivação, através das quais os seres humanos “na relação consigo, por meio de um certo número de técnicas, permite constituir-se como sujeito de sua própria existência”. (REVEL, J. 2005, p.82). Nesta perspectiva a constituição subjetiva dos indivíduos estava relacionada não a práticas judiciárias, mas a práticas sociais éticas, por meio das quais as pessoas buscavam constituir um modo de existência. Essas práticas sociais eram técnicas de subjetivação não psicológicas, das quais faziam parte o exercício de escuta, a escrita, a provação, a meditação, etc.

Apesar do deslocamento na maneira de abordar os modos de subjetivação o que é importante ressaltar é a relação que existe entre as duas abordagens, já que não se trata de descartar a primeira em prol da última. Foucault, para pensar a constituição moral dos sujeitos, analisou tanto as práticas sociais do tipo jurídicas quanto as práticas éticas. Se num primeiro momento ele abordou a subjetivação sendo constituída na relação que os indivíduos estabelecem com práticas sociais instituídas, nas prisões, hospícios, etc, agora, a partir dos estudos da ética, no período greco-romano dos séculos IV a.C até IV d.C, ele mostrou outra face da formação dos sujeitos que não passava, necessariamente, por estabelecimentos institucionais e nem faziam referência à leis ou normas dadas a priori. Dito isso, trataremos neste primeiro capítulo da relação entre ética e política nos modos de subjetivação. Para tanto, será necessário expor a maneira como Foucault apresentou o tema da ética em seus estudos.

1.1 Moral e Ética: dois conceitos distintos, mas que não se separam.

Foucault delimitou uma noção de ética que serviu para definir um domínio de análise, do qual se ocupou nos últimos volumes da história da sexualidade e em vários cursos do Collège de France, e pensou a ética a partir da relação que este termo tem com aquilo que chamamos de “moral”. Entretanto, em vez de valorizar em seus estudos a História das moralidades ou dos códigos comportamentais, ele

preferiu acentuar a história da ética e da ascética², entendidas como a “história das formas de subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la” (FOUCAULT, M. (1984c), [1994], p.29). Foucault buscou pensar como um indivíduo ou coletivo podem, através de práticas de si, modificar seus modos de ser num determinado jogo de verdade.

Para Foucault, a ética deve ser entendida como “a elaboração de uma forma de relação consigo, que permite ao indivíduo constituir-se como sujeito de uma conduta moral” (FOUCAULT, M. (1984c), [1994] p.219). No entanto, ele nos alerta para a ambigüidade que gira em torno do termo “moral”. Por “moral” se pode entender “o conjunto de valores e regras de ações propostas aos indivíduos e aos grupos por meio de diversos aparelhos prescritivos, como podem ser as famílias, as instituições educativas, as igrejas, etc” (FOUCAULT, M. (1983b), [2004] p. 211). Neste tipo de entendimento o termo “moral” é sinônimo de código moral³.

De outra maneira, se pode compreender por “moral” o comportamento efetivo do indivíduo perante as regras e princípios morais que lhe são propostos ou impostos por um grupo ou sociedade. É neste tipo de entendimento que, corriqueiramente, os indivíduos podem ser considerados sujeitos morais ou imorais, caso venham a se submeter mais ou menos completamente a um princípio de conduta, obedecer ou resistir a uma interdição legal. Foucault chama esse nível de fenômeno de “moralidade dos comportamentos”.

Entretanto, Foucault ressalta um terceiro sentido do termo “moral” que, longe de se opor aos dois primeiros já apresentados, guarda uma certa relação com eles. Este terceiro sentido diz respeito à relação que se estabelece consigo, quando os indivíduos agem em referência ou não aos elementos prescritivos dos códigos, já

² Foucault utilizou o termo “ascética” para diferenciar de “ascese”, que está relacionado a exercícios específicos de purificação do espírito, e de “ascetismo” que se refere a uma atitude de renúncia e mortificação. Por “ascética” devemos entender “o conjunto mais ou menos coordenado de exercícios disponíveis, recomendados, até mesmo obrigatórios, ou pelo menos utilizáveis pelos indivíduos em um sistema moral, filosófico e religioso, a fim de atingirem um objetivo espiritual definido. Entendendo por “objetivo espiritual” uma certa mutação, uma certa transfiguração deles mesmos enquanto sujeitos, enquanto sujeitos de ação e enquanto sujeitos de conhecimentos verdadeiros” (FOUCAULT, M. (2001), [2004] p.505).

³ Devemos entender por código moral o conjunto de valores e regras de ações prescritas aos indivíduos de uma sociedade. Para uma maior compreensão proponho distinguir os códigos morais em legais e de valores. Os primeiros dizem respeito às leis do direito que são obrigatórias, por exemplo, o código civil de nossa sociedade; e os segundos estão relacionados aos costumes de um grupo ou sociedade que propõe normas de conduta aos indivíduos. São códigos postos a partir de acordos tácitos. Embora ambos sejam jurídicos, nos códigos legais são formulados, ao mesmo tempo, as leis e as sanções. Entretanto o mesmo não acontece quanto aos códigos de valores. Nestes, apesar das normas estarem determinadas, as restrições vão variar conforme a situação.

que uma coisa é uma regra de conduta (código moral), outra, a conduta que se pode comparar com essa regra (moralidade dos comportamentos), porém, outra coisa ainda, é a maneira como é preciso “conduzir-se”. Ou seja, “a maneira como se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código” (FOUCAULT, M. (1983b), [2004] p. 211). Essa “relação consigo”, entendida aqui como o terceiro aspecto da moral, Foucault denomina modos de subjetivação, que, por sua vez, diz respeito aos atos e práticas realizadas pelos seres humanos para se constituírem como sujeitos.

Sendo assim, dado um código de ação podemos observar o grau de conformidade ou de divergência de uma ação em relação a este código, mas de um outro ponto de vista podemos ressaltar as diferentes maneiras de se conduzir moralmente em relação a este código, não meramente como agente, mas como sujeito moral desta ação. Por exemplo, no caso de uma ação divergente da lei ou da norma, é necessário considerar a importância da ação para aquele que a realizou. O mesmo raciocínio vale para as ações que estão em conformidade com o código. O que Foucault valoriza é o modo de praticar essas ações, já que podem variar de uma pessoa para outra ou de sociedade para sociedade.

A propósito dessas diferentes maneiras de agir podemos circunscrever quatro aspectos primordiais: sua ontologia, sua deontologia, sua ascética e sua teleologia. E para cada um destes aspectos podemos relacionar, respectivamente, quatro elementos. Sendo assim, os diferentes modos de agir concernem ao que se poderia chamar de:

1º - a *determinação da substância ética*, que diz respeito “a maneira pela qual o indivíduo deve constituir este ou aquele aspecto dele próprio como matéria principal de sua “conduta moral” (FOUCAULT, M. (1983b), [2004], p. 212); Ou seja, a parte do indivíduo que está ligado à problematização moral como, por exemplo, foi o caso dos aphrodisia⁴ na antiguidade e o desejo na moral cristã.

2º o *modo de sujeição*, que está relacionado a maneira pela qual as pessoas são convidadas ou incitadas a reconhecer suas obrigações morais; ou seja, “o modo pelo qual os indivíduos se relacionam com as regras e se reconhecem ligados à obrigação de colocá-las em prática” (FOUCAULT, M. (1983b), [2004], p. 212). Por

⁴ Os aphrodisia são “um entrelaçamento do desejo com atos e com prazeres, por eles proporcionados, que ameaçavam desarticular o orgulhoso autodomínio do homem livre, sendo o prazer sexual, nas palavras de Platão o mais aguçado e frenético”.(RAJCHMAN, J. 1993, p. 107).

exemplo, podemos citar o preceito moral do domínio de si que os gregos antigos sentiam implicados a responder de alguma forma. Bem como, o preceito da obediência que orienta a moral cristã.

3º *as formas de elaboração ou atividade formadora de si mesmo*, que dizem respeito ao “trabalho ético realizado sobre si, não apenas para tornar seu comportamento conforme a regra dada, mas, também, para tentar transformar-se em sujeito moral de sua conduta” (FOUCAULT, M. (1983b), [2004], p. 213). Este terceiro elemento se refere às práticas através das quais podemos nos modificar a fim de nos comportarmos eticamente. Por exemplo, no caso da moral cristã, em que encontramos o princípio da obediência, os fiéis devem se submeter à prática da confissão. Mas se o princípio é ser temperante, como no caso dos gregos antigos, então estes devem alcançar o domínio si mediante práticas, por exemplo, de provação.

4º *a teleologia do sujeito moral*, que diz respeito ao tipo de ser que aspiramos, quando nos comportamos de maneira moral; isto é, a constituição de uma conduta moral que conduza o indivíduo não simplesmente às ações sempre conformes aos valores e regras instituídos, mas também a um certo modo de ser. Por exemplo, enquanto para os gregos o telos era ter uma vida bela, na moral cristã o telos é alcançar a imortalidade.

Em suma, para ser dita “moral” uma ação não deve ser reduzida a atos que estão, sempre, em conformidade com as leis e as normas. Mesmo que toda ação esteja, em alguma medida, em referência a um código e se efetue numa realidade concreta com seus valores normativos é preciso considerar que esta ação implica, também, uma certa atitude em relação a si. E essa relação a si não é, meramente, consciência das leis e normas, nem mesmo “consciência de si”, porém constituição de si enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que servirá de objeto para essa ação moral (substância ética); define sua posição em relação ao preceito que respeita (modo de sujeição); estabelece para si um certo modo de ser que lhe servirá como realização moral (teleologia); e, para tanto, faz uso de práticas que lhe permitirá, por exemplo, se conhecer, se controlar, se transformar, etc. Portanto, “ação moral é indissociável dessas formas de atividade sobre si, que não são menos diferentes de uma moral para outra do que o sistema de valores, de regras e de proibições”. (FOUCAULT, M. (1983b), [2004] p. 213).

Contudo, com já afirmamos, para delimitarmos o que Foucault entende por moral e por ética, devemos considerar a relação existente entre o “código moral”, a “moralidade dos comportamentos” e os modos de subjetivação. Tendo em vista que não é possível pensar a ação moral sem considerar o sentido da ação para os próprios indivíduos, e, tão somente apenas a partir das prescrições dos códigos ou dos comportamentos dos indivíduos em relação a estas prescrições, entendemos que no pensamento de Foucault, o termo “moral” e “ética” não se opõem, mas se distinguem. Esta distinção é perceptível se vista através do prisma dos modos de subjetivação, quando estes estão orientados por leis e normas instituídas ou quando na “relação consigo” os indivíduos buscam estabelecer outros modos de vida com outras leis e normas. Portanto, se quisermos falar de ética em Foucault devemos distingui-la não do termo moral, mas do termo jurídico, uma vez que uma ação, seja ela jurídica ou ética, é sempre ação moral.

Desta forma, neste trabalho tomaremos a liberdade de pensar a “moral” como um campo constituído pelos três aspectos que atribuímos a este termo. Considerando os três aspectos constitutivos do campo moral devemos, ainda, conceber um outro sentido para o termo moral. A inclusão da “relação consigo” para pensar os modos de subjetivação permite tomar o termo moral como sinônimo de valor e, enquanto tal, podemos diferenciá-lo em universal ou singular. Sendo assim, a constituição dos sujeitos morais será ou da ordem da adequação aos pretensos valores universais ou da criação de valores que não têm um estatuto universal, uma vez que são facultativos e não servem igualmente a todos os indivíduos ou grupos de uma sociedade.

Dessa maneira, podemos pensar em ações éticas quando são invenções de valores e ações jurídicas quando são instituídas por valores universais. Aquelas dizem respeito aos sujeitos éticos e estas, aos sujeitos jurídicos. Através dessa distinção das ações vemos a possibilidade de diferenciar as práticas de cuidado. Se o cuidado é exercido a partir de valores universais entendemos, então, que são práticas jurídicas, cujo objetivo é a manutenção do *Status quo*, no entanto, se é realizado a partir de regras facultativas, levando em consideração as circunstâncias e as singularidades dos indivíduos envolvidos, entendemos que se trata de uma perspectiva ética do cuidado.

1.2 Duas orientações possíveis dos modos de subjetivação.

Assim como Foucault reconhecemos que qualquer “moral” comporta, no sentido amplo do termo, tanto os códigos morais e os comportamentos a eles associados, quanto os modos de subjetivação. E que apesar destes três aspectos da moral estarem vinculados de alguma forma é preciso considerar a orientação das condutas realizadas. Neste trabalho pensaremos as condutas morais sempre relacionadas aos modos de subjetivação que, como já dissemos, podem ter uma característica ética ou jurídica. Para compreendermos o que constitui a conduta de um indivíduo ou coletivo, é preciso, como vimos anteriormente, considerar os três aspectos presentes no campo moral, mas não só isso. Ainda é necessário entender como as condutas dos indivíduos ou coletivas estão relacionadas com as sociedades a que elas se referem.

Foucault (1983b) o admite, em se tratando dos modos de subjetivação, que existem certos grupos ou sociedades que se orientam mais para as prescrições de comportamentos. Entretanto, ele também ressalta a existência de sociedades em que a subjetivação está direcionada mais para a ética. Sem estabelecer uma dicotomia nessas possíveis orientações, já que cada sociedade ou grupo tem um conjunto de regras e normas que lhe concerne, entendemos que no primeiro caso a ênfase está na sistematização de um código capaz de cobrir todo o campo possível de comportamento dos indivíduos, e a compreensão dos modos de subjetivação deve ser procurada do lado das instâncias de autoridade que fazem valer os códigos, seja por imposição, seja por aprendizagem. No segundo caso, a observação dos sistemas de códigos e regras de comportamento para se constituir como sujeito moral é relativamente pouco relevante. Nestas sociedades a ênfase é dada à “relação consigo” que se pode ter quando age, pensa e sente; como também às técnicas e procedimentos pelos quais as pessoas buscam se transformar sem que passe, necessariamente, por uma prescrição já dada.

No entanto, Foucault não acredita que possa existir sociedade cuja moralidade se dê sem um certo número de práticas de si⁵, ou seja, de práticas que permitem aos indivíduos se elaborarem, examinarem, se decifrarem, etc. Para ele é

⁵ Para uma melhor compreensão das práticas de si devemos sempre associá-las as técnicas de si que são definidas da seguinte maneira: “procedimentos que sem dúvida existem em toda civilização, propostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isto graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si”.(FOUCAULT, M. (2001), [2004], apud, GROS, F. 2004, p.620)

possível que essas práticas de si estejam associadas a estruturas de código numerosas, sistemáticas e coercitivas a ponto de quase se apagarem em benefício desse conjunto de regras que então aparecem como o essencial de uma moral. Porém, Foucault diz que é possível que as práticas de si constituam o foco mais importante e mais ativo da moral e que seja em torno delas, e não do código, que se desenvolva a problematização moral. Nesse tipo de sociedade as práticas de si assumem assim a forma de uma arte de si, relativamente independente de uma legislação moral.

Nas sociedades cuja moralidade se volta mais para os códigos a experiência subjetiva se caracteriza por uma intensa “juridificação”, no sentido estrito do termo. Quer dizer, “a subjetivação se realiza, basicamente, de forma quase jurídica, na qual o sujeito moral se refere a uma lei ou a um conjunto de leis, à qual ele deve se submeter, sob pena de cometer faltas que o expõem a um castigo” (FOUCAULT, M. (1983b), [2004], p. 215). Na experiência moral jurídica, a subjetivação que implica prática de si se dá em referência à lei. Ou seja, o código moral é o centro, cujo processo de subjetivação gira ao seu redor. Neste tipo de experiência, o que está em jogo é a conformidade ou não dos atos dos indivíduos às leis e normas e as práticas de si são realizadas com fim de adequação das condutas dos indivíduos aos códigos, através de sua aprendizagem. Neste caso, podemos falar da constituição de sujeitos jurídicos.

Na verdade o sujeito jurídico é o efeito das tecnologias de dominação, por exemplo, das práticas disciplinares que, ao conduzir as condutas dos indivíduos, dirige o processo de subjetivação a partir de normas pré-estabelecidas culminando, portanto, na produção de sujeitos assujeitados ao código. É importante ressaltar que o poder de assujeitamento não está no código em si, mas nas práticas coercitivas que servem de mediação entre a conduta dos indivíduos e os códigos estabelecidos. Apesar de estarmos falando de coerção e sujeição não devemos conceber essas tecnologias de dominação num sentido, necessariamente, repressor, mas produtor de modos de ser jurídicos.

No entanto, quando a moralidade de uma sociedade está orientada para a ética, a experiência moral é caracterizada muito mais por uma construção de si, do que por uma adequação a um conjunto de leis ou regras de condutas. Nesta experiência subjetiva, o acento recai na “relação consigo” que os indivíduos

estabelecem para se constituírem como sujeitos, não porque as leis ou normas da sociedade em que vivem não lhe dizem respeito, mas porque o importante está menos no conteúdo da lei e nas suas condições de aplicação do que na atitude que faz com que elas sejam respeitadas. Aqui as práticas de si não são exercidas associadas ao código, porém a uma atitude em relação a si para se transformar e se governar. Neste caso, a questão da condução do sujeito é menos de adequação e mais de elaboração de si. Neste tipo de moral, estamos às voltas com modos de subjetivação que se realizam numa perspectiva ética através da qual o indivíduo se constitui como sujeito ético⁶.

Não pretendemos aqui estabelecer uma dicotomia entre sujeito jurídico e sujeito ético, como se fosse possível existir um processo subjetivo completamente livre de qualquer norma. Nossa intenção é mostrar, a partir do pensamento de Foucault, duas direções possíveis de modos de subjetivação que resultam em maneiras de ser distintas. Lançamos mão da noção de sujeito ético para mostrar que não estamos fadados a nos constituir como sujeitos morais sempre a partir de técnicas de dominação, já que através da idéia de sujeito ético podemos pensar outra perspectiva da subjetivação em que contamos com as técnicas de si e que, embora estejam sempre num embate com as tecnologias de poder, essas tenham mais relevância na constituição subjetiva dos indivíduos do que os códigos.

Portanto, o que vai caracterizar a conduta moral de um indivíduo ou coletivo é a orientação de suas ações. Se essas ações são tomadas apenas do ponto de vista das leis e normas, a conduta dos sujeitos será classificada como lícita/ilícita ou como adequada/inadequada e a “relação consigo” daquele que age não terá grande importância, já que o acento está no conteúdo da lei. Entretanto, se a orientação está voltada mais para a ética a conduta dos sujeitos será sempre da ordem da escolha daquilo que convém fazer e terá na “relação consigo” seu ponto de apoio, mesmo que seja para afirmar uma norma já existente. Neste caso, em vez de pensarmos em responsabilidade perante a lei é mais apropriado falarmos de implicação consigo no momento que age. Sendo assim, percebemos que a constituição do sujeito moral, na perspectiva foucaultiana, não se reduz à natureza

⁶ A expressão “sujeito ético” (FOUCAULT, 1984c, p.16) é formulada por Foucault para designar uma atitude de autoformação do sujeito. Esta atitude diz respeito às práticas que os indivíduos exercem sobre si mesmo a fim de se constituírem como sujeitos morais.

do conteúdo e ao tipo de prescrição de um determinado código, porém à maneira que o sujeito se conduz e se constitui em relação a si.

No primeiro caso, o sentido da ação pré-existe ao próprio ato, já que pode ser dado, por exemplo, por uma lei divina ou da natureza que seja acatada pelos sujeitos como verdadeira a partir de um ato de crença ou fé. No segundo caso, o sentido da ação advém ao sujeito, que busca se elaborar, na medida em que age em referência às regras que lhe são propostas. Enquanto lá a margem de liberdade é restrita, já que os sentidos estão dados, restando aos indivíduos se adequarem ou rejeitá-los, cá a possibilidade de variar os modos de se relacionar com os códigos tende ao infinito; não porque os indivíduos se encontram num estado de liberdade irrestrita, mas pela possibilidade de se transformar e inventar outros modos de ser. Neste caso, o que importa não é simplesmente se a ação foi conforme ou não a regra, mas se a experiência modificadora de si, que se pode ter a partir da ação realizada, esteja ela mesma em conformidade ou não ao código.

Sendo assim, quando o processo de subjetividade tem uma orientação jurídica significa que a subjetivação se deu mediante um trabalho de transformação de si com o objetivo de adequação dos indivíduos às normas ou leis já dadas. Porém, quando a orientação é ética a constituição do indivíduo em sujeito não passa pela adequação a uma norma ou lei pré-estabelecidas, portanto, passará por uma problematização de si que o permita agir não apenas em função da exigência da lei, mas em função do tipo de relação consigo que pode estabelecer em suas ações. A distinção que Foucault faz entre a sociedade cujos elementos do código são mais importantes e sociedades em que a relação consigo é mais relevante, permite trazer à tona a experiência dos indivíduos enquanto sujeitos morais.

1.3 O paradoxo da liberdade e a constituição moral dos indivíduos.

A problematização dos modos de subjetivação feita a partir da perspectiva jurídica e ética traz em cena o tema da liberdade. Como vimos anteriormente, a liberdade está relacionada à possibilidade de invenção de novos modos de ser e não se opõe à existência de leis e normas. Nos estudos foucaultianos o tema da liberdade é apresentado em contraste à concepção moderna que segundo RAJCHMAN, J. (1993) deriva do direito romano e concebe a liberdade como um

“bem”, isto é, como algo que possuímos por natureza ou direito. Desse ponto de vista, a liberdade é uma propriedade de alguém e como tal deve ser assegurada por lei através de um Estado que regulamenta o direito de ir e vir de cada indivíduo enquanto membro da sociedade. Desta forma, é notável como na modernidade as concepções de liberdade e de Estado foram definidas num contexto legal.

Partindo desta perspectiva a questão da liberdade na modernidade diz respeito, segundo RAJCHMAN, J. (1993, p.136) “à parcela dos atos e pensamentos que dispomos deles como quiser e a parcela que somos obrigados a transferir para regulação do Estado”. Nesta concepção percebemos que a lei estaria para a liberdade numa função paradoxal, pois seria ao mesmo tempo aquilo que a assegura, mas também a reprime. Ou seja, se nas sociedades modernas a liberdade de um indivíduo começa onde termina a liberdade do outro, cabe ao Estado mediar, através do direito, essas liberdades. Desta concepção entendemos que deriva a idéia equivocada de que a liberdade é propriedade de alguém e que pode ser reprimida ou liberada a partir do Estado, uma vez que esse impõe limites à liberdade de cada sujeito.

Em contraste com essa visão jurídica, que toma a liberdade como uma natureza humana e que, ora tem que ser controlada, ora tem que ser liberada, Foucault pensou a liberdade como um exercício através do qual questionamos a maneira como fomos constituídos enquanto sujeitos. Em seus estudos sobre a ética o tema da liberdade apareceu associado às práticas de liberdade, ou seja, aos exercícios de si sobre si, através dos quais um indivíduo ou coletivo procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser. A chave que permite ultrapassarmos o paradoxo é apresentada por Foucault quando este problematiza a relação entre libertação e liberdade.

Foucault tratou o tema da liberdade com prudência de modo a não cair novamente na perspectiva jurídica. Para ele a liberdade não deve ser tomada num sentido geral da libertação, pois recairia no risco de ser remetida à idéia da existência de uma natureza ou essência humanas que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos de repressão. Mecanismos repressivos estes, por sinal, aos quais nos bastaria romper, para que “o” homem pudesse reconciliar consigo, de maneira a reencontrar sua “natureza livre”.

No entanto, é preciso fazer uma ressalva. O fato de Foucault desconfiar do tema da liberação não significa que num sentido estrito ela não tenha seu valor. Para ele a liberação deve ser entendida como o efeito possível das lutas travadas em determinada situação de dominação. Ela é sempre circunstancial e, ao invés de ser um fim último a ser atingido, ela é o ponto de partida para aquilo que Foucault denomina práticas da liberdade “que são o que as pessoas tentam fazer de si quando experimentam a existência da liberdade na história que as formou” (RAJCHMAN, J. 1993, p. 129). Para Foucault, a liberdade não é da ordem da liberação, porém da constituição de si, quer dizer, da forma que podemos dar à subjetividade.

Em vez de processos de liberação, Foucault prefere falar de prática de liberdade sem, no entanto, desconsiderar totalmente aqueles processos, já que não existe prática de liberdade sem um grau mínimo de liberação. Apesar de Foucault distinguir prática de liberdade e processo de liberação, ele não deixa de reconhecer que os processos de liberação guardam uma certa relação com as práticas de liberdade, já que abrem um campo para novas relações, se tornando condição, quer seja política, quer seja histórica, para as práticas de liberdade. Desse ponto de vista a liberação “não é um estado em que todas as possibilidades de dominação tenham sido eliminadas, mas a abertura crítica de novos modos de determinar o que é tolerável na maneira como a política é conduzida e como a vida é levada”.(RAJCHMAN, J. 1993, p. 132).

Ao contrário da concepção moderna de liberdade podemos dizer que, na perspectiva foucaultiana, a libertação longe de ser um estado ideal a ser atingido é o início de uma transformação em suas maneiras de ser. O que é aplicável tanto para um indivíduo, como para um grupo. Ou seja, mais do que liberarmos do julgo de alguém ou da lei, na concepção foucaultiana nos libertamos de uma identidade que aprisiona nossa experiência. Para contrapor a noção de libertação entendida como ausência de determinação, concordamos com Rajchman que, a partir da leitura dos textos foucaultianos, opta em falar em experiência da liberdade que diz respeito “à experiência de um desses acontecimentos que libertam nossa relação com as práticas e o pensamento que limitaram, historicamente, nossa experiência” (RAJCHMAN, J. 1993, p. 129). Daí decorre que nossa libertação nunca é total, já que se trata de uma superação de nossas identidades historicamente construídas.

Para Foucault, o fundamento da experiência da liberdade não é encontrado numa legalidade que nos dirá quem somos ou como devemos ser. Para ele:

a liberdade é uma prática;...a liberdade dos homens nunca é assegurada pelas leis e instituições que visam garanti-la. Por isso é que quase todas essas leis e instituições são perfeitamente passíveis de ser invertidas. Não porque sejam ambíguas, mas simplesmente porque "liberdade" é aquilo que precisa ser exercido. ...Nunca pode ser inerente à estrutura das coisas garantir o exercício da liberdade. A garantia da liberdade é a liberdade (FOUCAULT, M. apud RAJCHMAN, J. 1993, p. 130)

Desta forma, se a liberdade é um exercício a libertação não pode ser o fim último das lutas. Embora a luta por libertação possa ser uma condição necessária para as práticas de liberdade ela não é suficiente, pois uma vez libertos, e é neste ponto que tudo começa, ainda é preciso um exercício de si sobre si para definir o modo em que se quer viver. Por exemplo, quando os povos colonizados tentam se libertar de seus colonizadores, não há dúvida que se trata de um ato de libertação no sentido estrito da palavra. Porém, segundo Foucault, esse ato de libertação não é o bastante, uma vez que é necessário, ainda, que estes povos possam determinar as práticas de liberdade que lhes possibilitarão definir as formas admissíveis e aceitáveis de existência e vida.

Sendo assim, se a libertação se apresenta como condição para a prática da liberdade, isso não basta para defini-las como tal, já que para pensar a prática de liberdade, é preciso considerar o problema ético que a libertação coloca: uma vez liberto, como praticar a liberdade eticamente sem recair em esquemas estabelecidos? Como se conduzir sem recorrer às normas e leis outrora instituídas? Neste sentido, a liberdade como condição para uma vida ética não está assegurada por uma lei e nem se trata de conformidade às normas existentes, mas de experimentar um outro modo de viver quando se provou da fragilidade de um tipo de identificação que se acreditava verdadeira. Nessa perspectiva em que a liberdade é compreendida como exercício as leis e normas são efeitos das práticas de liberdade, uma vez que são a partir destas que novas regras serão constituídas. Daí dizer que lei e normas não se opõem à liberdade, visto que existem como um efeito possível dela.

Ao contrário da perspectiva moderna em que a experiência de liberdade é a experiência de uma lei, para Foucault, a liberdade se apresenta como realidade ética em si mesma, pois a ética nada mais é do que a prática refletida da liberdade, e esta

última, por sua vez, é a condição ontológica da ética. A questão ética - como se pode praticar a liberdade? - é formulada por Foucault de modo que a liberdade só existe enquanto prática e não como um estado geral que se atinge através da aplicação da lei. Desta forma, a liberdade como “condição ontológica”, “nunca prescreve as descrições em que nossos atos devem ser incluídos, mas “liberta-nos” com respeito a essas descrições. A experiência da liberdade nunca nos diz o que devemos fazer; essa é justamente a tarefa das práticas de liberdade”. (RAJCHMAN, J. 1993, p. 131).

Essa idéia da liberdade como prática de si está relacionada no pensamento foucaultiano às “tecnologias do eu”. Ou seja, as técnicas através das quais os homens elaboram saberes⁷ sobre eles mesmos, dos quais se utilizam para compreender aquilo que são ou transformar seu modo de ser. Como exemplo dessas técnicas de si, apresentadas por Foucault em seus estudos sobre ética, teríamos a escuta ativa e a escrita de si do período Imperial Romano; as técnicas de confissão do ascetismo cristão do período III e IV de nossa era; e as tecnologias hermenêuticas do período moderno, etc. No entanto, o que é necessário ressaltar a respeito dessas tecnologias é que elas foram utilizadas de diversas formas e com finalidades diferentes. Lendo Foucault podemos perceber, por um lado, que essas técnicas de si apresentam um caráter mais libertador, quando dizem respeito ao exercício indefinido que ao mesmo tempo em que expõe nossas identidades abre novas possibilidades de ser, enquanto, por outro, percebemos que essas técnicas também podem apresentar um caráter mais constrangedor, quando usadas num sentido jurídico, isto é, para alcançar uma identidade já fixada na nossa cultura.

Embora Foucault tenha demonstrado esse caráter das tecnologias do eu, certas vezes constrangedor, por outras libertador, foi a partir das técnicas libertadoras do si que ele fundamentou a noção de prática de liberdade. Assim, a prática de liberdade foi pensada, sempre, como uma prática de problematização, já que se trata da elaboração e transformação de um indivíduo ou coletivo que têm como objetivo definir para si próprios uma certa maneira de se conduzir e agir. Por exemplo, quando Foucault procurou analisar as lutas pela liberação sexual, em vez de enfatizar o caráter identitário dessas lutas ele buscou olhar o que havia de mais

⁷ Os saberes que nos referimos, aqui, não são aqueles ditos científicos ou psicológicos formulados sobre os indivíduos que servem para informá-los o que são e torná-los mais cultos, mas saberes que advêm da relação que os sujeitos estabelecem com o mundo e que servem para orientar suas condutas, na medida em que são adquiridos a partir da transformação nos seus modos de ser.

livre nelas. Ele preferiu destacar exatamente o que nessas lutas se apresentava como crítica aos modos como nos relacionamos amorosamente no contemporâneo, principalmente, no que se refere ao aspecto jurídico das relações amorosas. Sem menosprezar a reivindicação de direitos e regulamentação dessas relações, Foucault buscou mostrar como se lutavam, também, por outras formas de se estabelecer as relações amorosas, ainda que não fossem tão condizentes assim com os modelos instituídos.

Entender por “ética a relação que o indivíduo tem consigo mesmo quando age” (FOUCAULT, M. (1982a), [2009]), requer de nós, ao menos, a compreensão da liberdade como condição para a ação, visto que só há ação reflexiva onde existe um grau mínimo de liberdade. Por exemplo, em uma dada situação, onde um indivíduo ou grupo age apenas em resposta a uma palavra de ordem⁸, ou seja, sem estabelecer um distanciamento entre essa convocação para à ação e o seu próprio ato, não podemos considerar este indivíduo como sujeito de sua ação, pois este não refletiu sobre seu ato, apenas agiu, se submetendo à palavra de ordem. Este sujeito não pode ser considerado livre, mas sujeitado. É importante dizer que a reflexão⁹, que permite o sujeito determinar a conveniência de suas as ações, não é, meramente, um introspeccionismo do indivíduo, mas o efeito de uma situação em que a experiência que o indivíduo faz de si próprio e do mundo se tornou problemática. “Tal problematização pressupõe que um domínio de práticas constitutivas dessa experiência tenha se tornado incerto, tenha perdido a sua familiaridade, tenha suscitado dificuldades” (FOUCAULT, M. (1984d), [2004] p.232).

Foucault ao dizer que a liberdade se apresenta como realidade ética em si mesma, não porque ela seja intrínseca a ética, mas por sua condição ontológica, aponta para necessidade de todo um trabalho de si sobre si para alcançar essa dimensão ética da liberdade. Neste sentido, a prática de liberdade requer uma

⁸ As palavras de ordem são verdades sobre o mundo, os outros ou sobre nós mesmos que têm como objetivo conduzir nossas condutas. Elas são oferecidas por outrem e acatadas sem serem submetidas á uma reflexão crítica. As palavras de ordem quando proferidas “nos dizem aquilo que julgamos que somos capazes ou devemos ou temos a obrigação de crer. Ou nem mesmo crer, mas fazer como se acreditássemos. Não nos pedem para crer, mas para nos comportar como se crêssemos.” (DELEUZE, 1987, p.11).

⁹ Por reflexão devemos entender o mesmo que problematização no sentido atribuído por Foucault. Problematização não quer dizer representação de um objeto preexistente, nem tampouco a criação pelo discurso de um objeto que não existe. É o conjunto das práticas discursivas ou não discursivas que faz alguma coisa entrar no jogo do verdadeiro e do falso e o constitui como objeto para o pensamento (seja sob a forma da reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política etc.). (FOUCAULT, (1984e) [2004] p 242).

problematização efetiva por parte do indivíduo ou coletivo sobre sua condição de homens livres. É preciso problematizar efetivamente a liberdade como uma questão ética, para que possa se conduzir e constituir para si um modo de ser. Essa problematização requer técnicas de si específicas que permitirão aos indivíduos ou coletivos se transformarem, constituindo-se em um novo “estilo¹⁰” de vida. O estilo de um indivíduo ou coletivo diz respeito a um certo modo de praticar a liberdade, ou seja, a uma certa atitude ou êthos.

Portanto, é nesse sentido que a prática de liberdade diz respeito aos sujeitos éticos, já que suas ações não visam à conformidade a uma lei universal e nem estão determinadas pelos códigos que estão em vigor. A questão da liberdade para os sujeitos éticos não é a mesma dos sujeitos jurídicos, ou seja, não está colocada em termos de mais leis ou menos leis para orientar suas ações, porém na possibilidade de questionar as maneiras como fomos constituídos historicamente. Aqui, a liberdade deve ser entendida num sentido prático que permite instaurar, nas relações dos indivíduos com o mundo, maneiras diversas de se conduzir.

Essa perspectiva de liberdade aponta para fragilidade da concepção moderna fundamentada na lei e, conseqüentemente, para noção de um sujeito jurídico. Este, na medida em que Foucault problematizou a noção de liberdade, aparece não mais como uma forma imutável e universal, mas como uma possibilidade histórica dos modos de subjetivação que por definição não cessa de ultrapassar as identidades, já que é sempre inacabado. Do ponto de vista dos sujeitos éticos as relações que devemos estabelecer conosco não são relações de identidade, sendo esta última aqui entendida como lei ou código para a nossa existência. Para Foucault (1982b, [2009]), “a identidade é apenas um jogo, apenas um procedimento para favorecer relações, relações sociais” e, enquanto jogo, devemos nos posicionar em relação à questão da identidade partindo do fato de que somos seres únicos.

Na tentativa de desfazer o paradoxo detectado na maneira de se conceber na modernidade a liberdade podemos, com Foucault, atribuir um outro sentido para esta. Em seus estudos sobre a ética o tema da liberdade aparece associado aos modos de subjetivação e não a lei, uma vez que para ele “devemos pensar a

¹⁰ “Estilo” não quer dizer aqui distinção; a palavra está tomada no sentido dos gregos, para quem um artista era, antes de qualquer coisa, um artesão, e uma obra de arte, uma obra. (VENY, P., 1985, [2009]).

liberdade em termos do processo histórico através do qual nos “constituímos” como sujeitos” (RAJCHMAN, J. 1993, 137). Neste sentido a liberdade não está em nossa essência, mas na possibilidade de transformação de nossas identidades construídas historicamente. Sendo assim, entendemos que o paradoxo mencionado só faz sentido dentro de uma perspectiva jurídica. Ou seja, só é possível aos olhos dos sujeitos jurídicos.

1.4 A agonística: entre o cuidado de si e o governo dos outros.

Vimos, no item acima, que a liberdade é condição para a constituição moral dos indivíduos e que ela os permite ser sujeitos de suas ações caso essa constituição seja problematizada com um problema ético. Ela é condição ontológica da ética e sempre pensada num sentido prático, isto é, como um exercício que permite aos indivíduos estabelecerem para si maneiras de se conduzirem e ser. Vimos também, que a liberdade não é uma essência humana ou propriedade de cada indivíduo, que necessitaria de uma lei que a antecedesse para regulamentá-la. Contudo, resta uma questão: se a lei e as normas não são os fatores mais importantes para regular as relações entre os homens, então, a partir de que parâmetro devemos pensar essas relações? Esta questão coloca o problema do poder, que Foucault tratou em boa parte de seu percurso e, principalmente, na *História de sexualidade I: a vontade de saber* em que traçou sua analítica do poder¹¹

De modo geral, quando falamos do poder o concebemos, sempre, de um ponto de vista jurídico, ou seja, como lei, como proibição e repressão e, além disso, somos bastante desarmados quando se trata de segui-lo em seus mecanismos e efeitos positivos. A expressão “analítica do poder” foi elaborada por Foucault para marcar uma distinção ao modelo jurídico que, no período moderno, pesa sobre as teorias do poder. Em seus estudos sobre a sexualidade moderna ele argumentou contra a hipótese repressiva do poder dizendo que este não tem por função essencial dizer não, interditar ou censurar, já que o poder, também pode coagir, controlar, não necessariamente pela da lei, porém por meio da produção de normas, através da incitação ao discurso que, nesse caso específico, se deu sobre o sexo. Nessa analítica, Foucault mostrou o caráter produtivo do poder na constituição do

¹¹ A expressão “analítica do poder” foi formulada por Foucault (1988a) para distinguir de uma teoria do poder que concebe este sempre do ponto de vista da lei e da repressão. Nessa analítica Foucault mostra o caráter produtivo do poder na constituição do dispositivo de sexualidade.

dispositivo de sexualidade e em vez de afirmar a sua face repressora ele preferiu mostrar uma perspectiva do exercício de poder que se dá por incitação.

Na verdade, Foucault não empregou a palavra poder como substância, nem mesmo o contrapõe à liberdade, no sentido em que onde há poder não existe liberdade. Para ele, o termo poder qualifica um tipo de relação entre os indivíduos que se caracteriza por um agonismo¹². Isto é, por uma tentativa permanente de uns conduzirem as ações dos outros. Nessa perspectiva, Foucault prefere falar do funcionamento das relações de poder e do que se passa nessas relações quando uns buscam conduzir a conduta dos outros. Em suma, dos exercícios¹³ de poder que os indivíduos estabelecem consigo e com os outros. Por exemplo, no que diz respeito à sexualidade, o que lhe chamou mais atenção não foram, apenas, os efeitos repressivos de um exercício de poder que incidiu sobre a maneira pela qual as pessoas praticavam sexo, mas sim como os indivíduos em sua liberdade puderam ser controlados, na medida em que se identificaram com categorias estabelecidas pelas *Scientia sexualis* do tipo heterossexual, homossexual, perverso, etc.

As relações de poder, na perspectiva foucaultiana, pressupõem a liberdade. Esta é condição, pré-condição e suporte das relações de poder. É condição, pois nas relações de poder a liberdade é o que torna possível a existência do próprio poder e, ao mesmo tempo, é pré-condição, porque, nas relações de poder, a liberdade é a garantia do próprio exercício de poder; e é suporte, visto que sem a liberdade a relação de poder não existiria, sobrando apenas a coerção pura e simples da dominação. As relações de poder são muito mais da ordem de um “agonismo” do que de um antagonismo. Ou seja, apesar de se tratar de um “combate” isto não

¹² O termo agonismo é apresentado por Foucault em substituição à lógica dialética das relações de poder que pressupõe a resolução, em uma unidade homogênea, dos termos que se opõem. A noção de agonismo é utilizada com a intenção de enfatizar o modelo estratégico das relações de governo, que em vez de pressupor uma equação dos elementos contrários da relação, em uma unidade homogênea, tem por função estabelecer quais são as possíveis conexões entre os termos díspares mantendo-os, entretanto, na disparidade. “A lógica da estratégia, é a lógica da conexão do heterogêneo e não a lógica da homogeneização do contraditório”. (FOUCAULT, M. (1978-1979) p.44).

¹³ O exercício de poder “é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações” . (FOUCAULT, M. (1983c), [1995] p. 243).

significa que seja, necessariamente, entre adversários que se encontram em posições opostas, que se bloqueiam. Trata-se de uma luta, que se caracteriza por uma incitação recíproca e permanente em que a liberdade comparece como um limite inerente ao exercício de poder.

Nesse sentido, as relações de poder constituem um campo complexo de análise. Às vezes, encontramos nessas relações o que Foucault chama de “fatos, ou estados de dominação, nos quais as relações de poder, em vez de serem móveis e permitirem aos diferentes parceiros uma estratégia que os modifiquem, se encontram bloqueadas e cristalizadas” (FOUCAULT, M. (1984f), [2004] p. (266). Trata-se de situações em que, por exemplo, um indivíduo ou um grupo social através de certos instrumentos que, tanto podem ser econômicos, quanto políticos ou militares, chega a bloquear um campo das relações de poder, tornando-as imóveis, e impedindo qualquer reversibilidade do movimento.

Nos estados de dominação, que podem se instalar nas relações de poder, em vez da liberdade o que comparece é a violência pura que serve como instrumento de ação para fechar todas as possibilidades de jogo¹⁴ da relação, fazendo tender a zero qualquer tentativa de resistência por parte daquele que foi dominado. Sendo assim, no estado de dominação encontramos um pólo ativo, que causa a violência, e um pólo passivo, que a sofre. Uma relação de poder, ao contrário, se estabelece entre sujeitos ativos, logo livres, “entendendo-se por isso, sujeitos individuais ou coletivos que, tem diante de si, um campo de possibilidades, onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer.” (FOUCAULT, M. (1983c), [1995] p. 244).

Para tanto, é preciso considerar que, nas relações de poder, se abra todo um campo de possibilidades de ação em que o “outro”, sobre o qual o exercício é realizado, seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim, nesta relação, como sujeito de ação. Desta forma, as relações de poder, para se diferenciarem dos estados de dominação, devem ser articuladas sobre esses dois elementos: sujeitos

¹⁴ “A palavra “jogo” pode induzir em erro: quando digo “jogo”, me refiro a um conjunto de regras de produção da verdade. Não um jogo no sentido de imitar ou de representar...; é um conjunto de procedimentos que conduzem a um certo resultado, que pode ser considerado, em função dos seus princípios e das suas regras de procedimento, válido ou não, ganho ou perda. (Foucault, 1984f) [2004] p. 282).

ativos, capazes de apresentar o mínimo que seja de resistência e de abertura para o campo de possibilidades de ação. A resistência é o que permite diferenciar as relações de poder dos estados de dominação; isto é, quando há possibilidade de resistir, podemos falar de relações de poder, mas quando a possibilidade de resistência tende a sua anulação não se poderia falar apropriadamente de relações de poder, mas estados de dominação.

Nas relações de poder o exercício consiste em ordenar um campo de probabilidade através da condução de condutas. O termo “conduta” é, para Foucault, aquele que permite melhor atingir a especificidade das relações de poder. A ação sobre as ações, que caracteriza o funcionamento das relações de poder, Foucault denomina de governo, pois para ele governar é “conduzir” ações. Neste sentido “a conduta é ao mesmo tempo, o ato de “conduzir” os outros e a maneira de se comportar num campo mais ou menos aberto de possibilidade”. (FOUCAULT, M. (1983c), [1995] p. 243). Deste ponto de vista, o exercício de poder não é nem do tipo guerreiro, nem do tipo jurídico. Não é guerreiro, pois não se trata de uma relação entre adversários que se afrontam com o objetivo de dominar um ao outro; não é jurídico, uma vez que a relação de poder não está pautada no contrato, na aliança entre indivíduos ou coletivo através de um consenso formalizado. O exercício de poder é caracterizado por uma forma singular que é o governo das próprias ações e das ações dos outros.

Quando Foucault caracteriza as relações de poder como ação sobre ações (governo) ele ressalta que o exercício de poder não é, essencialmente, nem da ordem do consentimento, nem da dominação, o que não impede que, tanto este, quanto àquele possam comparecer como efeitos de um exercício de poder. Ou seja, o consentimento pode ser uma condição para que uma relação de poder se instaure e a relação de poder passa a ser, neste caso, o efeito de um acordo explícito ou tácito que a antecede, contudo, a relação de poder não é, em sua própria natureza, a manifestação desse consenso. O mesmo se pode dizer a respeito da dominação. Esta não deve ser pensada como o caráter primitivo das relações de poder, a dominação também é um efeito possível que aponta para uma falência das relações de poder.

Entendemos que essa distinção feita por Foucault entre relações de poder e estados de dominação tem como finalidade evitar a idéia de que, onde há relações

de poder, estamos enredados num estado de dominação. Acreditamos que este tipo de colocação seria uma leitura equivocada do pensamento foucaultiano. Na tentativa de esclarecer este possível mal entendido, pensamos que Foucault lança mão da idéia de resistência associada à relação que os sujeitos estabelecem consigo para se transformarem e transformar as situações em que estão envolvidos. Ou seja, a resistência compreendida como a possibilidade dos indivíduos, nas relações de poder, decidirem sobre suas vidas não pelo simples fato de negar o que lhes é proposto, porém pela possibilidade de, ao dizer um não, participar ativamente dos processos que lhes concerne modificando-os quando for preciso. Neste sentido as relações de poder não podem ser confundidas com os estados de dominação, visto que, nestas circunstâncias, o que está sendo negligenciado é a relação consigo através da qual os sujeitos se orientam para se conduzirem na vida.

Ao contrário das teorias do poder, o problema central no pensamento foucaultiano, no que diz respeito a este tema, não é o da “servidão voluntária”, isto é, não se trata de saber como alguns indivíduos podem desejar serem escravos. Para Foucault, no que diz respeito às relações de poder, a questão que se coloca, constantemente, é saber como se pode exercer a liberdade. É neste sentido que ele diz que no cerne das relações de poder encontramos a recalcitrância do querer e da liberdade. Nesta perspectiva Foucault afirma que “só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres. Se um dos dois estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder”. (FOUCAULT, M. (1984f), [2004] p. 276).

Liberdade e resistência são idéias afins no pensamento foucaultiano, pois sem liberdade, não há resistência. Como dissemos, a idéia de resistência apresentada por Foucault deve está relacionada às relações de poder, já que ela é seu fundamento. Quando estas relações estão cristalizadas a ponto de se tornarem estados de dominação, isto equivale a dizer que a liberdade, enquanto prática refletida, como preconizou Foucault, ficou comprometida. É necessário, então, que haja uma libertação da situação de dominação, para que se possa pensar numa prática da liberdade. A resistência nas relações de poder diz respeito à possibilidade de circulação, ou melhor, de conversão das posições dessimétricas nas relações de poder. A resistência diz respeito à possibilidade que os sujeitos têm de evitar os abusos de poder e, em última instância, os possíveis estados de dominação.

A necessidade de evitar nas relações de poder os estados de dominação deve ser compreendida em duas direções. De um lado, devemos evitar nas relações de poder, das quais participamos, que soframos os abusos por parte do outro que visa conduzir nossas ações. De outro lado, devemos rejeitar, na tentativa de condução do outro, exercer um poder indevido que venha colocar os dois termos dessa relação sob um estado de dominação, visto que empreender um poder ilimitado sobre o outro é, por conseguinte, um modo de estar submetido nessa relação. Ora, se nas relações de poder o que prevalece é a tentativa de dominação, então, cabe pensar se neste tipo de relação não acaba por dispensar a relevância da prática de liberdade, que a pouco falávamos, como atitude ética que, necessariamente, expressa a nossa potencia de agir de modo a rejeitar os possíveis estados de dominação.

Sendo assim, para que possamos estar eticamente implicados nas relações de poder é necessário desempenhar sobre nós mesmos um controle, um cuidado que nos impeça de dominar o outro. Neste sentido, os estados de dominação podem ser evitados quando os sujeitos envolvidos nas relações de poder tiverem como exercer sobre si um domínio, na tentativa de conduzir as ações do outro, já que subjugar o outro significa estar, na relação consigo, assujeitado. O exercício de poder sobre si é a novidade no pensamento foucaultiano que permite pensar a analítica do poder em termos, não apenas de governo dos outros, mas, principalmente, de governo de si. Dito de outro modo, pensar as relações de poder numa perspectiva ética.

A idéia é que nessa “relação consigo” se possa exercer um domínio sobre aquilo que venha se apresentar como violência e potência de escravização de si. Isto é, um governo sobre as intensidades dos desejos e prazeres que podem representar um dano para si e conseqüentemente para o outro. Porém, Foucault ressalta que nessa agonística consigo não se trata de renunciar os desejos e prazeres e perder a vivacidade que os caracteriza e que é positiva. O que se pretende é dominar os apetites, de modo a assegurar para si um poder que permitirá administrar bem a relação consigo e com o outro, já que “o risco de dominar os outros e de exercer sobre eles um poder tirânico decorre precisamente do fato de não ter cuidado de si mesmo e de ter se tornado escravo dos seus desejos” (FOUCAULT, M. (1984f), [2004] p. 272).

Neste ponto, podemos retornar a nossa questão inicial: se a lei e as normas não são os fatores mais importantes para regular as relações entre os homens, então, a partir de que parâmetro essas relações devem ser pensadas? Ora, o parâmetro é a “relação consigo”, ou melhor, a relação que estabelecemos conosco quando agimos. É o cuidado que devemos ter conosco para não tomar o outro como um simples objeto de nossas ações, bem como para não ficar a mercê dele. Esse cuidado diz respeito à elaboração de uma forma de relação consigo (ética) que, ao servir como parâmetro, antecede a relação com o outro. O cuidado consigo visa a administrar bem as relações de poder no sentido da não-dominação. “Aquele que cuida adequadamente de si mesmo é, por isso mesmo, capaz de se conduzir adequadamente na relação aos outros e para os outros” (FOUCAULT, M. (1984f), [2004] p. 271).

Portanto, a reversão nas relações de poder pressupõe que os indivíduos possam dentro da relação que se estabelece com o outro exercer um poder sobre si, de modo a conduzir suas ações no campo aberto de possibilidades. É importante ressaltar que a “relação consigo” é uma modalidade específica de exercício de poder inerente às relações de poder e não um ato realizado fora desse plano das relações. Desta forma, é nesse jogo das relações de poder, em que está envolvida a relação consigo e com o outro, que pode emergir as regras que vão ordenar as condutas. Deleuze (2005), em sua leitura sobre Foucault, vai dizer que nesse nível das relações de poder as regras que emergem são facultativas e singulares. Elas são facultativas porque variam conforme a própria dinâmica das relações de poder e são singulares, já que só fazem sentido para aqueles sujeitos que constituem a relação.

Entretanto, acontece dessas regras serem capturadas por uma instância de governo, por exemplo, o Estado, família, ciência, etc, e ganhar um caráter obrigatório e universal com validade para todos os indivíduos. Neste caso, as regras estarão excluídas das relações de poder de onde emergiram e passam a integrar, na forma de códigos legais ou identitários, as relações de poder existentes entre as estruturas políticas, sociais, econômicas e os indivíduos para quem elas são destinadas. Essa manobra só é possível quando as regras facultativas e singulares são pesquisadas, investigadas e reunidas num sistema de saber pelas ciências biomédicas e

humanas¹⁵. As regras, uma vez formalizadas, são reinvestidas nas relações sociais na tentativa de regularizar e homogeneizar as relações entre os homens.

Portanto, Foucault ao analisar as relações de poder demonstra que não são, nem as leis e as normas, nem as estruturas de governo os fatores primordiais que regulam as relações entre os homens, mas a “relação consigo” que precede a relação com o outro e de onde as regras e normas advêm. Essa perspectiva se distancia da concepção jurídico/disciplinar do poder, na qual os indivíduos são concebidos, ora como sujeitos de direito que, uma vez centrados no enunciado da lei se constituem como sujeitos obedientes, ora como sujeitos normalizados. A analítica do poder apresentada por Foucault desata o nó que nos prendia a uma experiência moral, tanto jurídica, quanto normalizadora, não por uma mera escolha teórica e sim por sua analítica demonstrar que as relações institucionalizadas são precedidas pela “relação consigo” que, por ser hierarquicamente primeira na relação que estabelecemos com o outro, necessita ser constantemente inventada. Esta analítica se orienta para uma concepção do poder que:

(...) substitui o privilégio da lei pelo ponto de vista do objetivo, o privilégio da interdição pelo ponto de vista da eficácia tática, o privilégio da soberania pela análise de um campo múltiplo e móvel de correlações de força, onde se produzem efeitos globais, mas nunca totalmente estáveis, de dominação. (FOUCAULT, M. (1988a), [2001] p. 97).

Assim, entendemos que a analítica do poder foucaultiana, quando apresentada a partir da liberdade, permite pensar as relações de poder em termos de cuidado consigo e governo dos outros numa perspectiva ao mesmo tempo ética e política, uma vez que se trata de um duplo exercício efetuado em relação a si e ao outro. As relações de poder são éticas quando se tratar do domínio que o sujeito, em sua liberdade, realiza sobre si, de modo a governar sua conduta e são políticas, quando o exercício de poder que é direcionado para si representa uma maneira de se conduzir, na relação com os outros, com finalidade de governá-los, porém, sem dominá-los. Nesse sentido, a resistência estará relacionada ao limite que os sujeitos, em sua liberdade, darão as formas de governo que lhe são propostas, seja por estabelecimentos governamentais, seja pelos os outros

¹⁵ Mencionamos as ciências biomédicas e humanas, pois foi através delas que se pode constituir um conjunto de saberes sobre o homem. Este conjunto, concebido no período moderno como ser de vida, fala e de trabalho, pode ser objeto de estudo para tais ciências que articuladas à racionalidade política vigente forneceu ao Estado o conhecimento necessário sobre as condutas do homem de modo que este pudesse ser melhor governado.

(médico, patrão, professor, cientista, etc). A partir desta perspectiva ética e política das relações de poder poderemos pensar as práticas de cuidado e governo no contemporâneo.

CAPÍTULO II Cuidado e governo: uma genealogia possível.

“Ao conseguir combinar o jogo da cidade e do cidadão e o jogo do pastor e do rebanho no que chamamos os Estados modernos, nossas sociedades se revelaram verdadeiramente demoníacas”.

(Michel Foucault, 1981)

Vimos até este momento que a constituição dos sujeitos morais, no pensamento foucaultiano, se dá sempre entre relações de poder e que o elemento mais importante é a “relação consigo” que estabelecemos quando agimos e nos transformamos. No entanto, vimos que essas transformações no modo de ser do sujeito, das quais depende a subjetivação, podem se orientar mais para as leis e normas instituídas ou mais para a ética, ou melhor, para as práticas de liberdade que instauram novas regras de conduta. Em suma, vimos que para Foucault a subjetivação diz respeito aos modos como nos governamos e como governamos uns aos outros, em meio às relações de poder. Porém, isso não é tudo, uma vez que precisamos, ainda, problematizar a idéia de “relação consigo” que neste trabalho entendemos ser uma forma de resistência, além de servir como parâmetro para as relações de cuidado e governo entre os homens.

A partir da nova concepção do poder - segunda a qual nas sociedades ocidentais modernas o poder se expressa muito mais em termos de governo do que de interdição - Foucault busca pensar uma noção de “relação consigo” que possa representar um modo de resistência a duas formas atuais de sujeição, isto é, “uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida” (Deleuze, G. 2005 p.113). Ou seja, uma “relação consigo” que possibilite escapar aos esquemas habituais da soberania e da disciplina.

Como dissemos no primeiro capítulo a “relação consigo” diz respeito ao terceiro aspecto da moral denominado, por Foucault, modos de subjetivação, que por sua vez, se referem aos atos e práticas realizadas pelos seres humanos para se constituírem como sujeitos. Ou seja, o modo “como os sujeitos se relacionam com o regime de verdades próprio a cada período, isto é, a maneira como o conjunto de regras que define cada sociedade é experienciado” (Nardi, H. C. e Silva, R. N. 2005, 94). Essa noção da “relação consigo” surge no percurso Foucaultiano quando este buscou pensar os modos de subjetivação relacionados aos jogos de verdade. Para

Foucault a subjetivação dos indivíduos e coletivos se efetua, no encontro entre as práticas de saber/poder que objetivam os sujeitos e as práticas de si, através das quais esses sujeitos buscam se decifrar, se observar, se analisar. Em suma, na maneira como os sujeitos se relacionam consigo em referência ao jogo de verdade em que estão inseridos.

O jogo de verdade deve ser compreendido como:

o conjunto de procedimentos que conduzem a uma verdade, que pode ser considerada, em função de seus princípios e de suas regras, como válida ou não, como vencedora ou não. É assim que se inaugura um regime de verdades que, adquirindo uma legitimidade social, passa a sustentar e a caracterizar uma determinada forma de dominação. [...] Tal regime de verdades sustenta-se pelo fato de ser considerado legítimo pela maioria da sociedade. É assim que podemos compreender a sua dupla função: de dominação e de identificação. (NARDI, H. C. e SILVA, R. N. 2005, 95).

Desta forma, entendemos que a questão da verdade em Foucault remete à possibilidade dos sujeitos, na relação consigo, aceitar ou recusar as verdades de sua cultura. É nesse jogo de recusa e aceitação que os sujeitos participam ativamente dos jogos de verdade. O próprio Foucault é um exemplo disso. Ele preferiu, em vez de aceitar a sexualidade como uma verdade essencial do humano e tratá-la a partir da binômica repressão/liberação, pensar como o homem moderno aceitou a sexualidade como sua verdade, isto é, como pode se reconhecer como sujeito de sexualidade. Para tanto, retornou ao período greco-romano para mostrar que o regime de verdade daquele período, no que diz respeito aos desejos e prazeres, não implicava uma identidade sexual, como é o caso da modernidade, mas um domínio sobre as intensidades dos apetites.

Essa diferença entre os regimes de verdade do período moderno e do greco-romano representa, também, uma distinção na maneira como nessas sociedades os indivíduos se relacionaram consigo mesmo. No período greco-romano a ética como prática da liberdade girou em torno do preceito fundamental cuidado de si (*épimeleia heoutou*), que serviu de norte para a “relação consigo” e com o outro na cultura antiga. Em contra partida, o retorno de Foucault aos gregos possibilitou distinguir o modo como o homem moderno estabelece a “relação consigo” que, segundo ele, é orientada pelo conhecimento de si ou “conhece-te a ti mesmo” (*gnôthi seauton*). Foucault distinguiu os dois regimes de verdade em espiritualidade e cientificidade sendo aquela relacionada ao período greco-romano e esta a modernidade.

A espiritualidade se opõe à cientificidade moderna no que diz respeito ao modo como os sujeitos se relacionam com a verdade. Na espiritualidade o sujeito tal como ele é não é capaz da verdade “a verdade só é dada ao sujeito na medida em que ele paga um preço que é colocar-se em jogo”.(FOUCAULT, M. (2001), [2004] p.19/20). Isto é, não pode haver acesso à verdade sem uma conversão ou transformação do modo de ser do sujeito. Essa conversão se dá de duas maneiras: ela pode ser feita sob a forma de um movimento que arranca o sujeito de seu estatuto e de sua condição identitária atual (movimento do Eros) e pode ser realizada através de um trabalho de si para consigo denominado de ascese (askesis), em que o sujeito é o próprio responsável por um labor transformador do seu modo de ser. Tanto no movimento do Eros, quanto na ascese, a verdade não é uma recompensa dada ao sujeito em função de um ato de conhecimento, mas aquilo que o ilumina e o que o transfigura.

Se na espiritualidade antiga a verdade é o que ilumina o sujeito no momento em que ele se transforma, em contra partida, na cientificidade característica do “momento cartesiano” “o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão-somente o conhecimento.” (FOUCAULT, M. (2001), [2004] p 22). Ou seja, a verdade é a recompensa que se ganha em função do ato de conhecimento realizado. Na modernidade o acesso à verdade é garantido por um ato de conhecimento que depende de condições intrínsecas ao próprio ato (condições formais, objetivas, regras formais de método, estrutura do objeto a conhecer), bem como de condições extrínsecas tais como: “não se pode conhecer a verdade quando se é louco” (FOUCAULT, M. (2001), [2004] p.23), além disso, depende de condições culturais, já que é necessário ter formação e ser reconhecido por algum conselho científico; e condições morais, como, por exemplo, não enganar seus pares, ajustar os interesses financeiros com as pesquisas realizadas, etc.

Na cientificidade moderna o sujeito para ter acesso à verdade não precisa colocar seu modo de ser em jogo, ou seja, não corre o risco de perder sua identidade. O preço que se paga na espiritualidade é a perda da garantia de nossa identidade é a perda da certeza sobre quem somos. A relação com a verdade na espiritualidade não visa, assim como na cientificidade moderna, prever e garantir o futuro, mas abrir a possibilidade de ser diferentemente do que se é. Na questão da espiritualidade “trata-se do problema de como podemos, verdadeiramente e

livremente, transformar-nos em certos tipos de seres; é o problema de quem podemos ser” (RAJCHMAN, J. 1993, p.144). Enquanto que na cientificidade o sujeito é formado segundo as condições intrínsecas e extrínsecas ao ato de conhecimento, portanto, a partir de regras já dadas, na espiritualidade os sujeitos são eticamente formados, já que se trata de um processo de transformação da relação que estabelecem consigo.

Na verdade, o que muda da espiritualidade antiga para a cientificidade moderna é própria noção de verdade. Segundo Foucault, enquanto que na espiritualidade acender à verdade significa ter acesso ao próprio ser, na modernidade ter acesso a verdade significa conhecer um certo domínio de objetos. No primeiro caso, “o ser ao qual se tem acesso será, ao mesmo tempo e em contraponto, o agente de transformação daquele que a ele tem acesso” (FOUCAULT, M. (2001), [2004] p. 236). No segundo caso, o conhecimento de um domínio de objetos não muda em nada o sujeito cognoscente, já que ele é capaz de conhecimento. Sendo assim, na modernidade a verdade deu lugar ao conhecimento e o ser ao objeto e, conseqüentemente, a transformação do sujeito pelo efeito de retorno da verdade que ele conhece deixou de existir restando, apenas, “a dimensão indefinida do progresso, cujo fim não se conhece e, cujo benefício só será convertido, no curso da história, em acúmulo instituído de conhecimento ou em benefícios psicológicos e sociais” (FOUCAULT, M. (2001), [2004] p. 24).

Esses dois regimes de verdade não só engendram modos de subjetivação distintos, como também implicam diferentes maneiras de governo. A distinção entre espiritualidade e cientificidade permitiu, a Foucault, apontar que na modernidade a “relação consigo” foi esquecida em função da busca indefinida de conhecimento, quando o homem moderno tomou a si próprio como um objeto capaz de ser conhecido segundo os “métodos científicos”. Trata-se de um modo de subjetivação que se dá por um processo de objetivação do mundo e de si realizado através de procedimentos de decifração que busca determinar as regras das coisas e estabelecer a normalidade humana.

Concluimos dessa diferença que na “relação consigo” orientada pelo preceito “cuidado de si” - cujos indivíduos são impelidos a realizar um trabalho sobre si mesmo de modo a se transformar - trata-se de um processo subjetivo que requer dos sujeitos uma superação de si. Ou seja, que eles possam na relação entre aquilo que eles são e a quilo que podem vir a ser transformar seus modos de ser . Daí

pensar tal processo sempre como inacabado no qual os sujeitos se constituem eticamente, visto que estão sempre por se fazer. Em contrapartida, na “relação consigo” caracterizada pela busca incessante de conhecimento e orientada pelo “conhece-te a ti mesmo” temos um modo de subjetivação que não implica a transformação daquele que conhece e, conseqüentemente, resulta sempre na produção de identidades que servirão para guiar os indivíduos. Enquanto que, no primeiro caso, trata-se do movimento que caracterizaria os sujeitos éticos, no segundo, estamos às voltas com a constituição dos sujeitos jurídicos. Aqui, a busca pela verdade, que não implica a transformação dos sujeitos, é uma busca por identidade, por uma “lei”.

Embora Foucault, em seus estudos, tenha retornado ao período greco-romano para pensar o processo de subjetivação, não devemos imaginar que ele propõe a ética greco-romana como uma alternativa para a modernidade. Para ele, “não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas” (FOUCAULT, M. (1983a), [1995] p 256). Além disso, ele considerava a ética antiga nada desejável, já que estava relacionada a uma sociedade viril e escravocrata que se pautava na dissimetria e exclusão do outro. Contudo, ele atualiza dessa ética a noção de espiritualidade que, do seu ponto de vista, foi preterida em nome de uma cientificidade no período moderno. O que ele ressalta é esse trabalho de si sobre si e a necessidade de incluirmos a “relação consigo” como um eixo dos modos de subjetivação e das formas de governo. Como bem disse Paul Veyne:

a moral grega está bem morta e Foucault pensava que era pouco desejável e impossível ressuscitá-la: mas um detalhe desta moral, a saber, a idéia de um trabalho de si sobre si, parecia suscetível de adquirir um sentido atual, a maneira de uma dessas colunas dos templos antigos pagãos que, às vezes, se vê reinstaladas nos edifícios mais recentes”. (VEYNE, P. (1985), [2009]).

Entendemos que a idéia de um trabalho de si sobre si, mencionada por Foucault, possibilita um deslocamento na ética moderna, principalmente, no que diz respeito às formas de governo que nos são propostas. Sabendo que o governo na atualidade tem a forma de uma bio-política¹⁶o perigo, então, não é exatamente o mesmo que na antiguidade. Se lá, como nos disse Foucault, os sujeitos na “relação

¹⁶ Apresentaremos mais à frente e de forma mais detalhada o conceito foucaultiano de biopolítica.

consigo” estavam preocupados em evitar a escravidão em relação aos seus apetites ou em relação a um outro, entendemos que, atualmente, esse perigo requer uma modulação da não-escravidão para a não dominação. Não porque aquela tenha desaparecido, porém porque estamos, atualmente, sujeitos a um abuso de poder que se expressa por um excesso de governo, através de um controle da vida dos indivíduos e das populações. Não se trata aqui de saber se nossa condição atual é melhor ou pior em comparação ao período antigo. Nosso intento é circunscrever os modos pelos quais esses excessos se dão, e o tipo de “relação consigo” que está em jogo nas formas de governo de si e dos outros no contemporâneo para que, assim, possamos nos desviar de tais excessos.

A questão ética e política colocada por Foucault, que também é a nossa, é saber como será possível evitar nas práticas, cujo poder não pode deixar de ser exercido, os efeitos de dominação e submissão. Ora, como vimos no primeiro capítulo, para que haja circulação nas relações de poder trata-se, antes de tudo, de tentar jogar com o mínimo de dominação. Desta forma, acreditamos na necessidade de estarmos sempre atentos a essas relações de governo de si e dos outros, quanto mais dos perigos que possam torná-las estados de dominação. Enfatizamos, esta preocupação passa antes de tudo por uma atenção a si, por uma relação consigo. A não dominação “é o ponto de articulação entre a preocupação ética e a luta política pelo respeito dos direitos, entre a reflexão crítica contra as técnicas abusivas de governo e a investigação ética que permite instituir a liberdade individual”. (FOUCAULT, M. (1984d), [2004] p.285). Para Foucault,

A liberdade é, portanto, em si mesma política. Além disso, ela também tem um modelo político, uma vez que ser livre significa não ser escravo de si mesmo nem dos seus apetites, o que implica estabelecer consigo mesmo uma certa relação de domínio, de controle, chamada archê – poder, comando. (FOUCAULT, M. (1984f), [2004] p. 270).

Para pensar essa possibilidade de reversão nas relações de poder, de resistência aos estados de dominação, Foucault (1978a), lança mão da noção de governamentalidade¹⁷ para, desta forma, fazer valer a liberdade dos sujeitos e a

¹⁷O termo “governamentalidade” nos estudos foucaultianos significa três coisas: “1 – o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer esta forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança. 2 – a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência deste tipo de poder, que se pode chamar de governo, sobre todos os outros –

relação com os outros. Nessa noção, governar não significa conduzir as pessoas conforme a vontade do governador, mas um “difícil e versátil equilíbrio de complementaridade e conflito entre técnicas que asseguram a coerção e processos por meio dos quais o eu é construído e modificado por si próprio” (FOUCAULT, M. (1980a) [1981] p. 207). A governamentalidade se fundamenta na liberdade dos indivíduos, na relação de si consigo, na relação com os outros e no “conjunto das práticas pelas quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relações aos outros”. (FOUCAULT, M. (1984f), [2004] p.286).

A governamentalidade no seu sentido ético-político joga com a idéia de sujeitos politicamente ativos, isto é, capazes de colocar em questão as verdades através das quais se dão as práticas de governo. Não devemos confundir esses sujeitos ativos com a idéia de um sujeito constituinte. Na verdade, a noção de atividade remete a constituição dos sujeitos que ocorre “através de práticas de si e essas práticas não são, entretanto, alguma coisa que o próprio indivíduo invente. São esquemas que ele encontra em sua cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos, por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social” (FOUCAULT, M. (1984f), [2004] p.276). Aqui, a noção de política passa por essa constituição subjetiva da qual os indivíduos participam não, simplesmente, como objetos para um poder que os manipulam transformando-os nisso ou naquilo, mas como sujeitos que buscam se governar nessa constituição de si.

Trata-se de uma constituição subjetiva em que os indivíduos não são objetivados por um poder que os tornam sujeitos como se eles fossem apenas objetos para esse poder, porém uma constituição em que eles participam ativamente a partir de cada configuração de forças num processo agonístico que caracteriza as relações de poder. Dito de outra maneira, se a constituição subjetiva do sujeito se dá no embate entre as tecnologias de dominação e as técnicas de si, ambas a fim de dar forma aos sujeitos, a direção ética da subjetivação será sempre aquela que permite aos indivíduos evitar, mesmo que parcialmente, o excesso de objetivação por parte das tecnologias de dominação. Sendo assim, na governamentalidade a

soberania, disciplina, etc. – e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes. 3 – resultado do processo através do qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado”. (FOUCAULT, M. (1978a), [1995]).

direção ética será definida pela liberdade e desvio dos estados de dominação nesse processo agonístico das relações de força.

Desta forma, a governamentalidade, da maneira como Foucault formulou, diz respeito aos problemas das práticas de si e das práticas políticas, em outras palavras, diz respeito ao governo de si e do outro. A partir desse conceito podemos pensar processos de subjetivação num sentido ético, através dos quais os indivíduos em sua condição de sujeitos livres podem agir em meio às relações de poder de modo a se governarem. Os sujeitos éticos são aqueles que conseguem agir nas relações de poder, de modo a evitar o abuso de poder, e isso é possível através da crítica às formas de governo que a eles são dirigidas, o que não significa dizer que essa atitude crítica dos sujeitos éticos negue toda e qualquer forma de governo, porém que interroge as verdades pelas quais são governados.

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; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade. (FOUCAULT, M. (1978b) [2009]).

Entendemos que essa atitude crítica, que diz respeito aos jogos de verdades por meio dos quais o poder pode ser exercido, também deve ser realizada do ponto de vista ético. Ou seja, que a crítica deve ser feita às verdades através das quais nós, na relação que estabelecemos conosco, nos governamos. Sendo assim, acreditamos que a crítica quando efetuada nessa “relação consigo” ganha, no que se refere às relações de poder e aos modos de subjetivação, a plenitude política que Foucault lhe atribui. Para Foucault (1978b), a atitude crítica diz respeito ao questionamento das verdades e está relacionada aos modos pelos quais os homens são governados. Mais precisamente, a uma atitude que interroga e até recusa as formas de governo vigente. Assim, a definição de crítica num sentido mais geral seria: a arte de não ser governado de certa maneira. A atitude crítica ou esse “não querer ser governado de tal modo” significa não aceitar, de pronto, como verdade, aquilo que uma autoridade diz que é verdadeiro para poder governar.

2.1 A governamentalidade: entre o político o econômico e o moral.

Neste tópico daremos seguimento às indicações de Foucault no que diz respeito à relação entre subjetividade e governamentalidade, entendendo esta como a interação entre práticas de si e práticas de dominação que, num determinado jogo de verdade, os indivíduos utilizam para governar a si a aos outros. No item anterior, quando diferenciamos os regimes de verdade do período greco-romano e do período moderno, vimos que o modo de ação do homem moderno está orientado pela busca indefinida por conhecimento (cientificidade). Acreditamos que este regime de verdade não apenas impera no âmbito da ciência, mas também nas práticas de cuidado e governo, visto que “o ponto de contato do modo como os indivíduos são manipulados e conhecidos por outro se encontra ligado ao modo como se conduzem e se conhecem a si próprios” ((FOUCAULT, M. (1980a), [1981] p. 207).

Para ser mais preciso, pensamos que essa busca por conhecimento, que fomenta, tanto as práticas de cuidado, quanto as práticas de governo é o ponto de contato que possibilita que aquelas sejam integradas as estruturas de coerção das sociedades modernas. Ora, trata-se de um ponto de contato, pois o cuidado que os indivíduos dedicam a si através da produção de conhecimento sobre seus comportamentos, sobre como se sentem e por fim sobre o que são, serve às instâncias de governo, na medida em que o conhecimento produzido é utilizado na classificação e, conseqüentemente, na condução dos indivíduos e populações. Portanto, é nesta relação entre científicidade e governamentalidade que acreditamos poder problematizar as práticas de cuidado como uma forma de governo, através das quais os indivíduos agem na intenção de se conduzirem e por meio das quais os indivíduos são manipulados e governados pelos outros na modernidade.

Sendo assim, podemos ousar dizer que no momento final do percurso foucaultiano, em que o autor busca pensar a relação entre sujeito e verdade, numa perspectiva ética, vemos também uma genealogia da noção de cuidado relacionado às práticas de governo. Entendemos que ele trouxe o tema do cuidado associado à "história das governamentalidades", que diz respeito ao problema de “como se governar, ser governado, como fazer para ser o melhor governante possível”. (FOUCAULT, M. (1978a), [1993] p. 277-278). Embora ele tenha apresentado este conceito circunscrito ao período moderno sabemos que a

temática do governo em seus estudos foi abordada, também, no período greco-romano a propósito do preceito cuidado de si (*epiméleia heautôu*), bem como no cristianismo, quando estudou as práticas pastorais de condução dos fiéis à salvação.

A governamentalidade definida num sentido geral deve ser pensada a partir da relação de três tipos de governo: o governo político, que diz respeito à administração de uma cidade, de um reinado ou de um Estado; o governo econômico,¹⁸ que “designa originariamente o sábio governo da casa para o bem da família” (FOUCAULT, M. (1978a), [1993] p, 281); e o governo moral, que se refere, como vimos no primeiro capítulo, à constituição subjetiva dos sujeitos. Estes três tipos de governo se cruzam, se imbricam no interior da sociedade cada um com sua forma específica de ciência ou de reflexão. A relação entre esses três níveis de governo pode assumir diferentes configurações de acordo com o exercício de poder vigente. É em conformidade com os exercícios de poder e dos jogos de verdade de uma determinada época que a governamentalidade funciona de um jeito ou de outro.

Não pretendemos neste estudo reproduzir em detalhes a história das governamentalidades apresentada por Foucault, visto que achamos não ser necessário para o recorte conceitual deste trabalho. Como nosso foco são as práticas de cuidado relacionadas às práticas de governo, me deterei, então, aos modos pelos quais, atualmente, os homens buscam conduzir a si e os outros e as técnicas que utilizam para se governar. Para tanto, é preciso circunscrever as formas de exercício de poder que caracterizam a governamentalidade modernidade, já que, como vimos no primeiro capítulo, toda prática de condução de si e do outro implica maneiras específicas de se exercer o poder. Ou seja, buscaremos pensar o tema do cuidado relacionando-o à governamentalidade quando esta é empreendida em função de um tipo de poder que, na modernidade, tem como objeto para seu exercício a vida dos indivíduos e da população¹⁹ e que se caracteriza por ser em alguma medida um poder “cuidadoso”, embora, também, controlador.

¹⁸ A palavra economia deriva do grego Oikonomía. Oikos significa casa e nomos significa administração ou organização. Oikonomía pode, assim, ser entendido, num sentido lato, como administração da casa ou até governo da casa.

¹⁹ O conceito de população será muito importante para pensarmos as práticas de cuidado e governo ao longo deste trabalho. Nós o definiremos como “um conjunto de seres vivos e coexistentes que apresentam traços biológicos e patológicos particulares e cuja própria vida é suscetível de ser controlada a fim de assegurar uma melhor gestão da força de trabalho” (REVEL, J. 2005, p, 26).

Antes de passarmos aos modos de governo político, econômico e moral, através dos quais os homens modernos conduzem a si e aos outros, é mister que nos detenhamos um pouco sobre o significado atribuído por Foucault à palavra governar. Num sentido amplo, podemos dizer que na perspectiva Foucaultiana, como vimos no primeiro capítulo, governar significa exercer o poder de uma certa maneira, isto é, governar significa conduzir as condutas com objetivo de atingir determinado fim. Num sentido restrito, ou seja, enquanto atividade, governar pode concernir à relação de si para si em que os sujeitos buscam se autoconduzir; à relação interpessoal envolvendo um diretor ou guia; às relações no domínio de estabelecimentos institucionais como escola, hospital, prisão, Igreja etc; ou à relação que diz respeito ao exercício do poder político realizado por um Estado, monarquia, etc.

Foucault, ao longo do seu percurso histórico-filosófico, deu exemplos dos diversos modos de governar quando nos falou do exercício de poder soberano que tinha a Lei como referência, cujo governo era essencialmente jurídico; quando falou, também, do poder disciplinar que se exercia em estabelecimentos, cujo objetivo era governar através da normalização dos corpos dos indivíduos; e quando apresentou a bio-política, cujo governo visa gerir as populações. Entretanto, o estudo dos modos pelos quais os homens se conduzem segue a suposição foucaultiana de que governar é mais do que reinar, mandar ou fazer a Lei. Entendemos que para ele governar significa afetar as condutas segundo uma determinada racionalidade e a ação de reinar, mandar, julgar a partir da Lei são particularidades da ação de governar que não esgotam o significado desta palavra.

Para Foucault a ação de governar não se dá sem uma reflexão, sem uma racionalidade sobre a natureza ou prática de governo. Em suma, sem que haja um saber sobre esta atividade e de como ela deve ser conduzida. Por exemplo, segundo Foucault (FOUCAULT, M. (1978a), [1993] p, 280) “O *Príncipe* de Maquiavel é essencialmente um tratado da habilidade do príncipe em conservar seu principado” e, neste caso, a atividade de governar passa por uma reflexão no que diz respeito à constituição de bons exércitos e de boas alianças com a finalidade de assegurar o território. No diálogo de Platão apresentado por Foucault (2001) intitulado *Alcebiades*, quando Aristóteles ensina a Alcebiades que para governar a polis é preciso primeiramente ter cuidado consigo vemos, neste

caso, que a racionalidade que orienta a ação de governar passa por uma relação de transformação de si capaz de gerar um conhecimento.

Na modernidade para governar é preciso conhecer os indivíduos e a população e, neste caso, a racionalidade na qual se fundamenta a prática de governo, segue o mesmo modelo da cientificidade que mencionamos no item anterior. Segundo Foucault, a partir do século XVIII e XIX a atividade de governar pode ser definida como:

uma maneira correta de dispor as coisas para conduzi-las não ao bem comum, como diziam os textos juristas, mas a um objetivo adequado a cada uma das coisas a governar (...) não se trata de impor a lei aos homens, mas de dispor as coisas, isto é, utilizar mais táticas do que leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas. Fazer, por vários meios, com que determinados fins possam ser atingidos. (FOUCAULT, M. (1978a), [1993] p. 284).

Desta forma, na modernidade a atividade de governar é descrita, por Foucault, não apenas como uma atribuição dos estabelecimentos institucionais, mas como efeito do próprio jogo de poder e verdade da nossa sociedade. O governo nessa nova racionalidade é pensado não do ponto de vista de sua função, isto é, dos sucessos ou fracassos alcançados na sua finalidade, mas das estratégias e táticas usadas para atingir seus objetivos. Tão pouco é pensado a partir do ponto de vista de um objeto pré-fabricado que deve ser governado desta ou daquela maneira, mas dos movimentos pelos quais se constitui, através de tecnologias móveis, um campo de verdade com objetos de saber específicos como, por exemplo, a enfermidade mental, a delinqüência, a sexualidade. Aqui, o termo governamentalidade "designa então o conjunto dos aparelhos, dos procedimentos, dos cálculos e das técnicas que definem uma forma específica de poder, cujo alvo é a população, o saber de referência, a economia política, o instrumento técnico e os dispositivos de segurança". (CHARTIER, R., 2002, p191).

2.1.1 Governo político.

Uma vez delimitado o significado do termo “governar” passemos, então, a governamentalidade moderna com seus três níveis de governo (político, econômico, moral) e sua relação com o tema do cuidado. Para entendermos melhor o governo político no período moderno é necessário pensá-lo descolado do sentido estatal que geralmente lhe atribuímos, já que, como disse Foucault, “o que é importante para nossa modernidade, para nossa atualidade, não é tanto a estatização da sociedade, mas o que chamaria de governamentalização do Estado” (FOUCAULT, M. (1978a), [1993] p, 292). Ou seja, o que importa são os procedimentos, os cálculos, as técnicas empregadas na condução dos homens que, embora perpassem os estabelecimentos estatais não têm neles seu ponto de origem. Neste sentido, concordamos com Deleuze que,

se a forma-Estado, em nossas formações históricas, capturou tantas relações de poder, não é porque estas derivem daquela; ao contrário, é porque uma operação de “estatização contínua”, por sinal bastante variável de caso em caso, produziu-se na ordem pedagógica, judiciária, econômica, familiar, sexual, visando a uma integração global. (DELEUZE, G., 1986, p. 83).

No âmbito político, a governamentalidade, apresentada nos estudos foucaultianos, é uma combinação de poder pastoral²⁰ com razão de Estado²¹ e a atividade de governo diz respeito a todas as práticas que possam contribuir para o fortalecimento do próprio Estado entendido não como aparelho, de onde emanaria todo o poder, mas como uma estratificação das relações de poder numa lógica de governo que visa organizar e gerir a vida dos homens. Na modernidade “são as táticas de governo que permite definir a cada instante o que deve ou não competir ao Estado, o que é público ou privado do que é ou não estatal” (FOUCAULT, M.

²⁰“Esta forma de poder é orientada para a salvação (por oposição ao poder político). É oblativa (por oposição ao princípio da soberania); é individualizante (por oposição ao poder jurídico); é co-extensiva a vida e constitui seu prolongamento; está ligada a produção de verdade – a verdade do próprio indivíduo”. (FOUCAULT, M. (1983c), [1995] p. 237).

²¹ A razão de Estado é uma arte de governar que tem como fim último consolidar o próprio Estado. Não se trata de “uma arte de governar seguindo as leis divinas, naturais ou humanas. Este governo não precisa respeitar a ordem geral do mundo. Trata-se de um governo de acordo com a potência do Estado. É um governo cuja finalidade consiste em aumentar tal potência num quadro extensivo e competitivo”. (FOUCAULT, 1981 [2006], p 376).

(1978a), [1993] p, 292). Nessa nova racionalidade política²² os homens são governados como população através de um poder que é ao mesmo tempo individualizante e totalizante.

Na racionalidade política moderna a prática de governo se dá através de uma tecnologia que Foucault denomina de “polícia”, cuja função é “governar não apenas, pela lei, mas intervindo de modo específico, permanente e positivo na conduta dos indivíduos” (FOUCAULT, M. (1988), p 315). Nesse tipo de racionalidade política as práticas de governo visam, mediante o Estado, gerir as populações através da produção de um saber que “nasce da observação dos indivíduos, da sua classificação, do registro e da análise dos seus comportamentos, etc. (...), um saber de observação, um saber de certa forma clínico, do tipo da psiquiatria, da psicologia, da psico-sociologia, da criminologia, etc” (FOUCAULT, M. (1974), [2005], p.120-121). Um saber produzido por essas “ciências” que, assumindo esse papel de polícia, tem como objetivo conhecer não apenas a relação do indivíduo com seu meio, mas também o que se passa no seu interior.

O que Foucault entende por "polícia" é bastante diferente do que nós compreendemos com este termo. Por "polícia", ele compreende, “não uma instituição ou mecanismo que funciona no interior do Estado, mas uma técnica de governo própria do Estado: trata-se de domínios, técnicas, objetivos que pedem a intervenção do Estado”. (FOUCAULT, M. (1981), [2006], p 385).

A polícia engloba tudo, mas de um ponto de vista bem particular. Homens e coisas são vistas em suas relações: a coexistência dos homens no território; as suas relações de propriedade; o que eles produzem; o que se troca no mercado. Ela interessa-se também pela maneira como vivem, pelas doenças e pelos acidentes aos quais estão expostos. É de um homem vivo, ativo e produtivo que a polícia cuida. (FOUCAULT, M. 1988b, [2004] p.311)

Essa tecnologia política dos indivíduos visa administrar a relação entre população e meio concebendo os homens como seres de vida, de fala e de trabalho e elemento desta população. Em outras palavras, a vida dos homens passa a interessar ao Estado como um problema político, uma vez que “a felicidade dos

²² “A racionalidade política desenvolveu-se e impôs-se ao fio da história das sociedades ocidentais. Enraizou-se inicialmente na idéia de poder pastoral, depois naquela de razão de Estado. A individualização e a totalização são seus efeitos inevitáveis. A libertação disso só pode vir do ataque, não a um ou outro destes efeitos, mas às próprias raízes da racionalidade política”. (FOUCAULT, 1981 [2006], p 385).

indivíduos é uma necessidade para a sobrevivência e desenvolvimento do Estado” (FOUCAULT, M. 1988b [2004], p. 313). O governo político busca governar o “bem estar” dos indivíduos e populações gerenciando estas através da produção de saber que nasce da observação daqueles. Desta maneira, o governo político nesse tipo de racionalidade tem a forma de um bio-poder.

Essa tecnologia de controle sobre a vida, denominada por Foucault (1988a) bio-poder, se desenvolveu a partir do século XVII e XVIII em duas formas principais: anátomo-política do corpo humano e bio-política²³ da população. Essa tecnologia de poder de dupla face se pré-ocupa, ao mesmo tempo, dos corpos²⁴ dos indivíduos enquanto máquina, cuja finalidade é torná-los dóceis e úteis através de técnicas disciplinares²⁵, e dos indivíduos enquanto espécie que compõe uma população, cuja finalidade é gerenciar seus processos biológicos através da gestão da saúde, da higiene, da alimentação, da sexualidade, da natalidade, da mortalidade. Enquanto na anátomo-política estamos as voltas com um poder individualizante, uma vez que considera o indivíduo no detalhe, na bio-política o poder é totalizante, já que se exerce de maneira que se obtenha estados globais de equilíbrio através da regulação das populações.

Segundo Foucault, foi entorno da sexualidade que essas duas tecnologias de poder puderam ser articuladas na séc. XIX, uma vez que esta ocupa uma posição privilegiada entre o organismo e a população. No bio-poder, que com dissemos visa “promover” e “proteger” a vida, a sexualidade cumpre uma dupla função: enquanto comportamento corporal ela é alvo de um controle disciplinar que tem como objetivo evitar as possíveis doenças resultantes de um comportamento sexual indevido; e, enquanto fenômeno biológico ela é alvo de um poder que investe em sua função procriadora de modo a garantir proles sadias que irão compor o conjunto da

²³ O termo “bio-política” designa a maneira pela qual o poder tende a se transformar, entre o fim do século XVIII e o começo do século XIX, a fim de governar não somente os indivíduos por meio de um certo número de procedimentos disciplinares, mas o conjunto dos viventes constituídos em população” (REVEL, J. 2005, p. 26).

²⁴ “Houve, no curso da idade clássica, toda uma descoberta do corpo como objeto e alvo do poder: as análises de Foucault nos anos 70 buscam antes de tudo compreender como se passou de uma concepção do poder em que se tratava o corpo como uma superfície de inscrição de suplícios e de penas a uma outra que buscava, ao contrário, formar, corrigir, e reformar o corpo”. (REVEL, J. 2005, p. 31)

²⁵ A disciplina é uma “modalidade de aplicação do poder que aparece entre o final do séc. XVIII e o início do séc. XIX. O “regime disciplinar” caracteriza-se por um certo número de técnicas de coerção que exercem um esquadramento sistemático do tempo, do espaço e do movimento dos indivíduos e que atingem particularmente as atitudes, os gestos, os corpos” (REVEL, J. 2005, p. 35).

população. Sendo assim, “a sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população”(FOUCAULT, M. (1975-1976) [2002] p.300).

Em termos de exercício, em vez de pensarmos o bio-poder funcionando na forma da lei, que se aplicaria aos atos que constituem uma infração, temos um poder que se exerce essencialmente segundo a norma, através da qual se visa investir a totalidade da existência dos sujeitos mediante o controle de suas condutas. De modo geral, a norma é o elemento capaz, a um só tempo, de ser aplicado ao corpo para discipliná-lo, bem como à população para regulá-la. Ela está diretamente ligada a um dispositivo de saber que tem como função assegurá-la e difundí-la. Trata-se dos saberes bio-médicos e das ciências humanas que tem a tarefa de estabelecer e apresentar como verdade natural a regularidade das condutas prescritas pelo bio-poder. Na governamentalidade moderna, portanto, os atos de governo buscam, mediante o bio-poder, promover uma ortopedia social dos indivíduos e uma terapêutica das populações a fim de governar a vida.

Se o governo político através do Estado tem interesse de alguma forma em cuidar da vida dos indivíduos e populações não é por benevolência, porém por uma questão de utilidade, ou seja, os indivíduos interessam ao Estado na medida em que eles possam representar uma mudança, positiva ou negativa, no seu poder e quando essa mudança é negativa o Estado não mede esforços para saná-la mesmo que para isso tenha que massacrar milhões de pessoas. Neste tipo de racionalidade diversas práticas de cuidado se coadunam com a intenção de um governo perfeito dos homens, dito de outra maneira, na governamentalidade moderna existe práticas de cuidado que estão em consonância com a consolidação de um ideal que é o próprio “Estado de governo”. São práticas de cuidado que contribuem para o aumento da capacidade de governar.

2.1.2 Governo econômico.

Na modernidade, o governo político exercido na vertente individualizante e totalizante só foi possível com a introdução da economia na gestão do Estado, já que, o objetivo era estabelecer uma arte de governar que pudesse servir como resposta ao problema, colocado no século XVI, de como governar e ser governado.

Tal problema foi colocado, tanto pelo processo de formação dos Estados territoriais, quanto pelos movimentos religiosos da reforma e contra-reforma, que questionavam o modo como estavam sendo dirigidos espiritualmente. No século XVI a economia era definida como uma forma de governo, cujo objetivo era gerir corretamente os indivíduos, os bens, as riquezas no interior da família. Essa forma de governo, que diz respeito a uma arte de governar a casa para o bem da família, foi transposta para o governo político com o objetivo de “ter em relação aos habitantes, às riquezas, aos comportamentos individuais e coletivos, uma forma de vigilância, de controle tão atenta quanto à do pai de família” ((FOUCAULT, M. (1978a), [1993] p. 281).

Sendo assim, a economia, que no séc XVI era considerada uma forma de governo restrito ao campo familiar, a partir do sec. XVIII sofre uma modulação e passa ser designada como um nível de realidade, um campo de intervenção do governo político, que teve a população como alvo para o seu exercício. Segundo Foucault (1978a) a introdução da economia no governo político foi possível, entre outras coisas, com o desenvolvimento da ciência do governo, isto é, da estatística. Para ele, através da estatística, que inicialmente estava relacionada ao mercantilismo, se tornou possível isolar os problemas específicos da população, na medida em que essa ciência do governo revelou que a população tem uma regularidade própria; que através de seus deslocamentos de sua atividade a população produz efeitos econômicos específicos; e que os fenômenos populacionais são irreduzíveis aos fenômenos da família.

Nessa modulação em que a economia ganha o estatuto de nível de realidade a família perde importância e passa ser considerada um elemento no interior da população. Entretanto, apesar dessa modulação reduzi-la a um segundo plano, a família não deixa de ter alguma serventia, uma vez que ela serve como um instrumento de estudos estatísticos das populações. Ou seja, embora a família não seja mais o foco de incidência do governo político ela, nessa nova racionalidade, cumpre um papel importante na administração dos indivíduos e da população. Ela serve como instrumento para o governo político, na medida em que, quando se quiser obter alguma coisa da população, quanto à natalidade, mortalidade, comportamentos sexuais e ao consumo, é através dela que se deverá passar para alcançar tais finalidades.

Desta forma, o governo político não se refere mais e somente aos indivíduos

em suas relações familiares, porém aos indivíduos como elementos de uma população. Aqui, o ato de governar passa a ser exercido na forma de uma economia política e, sendo assim, o alvo privilegiado do governo tomará como foco, ao invés da família, a população. Como o objetivo do governo político é cuidar da população, aumentar suas riquezas, sua saúde, sua duração de vida, o que salta aos olhos, no que diz respeito ao papel da família nessa nova forma de governar, é que através dela o governo alcança ao mesmo tempo os indivíduos e população. Ou seja, a família como instrumento para o governo político possibilita uma intervenção, por parte deste, que é ao mesmo tempo individualizante, na medida em que permite conhecer os interesses individuais dos seus componentes, e totalizante, quando busca conjugar esses interesses individuais com o interesse geral da população.

Através da coordenação do “interesse individual – como consciência de cada indivíduo constituinte da população – e o interesse geral – como interesse da população, quaisquer que sejam os interesses e as aspirações individuais daqueles que a compõem” (FOUCAULT, M. (1978a), [1993] p. 289) – o governo político consegue o efeito de conjunto necessário para governar. Aqui, o que se governa é a liberdade de cada um em particular e de todos no geral, uma vez que o objetivo neste tipo de racionalidade política é, através de dispositivos de segurança, administrar a liberdade individual para que não atrapalhe a liberdade do coletivo e vice-versa. Dito de outra forma, é gerenciar os perigos que essas liberdades possam representar para o indivíduo e para o coletivo. Neste sentido, a população serve ao governo político como fim e instrumento de governo.

Na governamentalidade moderna, a arte de governar que caracterizava o governo econômico no âmbito da família dá lugar a uma economia política que busca conhecer através de técnicas e procedimentos estatísticos a rede de relações entre indivíduos, população, território e riquezas a fim de fortalecer o governo político. Essa nova forma de governo que Foucault (1978-79) denomina “l’art liberal de gouverner” desenvolvida a partir do séc. XVIII/XIX, tanto na Europa, quanto América vai desdobrar-se no sec XX nos Estados Unidos como um modo de ser, cujos indivíduos terão um estatuto de *homo economicus*. Ou seja, serão apreendidos como um capital humano, uma empresa de si mesmo.

Segundo Foucault (1978-79), o homem enquanto capital humano é tido nessa lógica como um recurso precioso que não deve ser desperdiçado. A maneira como

se produz e se acumula esse capital humano será objeto de estudo e atuação dessa arte de governar. Neste sentido, esse capital humano será alvo de atividades como a genética que poderá avaliar o equipamento genético dos indivíduos e calcular os possíveis riscos que eles estão suscetíveis; de investimentos educativos dedicados às crianças, não apenas no sentido da instrução e da formação profissional, mas aqueles implicados no tempo de afeição e de cuidados que os pais dispensam aos filhos; de atividades referentes à saúde individual e coletiva. Tudo isso, com finalidade de formar indivíduos competentes e capazes de se adaptar ao funcionamento do mercado, que do ponto de vista de Foucault serve de critério normativo ao governo e local privilegiado de veridicção na atualidade. Ou seja, local onde se produz discursos que são reconhecidos como verdadeiros ou falsos.

O governo político para alcançar esse resultado, ou melhor, para conseguir governar de modo racional e planejado utiliza, por um lado, de campanhas que incidem diretamente sobre a população, e por outro, de técnicas que agem indiretamente sem que as pessoas se dêem conta, possibilitando aumentar a taxa de natalidade ou dirigir o fluxo de população para uma determinada região ou para uma determinada atividade. Nessa racionalidade o saber que se constitui sobre todos os processos referentes à população são padrões estabelecidos a partir da diversidade de condutas que os indivíduos estabelecem como o meio. Trata-se, portanto, de saberes produzidos por essa operação individualizante e totalizante em que o governo, através dos estabelecimentos científicos, acumula sobre a população e que será, num segundo momento, retornados aos indivíduos como suas verdades. Mais uma vez o que salta aos olhos é o paradigma da cientificidade orientado a formas de governo. Portanto, o governo econômico, que era circunscrito à casa e tinha a família como alvo, a partir do sec XVIII é exercido no âmbito do mercado, cujo alvo são: indivíduos e população.

2.1.3 - Governo Moral.

A idéia de um governo que tem como objeto imediato a conduta dos homens circunscribe o sentido moral de “governar”, que na modernidade encontramos presente nas formas políticas de governamentalidade. Tomando como referência a

noção de arte de governar, cujo objeto de governo dessa arte estaria delimitado como as pessoas e coisas, podemos pensar o governo no seu sentido moral designado pelas práticas e técnicas que os indivíduos utilizam para se conduzirem e para conduzir uns aos outros. Relacionadas à noção de governo, as técnicas em Foucault dizem respeito “as diferentes maneiras nas quais os homens, em sua cultura, elaboram um saber sobre eles mesmos e pelas quais os homens se utilizam para compreender aquilo que são”. (FOUCAULT, M. (1988c), {2009}). Foucault as divide em duas categorias, por um lado, em técnicas de poder e por outro em técnicas de si, sendo que, as primeiras são técnicas destinadas ao governo dos outros e as últimas ao governo de si.

Retomando o que vimos anteriormente, no âmbito moral o governo é designado pelas práticas e técnicas que os indivíduos utilizam para se constituírem como sujeitos. A constituição dos sujeitos, segundo Foucault, se dá no encontro das técnicas de poder, exercidas sobre as condutas dos outros, e das técnicas de si, utilizadas pelos indivíduos para se transformar. Enquanto as técnicas de poder objetivam os indivíduos e visam determinar as suas condutas submetendo-as a certos fins, as técnicas de si permitem “aos indivíduos efetuarem, sozinho ou com ajuda de outros; um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade.” (FOUCAULT, M. (1988c), {2009}). Para Foucault, portanto, a subjetivação será o efeito da agonística entre as técnicas de poder e as técnicas de si.

O si, do governo de si, se define pela relação existente entre aquilo que o sujeito é e aquilo que ele pode vir a ser, relação esta em que o outro tem seu lugar. E o governo moral diz respeito à condução dessa relação. Como vimos no primeiro capítulo, essa condução pode ter uma direção que visa fixar o indivíduo a uma norma instituída, porém pode apresentar uma orientação que busca liberar o indivíduo de uma norma estabelecida a priori. Enquanto a primeira tem um caráter jurídico a segunda é ética. Aquela é realizada por meio de técnicas de dominação e esta através de técnicas de si. Nos dois tipos de condução podemos falar de práticas de si, desde que, façamos a distinção de seus objetivos. O que diferencia uma da outra é o caráter das ações, ou seja, quando os indivíduos agem conforme uma

norma ou com intenção de se adequar a uma norma, chamamos esta ação de jurídica, porém, quando eles agem com o objetivo de se liberar das normas que os constitui, denominamos esta ação de ética. Portanto, na condução jurídica temos práticas de assujeitamento de si e na condução ética temos, como denominou Foucault, práticas de liberdade de si.

No âmbito do governo moral as conduções incidem diretamente sobre os indivíduos não sendo necessário que estes façam parte de uma estrutura de Estado, reino, cidade para serem governados como ocorre no caso do governo político moderno. Isso significa dizer que no governo moral a relação entre governante e governado não necessita de uma mediação, do tipo da lei, norma ou estabelecimento institucional, exterior a ela própria, para que o governo seja exercido. Neste tipo de governo o que está em jogo será: uns tentando conduzir os outros a partir de uma relação consigo. A título de exemplo de condução moral podemos falar no governo dos sacerdotes (pastores) uma vez que estes tomam como tarefa conduzir espiritualmente os homens (ovelhas) à salvação, dos pedagogos que dirigem seus alunos aos saberes, dos filósofos que conduzem seus discípulos à verdade e dos médicos que conduzem os enfermos à cura.

No sentido moral a ação de governar, educar e cuidar são atividades afins, já que intervêm diretamente nas condutas dos indivíduos ou coletividades. O que caracterizaria essas ações é a ausência de leis ou normas a priori que pudessem estabelecer as regras dos encontros. Dito de outra maneira, no governo moral não há lei ou normas que garantam, de antemão, a relação entre sacerdotes e fiéis, pedagogos e alunos, filósofos e discípulos, médicos e pacientes. Nesse tipo de governo o que há são encontros a partir dos quais uns tentam modificar as condutas dos outros e se existem regras é apenas como efeito dessa agonística.

Se por um lado podemos pensar a noção de governo num sentido físico (espacial, material) em que governar significa, por exemplo, conduzir alguém por um caminho, uma rua ou administrar a produção de alimentos para abastecer uma cidade; por outro lado podemos pensar o governo moral enquanto governo de condutas²⁶ onde os indivíduos se constituem como sujeitos, na medida em que são

²⁶ "Conduta em definitivo, se refere a duas coisas. É a atividade consistente em conduzir, a condução, porém também a maneira de conduzir-se, a maneira de deixar conduzir-se, a maneira como um é conduzido e, finalmente, o modo de comportar-se sob o efeito de uma conduta que seria ato de conduta ou de condução". (FOUCAULT, M. 1977-1978, p.223).

governados pelos outros ao mesmo tempo em que tentam se governar. Portanto, no sentido moral o ato de governo fica caracterizado pela “condução de alguém”, ou melhor, pelo governo da relação que um indivíduo ou coletividade estabelece consigo e com os outros. É importante notar que a distinção entre o sentido físico e o sentido moral tem como objetivo, para a palavra governo, acentuar um governo dos valores pelos quais as pessoas se guiam.

O que se percebe no governo moral, que se refere à condução de si e dos outros, é que “nunca se governa, um Estado, nunca se governa um território, nunca se governa uma estrutura política, os governados, contudo, são gentes, homens, indivíduos, coletividades”. (FOUCAULT, M. (1977-1978), p 149). Sendo assim, neste trabalho, chamaremos de cuidado, num sentido amplo do termo, toda prática de governo moral. Nossa opção pela aproximação do termo cuidado e governo, ou melhor, por tomar a prática do cuidado como sinônimo de governo, visa mostrar que no percurso foucaultiano, embora o autor tenha usado a expressão “cuidado de si” no terceiro volume da história da sexualidade, a questão em voga é o governo dos homens, através do qual estes se constituem como sujeitos morais.

Acreditamos que o uso pelo o autor da expressão “cuidado de si” é uma maneira de enfatizar que nas práticas de governo os homens não são apenas conduzidos por outros, mas também se autogovernam e estabelecem para si modos singulares de ser e viver. Trata-se de ressaltar que os homens em sua liberdade podem tomar a si como obra de arte e dar a sua existência uma forma sem que seja imprescindível para isso ter de recorrer aos especialistas, que muitas das vezes até poderiam dizer algo sobre modos de ser e viver, entretanto, nisso se dá crucialmente um embate, sempre sob o risco de uma perspectiva conveniente só àqueles que se dispuseram a governar. Sendo assim, visamos com isso evitar qualquer reducionismo da prática de cuidado a uma especialidade. Neste sentido acreditamos que podem praticar o cuidado, tanto os médicos e psicólogos, quanto os professores, amigos, parentes, etc.

Uma vez definido o governo moral ou prática de cuidado podemos pensar, por um lado um governo que visa conduzir um Estado, reino, cidade (governo político) e por outro um governo que dirige as condutas à salvação, aos saberes, à verdade à cura (governo moral). Entretanto, resta ainda o problema do governo econômico, já que nesse caso as ações incidem diretamente sobre as condutas dos indivíduos de

modo a transformá-las, a fim de manter a instituição família. Isso nos leva a crer que esse tipo governo que é ao mesmo tempo moral, uma vez que incide sobre as condutas, e jurídico, já que busca fazer a manutenção da instituição²⁷ familiar, representa uma primeira codificação na relação que os indivíduos estabelecem consigo e com os outros.

Neste sentido, podemos dizer que o governo econômico se encontra na charneira do governo político e moral. Ou seja, representa o ponto de interseção entre os dois tipos governo. Ora, como dizíamos a pouco, na modernidade o governo político que é exercido na forma de uma economia política através da família, consegue gerenciar a população a partir do saber extraído das conduções de condutas presentes no meio familiar. Neste caso, ocorre uma segunda codificação das relações que os indivíduos estabelecem consigo e com os outros. Ou melhor, ocorre da parte do governo político uma sobrecodificação, já que se trata de codificar os códigos estabelecidos no governo econômico no sentido tradicional do termo. Então, podemos pensar que as ações do governo político são de sobrecodificação; do governo econômico de codificação e do governo moral uma agnóstica com o não codificado.

É no pensamento de Deleuze (1955) que encontramos respaldo para pensar essa relação com o não codificado. Num artigo intitulado instinto e instituição esse autor apresenta, tantos os instintos, quanto as instituições como procedimentos de satisfação das tendências e necessidades dos organismos. Evidentemente, o que nos interessa desse texto é a apresentação que o autor faz da maneira como se dá para o homem a relação entre suas tendências e necessidades e os meios pelos quais ele as satisfaz. Segundo Deleuze (1955), o homem se satisfaz através da elaboração de meios artificiais que possam dar conta de suas necessidades liberando seu organismo da natureza, na medida em que submete suas tendências

²⁷ Entendemos que toda instituição é jurídica, já que é constituída por leis e normas. Segundo CHAVALLIER, J. (1981) apud HESS, R. (2007) "As instituições são definidas como "fenômenos sociais, impessoais e coletivos, apresentando permanência, continuidade, estabilidade. Nesta perspectiva, as instituições constituem uma ordem – superior aos indivíduos - e aos grupos – que assegura a coesão social, realiza a integração e funda a perenidade da sociedade. As instituições são a expressão e a garantia da ordem social. De acordo com este ponto de vista, elas englobam as normas e as obrigações de comportamento (as normas jurídicas), bem como os grupos organizados no seio dos quais se efetuam os processos de aprendizagem e de socialização.

propriamente ditas a um novo meio que são as instituições. Por exemplo, inventa o dinheiro como meio para livra-se da fome; o casamento para poupar-se de ter que buscar parceiros.

Entretanto, o autor adverte que o fato das tendências se satisfazerem nas instituições, estas não se explicam por aquelas. Ou seja, Não se trata de dizer que o casamento existe por causa dos apetites sexuais, já que para satisfazer tal apetite se pode criar diversas formas de relação entre os parceiros. O mesmo se pode falar da fome e do aperitivo, da brutalidade e da guerra, etc. O importante é ressaltar que não há nenhuma relação necessária entre as tendências e as instituições, nem mesmo de utilidade, já que estas são efeito possível do jogo entre a necessidade (fatores individuais internos) e o objeto que a satisfaz (fatores circunstanciais externos).

Nesse jogo, em que se busca a síntese entre tendência e objeto, segundo Deleuze (1955) tudo é uma questão de beleza e inteligência e não de hábito ou de estímulo e resposta, uma vez que as tendências são transformadas de modo a estabelecer com o objeto uma relação satisfatória, mesmo que para isso seja preciso fundar instituições. Nesse sentido, a instituição como meio de satisfação nada mais faz que integrar as circunstâncias num sistema de antecipação, e os fatores internos num sistema que regula a sua aparição. Desta forma, ela “nos remete a uma atividade social constitutiva de modelos, dos quais não somos conscientes, e que não se explica pela tendência ou pela utilidade, uma vez que esta última, como utilidade humana, pelo contrário, a supõe” (DELEUZE, G. 1955, p. 1).

A instituição que emerge como norma do jogo entre tendência e satisfação “impõe ao nosso corpo, mesmo em suas estruturas involuntárias, uma série de modelos, e dá à nossa inteligência um saber, uma possibilidade de previsão, assim como um projeto.” (DELEUZE, G. 1955, p. 2). Ora, se entendemos que toda norma ou lei é sempre um efeito da agonística que ocorre no campo moral, e se entendemos que toda instituição (família, Estado) nada mais é do que um sistema normas instituídas, concluímos, portanto, que é no campo moral que podemos cogitar os embates éticos e políticos, as resistências às tentativas de assujeitamento subjetivo, por fim, o governo de si e dos outros. Acreditamos que é nesse plano das relações de poder que encontramos um meio fértil para pensar as lutas contra os excessos de governo político e econômico no contemporâneo, uma vez que toda

prática de governo, seja ela qual for, direta ou indiretamente, sempre lida com o não codificado da relação consigo e com os outros.

2.2 A governamentalidade: do governo da polis ao cuidado do vivo.

Na governamentalidade moderna o governo moral tornou-se imprescindível para o governo político. As práticas de condução moral, que aqui identificamos como práticas de cuidado dos homens, foram integradas ao governo político, através da economia política, de modo a extrair um saber sobre os indivíduos e aumentar a eficácia do governo na condução da população. As práticas de cuidado, principalmente as biomédicas e a “psi”, neste contexto, servem como instrumento das práticas de governo político uma vez que são exercidas segundo o regime de verdade que tem a cientificidade como paradigma. Neste sentido podemos dizer que essas práticas atendem uma exigência de produção de saberes que buscam, por parte da Razão de Estado ou do mercado, princípios “científicos” capazes de orientar a prática de governo dos homens.

A racionalidade política moderna é caracterizada por um exercício de poder que busca governar os homens naquilo que eles fazem, pensam e sentem. Neste tipo governamentalidade para se governar é necessário saber minuciosamente sobre a vida particular de cada homem, enquanto elemento de uma população. É necessário estabelecer com os indivíduos uma relação de intimidade e controle; e esta relação, cabe ressaltar, é determinada por uma avaliação quantitativa e qualitativa de seus atos, através de procedimentos como o exame²⁸, que busca disciplinar os indivíduos contabilizando e normalizando seus comportamentos por meio de uma vigília constante, os associando a uma exigência de confissão²⁹ dos desejos.

²⁸ O exame deve ser pensado como um procedimento característico do poder disciplinar que opera individualmente e detalhadamente sobre os corpos “fabricando” os indivíduos. “O processo que combina vigilância e sanção normalizadora é o que reconhecemos mais facilmente como exame” (DREYFUS, H.; RABINOW, P. 1995, p. 175).

²⁹ “a confissão é um ritual de discurso onde o sujeito que fala coincide com o sujeito do enunciado; é, também um ritual que se desenrola numa relação de poder, pois não se confessa sem a presença ao menos virtual de um parceiro, que não é simplesmente o interlocutor, mas a instância que requer a confissão, impõe-na, avalia-a e intervém para julgar, punir, perdoar, consolar, reconciliar; um ritual onde a verdade é autenticada pelos obstáculos e as resistências que teve de suprimir para poder manifestar-se; em fim, um ritual onde a enunciação em si, independentemente de suas

Quando a confissão não é espontânea ou imposta por algum imperativo interior, é extorquida; desencavam-na na alma ou arrancam-na ao corpo. A partir da Idade Média, a tortura acompanha como uma sombra, e a sustenta quando ela se esquiva: gêmeos sinistros. Tanto a ternura mais desarmada quanto os mais sangrentos poderes têm necessidade de confissão. O homem, no Ocidente, tornou-se um animal confidente. (FOUCAULT, M. (1988a), [2001] p. 59).

Em suma, na governamentalidade moderna os três tipos de governo se imbricam em função da emergência da população e cada um deles tentará dar conta da vida dos indivíduos. Neste sentido podemos dizer que o governo político nas sociedades modernas foi assumindo, cada vez mais, a forma moral de governar, na medida em que necessita do governo dos homens para seu exercício, uma vez que, os homens são governados não apenas como sujeitos civis, porém como seres vivos. Nas sociedades modernas a governamentalidade está relacionada a uma prática de governo, cuja característica é moral.

Entretanto, Foucault nos alerta que, nem sempre, o governo político, econômico e moral estiveram relacionados em torno do governo da população e dos homens, enquanto seres vivos. Essa é a configuração historicamente assumida pela governamentalidade a partir do século XVIII. Em seus estudos, sobre as formas de governo na antiguidade, ele aponta que o governo moral dos homens não era uma questão para o governo político. Foucault usa a metáfora do navio para exemplificar a governamentalidade antiga. Segundo Foucault, na Grécia antiga se governava a cidade assim como se governa uma embarcação:

o capitão ou o piloto da embarcação não governa os marinheiros, governam o barco. Do mesmo modo, o Rei governa a cidade, mas não os homens da cidade. Esta, em sua realidade substancial, em sua unidade e com sua sobrevivência possível ou sua desapareção eventual, é o objeto, o alvo do governo. Os homens somente são governados de maneira indireta, enquanto, também estão embarcados no navio. (FOUCAULT, M. 1977-1978, p.150).

Esta metáfora, aponta para práticas de governo político que não passavam, diretamente, pelo governo moral dos homens, dito de outra maneira, pelo cuidado

conseqüências externas, produz em quem a articula modificações intrínsecas: inocenta-o, resgata-o, purifica-o, livra-o de suas faltas, libera-o, promete-lhe a salvação". (FOUCAULT, M. (1988a) [2001b] p. 61).

dos homens. Os indivíduos eram governados indiretamente, uma vez que os atos de governos tinham como objeto a cidade e os cidadãos e não uma população e os indivíduos. As atividades de governo moral que tinham os homens como objeto, por exemplo, a educação, medicina, pedagogia, etc., estavam relacionadas ao governo político de forma coadjuvante. Isto é, serviam como apoio ao governo da cidade e não como modelo de governo político como acontece na modernidade. O governo político na antiguidade não tinha um interesse direto na vida particular dos homens. Este tipo de interesse é uma característica do governo moral que nas sociedades modernas se tornou modelo para o governo político a partir da emergência do pastorado cristão.

Esse é o quadro geral que encontramos relacionado nos estudos foucaultianos, sobre a governamentalidade moderna, o governo político, o governo econômico e o governo moral. Através desses três tipos de governo e, principalmente, do governo moral podemos dizer que as práticas de cuidado na racionalidade política moderna cumprem um papel específico nas práticas de governo político, uma vez que, o ato de cuidado está direcionado aos comportamentos morais (condutas) dos indivíduos para uma melhor administração da população.

Na governamentalidade moderna encontramos uma relação perigosa entre as práticas de cuidado e as práticas de governo político, cujo efeito é o aumento indefinido da capacidade de governar por parte estruturas políticas, econômicas, sociais. O perigo apontado por Foucault nessa relação é, precisamente, o excesso de governo, e neste sentido cabe falar em controle, destinados aos indivíduos e populações. No início deste capítulo, havíamos dito que a questão ética e política contemporânea apontada por Foucault é saber como será possível evitar, nas práticas de governo dos homens, os efeitos de dominação. Ora, se o governo político contemporâneo é exercido conforme o modelo moral de governar, que diz respeito aos modos de subjetivação, então, o risco que corremos atualmente é o da submissão subjetiva.

A submissão subjetiva é o perigo atual ao qual devemos estar atentos quando praticamos o cuidado. Sendo assim, cabe perguntar que tipo de “relação consigo” se estabelece, na atualidade, para que sejamos guiados desta forma. Ou melhor, de que maneira nos cuidamos e como esse cuidado que nos dedicamos está sendo

integrado em estruturas de coerção. Longe de achar que estamos vivenciando um completo estado de dominação preferimos pensar num excesso de governo. Portanto, acreditamos, assim como Foucault ((1983a) [1995] p. 256), “que nem tudo é ruim, mas que tudo é perigoso, o que não significa exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso, então, temos sempre algo a fazer”.

Desta forma, a questão aqui proposta nos possibilita colocar as práticas de cuidado numa perspectiva ética, uma vez que indaga sobre o tipo de “relação consigo” que estabelecemos no momento em que nos cuidamos e nos governamos. Além disso, tal questão nos permite articular as práticas de cuidado com as lutas políticas representadas pelos diversos movimentos políticos (liberação sexual, das prisões, da ecologia, etc.) que em nossa sociedade buscam maneiras diferenciadas de ser e de viver. Essa articulação pode ser pensada, na medida em que as práticas de cuidado exercidas como práticas de liberdade podem estar atentas aos possíveis confiscos desses modos de vida pelas macro-estruturas de governo, sejam elas representadas pelo o Estado ou pelo mercado. É nesse sentido que pensamos as práticas de cuidado como uma forma de resistência.

CAPÍTULO III Um diagnóstico das práticas de cuidado na modernidade.

Nossa civilização desenvolveu o mais complexo sistema de saber, as mais sofisticadas estruturas de poder: o que fez de nós tal forma de conhecimento, tal tipo de poder? De que maneira tais experiências fundamentais da loucura, do sofrimento, da morte, do crime, do desejo e da individualidade estão relacionadas, mesmo que não tenhamos consciência disso, com o conhecimento e com o poder? Estou certo de jamais encontrar a resposta; mas isso não deve significar que devemos renunciar a pôr a questão.

(Foucault, 1981)

No capítulo anterior, falávamos que o governo político que na modernidade é exercido como uma arte de governar encontra nas práticas de cuidado mais do que um apoio coadjuvante, porém uma maneira de intervir na vida das pessoas de forma a aumentar a capacidade de governar. Para poder entender melhor a relação na modernidade entre governo político e as práticas de cuidado, que dizem respeito ao governo moral, demonstraremos uma modalidade de poder com características muito singulares que influenciou a maneira de agir, pensar e existir do homem moderno e o modo como na atualidade, pelo menos hegemonicamente, se realiza as práticas de cuidado. A singularidade dessa modalidade de poder diz respeito à capacidade produzir subjetividades individualizadas e interiorizadas. Trata-se do poder pastoral e especificamente o pastorado cristão que se desenvolveu nos primeiros anos de nossa era relacionado à vida monástica.

Este tipo de poder é essencialmente de caráter religioso e de origem judaico-cristã e se caracteriza em seu fundamento no poder que Deus exerce sobre seu povo. O poder pastoral é em sua totalidade benevolente, uma vez que não tem como função garantir o bem de seu rebanho fazendo mal aos possíveis inimigos. Neste tipo de poder não há adversários para vencer e submeter, como no caso do poder soberano que visa conquistar territórios e riquezas, já que nele o exercício do poder se dá sobre um rebanho em movimento no ambiente. O objetivo essencial do poder pastoral é a salvação do rebanho e não a salvação da pátria, do território conquistado. Trata-se de um poder realizado através do conhecimento do rebanho e de cada ovelha em particular, cujo papel é vigiar a vida de todos e de cada um.

No pastorado o exercício de poder é um “dever”, ou melhor, uma missão. Aqui o que salta aos olhos não é o poderio do pastor, sua superioridade, mas sua

habilidade em conduzir o rebanho, sua dedicação e aplicação constante. O caráter missionário do poder pastoral se manifesta pela responsabilidade que o pastor toma a seu cargo e pelo o esforço para cumprir tamanha responsabilidade. Nesse tipo de relação de poder “toda inquietude do pastor se volta aos outros e jamais a si mesmo” (FOUCAULT, M. (1977-1978), p.157). Nesta relação de pastorado o pastor abre mão de si para cuidar das ovelhas. O ato de cuidado visa apenas o bem-estar do rebanho e nunca um benefício do pastor, nem mesmo o benefício no bem-estar do rebanho. Aqui, o pastor está a serviço do rebanho.

Segundo Foucault, “o poder pastoral é um poder de cuidados” (FOUCAULT, M. (1977-1978), p. 155,156). Nele o pastor cuida do rebanho em sua totalidade e cuida individualmente de cada elemento do rebanho, vela para que eles não sofram, cura suas feridas, além de ir em busca das ovelhas extraviadas. Tudo é uma questão de benevolência individualizada, pois o pastor vela cotidianamente pelo “bem-estar” do rebanho e de cada ovelha, pela recuperação e salvação das ovelhas “doentes”. O poder pastoral é um poder que age individualmente e de modo caridoso. Portanto, trata-se de um poder que é individualizante e benfazejo.

Com o advento do cristianismo o poder pastoral foi institucionalizado, em forma de Igreja, ou seja, “como uma instituição com pretensões de governo dos homens em sua vida cotidiana, sob o pretexto de conduzi-los a vida eterna em outro mundo e isto em escala não apenas de um grupo definido, não somente de uma cidade ou um Estado, mas da humanidade em seu conjunto”.(FOUCAULT, M. (1977-1978), p.177). Certamente, não pretendemos traçar a evolução do tema do pastorado através do cristianismo, mas mostrar alguns aspectos que, na modernidade, encontram-se presentes nos modos pelos quais os homens se cuidam. Começamos, então, dizendo que o pastorado cristão está relacionado com três coisas: **1º** a salvação, **2º** a lei e **3º** a verdade, porém de um modo particular.

1º - A relação com a *salvação* no pastorado cristão depende de complexas relações de reciprocidade entre o pastor e as ovelhas. Essas relações são integrais, visto que o pastor deve assegurar a salvação de todos, quer dizer, da comunidade enquanto unidade e de cada uma em absoluto, já que este não reserva às ovelhas qualquer indiferença. Entretanto, tais relações são também paradoxalmente distributivas, pois a necessidade de salvar o todo implica, se for o caso, o sacrifício de uma ovelha quando esta representar um comprometimento do conjunto, ou seja,

quando esta for a “ovelha negra” do rebanho.

No pastorado cristão a salvação está inserida no que Foucault chamou de “economia dos méritos e demérito” (FOUCAULT, M. (1977-1978), p. 204), na qual o pastor deverá prestar conta das ovelhas e do que elas fizeram considerando, no entanto, como atos seus os méritos e deméritos de cada ação realizada por elas. Ele terá a responsabilidade, ao final de sua jornada e vida no mundo, de prestar conta dos bons e maus atos de cada ovelha. Tais atos serão avaliados através de um procedimento analítico, que as interroga e examina com o encargo de ter, como suas, as possíveis faltas de seus fiéis. Nesta economia vemos surgir na relação pastoral um processo de individualização que se dá por procedimentos de interiorização. No pastorado cristão a prestação de contas, além de ser quantitativa, é também qualitativa e fática. Isso significa que há entre pastor e ovelhas uma relação de intimidade e controle, uma vez que o pastor avalia através da confissão e exames os bons e maus atos das ovelhas.

No poder pastoral cristão a salvação depende destes procedimentos de avaliação qualitativa que estão inseridos na economia dos méritos e deméritos, válidos tanto para as ovelhas quanto para o pastor. Este, para salvar a si mesmo e as ovelhas necessita saber o que se passa na alma destas que lhe foram confiadas por Deus, mas também o que se passa em seu interior. Ele necessita ter um conhecimento de sua alma e da alma de cada ovelha. As ovelhas, por sua vez, precisam submeter-se aos procedimentos de conhecimento aplicados pelo pastor para que possam ser salvas. Este conhecimento de si visa descobrir as imperfeições da alma de modo a evitar os pecados e as más condutas. A relação pastoral cristã acontece em função desse jogo interiorizado e transferencial de conhecimento de si e dos outros. A salvação, em última instância, depende desse ato de conhecimento.

Como aspecto importante para problematizar as práticas de cuidado no contemporâneo devemos nos deter, bem mais do que a salvação, a esse ato de conhecimento. Havíamos falado anteriormente da cientificidade, entendida como um regime de verdade que se caracteriza por uma incessante busca por conhecimento, e que as práticas de cuidado e governo participam desse mesmo regime de verdade. Ora, o que nos chama atenção é a influência desse aspecto do pastorado cristão nesse regime de verdade que, na modernidade, vai desembocar na produção de saberes tais como da psiquiatria, medicina, criminologia, sexologia e da psicologia

que, assim como no pastorado, poderão avaliar quantitativamente e qualitativamente os indivíduos

2º - Para entendermos a relação com a *lei* no pastorado cristão devemos, antes de tudo, tomar o cristianismo não como uma religião da lei, mas como uma religião da vontade de Deus para com cada fiel em particular, porém, isso não significa a inexistência de leis e princípios a serem seguidos. No cristianismo, o acento cai muito mais sobre a condução de cada fiel em particular do que na aplicação da lei, uma vez que cada ovelha deve ser cuidada em sua singularidade. A relação com a Lei no pastorado cristão guarda uma singularidade que está além do respeito que se deve ter perante as leis. Ela é, segundo Foucault, uma questão de obediência pura, uma vez que a relação entre pastor e ovelha é de dependência integral. Dependência esta que deve ser entendida em três sentidos:

Primeiro, porque se trata de uma relação individual de submissão de um indivíduo a outro, na qual o dirigido deve aceitar a obedecer. Nessa relação “a obediência para um cristão não significa somente obedecer a uma lei, obedecer a um princípio, obedecer em função de um elemento relacional qualquer; é colocar-se por inteiro sob a dependência de alguém porque é alguém”(FOUCAULT, M. (1977-1978), p. 207). Nessa relação estritamente individual a obediência não é somente uma condição, mas o fundamento.

Segundo, porque no poder pastoral não estamos falando de uma relação finalista na qual alguém se submete para atingir certo resultado. Como exemplo, poderíamos mencionar uma relação em que este alguém se coloque sob a condução de outro para aprender um ofício qualquer, considerando a duração da obediência apenas até o momento em que se alcança o resultado pretendido. No poder pastoral, ao invés disso, se estabelece relações visando desencadear processos de subjetivação onde, através da obediência pura e infinita, se leva os envolvidos a um estado de apatia. Considerando aqui, então, que já se trata de uma prática de mortificação da vontade. Nesse tipo de poder “temos um modo de individualização que não somente não passa pela afirmação do eu, mas que, pelo contrário, implica sua destruição”.(FOUCAULT, M. (1977-1978), p. 213). A relação de dependência no pastorado cristão implica uma renúncia de si.

O terceiro sentido da relação com a lei no pastorado cristão tem como prerrogativa que os pastores, tanto como as ovelhas estarão submetidos a essa

obediência pura que foi mencionada. Poderíamos pensar que isso só se aplicaria às ovelhas, porém não é o que acontece. O pastor também é obediente. Ele manda não por escolha própria, mas por ter sido escolhido por Deus, e a prova disso é que não pode recusar à missão que lhe foi confiada. Recusar tal missão significaria a afirmação de uma vontade própria.

Portanto, neste tipo de relação de poder a obediência é entendida “como um tipo de conduta unitária, altamente valorada e que tem o essencial de sua razão de ser em si mesma”.(FOUCAULT, M. (1977-1978), p. 204). No pastorado cristão a obediência é a lei que coloca pastor e ovelhas em vigília de si mesmos, isto é, em vigília de qualquer vontade que possa ser afirmada. Nesta modalidade de relação de poder a obediência não tem fim, pois o que se pretende é ser obediente. E para que isso aconteça é necessário esvaziar-se de toda vontade, para que, desta forma, a vontade de Deus possa se realizar.

Para ser mais exato, na relação com a lei que caracteriza o poder pastoral, o outro é quem, através de Deus, detém a verdade capaz de guiar os sujeitos, desde que estes renunciem a si mesmos. Neste caso, o que é importante reter é que os sujeitos se constituem não em relação a si, mas em relação ao outro, logo, trata-se de um modo de subjetivação que se dá por assujeitamento. Ora, temos aqui um paradoxo, já que se trata de um processo subjetivo em que a “relação consigo” é abandonada em função da relação com o outro. Como vimos no primeiro capítulo, o modo de subjetivação ético tem a “relação consigo” como parâmetro, logo, isso nos leva a crer que a subjetivação no pastorado cristão é jurídica. Voltaremos a este assunto mais adiante para problematizar as práticas de cuidado na atualidade.

3º - A relação pastora cristã, que se caracteriza pela dependência integral na qual pastor e ovelha se encontram enredados, sob o signo da obediência pura, também guarda uma relação específica com a *verdade*. No pastorado cristão a condução dos fiéis implica, da parte do pastor, na tarefa de ensinar a verdade ao rebanho. Este ensinamento não é simplesmente um conhecimento das escrituras que é passado para os fiéis. A tarefa de ensinar deve passar pela própria vida do pastor, ou seja, ele deve ser um exemplo de vida para seu rebanho. O ensinamento da verdade se dá de uma maneira não global, devendo sempre respeitar as características individuais dos seus ouvintes. No poder pastoral cristão a tarefa de ensinar possui duas características fundamentais.

A primeira característica está no fato de que o ensinamento deve direcionar a conduta cotidiana dos fiéis, não no sentido de ensinar a partir de princípios gerais o que se deve saber e fazer, mas de garantir que os fiéis, em suas vidas cotidianas, estejam tendo uma conduta correta, condizente com a verdade. Para tanto, é preciso que o ensinamento passe por uma observação dos fiéis, uma direção integral e contínua de suas condutas. “É necessário encarregar-se efetivamente dela e observá-la, de modo que o pastor, a partir desta vida cotidiana de seus fiéis, vigiada por ele, deve forjar um saber perpetuo que será o saber do comportamento das pessoas e sua condução”.(FOUCAULT, M (1977-1978), p. 214).

A segunda característica, que está relacionada com esta primeira, diz respeito à direção de consciência, mas num sentido muito particular. No cristianismo a direção de consciência e a técnica de exame, através da qual aquela se dá, possuem três princípios. Primeiro, se trata de uma direção de consciência não voluntária. Os fiéis não buscam um diretor de consciência por necessitar de alguém para guiá-los, eles são convocados a tal prática; segundo, não se trata de uma prática circunstancial, visto que a questão não é ser dirigido apenas num momento de crise, de uma dificuldade, porém durante toda vida e permanentemente; terceiro, o exame de consciência não tem o objetivo de assegurar ao dirigido um domínio de si nas situações de dificuldade. Sua função é intensificar a relação de dependência entre diretor e dirigido. No pastorado cristão o dirigido examina sua consciência para poder dizer ao diretor o que se passa no seu interior, dizer suas faltas, suas tentações, seus maus pensamentos.

Contudo, o que caracteriza a forma de governo no pastorado cristão não é apenas sua relação com a salvação, a lei e a verdade, já que, segundo Foucault, estas três coisas também encontramos nas práticas de governo moral na antiguidade. No cristianismo, o que faz do pastorado cristão uma forma singular de governo é a possibilidade de avaliação dos méritos e deméritos de cada indivíduo, inclusive do pastor, que passa por uma relação com a lei, que coloca pastor e ovelha sobre o signo de uma obediência pura em função da obrigação de dizer a verdade sobre si. Obrigação esta que intensifica a relação de dependência entre pastor e ovelhas através da decifração de verdades ocultas nos sujeitos. Portanto, o que nos interessa reter dessa forma de poder, para pensarmos as práticas de cuidado, é a produção de saberes sobre os indivíduos, já que isso possibilita governá-los.

Para nosso trabalho o que é importante destacar do poder pastoral é a relação com a verdade e as técnicas de exame e confissão aplicadas para conhecê-la. Como vimos, a obediência pura, que caracteriza a relação entre dirigido e diretor, passa por uma prática de ensino em que o pastor deve garantir que, através de uma observação continuada das condutas, os fiéis estejam se comportando conforme a verdade. E a melhor maneira para cumprir esta tarefa é forjando um saber sobre como as pessoas se conduzem em suas vidas cotidianas. Essa tarefa é possível mediante práticas de exame em que os fiéis, ao investigarem o que se passa em suas consciências, confessem seus pensamentos, desejos, faltas, ao outro. Através desses procedimentos de direção de consciência, e porque não dizer de governo, se forja um saber sobre a natureza daqueles que se submeteram.

3.1 O conhecimento de si e as práticas de cuidado.

A apresentação do poder pastoral, nos estudos foucaultianos, permite pensar o tipo de “relação consigo” que estabelecemos nas práticas de cuidado quando as realizamos, mas não só isso. Permite problematizar essas práticas em seus efeitos de dominação. A problematização do conhecimento de si, circunscrito ao poder pastoral, nos parece ser a chave que permite pensar uma outra perspectiva para as práticas de cuidado na atualidade. Para tanto, é preciso retomar a noção de “relação consigo” que havíamos falado no primeiro capítulo quando, apresentávamos o tema da ética propriamente dita. Pensamos que a melhor maneira de abordar a “relação consigo”, na atualidade, é mostrando como são realizadas as práticas de cuidado no período moderno.

Já que a prática de cuidado, como dissemos no segundo capítulo, diz respeito ao governo moral e, conseqüentemente, aos modos de subjetivação, acreditamos que a possibilidade de pensarmos eticamente o cuidado no contemporâneo surge nos estudos foucaultianos quando o autor se empenha em fazer a genealogia do sujeito de desejo conhecida como história da sexualidade. Nesses últimos trabalhos se nota, em relação aos trabalhos anteriores, uma diferença na maneira de colocar o problema da subjetivação. Se até então Foucault pensava os modos de subjetivação a partir de tecnologias objetivantes, que constituíam os indivíduos, por exemplo, como sujeitos loucos, delinqüentes, sem que estes indivíduos participassem

ativamente desse processo subjetivo, governando a si e se constituindo como sujeitos de suas ações, agora, em seus estudos sobre a experiência de sexualidade ele busca pensar de que maneira os indivíduos se constituem, tomando a conduta sexual como um problema para si, enquanto sujeitos que se governam.

Assim, ele diz:

A respeito da loucura parti do problema de que ela podia constituir em um certo contexto social, político e epistemológico: o problema que a loucura constituía para os outros. Aqui, parti do problema que a conduta sexual podia constituir para os próprios indivíduos (ou pelo menos para os homens da antiguidade). No primeiro caso tratava-se afim de saber como se “governavam” os loucos e agora como se “governam” a si mesmo. (FOUCAULT, M. (1984e), [2004] p. 242;243).

Nesse momento do seu percurso ele procurou pensar como se constitui uma experiência em que está ligada a relação consigo e a relação com os outros. Seu interesse foi pensar como, na modernidade, os indivíduos constituíram para si uma “experiência³⁰” de sexualidade em que estão relacionados os jogos de verdade, as relações de poder e as formas de relação consigo e com os outros. Esse governo de si, que neste trabalho tomamos como sinônimo de cuidado ético, já que implica a “relação consigo”, apesar de ter sido desenvolvido sempre relacionado ao tema da sexualidade não ficou restrito a ela, se estendendo a outros domínios como a erótica, a dietética, a economia, até alcançar a noção de estética da existência.

Embora, no volume I da história da sexualidade – *a vontade de saber* – Foucault não aborda diretamente o tema do cuidado ético foi a partir do volume 2 e 3 – *o uso dos prazeres e o cuidado de si* –, respectivamente, que o tema ganhou relevância. Entretanto, entendemos que em – *A vontade de saber* – o argumento construído por Foucault contra a hipótese repressiva da sexualidade³¹ e o desdobramento de sua analítica do poder, destacando o caráter produtivo deste,

³⁰ “Por experiência deve-se entender a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetivação” (Foucault, (1984c) [1994], p. 10).

³¹ Para Foucault “a sexualidade é o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas estratégias de saber e poder”. (FOUCAULT, M. (1988a) [2001] p. 100).

foram, como vimos no primeiro capítulo, imprescindíveis para a problematização do tema do cuidado, já que permitiram uma perspectiva dos modos de subjetivação em que os sujeitos participam ativamente. Neste livro ele se mostrou “especialmente interessado no papel da ciência e sua relação com a confissão, a verdade e o poder” (DREYFUS, H; RABINOW, P. (1995) [1995], p. 192). Apesar de não ter tratado diretamente do tema do cuidado suas análises sobre a subjetividade moderna estavam direcionadas as ciências biomédicas e humanas (medicina, psiquiatria e todas as ciências “psi”), que na modernidade estão incumbidas de cuidar dos homens.

Na história da sexualidade I, Foucault problematizou uma certa atitude do homem moderno que, para ele, se caracteriza por um “desejo” de conhecimento de uma verdade oculta nos sujeitos. Segundo Foucault, nesta busca pela verdade o homem moderno é objeto de saber para si mesmo e para os outros, “um objeto que fala a verdade sobre si mesmo, a fim de se conhecer e ser conhecido; um objeto que aprende a operar transformações em si mesmo.” (DREYFUS, H; RABINOW, P. (1995) [1995], p. 192). Com efeito, o que se pode perceber neste primeiro volume foi à conjugação entre práticas de cuidado e busca de conhecimento de si.

Para Foucault, na modernidade a relação que os indivíduos estabelecem consigo, para se constituírem como sujeitos morais, se deu como decifração de verdades sobre si a partir do desejo. Este conhecimento de si foi expresso por uma vontade de saber que tomou o “sexo”³² como elemento a ser decifrado, já que ele portaria a verdade escondida dos sujeitos. Foucault, então mostrou que a economia dos prazeres na modernidade foi organizada a partir do dispositivo de sexualidade³³ que pôs o sexo na ordem do discurso fixando uma verdade para os indivíduos. Como vimos anteriormente, a sexualidade, como foco de disputa política, foi o elemento de especulação que possibilitou a articulação no bio-poder das tecnologias

³² Segundo Foucault, a sexualidade é tudo discurso produzido em torno do sexo e este “nada mais é do que um ponto ideal tornado necessário pelo dispositivo de sexualidade e por seu funcionamento. Não se deve imaginar uma instância autônoma do sexo que produza, secundariamente, os efeitos múltiplos da sexualidade ao longo de toda a sua superfície de contato com o poder. O sexo é ao contrário, o elemento mais especulativo de sexualidade que o poder organiza em suas captações dos corpos, de sua materialidade, de suas forças, suas energias, suas sensações, seus prazeres.” (FOUCAULT, M. (1988a) [2001] p. 145).

³³ Para Foucault o dispositivo de sexualidade se desenvolveu através de quatro grandes estratégias que se desdobraram no século XIX: “sexualização da criança, histerização da mulher, especificação dos perversos, regulação das populações; estratégias que passam todas por uma família que precisa ser encarada, não como poder de interdição e sim como fator capital de sexualização”. (FOUCAULT, M. (1988a) [2001] p. 107).

disciplinares e das tecnologias de controle da população a partir da fixação dos sujeitos em identidades. Como diz Foucault,

É pelo sexo efetivamente, ponto imaginário fixado pelo dispositivo de sexualidade, que todos devem passar para ter acesso à sua própria inteligibilidade (já que ele é, ao mesmo tempo, o elemento oculto e o princípio produtor de sentido), à totalidade de seu corpo (pois ele é uma parte real e ameaçada deste corpo do qual constitui simbolicamente a todo), à sua identidade (já que ele alia a força de uma pulsão 'a singularidade de uma história). (FOUCAULT, M. (1988a), [2001], p.145-146).

As práticas de cuidado apoiadas no imperativo de conhecimento de si foram exercidas no sentido de buscar a verdade oculta dos sujeitos através de tecnologias objetivantes e subjetivantes como as técnicas de exame e confissão³⁴. “Foucault vê a confissão, e especialmente a confissão sobre a sexualidade, como um componente central na expansão das tecnologias para a disciplina e controle dos corpos, das populações, e da sociedade como um todo.” (DREYFUS, H; RABINOW, P. (1995) [1995], p. 191). Para ele, em se tratando dos sujeitos modernos,

ao fazerem da confissão não mais um prova, mas um signo, e da sexualidade algo a ser interpretado, o século XIX permitiu fazer funcionar os procedimentos da confissão na formação regular de um discurso científico. A hermenêutica – disciplina que lida com o significado profundo necessariamente escondido do sujeito, e, contudo, acessível à interpretação – ocupa agora um dos pólos das ciências humanas. (DREYFUS, H; RABINOW, P. (1995) [1995], p. 198).

Contudo, isso permite dizer que a necessidade de conhecimento si que caracteriza a modernidade está de acordo com a racionalidade política vigente, que necessita de um saber sobre os indivíduos para o fortalecimento do próprio governo político. Essa “vontade de saber”, fruto de processos históricos, está na base, tanto da vontade de conhecimento do outro, quanto da vontade de conhecimento de si mesmo. Ou seja, ela possibilitou a formulação de diversos saberes sobre o homem, através da emergência das ciências da vida e humanas, bem como serviu de terreno para práticas hermenêuticas por meio das quais os sujeitos modernos se decifram e

³⁴ “O exame e a confissão são as principais tecnologias para as ciências subjetivantes. Foi através dos métodos clínicos de exame e escuta que a sexualidade tornou-se um campo de significação e as tecnologias específicas se desenvolveram. Opostos a outras formas de exame médico, que continuaram paralelas e separadas do desenvolvimento da ciência médica, alguns exames médicos e psiquiátricos do século XIX exigiram que o sujeito falasse além da presença de uma autoridade devidamente reconhecida para interpretar seu discurso. Assim, estes procedimentos eram fundamentalmente hermenêuticos”. (DREYFUS, H; RABINOW, P. (1995) [1995], p. 196).

estabelecem teorias sobre si próprios. Por esta razão, e aqui retomamos as características do poder pastoral descritas acima,

o governo dos homens requer daqueles que são dirigidos, além de atos de obediência e de submissão, 'atos de verdade' que têm como particularidade o fato de que o sujeito não somente é requisitado a dizer a verdade, mas a dizê-la a propósito de si mesmo"(FOUCAULT, M. (1980b), [1994], p. 125).

Portanto, o sujeito moderno pôde ser identificado como sujeito de sexualidade através do dispositivo de poder onde sexo e desejo foram atrelados servindo como código para normalização dos indivíduos. O que Foucault deixa transparecer é, por um lado, a crença da modernidade na sexualidade enquanto essência humana e, por outro, uma atitude no mundo moderno que se caracteriza por uma decifração de si, cuja finalidade é a acumulação de conhecimento dos indivíduos sobre si mesmos. Em suma, um interesse em encontrar, a partir do desejo, a verdade oculta dos sujeitos. Nessa perspectiva, a racionalidade moderna valorizou o conhecimento de si em detrimento do cuidado de si, uma vez que o cuidado, enquanto atividade, se tornou sinônimo de conhecer. Eis aí o Ethos das práticas de cuidado do homem moderno.

Sendo assim, o Ethos das práticas de cuidado na modernidade está fundamentado no imperativo "conhece-te a ti mesmo" (gnôthi seautón)³⁵. O homem moderno busca através da razão construir um sistema de conhecimento pela observação das natureza, dado que isso possa servir como algo aplicável, enquanto regra e norma, a todos os indivíduos. A verdade, como algo que se pode descobrir, decifrar, se tornou um valor e regra para a relação que o homem moderno estabelece consigo. Conhecer a natureza, o desejo, o corpo humano, conhecer a ti mesmo se torna uma obsessão na modernidade. O "conhece-te a ti mesmo" é para o homem moderno um modo de vida.

A conseqüência desta atitude, no que diz respeito à verdade, é uma busca incessante e indefinida de conhecimento. Através desta busca, que ocorre em simultaneidade com a da fixação de si mesmos como objeto, os sujeitos endossam algo que serve de apoio para as práticas coercitivas de governo, já que esta busca não deixa de ser também um meio de fornecimento de teorias sobre os homens e

³⁵ Segundo Foucault, o preceito "conhece-te a ti mesmo" no mundo moderno se refere ao procedimento cartesiano que coloca o sujeito como fundamento e condição de possibilidade de acesso à verdade.

para os homens. Dizemos com isso que, em última instância, os sujeitos acabam permitindo um aumento do repertório das práticas/modos de governo e, através disso, passam a contribuir para a eficácia de condução dos indivíduos e populações. Trata-se de uma produção discursiva que, se por um lado permite aos indivíduos se conhecerem e se decifrarem, por outro, através da produção de identidades, aumenta a potência de exercício do bio-poder. Desta forma, entendemos que é nesta trama que encontramos enredadas as práticas de cuidado biomédicas e psicológicas. Ora, se esta é nossa condição atual, isso não significa que seja eterna, sem possibilidade de transformação, e Foucault é quem nos mostra isso através dos seus estudos sobre a subjetivação greco-romana.

3.2 O cuidado de si como experiência ética antiga.

Se na modernidade Foucault apresenta a “relação consigo” vinculada ao imperativo do conhecimento de si, através do qual as práticas de cuidado e governo fixam os sujeitos em identidades, nos últimos volumes da história da sexualidade ele apresenta essa “relação consigo” numa outra perspectiva, na medida em que opta por um caminho que o permite pensar os modos de subjetivação não somente orientado para os códigos de conduta, mas também para práticas ascéticas³⁶. Através das pesquisas das formas históricas da constituição da subjetividade nas sociedades greco-romanas suas investigações apontam para uma “elaboração de uma relação não normatizada do indivíduo consigo, como alternativa às estratégias de subjetivação do poder disciplinar e do bio-poder”. (PORTOCARRERO, V. M. 2008, p. 284).

Foucault orientou suas pesquisas para o tema da ética, isto é, para as práticas pelas quais os indivíduos, sozinhos ou com ajuda de outros, efetuam sobre si uma ação não para conformar seus comportamentos a uma norma dada, porém, na tentativa de se transformar a ponto de se tornarem sujeitos de suas próprias condutas. Isso, porque para ele os modos de subjetivação em determinadas épocas podem estar mais orientados para os códigos, ou seja, incidindo na tentativa de registrar os comportamentos dos indivíduos ou as formas de relação consigo, como

³⁶ .As práticas ascéticas nos estudos Foucaultianos têm um sentido muito geral e não se confunde com a ascese cristã da renúncia de si. Trata-se “de um exercício de si sobre si mesmo através do qual procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser”. (FOUCAULT, M. (1984f) [2004], p. 265).

é o caso das sociedades modernas, do que permitindo aos indivíduos a constituição para si de uma forma desejada de existência que não esteja orientada pelas instâncias de governo político. Entendemos que é neste contexto que o tema do cuidado ganha notoriedade, enquanto práticas que engendram subjetividades éticas.

No livro 2 da história da sexualidade *"o uso dos prazeres"*, publicados oito anos depois do primeiro volume, o cuidado consigo apareceu não mais ligado às tecnologias de controle social. Neste volume, Foucault problematizou o cuidado ético em relação aos aphrodisia em oposição à sexualidade moderna. Segundo Foucault, se na modernidade "constitui-se uma "experiência" tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeito de uma "sexualidade", que abre para campo de conhecimentos bastante diversos e que se articula num sistema de regras e coerções" (FOUCAULT, M. (1984c), [1994], p. 10), na antiguidade, encontramos uma relação de uso, de cuidado ético, no que diz respeito aos atos, desejos e prazeres a fim de estilização da conduta. Uma estilização que não passava necessariamente pelos códigos civis, religiosos, nem por uma decifração de verdades escondidas nos sujeitos, mas pelo domínio das intensidades das paixões, dos apetites pelas quais os indivíduos eram levados.

A problematização do cuidado em relação aos aphrodisias não estava relacionada a um código de comportamento que diz o que é permitido e proibido, nem a um compendio médico que vai classificar os indivíduos em normais ou anormais como é o caso da problematização da sexualidade moderna em que os sujeitos estão preocupados em saber se seus atos são certos ou errados ou se estão dentro da normalidade. Em vez de critérios de normalidade e de certo e errado, Foucault, mostra a problematização moral, no que se refere aos aphrodisias, a partir da conveniência dos seus usos. Neste caso o cuidado diz respeito ao momento oportuno, à necessidade e ao estatuto dos indivíduos e não a normalidade dos atos ou ao que é permitido ou proibido. "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". (FOUCAULT, M. (1984c), [1994], p. 58-59). Tratava-se de uma outra economia dos prazeres, ou melhor, uma outra maneira de se governar.

Neste caso, se estabeleceu uma relação que não é, nem de decifração dos desejos, nem de interdição, porém de um bom uso, segundo o princípio do domínio

de si, da tríade desejo-prazer-ato que nas sociedades antigas não se separavam como é o caso das sociedades modernas. Ao invés de leis ou normas, o cuidado ético se colocava sob o signo de uma agonística, isto é, de uma luta consigo mesmos em que os sujeitos tratavam de evitar os possíveis excessos advindos de uma relação inadequada com os aphodisias. Essa estilização da conduta era feita a partir de exercícios (askesis), através dos quais os indivíduos buscavam transformar suas atitudes a fim de que atingissem um certo modo de ser. Esses exercícios de autodomínio estão sob o princípio do cuidado de si (epimeleia heautou³⁷), que se deve ter, seja para governar as cidades, a casa, ou a si mesmo. Aqui, “o cuidado ético a respeito da conduta sexual não está sempre, em suas intensidades ou em suas formas, em relação direta com o sistema de interdições”. (FOUCAULT, M. (1984c), [1994], p. 14).

A noção de cuidado ético em vez de estar associada a uma verdade escondida no sujeito e aos sistemas de interdição aparece relacionada às práticas pelas quais os indivíduos escolhem para si regras de condutas. Trata-se, desse modo de regras facultativas, já que são adquiridas a partir de um saber-fazer que guia o sujeito em sua ação no momento e contexto em que ela se realiza. Todavia, por mais que se definam a partir de uma situação singular, não deixa de levar em consideração princípios gerais como, por exemplo, a temperança. Essas regras não são dadas a priori, elas são frutos da própria experiência que os sujeitos podem ter consigo no momento mesmo de suas ações. Aqui o indivíduo se constitui como sujeito ético “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”. (FOUCAULT, M. (1984c), [1994], p. 59).

Nessa moral dos prazeres, as regras não são universais, nem tem pretensão de sê-las, em vez disso, são circunstanciais e imanentes à própria ação. Nesse sentido, Foucault diz que

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

³⁷ “A epimeleia Heautoû é uma atitude para consigo, para com os outros, para com o mundo. (...). É também uma certa forma de olhar para si mesmo. A noção de epimeleia não designa simplesmente esta atitude geral ou esta forma de atenção voltada para si. Também designa sempre algumas ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos”. (FOUCAULT, M. (2001) [2004] p. 14).

modulada pela instauração de uma casuística. Ao contrário tudo aqui é questão de ajustamento, de circunstância, de posição pessoal. (FOUCAULT, M. (1984c), [1994], p. 28).

No livro III da história da sexualidade - *O cuidado de si* –, cujos estudos foram centrados nos textos do período helenístico dos séc. I e II d.C. Foucault ressaltou a exacerbação do imperativo do cuidado de si³⁸ dizendo que nesse período permanece o princípio do domínio de si, não apenas como uma força soberana, capaz de dominação das intensidades dos prazeres, porém como um tipo de relação que os sujeitos podem estabelecer consigo para se livrarem das perturbações da vida. Trata-se de uma relação consigo que, se livrando das perturbações causadas pelas paixões ou pelos infortúnios, possibilita aos sujeitos alcançarem um estado de serenidade. Nessa “cultura de si³⁹”, diferentemente do período anterior, a ênfase foi colocada na fraqueza dos indivíduos para com seus apetites e este devendo se sujeitar a certos critérios éticos e estéticos buscando, através de práticas de si, constituírem para si uma atitude capaz de sanar seus medos e receios e prepará-los contra os acontecimentos imprevistos da vida.

A arte de viver sob o signo do cuidado de si exigia dos seus adeptos uma atenção constante de suas atitudes. Ter atenção às atitudes significa distinguir o que depende ou não de si para que se tenha uma relação conveniente consigo e, conseqüentemente, com os outros. Nesta atitude de atenção consigo, que Foucault denomina de conversão de si, é preciso ter o si diante dos olhos. Olhar para si não significa olhar para o interior de si mesmo, como é o caso do exame de si cristão,

³⁸ Segundo Foucault (2001) na Roma imperial o cuidado de si congrega, tanto um movimento de reflexão, quanto de ação. Neste sentido, ele representa a articulação entre uma **atitude**, que diz respeito um modo de estar no mundo, de refletir sobre as coisas, de estabelecer relações consigo, com os outros e com o mundo; uma **forma de olhar** para si mesmo de maneira a estar atento ao que se passa no próprio pensamento e a conhecer-se (*gnôthi seautón*). Além disso, implica **ações**, para consigo, de forma a modificar-se, a transformar-se. *Epiméleia heautou*, portanto, define uma atitude; uma reflexão sobre si mesmo e uma série de práticas indispensáveis para o cultivo da ação no mundo, constituindo-se como princípio fundamental para a produção de subjetividade.

³⁹ A idéia de uma cultura de si diz respeito ao período entre século I e II d.c em que o preceito do cuidado de si deixa de ser um privilégio de alguns em função de seus estatutos e podendo ser praticado por qualquer um inclusive os escravos. Essa ampliação da epimeleia Heautoú caracteriza o que se denominou a idade de ouro do cuidado de si ou cultura de si. “Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de uma atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações inter-individuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber” (FOUCAULT, M. (1984g) [2002], p. 50)

porém olhar para a relação que se tem com o mundo e, através de práticas de si, se transformar nessa relação. O cuidado de si pressupõe uma distância reflexiva entre o sujeito, na relação consigo, e o mundo, que lhe permite agir como convém. Ou seja, o cuidado de si permite ao sujeito uma ação reta. Ação reta diz respeito à coerência entre aquilo que se diz e aquilo que se faz. As práticas de si buscam o ajuste entre o falar e o fazer a ponto de fundir os atos e as palavras até que se tornem atos de fala.

A conversão de si helenístico-romana não pressupõe uma atitude de interiorização por parte dos sujeitos e nem uma renúncia de si. Aqui estamos bem longe das práticas cristãs que promovem uma mutação no interior dos sujeitos. Os exercícios de transformação, na cultura de si, não visam uma ruptura do sujeito consigo mesmo como no cristianismo, mas uma ruptura com tudo que escraviza o si, isto é, uma ruptura das relações que os sujeitos estabelecem na vida e das quais se tornaram escravos. Segundo Foucault, “não é no interior de si que ocorre a cisão pela qual o eu se desprende de si, renuncia a si mesmo para, após uma morte figurada, renascer todo outro. Se existe ruptura – e ela existe –, ela se dá em relação ao que cerca o si”. (FOUCAULT, M. (2001), [2004] p. 261). Nessa conversão, trata-se de uma liberação do si que é efeito do deslocamento dos sujeitos frente suas fraquezas que resultam em maus hábitos.

Nessa conversão a si, a atitude que possibilita distinguir o que depende ou não de si, para se ter uma relação conveniente consigo, requer dos sujeitos um certo conhecimento que, segundo Foucault, apesar de se aproximar do imperativo – conhece-te a ti mesmo – que encontramos tanto no pastorado cristão quanto na filosofia platônica, na cultura de si adquire outro significado. Aqui, o conhecimento de si não busca, como na perspectiva platônica, livrar os sujeitos do mundo das aparências conduzindo-os ao mundo das essências, a partir da constatação da auto-ignorância e através de reminiscências do verdadeiro. Tão pouco se trata de um conhecimento adquirido por meio de exames dos vestígios da concupiscência ou da decifração dos segredos submersos na consciência, como é o caso da perspectiva cristã. Na cultura de si o conhecimento necessário para se ter uma ação reta não passa, nem pelo conhecimento da verdade, no sentido platônico, nem pelo conhecimento do que há de mal no interior dos sujeitos, porém pelo conhecimento do feixe de relações que o homem estabelece na vida.

Nesse sentido, podemos dizer que na cultura de si estamos às voltas com o conhecimento das relações do sujeito com tudo o que os cercam. Este tipo de saber Foucault denomina de conhecimento relacional e o diferencia de um outro tipo que ele chama de conhecimento causal. O que diferencia um conhecimento do outro não é tanto o conteúdo daquilo que se pretende conhecer, mas o modo como se conhece. No conhecimento causal, conhecer é explicar o “porque” das coisas formulando teorias sobre elas sem que haja mudança no modo de ser dos sujeitos que conhecem. Estes últimos, apenas colecionam teorias com fins de erudição. Neste sentido, o conhecimento causal é ornamental. No conhecimento relacional não se trata de fazer teorias que vão explicar os fenômenos da natureza ou a natureza humana. Porque, em vez disso, o modo de conhecer passa pela relação entre nós e o mundo e implica sempre uma modificação no modo de ser daquele que conhece. O conhecimento relacional é etopoético, ou seja, tem a qualidade de transformar as atitudes dos sujeitos. Essa é a especificidade do conhecimento que na conversão a si permite aos sujeitos o estabelecimento de uma relação conveniente não apenas consigo, como também com os outros.

A conversão a si também pressupõe diversas práticas, das quais encontramos o exame de consciência e a direção de consciência, porém investidas de um sentido muito diferente daquele que havíamos mostrado a propósito do poder pastoral. Se no cristianismo estas técnicas serviam para constituir um laço permanente entre diretor e dirigido, na medida em que este revelava para aquele as profundezas de sua alma, no período helenístico não era o que ocorria. O exame e direção de consciência, difundidos, por exemplo, entre os pitagóricos, estóicos, e epicuristas, tinham como finalidade fazer a contabilidade cotidiana dos deveres realizados, de modo a garantir para si um ajustamento entre aquilo que se propôs realizar durante o dia e o que de fato pode ser feito. Buscava-se com isso uma mestria de si e um domínio sobre as paixões. Além disso, a direção de consciência era feita na forma de conselhos dados em circunstâncias difíceis como na aflição, infortúnio, etc. Em suma, eram práticas que serviam para cultivar a consciência de si e a autonomia.

Essa relação de conversão, na cultura de si, longe de ser uma atividade egoísta ou narcisista intensificava os laços sociais e abria outras possibilidades para a ação política em função mesmo do seu caráter relacional. A intensificação dos laços sociais estava assegurada, uma vez que a prática do cuidado de si, que se

estabelece por meio de conversações, formação individual ou coletiva em escolas, etc. requeria a ajuda de um outro, por exemplo, um mestre, amigo, ou conselheiro. Nessa cultura de si o governo político, econômico ou qualquer outra atividade social dependiam antes de tudo dessa intensificação da relação consigo. Dito de outra maneira, desse cuidado ético.

Portanto, através das práticas de cuidado ético no período greco-romano Foucault descreve um modo de existência muito diferente do que conhecemos e vivemos hoje. O cuidado de si nas sociedades greco-romana era um modo de vida em que os cidadãos eram incitados a se cuidar sem que para isso visassem atender meramente a uma necessidade do governo político, mas para se constituírem como sujeitos morais. Tratava-se de uma bio-ética ou estética da existência, cujo objetivo era à busca de um modo singular de existir. Essa estética da existência foi pensada como um modo de se conduzir na vida que pudesse ser reconhecido como belo, o que não quer dizer que se tratava de alcançar uma forma finalizada do ser ou uma autenticidade existencial. O que é importante ressaltar nessa estética da existência são as atitudes e as práticas utilizadas para se transformar e adquirir uma ação reta. Assim, a transformação de si, que é a consequência da prática do cuidado de si, se dá no sentido de abrir a possibilidade de outras maneiras de condução da vida.

Em suma, o ethos na antiguidade estava pautado no preceito do “cuidado de si” (*epimeleia heautou*), cujo princípio do “conheça-te a ti mesmo” (*gnôthi seautón*) estava subordinado. O ato de conhecimento na noção do cuidado de si requer primeiramente um labor por parte do sujeito que o transforme e o permita uma outra relação com aquilo que o cerca, outra perspectiva de si que possibilite um novo modo de agir e, conseqüentemente, um outro sentido de vida. O cuidado de si pressupõe uma outra relação com a verdade, que não assume uma conotação de decifração ou descoberta, porém de transformação no modo ser do sujeito. Esse tipo de relação com a verdade, como vimos no primeiro capítulo, Foucault denominou espiritualidade, que significa “o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como 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”. (FOUCAULT, M. (2001) [2004] p. 19).

De modo geral, podemos dizer que o tema da subjetivação que implica práticas de cuidado ganhou, nos estudos foucaultianos, uma nova perspectiva a

partir dos livros: “o uso dos prazeres” e “o cuidado de si”. Se antes destes livros as práticas de cuidado foram apresentadas como uma maneira de exercer o controle sobre os indivíduos, os constituindo seja como sujeitos loucos, delinqüentes, ou de sexualidade, agora, Foucault mostrou como as práticas de cuidado podem engendrar subjetividades, cuja ênfase é dada à relação que os indivíduos estabelecem consigo através de práticas de si, que não fazem referência a um código moral, nem tão pouco a uma lei universal. Ao invés de um cuidado pautado em leis universais e códigos de normalização dos indivíduos e populações ele apresentou uma dimensão ética da prática do cuidado, ela permitindo aos sujeitos se governarem e não serem apenas governados. Portanto, podemos dizer que nesse momento dos estudos foucaultianos as práticas de cuidado são apresentadas em sua versão ética, ou seja, como uma questão de governo de si.

3.3 O cuidado ético e a relação com o outro.

A apresentação da economia do desejo e dos prazeres nos possibilita maior clareza na compreensão das práticas de cuidado e governo no contemporâneo. Lembremos que a economia entendida como uma forma de governo, que se encontra na charneira entre o governo político e o governo moral, é o ponto de contato do modo como os indivíduos são manipulados e conhecidos por outro e o modo como esses indivíduos se conduzem e conhecem a si próprios. Ora, se na modernidade temos uma economia dos desejos fundada no “conhece-te a ti mesmo”, sendo este o enunciado constitutivo da subjetivação, e na antiguidade, a economia dos prazeres orientada pelo preceito “cuida-te de ti mesmo” entendemos, então, que Foucault ao apresentar essas duas economias distinguiu, também, duas formas de relação consigo e com o outro que implicam práticas distintas de cuidado.

O que chama atenção na distinção desses dois modos de subjetivação é que, embora o “conhece-te a ti mesmo” existisse na antiguidade subordinado ao cuidado de si, como um apelo à vigilância e à atenção a si, este preceito não se confundia com uma introspecção realizada pelos sujeitos com o objetivo de decifração indefinida de uma natureza escondida em seus interiores. Ora, se concordamos com Foucault que os modos de subjetivação resultam do encontro entre as tecnologias de si e as técnicas de poder, então, essa diferença da economia dos desejos para a

economia dos prazeres redonda em procedimentos distintos na prática de cuidado. Sendo assim, podemos dizer que ao apresentar as economias dos prazeres, Foucault, nos possibilitou problematizar as práticas de cuidado promovendo modos de subjetivação em que os indivíduos se constituem como sujeitos da concentração e não da introspecção, uma vez que no cuidado de si,

trata-se de mostrar que todos os exercícios de conversão a si, de retorno a si mesmo não podem ser sobrepostos às posturas subjetivas da introspecção, da decifração ou da hermenêutica de si, da objetivação de si por si mesmo. (...) Não se trata de provocar em si um desdobramento interior pelo qual eu me constituiria a mim mesmo como objeto de uma observação introspectiva, mas de concentrar-me em mim e de *acompanhar-me*. (GROS, F. 2008, p.130).

Concordamos com Gros, F. (2008) que os modos de subjetivação em que vigoram procedimento de introspecção pressupõem uma relação consigo em que o sujeito para se conhecer necessita se dividir e fazer de si mesmo um objeto passível de ser estudado, descrito e analisado, diferentemente dos processos subjetivos em que a “relação consigo” não pressupõe nenhuma divisão, mas um esforço de concentração por parte dos sujeitos no que diz respeito suas próprias capacidades. Ora, se na introspecção, entendido aqui como um procedimento de cuidado, o olhar se volta para dentro na busca de um si, inversamente, na concentração e vigilância, do que depende ou não de si, o olhar se volta para relação que se estabelece com o mundo.

Daí temos como resultado duas formas de “relação consigo” distintas e, conseqüentemente, de práticas de cuidado. Temos uma forma de cuidado que está relacionado com a capacidade do indivíduo saber diferenciar o que depende ou não de si. Capacidade esta que introduz entre o sujeito e o mundo uma distância que impede uma ação precipitada. Neste caso, o cuidado que se tem consigo visa estabelecer com o mundo uma ação conveniente, circunstanciada, refletida para evitar que se aja em função de um objetivo imediato ou que não se aja quando é necessário agir. Aqui, o objetivo é estar pleno na ação e alcançar uma correspondência entre o que se diz e o que se faz. Ao contrário, no cuidado em que prevalece a atitude da introspecção, se trata de conhecer o estranho em nós e não de se saber distinguir entre o que depende ou não de si para, conseqüentemente,

intensificar a relação consigo na tentativa de se conduzir. Neste caso, pressupõe-se um desconhecimento fundamental de si mesmo que precisa ser sanado em função de um ideal de unidade.

Tomando Gros, F. (2008) como referência, vejamos o que está em jogo nessas duas formas de cuidado. A partir deste autor podemos dizer que o modo de estabelecer a “relação consigo”, ou seja, a maneira de se cuidar, pode se diferenciar na modernidade e na antiguidade pela seguinte perspectiva: enquanto nesta o cuidado diz respeito à tarefa de garantir a correspondência entre “o que eu digo e o que eu faço”, naquela o cuidado visa assegurar a correspondência entre “o que eu sou e o que creio que sou”. Estas duas formas de “relação consigo” pressupõem maneiras distintas de relação com o outro. Se na economia dos desejos é o conhecimento de si que orienta a “relações consigo” e com o outro, então, a questão colocada para si “quem sou eu?” pode ser feita, do ponto de vista do outro, como “quem é você?”. Ora, sabemos que o par de questões “quem sou eu?, quem é você?” está de acordo com a direção de consciência característica do poder pastoral, que tem como signo a obrigação de dizer a verdade sobre si ao Outro que demanda tal verdade.

Essa obrigação de dizer a verdade sobre si é segundo GROS, F. (2008) a chave da obediência do sujeito ocidental moderno, já que, colocar a questão “quem sou eu?” e tentar respondê-la a partir de si mesmo, desdobrando seu discurso diante do Outro, com o objetivo de se fixar numa identidade, significa se inscrever num dispositivo de obediência incondicional. Para Gros, F. (2008), essa operação, que fixa os sujeitos num dispositivo de obediência, através da colocação em discursos das verdades escondidas, se tornou possível na medida em que os sujeitos modernos duvidaram que a consciência imediata de si coincidissem verdadeiramente com o que são. Suspeita esta que os colocaram na dependência do Outro que cumpre a função de guiá-los ao autêntico “Eu”. Sendo assim, entendemos que desta operação resulta o efeito de objetivação dos sujeitos modernos, que para se reencontrarem, tornaram o Outro necessário para si na medida em que este, através da questão colocada pelo Outro “Quem e você?”, pressupõe os segredos escondidos naqueles, que terão a tarefa de decifrar.

Evidentemente, não se trata aqui de tomar nem o sujeito nem o Outro como categorias universais, mas de criticar uma operação de objetivação que circunscreve a experiência do homem moderno, no que diz respeito à relação que estabelece consigo e com os outros, da qual, no nosso entender orientam as práticas de cuidado e governo na modernidade. Acreditamos que essa foi a intenção de Foucault quando contrapôs a subjetivação grega a esse tipo de operação de objetivação que na modernidade resulta em sujeitos obedientes. Ou seja, quando apresentou dois modos de ser distintos que resultam em modos diferentes de se praticar o cuidado. Essa contraposição pode ser percebida quando comparamos as formas de relação consigo e com os outros nos dois períodos.

Na modernidade a questão “quem sou eu?” que os sujeitos se colocam, na verdade é o eco da indagação “quem é você?” feita pelo outro. Ora, neste jogo segundo GROS, F (2008) o outro tem o sujeito em sua dependência, já que a demanda de conhecimento feita ao sujeito indica a este o caminho a seguir para que, então, ele possa estabelecer uma identidade para si a partir da demanda de conhecimento do outro. Aqui, o sujeito é sempre alienado na demanda do outro. Em contrapartida, na antiguidade, a “relação consigo” era orientada pela questão “como devo proceder para realizar aquilo que digo?”, que por sua vez, era reforçada quando o outro perguntava “o que você está fazendo de sua vida?”. Tratava-se de uma interrogação que os sujeitos colocavam para si na tentativa de se conduzir na vida da melhor forma possível e não no intuito de responder com uma identidade a demanda do outro.

Na antiguidade, o conjunto de questões ao invés de induzir os sujeitos a uma atitude introspectiva, em função de uma suspeita sobre aquilo que são verdadeiramente, abre uma distância de si para si. Ou seja, uma distância entre o que se é e aquilo que pode vir a ser, não como um eu autêntico, mas como “uma obra de vida a ser realizada” (GROS, F. 2008, 137). Neste caso, em vez de pensarmos uma distância entre si e o Outro cavada por um segredo, na qual os sujeitos se constituiriam, temos uma distância de si para si, cuja existência é construída e na qual o outro tem seu lugar. Este poderá ocupar o lugar de cuidador nessa construção da existência, não do ponto de vista do Outro que demanda a revelação de um segredo, mas daquele que, em vez da angústia, introduz a

inquietação, através da questão “o que você está fazendo de sua vida?”. Aqui, o cuidador, que pode ser um mestre, um amigo, um parente, etc., é aquele que cuida do “cuidado de si” daquele que precisa ser socorrido, de modo que este retorne o olhar para a relação consigo. Ou seja, cuida da maneira através da qual o socorrido cuida de si próprio.

Enquanto que, na noção de cuidado orientado na perspectiva do conhecimento de si “a idéia central é, com efeito, ligar o imperativo da obediência a uma objetivação do sujeito” (GROS, F. 2008, 137), já que este se constitui como objeto para si mesmo, senão sob os “cuidados” do Outro que o governa até uma identidade, nota-se que na perspectiva do cuidado de si o objeto de cuidado não é o sujeito em si, mas a maneira pela qual ele se cuida nessa relação de si para si de modo a conduzir a própria conduta. Isso é muito diferente do que ocorre no procedimento de objetivação. Tal procedimento, segundo Gros, F. (2008) pressupõe uma renúncia de si, uma vez que para se constituir como objeto de conhecimento é preciso existir cada vez menos para si. Ou seja, quanto menos o sujeito existe para si, mais ele se lança na busca de conhecimento indefinido sobre si mesmo. É neste sentido, que o homem moderno é o homem da vontade de saber e que o cuidado que dedica a si está orientado por tal vontade. Ou seja, o ato de cuidado se realiza na forma do conhecimento de si.

Sendo assim, deduzimos que nas práticas de cuidado orientadas pelo conhecimento de si o sujeito, em função do processo de objetivação, está sempre subjugado ao Outro, ou melhor, a essa vontade de saber. O mesmo não se pode dizer do cuidado orientado pelo cuidado de si. Neste caso, o modo de subjetivação não resulta num assujeitamento, pois os sujeitos não sofrem de um desconhecimento fundamental, mas se encontra defasado em relação a si e por esta razão exerce todo um trabalho sobre si com o objetivo de se constituir como sujeito moral. Aqui o cuidado consigo visa fazer com que os sujeitos alcancem o que Foucault chama a vertical de si mesmo. Se no primeiro caso, o sujeito na “relação consigo” se constitui passivamente em função de uma identidade que servirá para governá-lo, no segundo, o sujeito é constituído ativamente, na medida em que busca transformar seu modo de ser para se autogovernar.

Tomando esses dois enunciados como orientadores das práticas de cuidado, podemos traçar algumas diferenças que implicam modos de subjetivação mais éticos ou mais jurídicos. No conhecimento de si a impossibilidade de se governar nessa distância de si para si, já que o que se busca é o Eu verdadeiro que, de cara, não existe é compensada por uma identidade forjada na relação como Outro e que servirá como regra de conduta aos sujeitos. Por essa razão, entendemos que o homem moderno, através do cuidado que dedica a si, se constitui como sujeito jurídico, uma vez que necessitam desta regra-identidade, para se governar. Em contra posição, na subjetivação que é caracterizada por esta agonística, entre o que se é e o que pode vir a ser, podemos pensar num cuidado ético, uma vez que os sujeitos se constituem, não em função de um eu autêntico que seria seu telos, mas em função dessa abertura em que o si nunca se conclui e que por isso o sujeito se realiza, sempre numa perspectiva ética.

Em suma, na economia dos prazeres e na economia dos desejos trata-se de dois modos distintos de governo de si e dos outros, ou melhor, duas formas de lidar com o não codificado. Ora, como dissemos no segundo capítulo, a economia é uma forma de governo que representa uma primeira codificação das relações que as pessoas estabelecem consigo e com as outras. Então, entendemos que na economia dos desejos as relações são codificadas em função do imperativo “conhece-te a ti mesmo”, que faz com que os sujeitos na “relação consigo”, condizente ao governo moral, busquem se conhecer, se decifrar e fixar uma identidade para si. Enquanto isso, na economia dos prazeres as relações são codificadas em função do apelo ao “cuidado de si”, que leva os sujeitos na “relação consigo” a um autodomínio para melhor se governar.

Certamente, não pretendemos propor uma escolha entre uma forma ou outra de cuidado a partir da apresentação dessas duas economias. Nossa questão é saber se poderemos experimentar outro ethos, no contemporâneo, que nos distancie da modernidade com sua sede de conhecimento e suas práticas hermenêuticas. Considerar, também, se poderemos estabelecer uma atitude que não seja mais de interpretação dos desejos com a finalidade de descobrirmos quem somos. Ainda, se poderemos estabelecer uma prática de cuidado que não tenha como finalidade explicar os sujeitos, mas transformar os mesmos, tanto quanto à nós, possibilitando

outras experiências de si. Em suma, se poderemos, em nossa liberdade, viver diferentemente de como ainda vivemos. Essas são as questões que, a partir dos estudos que realizamos do pensamento Foucaultiano, bem como dos diversos comentadores e autores que contribuíram para as problematizações presentes neste trabalho, gostaríamos de colocar para quem tem interesse em praticar o cuidado em seu sentido ético.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: implicações ético/políticas.

Logo na introdução deste trabalho destacamos dois trechos de uma entrevista em que Foucault aponta para necessidade de nos libertarmos da idéia de um elo analítico e necessário entre a ética e as estruturas sociais, econômicas e políticas, ao mesmo tempo em que disse que os recentes movimentos de libertação, por não encontrarem nenhum princípio de base à colocação de uma nova ética, recaem naquele fundado no dito conhecimento científico do que é o eu, do que é o desejo, do que é o inconsciente etc. Estas colocações, aparentemente distintas, são solidárias umas com as outras, uma vez que são postas pelo autor em torno da busca de uma atitude que, num mesmo movimento, relaciona a resistência aos estados de dominação, a constituição de si e o diagnóstico do presente.

Certamente, não encontramos no percurso foucaultiano, nem mesmo no período em que o autor se debruça sobre o tema da ética, nenhuma proposição de princípio que nos serviria de guia para nossas vidas. Sequer podemos dizer que Foucault retornou ao período greco-romano para nos propor o preceito do “cuidado de si” (epimeleia heautou) como uma possível alternativa para o presente. Ao contrário, entendemos que este retorno serviu para diagnosticar um modo de “relação consigo” apoiada no princípio do “conheça-te a ti mesmo” (gnôthi seautón), através do qual o homem moderno se cuida e é governado. Foi esta relação consigo que entrou em jogo nos estudo de Michel Foucault como um problema ético da atualidade e que do nosso ponto de vista implica, tanto as lutas travadas pelos movimentos de libertação contra a submissão subjetiva, quanto às práticas de cuidado e governo propostas em nossa sociedade.

A resistência aos estados de dominação.

No que diz respeito às implicações políticas desse problema ético, entendemos que Foucault percebe nos movimentos de libertação (feminino, homossexual, usuários de droga, etc) o impulso contra as formas de governo que lhe são propostas pelas grandes estruturas políticas, econômicas e religiosas, que, quando não ocorre de negá-los, os colocam na posição do diferente que precisam ser tolerados. Daí resulta, por parte da sociedade civil e também dos próprios movimentos de libertação, um debate que gira em torno do respeito às diversas

“identidades humanas” que na nossa compreensão tem efeitos concretos e positivos, na medida em que possibilitam uma maior mobilidade nas relações de poder.

Entretanto, Foucault ressalta a armadilha em que esses movimentos se encontram quando utilizam, como forma de resistência, da mesma racionalidade através da qual são governados. Ou seja, quando estes movimentos buscam determinar identidades para si e lutam para serem reconhecidos se vinculando ao identitário. Ora, sabemos que é através do procedimento de produção de identidades que o governo, em suas macro-estruturas, se utiliza para codificar e institucionalizar as condutas, logo, a questão que se impõe é a seguinte: seria a produção de identidades a melhor estratégia para as lutas no contemporâneo? Bem, vimos ao longo deste trabalho que Foucault sugere como forma de luta questionarmos a racionalidade inerente às técnicas de si e às tecnologias de poder através das quais nos governamos e nos constituímos como sujeitos morais.

Por esta razão achamos importante mostrar, no segundo capítulo deste trabalho, o caráter histórico do elo existente entre o governo moral e o governo político, na medida em que este elo pode representar um excesso de governo. É importante ressaltar que a crítica que fazemos ao excesso de governo não pode ser confundida com as intenções liberais ou neoliberais que pregam uma intervenção mínima do Estado para melhor governar segundo as leis do mercado. Não se trata neste trabalho de fazer uma defesa por mais ou menos governo, seja da parte do mercado, seja da parte do Estado. Nossa questão aqui são as mesmas colocadas por Foucault a respeito da governamentalidade. Ou seja, como na atualidade nos governamos, de que maneira somos governados e por quais governantes.

Acreditamos que entre essas questões a primeira, principalmente, permite uma outra perspectiva das lutas contra a submissão subjetiva, na medida em que nos possibilita perceber que o ponto contra o qual devemos nos opor não são tanto assim, as instituições de poder, mas as técnicas de governo utilizadas na modernidade que enquadram os indivíduos em categorias e impondo uma verdade, da qual eles precisam para resguardar um mínimo de reconhecimento. Se concordarmos que o excesso de governo não tem sua origem nas estruturas sociais, políticas e econômicas, mas na forma mesmo de exercício de poder que em nossa

sociedade as produzem e que nelas se exercem de modo individualizante e totalizante, entendemos, então, que não seria recorrendo aos ditos conhecimentos científicos, incumbidos de dizer a verdade do sujeito, que conseguiremos nos opor aos possíveis exageros das práticas governamentais que nos são propostas.

A constituição de si.

Sendo assim, acreditamos que para lutarmos contra a submissão subjetiva é necessário desviarmos o olhar das macro-estruturas do poder para enxergarmos, como o próprio Foucault denominou, a “microfísica” de seu exercício, já que, como vimos neste trabalho, é no âmbito do governo moral que ocorrem a agonística da relação consigo e com os outros, da qual nos constituímos como sujeitos. É nesta perspectiva, mais micro das relações de poder, que acreditamos ser mais frutífero abordar a questão ética que diz respeito à “relação consigo” levantada por Foucault e que, neste trabalho, tomamos como sendo um problema para as práticas de governo no contemporâneo. Bem, se é neste plano das relações de poder que devemos nos situar, então, acreditamos que as práticas de cuidado, se tomadas no seu sentido ético, podem contribuir para tais lutas. No entanto, acreditamos ser preciso liberá-las do imperativo do conhecimento de si.

Se as práticas de cuidado são as que mais nos interessam, já que nelas podemos pensar as relações entre os indivíduos sem que estejam, necessariamente, mediadas por algum estabelecimento institucional, então, nos perguntamos se não seria o caso de livrar tais práticas do imperativo do conhecimento de si, uma vez que é em função dele que o poder pôde ser exercido hegemonicamente nas sociedades modernas. Perguntamo-nos se livrar as práticas de cuidado do imperativo de conhecimento de si não seria uma maneira de recuperar a potência de resistência dessas práticas. Através dessa questão podemos pensar as práticas de cuidado em sua vertente mais ética. Ora, se nosso problema não é nem exatamente a existência do Estado, nem exatamente a lógica de mercado, uma vez que ambos são efeitos da forma pela qual nos governamos, então, pensamos que uma prática ética do cuidado seria aquela que pudesse livrar os indivíduos dessa obrigação de dizer a verdade sobre si, que nas sociedades modernas tornou-se um modo de sujeição.

Em vez de pensarmos uma prática de cuidado constitutiva de sujeitos jurídicos, já que se realiza segundo a regra da obrigação de dizer a verdade de si, acreditamos que uma prática ética do cuidado seria aquela realizada a partir do encontro entre os indivíduos no qual as regras se estabeleceriam. Neste sentido, pensamos que as práticas de cuidado podem contribuir para a constituição dos sujeitos éticos, na medida em que a “relação consigo” e com o outro não estaria orientada pelo conhecimento de si. Sendo assim, cuidar não seria mais sinônimo de conhecer e o objeto das práticas de cuidado não será algo que estaria escondido no indivíduo, porém a maneira como ele se cuida, como se governa. Nesta perspectiva das práticas de cuidado supõe-se que qualquer um, dentro das suas possibilidades, pode se cuidar sem ter que ser um mero objeto para as práticas de cuidado do outro, o que não significa, entretanto, o descarte deste, já que o outro pode contribuir nessa tentativa incessante de governo de si.

O diagnóstico do presente.

Do nosso ponto de vista, entendemos que para pensarmos a dimensão ética do cuidado precisamos criticar o regime de verdade no qual as práticas de cuidado se encontram enredadas. Ou seja, desnaturalizar as formas hegemônicas de se praticar o cuidado a fim de abrir o campo de possibilidade para outras maneiras de cuidar de si e dos outros. Sendo assim, pensar uma idéia de cuidado ético significa definir formas de governo de si e dos outros não mais pautados na decifração da verdade sobre os indivíduos, nem em um sistema legal ou religioso que venha intervir em nossa vida pessoal moral.

Desta forma, podemos a partir da apresentação dos preceitos “conhece-te a ti mesmo” e “cuida-te de ti mesmo” através dos quais, Foucault, circunscreveu dois regimes distintos de verdades, problematizar as práticas de cuidado na atualidade, tanto na sua versão jurídica, quanto na sua dimensão ética. Sabendo que as atividades de cuidado estão inseridas em regimes de verdade, isto é, que cuidamos segundo determinadas verdades entendemos que na modernidade o cuidado é exercido, pelo menos hegemonicamente, a partir do imperativo do conhecimento de si. Conseqüentemente, entendemos que a atividade de cuidado se realiza através de procedimentos hermenêuticos que tem como finalidade a busca por identidades, já que parte do pressuposto da existência de uma essência humana da qual o

homem deve se levado ao encontro. É neste sentido, que entendemos que a prática de cuidado, na modernidade, é exercida juridicamente, uma vez que tem no seu horizonte uma identidade a ser alcançada.

Portanto, é preciso distinguir as práticas de cuidado como exercício moral jurídico das práticas de cuidado enquanto prática ética. Ou seja, acreditamos ser necessário distinguir as práticas de cuidado realizadas a partir de leis e/ou normas universais das práticas de cuidado que engendram subjetividades éticas, cuja ênfase é colocada no exercício de si sobre si para se transformar e se constituir como sujeito moral. Isso, porque, acreditamos que o que está em jogo nas formas de cuidado no contemporâneo é o modo como somos governados e a maneira como nos governamos, pois, como já vimos anteriormente, as práticas de cuidado compreendidas como uma forma de governo podem estar orientadas mais para as normas institucionalizadas ou mais para os modos de subjetivação e criação de novos modos de existência. É preciso dizer, entretanto, que seria ingênuo pensar num purismo nas práticas, porém acreditamos que o exercício ético precisa nos acompanhar e estar ao lado de toda ação, de todos nossos atos.

Para finalizar, acreditamos que Michel Foucault com seu diagnóstico do presente nos permitiu problematizar, na atualidade, a maneira como estabelecemos a relação conosco e com os outros a partir dos questionamentos a respeito do imperativo do conhecimento de si, ao mesmo tempo em que possibilitou pensarmos outras formas de relação consigo. Pensamos que a partir dessa problematização Foucault não apenas apresentou o tema da ética para além do bem e do mal, bem como se desviou de um certo lugar comum que, ao identificar as tentativas de mudança de valores no contemporâneo, prega o retorno aos velhos códigos morais. Entendemos que ao discutir a “relação consigo” como uma questão ética ele colocou o problema da condução de si e dos outros além ou aquém das normas comportamentais instituídas. Contudo, nos proporcionou outra visada das práticas de cuidado e governo que privilegia muito mais seu caráter instituinte do que sua forma instituída.

Embora, neste trabalho não tenhamos nos dedicado à problematização de uma prática específica de cuidado, entendemos que ele possa contribuir com os balizamentos para tal, na medida em que nos permite colocar indagações a esse

respeito. Acreditamos que a discussão do cuidado aqui desenvolvida, em sua perspectiva ética e jurídica relacionada à governamentalidade, nos possibilita interrogar, no contemporâneo, as formas de governo em nossa sociedade e as ações que realizamos quando dedicadas à prática do cuidado. Portanto, vale nos colocar as questões: considerando o cuidado em sua orientação ética, como se comportam as práticas cotidianas, ditas de cuidado, principalmente, as psicológicas: clínicas, institucionais, etc? Seriam elas práticas jurídicas ou éticas? No que diz respeito às lutas contra a submissão subjetiva, que novos parâmetros éticos podem servir de norte para elas? E como as práticas de cuidado podem contribuir para tais lutas?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

CHARTIER, R. **A beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude.** Porto Alegre: Ed. Universidade/ UFRGS, 2002.

CHAVALLIER, J. (1981) apud HESS, R. (2007). Do efeito Mühlmann ao princípio de falsificação: **instituinte, instituído, institucionalização.** *Mnemosine Vol. 3, nº2, p. 148-163. (2007) – Artigos Parte especial. Disponível em: < <http://www.cliopsyche.cjb.net/mnemo/index.php/mnemo/issue/view/20>>.*

DELEUZE, G. (1955) – **Instintos e instituições.** Disponível em: < <http://www.google.com.br/search?q=instinto+institui%C3%A7%C3%A3o&ie=utf-8&oe=utf-8&aq=t&rls=org.mozilla:pt-BR:official&client=firefox-a> >. Acesso em 15 de janeiro 2009.

_____ (1986) - **Foucault.** Editora Brasiliense, São Paulo, 2005.

_____ (1987). **O ato de criação** - Edição brasileira: Folha de São Paulo, 27/06/1999. trad: José Marcos Macedo. Palestra de 1987.

DREYFUS, H; RABINOW, P. (1995) - **Michel Foucault uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

FOUCAULT, M. - (1974).- **A verdade e as formas jurídicas.** 3ª ed. Tradução: Roberto Cabral de Melo Machado e. Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau. 2005.

_____ (1975-1976). Em defesa da sociedade. **Curso no Collège de France.** Edição estabelecida no âmbito da associação para o Centro Michel Foucault, sob a direção de François Ewald e Alessantro Fontana, por mauro Bertani e Alessantro Fontana. Tradução: Maria ermantina Galvão. Rio de Janeiro. Ed. Martins Fontes, 2002.

_____ (1977-1978). Seguridad, território, población. **Cours ao Collège de France.** Édition établie par Michel Senellart, bajo La dirección de François Ewald e Alessantro Fontana. Traducción Horacio Pons. 2006

_____ (1978a) - A governamentalidade. In. **Microfísica do poder.** 11ª ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1995. p. 277-293.

_____ (1978b) - **O que é a crítica? (crítica ou aufklärung).** Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung.* *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafetá Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento. Disponível em: < <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critique.html>>. Acesso em 15 de janeiro 2009.

_____ (1978-1979). Naissance de La biopolitique. **Cours ao Collège de France. Édition établie sous a direction de François Ewald e Alessantro Fontana, por Michel Senellart. Paris: Gallimard Seuil, 2004.**

_____ (1980a) - **Verdade e subjetividade (Howison Lectures)**. 19 Michel Foucault: uma analítica da experiência. Revista de comunicação e linguagens. Lisboa. Edições Cosmo, Rio de Janeiro, 1981.

_____ (1980b) – Du gouvernement des vivants. “**dits et écrits**” (1980-1988), vol. **IV. Édition établie sous la direction de Daniel Defert et François Ewald, avec la collaboration de Jacques Lagrange. Paris: Gallimard, 1994, pp. 125-129.**

_____ (1981) – "OMNES ET SINGULATIM": uma crítica da razão política. **Estratégia, poder e saber**. In: Coleção “Ditos e escritos”, Vol. IV. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro. Ed. Forense Universitária, 2006, pp. 355-385.

_____ (1982a) - **Silêncio, sexo, e verdade**: uma entrevista com Michel Foucault. Disponível em: < <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/biblio.html>>. Acesso em 15 de janeiro 2009. Entrevista concedida a Stephen Riggins.

_____ (1982b) - **Michel Foucault, uma entrevista**: Sexo, poder e a política da identidade. Disponível em: < <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/biblio.html>>. Acesso em 15 de janeiro 2009. Entrevista concedida a B. Gallagher e A. Wilson.

_____ (1983a) Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In. DREYFUS, H; RABINOW, P. **Michel Foucault uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. P 253-278. Entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow, P.

_____ (1983b) – O uso dos prazeres e técnica de si. In: **Ética, sexualidade e política**. Coleção “Ditos e Escritos”, Vol. V. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004, pp. 194-217.

_____ (1983c)- O sujeito e o poder In. DREYFUS, H; RABINOW, P. **Michel Foucault uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. P 231-249.

_____ (1984a) – Foucault. In: **Ética, sexualidade e política**. Coleção “Ditos e Escritos”, Vol. V. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004, pp. 234-239.

_____ (1984b) – O retorno da moral. In: **Ética, sexualidade e política**. Coleção “Ditos e Escritos”, Vol. V. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro,

Forense Universitária, 2004, pp. 254-263. Entrevista concedida a G. Barbedette e A. Scala.

_____(1984c) **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres.** 7ª ed. Rio de Janeiro, Graal, 1994.

_____(1984d) - política, polemica problematização. In: **Ética, sexualidade e política.** Coleção “Ditos e Escritos”, Vol. V. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004, pp. 225-233. Entrevista concedida a P. Rabinow.

_____(1984e) – O cuidado com a verdade. In: **Ética, sexualidade e política.** Coleção “Ditos e Escritos”, Vol. V. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004, pp. 240-251. Entrevista concedida a F. Ewald.

_____(1984f) - **A ética do cuidado de si como prática da liberdade.** In: **Ética, sexualidade e política.** Coleção “Ditos e Escritos”, Vol. V. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004, pp. 264-287. Entrevistado por H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-müller.

_____(1984g) - **História da sexualidade 3: o cuidado de si.** 7ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.

_____(1988a) - **História da sexualidade 1: a vontade de saber.** 14ª, ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 2001.

_____(1988b) - **Tecnologia política dos indivíduos.** In: **Ética, sexualidade e política.** Coleção “Ditos e Escritos”, Vol. V. Organização e seleção de textos de Manoel Barros da Motta. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2004, pp. 301-318.

_____(1988c). **As técnicas de si.** Disponível em: < <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/techniques.html> >. Acesso em 15 de janeiro 2009.

_____. A vida dos homens infames. In: **O que é um autor?** Tradução de António Fernando Caiscais e Edmundo Cordeiro. Vega: Passagens: 1992, pp. 89-128.

_____(2001) - **A hermenêutica do sujeito.** Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros. Tradução: Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchal. Rio de Janeiro. Ed. Martins Fontes, 2004.

GROS, F. – O cuidado de si em Michel Foucault In: Margareth Rago; Alfredo Veiga-Neto. (Org.). Figuras de Foucault. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, v. 1º, p. 127-138.

MARCONDES, D. (2007)Textos básicos de ética: de Platão a Foucault. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

NADIR, H. C.; SILVA, R. N. (2005) – Ética e subjetivação: as técnicas de si e os jogos de verdade contemporâneos. In. **Foucault e a psicologia**. Neuza M.F. Guareschi, Simone M Hüning (org); Heliana de B Conde Rodrigues... [et AL]. Porto Alegre: Abrapso Sul, 2005. PP. 93-105.

PORTOCARRERO, V. M. Práticas de divisão e constituição do sujeito. In: Margareth Rago; Alfredo Veiga-Neto. (Org.). **Figuras de Foucault**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, v. 1º, p. 281-295.

RAJCHMAN, J. (1993). Eros e verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar , 1993.

REVEL, J. (2005)- **Michel Foucault conceitos essenciais**. São Carlos - SP. Editora Clara Luz, 2005.

VEYNE, P. (1985) - **O último Foucault e sua moral** - Disponível em: <<http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art11.html>>. Acesso em 15 de janeiro 2009.

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](#)