

Estética da existência como política da vida em comum: Foucault e o conceito de comunidades plurais¹

Resumo

O artigo ressalta a contribuição das reflexões foucaultianas em torno da estética da existência para a formulação do conceito de comunidades plurais, com o qual pretendemos considerar o potencial crítico dos novos movimentos sociais de minorias (feminista e LGBT, em particular). O texto argumenta que a noção de estética da existência pode ser transposta para o cenário político contemporâneo se a considerarmos como um conjunto de práticas refletidas de liberdade capazes de reinventar as formas do viver em comum no presente, estabelecendo formas de resistência às injunções disciplinares e biopolíticas dos poderes hodiernos. Na primeira etapa, introduzimos o conceito de comunidades plurais. Na segunda, apresentamos alguns argumentos para justificar a apropriação contemporânea das investigações de Foucault sobre a estética da existência dos antigos. Na terceira, estabelecemos uma relação entre estética da existência e processos contemporâneos de subjetivação, entendidos como práticas refletidas de liberdade e resistência. Finalmente, na quarta etapa, apresentamos uma crítica às tendências identitárias dos novos movimentos sociais, indicando não apenas os riscos normalizadores implicados na assunção do sujeito identitário como fundamento da luta por reconhecimento de direitos, mas também sugerindo que a noção de forma de vida e de reinvenção das relações entre os agentes políticos está no cerne da reflexão política tardia de Foucault.

Palavras-chave: Foucault; estética da existência; comunidades plurais; subjetivação; movimentos sociais de minorias.

1 O presente artigo é parte de nossas pesquisas de pós-doutoramento, recentemente iniciadas nas Universidades de Paris 7 e de Paris 12, com financiamento do Capes. Menos do que resultados, apresentamos algumas hipóteses de leitura da obra foucaultiana tardia.

* Professor do Departamento de Filosofia da UFPR e pesquisador II do CNPq; email: andremacedoduarte@yahoo.com.br

** Professora do Departamento de Teoria e Prática de Ensino e do Programa de Pós-Graduação em Educação da UFPR; email: mritacesar@yahoo.com.br

Abstract

The text stresses the contribution of Foucault's late reflections on the aesthetics of existence to the formulation of the concept of plural communities, with which we intend to considerate the critical potential of feminist and LGBT social movements. The article argues that Foucault's aesthetics of existence can be transposed to contemporary political problems if considered as a set of reflected practices of freedom and resistance directed against disciplinary and biopolitical instances designed for capturing the subject. The first section is dedicated to introducing the concept of plural communities. In the second one we present arguments for justifying the contemporary appropriation of Foucault's analysis concerning the aesthetics of existence in Antiquity. Thirdly, we establish a relation between aesthetics of existence and contemporary processes of subjectivation, understood as reflected practices of freedom and resistance. Finally, in the fourth moment, we present a critique of the identitary tendencies of the new social movements, pointing out not only to the normalizing risks implied in the on-critical assumption of a given subjective identity as the ground for a political struggle towards acknowledging its rights, but also to notions such as forms of living and the reinvention of social relations thru political movements, which are at the core of Foucault's later political reflections.

Keywords: Foucault; aesthetics of existence; plural communities; subjectivation; minorities social movements.

I. Sobre o conceito de comunidades plurais: observações introdutórias

O presente artigo visa explicitar algumas contribuições teóricas aportadas por Michel Foucault para a formulação do conceito de comunidades plurais, com o qual pretendemos pensar as condições ontológico-políticas de constituição de espaços políticos comuns, porém não fundados nas categorias de identidade – seja ela qual for, isto é, de gênero, de etnia, de religião, de classe social etc. – e de seus respectivos sujeitos de direito. Comunidades plurais são espaços políticos comuns de caráter alternativo em relação às instituições democráticas formais, espaços nos quais as práticas e discursos dos agentes políticos são considerados em vista de sua capacidade para potencializar e singularizar a experiência democrática contemporânea.² O conceito de co-

munidades plurais destina-se a pensar a fonte viva de onde provêm todas as formas possíveis de institucionalização política, ou seja, o estar-junto dos agentes na performance de seus atos e palavras, considerado em sua capacidade de criação, manifestação e compartilhamento de novas formas de viver, em conflito e dissenso em relação às experiências hegemônicas da vida social e política instituídas.³ Isto significa que o conceito de comunidades plurais não tem em vista enfatizar a formação de consensos e entendimentos mútuos abrangentes e estáveis, capazes de harmonizar a totalidade social. Antes, o conceito de comunidades plurais prioriza o conflito “agonístico”⁴ em relação às formas hegemônicas da vida social e política que se impõem por meio da intolerância e da exclusão de certos grupos sociais, privando-os de direitos, da possibilidade de viver uma vida digna e de sua própria capacidade expressivo-criativa.

Pensar a comunidade política ou os espaços políticos comuns enquanto instâncias geradas pelas ações e discursos dos agentes dos novos movimentos sociais e dos coletivos autônomos é pensar a pluralidade dos vínculos que unem tais agentes priorizando a performance de seus atos e palavras, para além da ênfase exclusiva na obtenção de resultados práticos previsíveis. Assim, o conceito de comunidades plurais opera dois importantes deslocamentos em relação às abordagens convencionais dos movimentos sociais que os enfocam exclusiva ou prioritariamente segundo a ótica jurídico-política da luta por reconhecimento e conquista de direitos, ou segundo a ótica econômica da avaliação das perdas e ganhos dos sujeitos. Na perspectiva do conceito de comunidades plurais, é preciso considerar que a política democrática, entendida a partir do exercício ativo da cidadania por meio da ação coletiva, do dizer verdadeiro e corajoso dos cidadãos e da relação crítica e problematizadora do agente para consigo mesmo, para com os outros e para com seu próprio tempo, comporta dimensões expressivas e criativas que excedem as esferas do direito e da economia, dimensões cuja produtividade não deveria ser desconsiderada pelo pensamento político contemporâneo. Ademais, pensar a constituição de diversas pequenas comunidades políticas a partir destes pressupostos teóricos implica considerar que o vínculo político-comunitário não se define essencialmente ou pela atribuição de quaisquer características comuns aos agentes envolvidos, mas apenas estrategicamente, da perspectiva do conceito de comunidades plurais, o que une os agentes dos movimentos

3 Tassin 2003: 241-242.

4 Mouffe 2003.

2 Duarte 2011a.

sociais de minorias é o seu próprio agir e discursar em comum, com os quais se estabelecem vínculos e relações entre tais agentes e mesmo com todos aqueles indiretamente concernidos por suas ações e discursos.

Ora, parece-nos que o pensamento ético-político tardio de Michel Foucault oferece importantes contribuições teóricas para a formulação do conceito de comunidades plurais na medida em que nos permite pensar uma articulação entre vida e política de caráter não identitário e não redutível à esfera jurídica, orientando-se, antes, pela noção de resistência contra as mais variadas estratégias biopolíticas de captura do sujeito no mundo contemporâneo, desde aquelas organizadas no nível da gestão estatal das populações até aquelas organizadas pelo mercado econômico neoliberal em sua capacidade de produzir desejos, aspirações coletivas e modos de vida.⁵ Ao articular o conceito de comunidades plurais às reflexões de Foucault sobre a estética da existência e o cuidado de si, pretendemos considerar as práticas e discursos dos agentes dos novos movimentos sociais de minorias (feminista e LGBT) como exercícios refletidos de crítica e de liberdade, situando-os, portanto, para além da figura conceitual do sujeito que reivindica direitos fundamentando sua ação e seus discursos em concepções de caráter identitário e essencialista. Pensar a comunidade no plural é também pensar as práticas ético-políticas de uma estética da existência contemporânea, marcadas pela enunciação de um discurso público, verdadeiro e corajoso, e pela invenção de novas formas de vida e de amizade entre os agentes.

Sem deles pretender oferecer uma discussão exaustiva, referimo-nos em nosso artigo a alguns conceitos formulados por Foucault no curso de suas derradeiras investigações ético-políticas, tais como práticas refletidas de liberdade, resistência, crítica, subjetivação e forma de vida. Ao investigar a noção historicamente ampla de cuidado de si (*epiméleia heautô, cura sui*), Foucault discutiu algumas práticas refletidas de liberdade de gregos e romanos antigos entendendo-as como o cultivo de um estilo de liberdade implicado na elaboração de sua própria vida como uma obra de arte pessoal, isto é, “como um esforço para afirmar sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual alguém poderia reconhecer-se, ser reconhecido pelos outros, e na qual a própria posteridade poderia encontrar um exemplo”.⁶ Neste artigo, ao propormos alguns critérios para a avaliação da potência política dos novos movimentos sociais de minorias e das armadilhas identitárias que continua-

mente os espreitam, interessamo-nos, sobretudo, pelas noções foucaultianas de práticas refletidas de liberdade voltadas para a criação de novas formas de relação, de sociabilidade, de sensibilidade, de amizade e de discursos democráticos entre os atores políticos.

Nossa hipótese é que os conceitos ético-políticos foucaultianos permitiriam caracterizar adequadamente a potência singular das ações e dos discursos dos agentes dos novos movimentos sociais ao entender tais práticas e discursos não como o resultado da manifestação de uma essência ou identidade previamente existentes, mas como o exercício de práticas refletidas de liberdade do sujeito sobre si mesmo e sobre os outros. Dado o seu caráter crítico-reflexivo, as práticas de liberdade estão na base não apenas da fala política pública e corajosa, capaz de um dizer verdadeiro que engaja e compromete o falante com aquilo que ele/a enuncia e que, portanto, resiste à reiteração esvaziada de discursos políticos que apenas repetem a ordem estabelecida e seus valores hegemônicos; quanto, ademais, tais práticas refletidas de liberdade também parecem propiciar a invenção de novas formas de vida e de sociabilidade entre os agentes políticos, rompendo-se assim a barreira das rígidas identidades sociais. Ao explicitar as possíveis contribuições teóricas do pensamento tardio de Michel Foucault para a elaboração do conceito de comunidades plurais, almejamos substituir o primado e a centralidade das noções de sujeito de direito e de identidade na reflexão contemporânea sobre os novos movimentos sociais de minorias. Ao pensarmos os movimentos sociais de minorias em sua autonomia relativa em relação à esfera jurídica, sem contudo desconsiderá-la, pretendemos chamar a atenção para o fato de que as abordagens jurídico-normativas da ação política correm o risco de regar e codificar excessivamente a criatividade das interações humanas, asfixiando-as em seu potencial crítico.

II. A estética da existência entre o passado e o presente

Em primeiro lugar, porém, e como condição para levar a cabo uma investigação que apenas se inicia, é fundamental considerar em que medida tais noções foucaultianas relativas ao mundo antigo podem ser apropriadas contemporaneamente, de maneira a contribuir para a formulação do conceito de comunidades plurais. À primeira vista o próprio Foucault parece não apenas aprovar, como também incentivar uma prática de leitura que se aproprie produtivamente daquilo que ele pensou, ensinando novos pensamentos e con-

5 Duarte 2011b.

6 Foucault 1994: 731.

ceitos, desde que tal apropriação pressuponha a leitura cuidadosa de seus textos: “A única lei é que todas as leituras são possíveis. Não vejo maiores inconvenientes se um livro, sendo lido, é lido de diferentes maneiras.”⁷ Mas o assunto certamente não se deixa resolver tão facilmente, merecendo maior atenção. Seja como for, parece-nos que o profundo interesse de Foucault pelas práticas ético-políticas da estética da existência entre os antigos jamais o afastou da consideração dos problemas éticos e políticos do presente, aspecto nem sempre devidamente ressaltado entre seus intérpretes. E, no entanto, são inúmeras as reflexões de Foucault em meados dos anos 80 nas quais ele parece entrever interessantes e estimulantes correspondências entre as práticas de si da antiguidade e certos processos de subjetivação contemporâneos, conduzidos pelo trabalho da crítica sobre si mesmo, sobre os outros e sobre o próprio presente. Cabe observar, inicialmente, que o momento histórico em que os movimentos gays e de lésbicas começavam a se tornar mais visíveis foi também o momento em que Foucault ministrou seus cursos sobre a estética da existência no Collège de France: *Du gouvernement des vivants* (1979-1980), *Subjectivité et Vérité* (1980-1981), *L'herméneutique du sujet* (1981-1982), *Le gouvernement de soi et des autres* (1982-1983) e *Le Courage de la Vérité* (1983-1984). Não terá sido casual, portanto, que no momento mesmo em que Foucault refletia sobre a questão da amizade no mundo antigo, ele também apresentasse as relações de amizade como possibilidades de resistência política contemporânea, capazes de instaurar novas formas de relação entre os agentes políticos.

Ademais, Foucault parece justificar e avaliar uma apropriação contemporânea de suas análises a respeito das práticas de liberdade da antiguidade greco-romana ao estabelecer uma interessante correspondência entre sua definição do *ethos* grego e sua definição da atitude crítica, própria da modernidade. Segundo Foucault, os gregos entenderam o *ethos* como “uma maneira de ser e de conduzir-se” por meio de “práticas refletidas de liberdade” sob o influxo de uma questão permanente: “como se pode praticar a liberdade?”⁸ Ora, Foucault relaciona essa definição do *ethos* grego àquilo que ele denomina como “atitude de modernidade” em uma de suas interpretações do texto kantiano intitulado *O que são as luzes?* Neste texto de 1984, Foucault define o *ethos* e a crítica como:

um certo modo de relação para com a atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que marca simultaneamente um pertencimento e que se apresenta como tarefa.⁹

Neste mesmo texto, Foucault também afirmava que a atitude de modernidade deveria ser pensada como *ethos* filosófico, o qual “... consiste numa crítica do que somos, pensamos e fazemos, através de uma ontologia histórica de nós mesmos”.¹⁰ Ora, a associação foucaultiana entre crítica e *ethos* filosófico parece definir uma maneira peculiar de estabelecer correspondências entre antiguidade e modernidade ao relacionar estreitamente crítica e vida, de maneira a questionar as soluções políticas e filosóficas demasiado fáceis ou já disponíveis: “Fazer a crítica é tornar difíceis os gestos fáceis demais.”¹¹ Foucault parece incentivar esse tipo de reflexão crítica voltada para a transformação vital de si e dos outros no nosso próprio tempo quando afirma:

Meu problema é fazer de mim mesmo, e convidar os outros a fazer comigo, através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência disso que nós somos, disso que é não somente nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade da qual saímos transformados.¹²

Tampouco terá sido por acaso que Foucault tenha iniciado o curso de 1983, *O governo de si e dos outros*, dedicado às práticas de governo entre os antigos, discutindo justamente o significado da “crítica” no texto de Kant sobre o Esclarecimento. Estabelece-se, deste modo, uma ponte ou constante meta-histórica entre certas experiências ético-políticas da antiguidade e a exigência moderna de uma crítica do presente que se faz e se refaz ao longo do viver em comum. Nessa direção, Frédéric Gros observou que Foucault encerrou o curso de 1983 com uma reflexão na qual caracterizava a filosofia moderna, desde o *cogito* cartesiano que rejeita as autoridades do saber até o “*sapere aude*” kantiano em termos de uma reativação da estrutura *parresíastica* inaugurada com os gregos. Segundo Gros,

9 Foucault 1994: 568.

10 Foucault 1994: 574.

11 Foucault 1994: 180.

12 Foucault 1994: 44.

7 Foucault 1994: 734.

8 Foucault 1994: 714, 711, 712.

Essa ponte construída pela primeira vez entre a filosofia antiga e a filosofia moderna pode enfim abrir, em Foucault, para uma determinação meta-histórica da atividade filosófica: é o fato de exercer uma palavra corajosa e livre que continuamente ressalta, no jogo político, a diferença e o caráter incisivo de um dizer-a-verdade que visa inquietar e transformar o modo de ser dos sujeitos.¹³

O próprio Foucault também reconheceu que seu interesse pelas práticas ético-políticas da antiguidade deveu-se ao fato de que o modelo da moral cristã, isto é, a “moral como obediência a um código de regras está começando agora a desaparecer, já desapareceu. E a esta ausência de moral responde, deve responder, uma pesquisa que é a de uma estética da existência”.¹⁴ A despeito de criticar certos aspectos que lhe parecem problemáticos na interpretação foucaultiana das práticas de liberdade de gregos e romanos, Jean-François Pradeau reconheceu que o retorno de Foucault aos antigos não era de natureza historiográfica, pois seu real “interesse era traçar uma genealogia capaz de servir à elaboração de uma ética contemporânea, de contribuir para o reconhecimento de novas práticas de si”.¹⁵ Ainda segundo o mesmo autor, a reflexão sobre os modos de subjetivação antigos e contemporâneos devia atualizar uma constituição de si estranha ao modelo jurídico, nomológico, de uma lei geral que se impõe a todos os indivíduos. Essa outra forma de subjetivação Foucault a encontrou na “cultura de si grega”, a qual “não era uma moral da lei e do preceito geral, mas uma ética da pluralidade de normas e de escolha de modos de vida”.¹⁶ Evidentemente, como observa Gros, Foucault não retornou aos antigos a fim de defender ou propagar uma “moral particular” tomando-a como “modelo a ser seguido, um ideal de comportamento proposto para todos”.¹⁷ No entanto, sua consideração das práticas de si da antiguidade parece abrir uma interessante via teórica para a discussão das possíveis práticas ético-políticas de si na contemporaneidade, desde que se recuse a vã pretensão de repetir o historicamente irrepetível. Neste sentido, Gros também enfatiza que um aspecto que teria interessado sobremaneira a

Foucault em seu estudo das formas democráticas da *parrehsia* grega teria sido a descoberta, para ele ainda plenamente atual, de uma “nova maneira de fazer política que procede por problematização e não por dogmas, apostando nas capacidades éticas dos indivíduos e não na adesão cega a doutrinas (...)”.¹⁸

III. Estética da existência como política da vida em comum: da sujeição à subjetivação

As análises genealógicas de Foucault culminam num questionamento radical do estatuto filosófico da subjetividade, problemática que já se fazia pressentir desde o princípio de sua longa reflexão. Em uma importante entrevista de 1982, Foucault afirmou que toda a sua obra, desde *A história da loucura* até então, havia se ocupado, ainda que de maneiras distintas, com a questão do sujeito: “Não é, pois, o poder, mas o sujeito, o que constitui o tema geral de minhas investigações.”¹⁹ Segundo seu depoimento a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, sua meta fora a de estabelecer uma história dos três processos de objetivação que transformaram os seres humanos em diferentes figuras da subjetividade: o sujeito definido como objeto de determinados saberes científicos, tais como a filologia, a economia e a biologia; o sujeito objetivado a partir de práticas divisionárias e de exclusão, por meio das quais se estabeleceu a oposição entre o homem louco e o são, entre o doente e o saudável, entre o criminoso e o bom rapaz; e, por fim, uma análise das práticas ou técnicas de si por meio das quais o ser humano se torna um sujeito ao tomar-se a si mesmo como objeto de experimentação e crítica. Se nos textos arqueogenealógicos Foucault demonstrara a constituição histórica do sujeito como produto de uma trama de discursos de saber e de relações poder, analisando os processos modernos de sujeição e de produção do sujeito assujeitado, em seus últimos cursos e textos ele passou a refletir a respeito das condições de constituição do sujeito autônomo. De acordo com o arguto comentário de Deleuze, a descoberta da “relação consigo como uma nova dimensão irredutível às relações de poder e às relações de saber” implicou toda uma “reorganização do conjunto”. Punha-se, entretanto, uma questão: como compreender esta mutação, isto é, “como nomear esta nova dimensão, essa relação consigo que não é mais saber nem poder?”²⁰

13 Gros 2010: 356.

14 Foucault 1994: 732.

15 Pradeau 2004: 145.

16 Pradeau 2004: 146.

17 Gros 2008: 131.

18 Gros 2010: 355.

19 Foucault 1994: 230.

20 Deleuze 1998: 109, 113.

De fato, Foucault não nos oferece uma análise detalhada do estatuto ontológico do sujeito assujeitado e do sujeito autônomo do cuidado de si e, em vista da ausência dessa discussão, poder-se-ia pensar que ele teria finalmente capitulado diante de sua anterior recusa da figura da subjetividade soberana ou transcendental, portadora de faculdades universais. Certamente não se trata disso, e o próprio Foucault ressaltou numa entrevista de 1984 seu “ceticismo” e “hostilidade” em relação à figura conceitual do “sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que se poderia encontrar em toda parte”.²¹ Ao menos à primeira vista, entretanto, seu pensamento tardio pareceria sofrer uma irreconciliável tensão interna, a qual transpareceria em afirmações algo tortuosas, como a seguinte:

o sujeito se constitui através de práticas de assujeitamento (assujettissement), ou, de uma maneira mais autônoma, através de práticas de libertação, de liberdade, como na Antiguidade, a partir, é claro, de um certo número de regras, estilos, convenções que se encontram no meio cultural.²²

Qual concepção da subjetividade se encontra pressuposta na base desta afirmação foucaultiana? Certamente, quando Foucault menciona nessa entrevista a noção de “sujeito-forma”, ele não está se referindo a uma natureza humana que pudesse ser novamente encontrada e restituída ao homem em sua pureza original. Também é certo que Foucault não entende a subjetividade autônoma à maneira de um “sujeito-substância” sempre idêntico a si mesmo ao longo do tempo.²³ No entanto, Foucault não esclarece suficientemente sua concepção a respeito desse enigmático “sujeito-forma”, deixando espaço aberto para a objeção de que sua obra teria chegado a um impasse ou mesmo a uma contradição: afinal, se o sujeito fora anteriormente definido como um produto dos dispositivos de saber-poder individualizadores da modernidade, como então pensar a figura de um sujeito autônomo, autoconstituído por meio de práticas de liberdade? De nosso ponto de vista, quando Foucault se refere a esse “sujeito-forma” ele pensa justamente na capacidade ético-política de estabelecer uma relação consigo por meio de práticas e formas de governa-

mento que ensejem novas formas de relação, novas formas de amizade e novas formas de viver consigo e com os outros. Frédéric Gros defende a mesma ideia quando afirma que:

o sujeito suposto por essas técnicas de si, pelas artes da existência, é um eu ético antes que um sujeito ideal de conhecimento. Isto significa que o sujeito é compreendido como transformável, modificável: é um sujeito que se constrói, que se dá regras de existência e conduta, que se forma através de exercícios, das práticas, das técnicas.²⁴

Em suas análises, Francisco Ortega indica em linhas gerais as lentas transformações conceituais que permitiram a Foucault incorporar a questão da constituição autônoma do sujeito na antiguidade à problemática da constituição heterônoma do sujeito moderno pelos dispositivos de saber-poder. Segundo Ortega, ocorreram importantes deslocamentos teóricos no pensamento de Foucault com a introdução das noções de “governo” e das tecnologias governamentais em sentido amplo, abarcando desde o “governo dos outros” até o “governo de si” mesmo. O conceito de governo permitiu a Foucault operar uma importante distinção entre os conceitos de relações de poder e de puro domínio, o que, por sua vez, também lhe permitiu definir o fenômeno da resistência aos poderes assujeitadores como modos de subjetivação ou de constituição da autonomia do sujeito por meio de suas práticas refletidas de liberdade. Por fim, o estabelecimento da distinção, antes inexistente, entre os dispositivos de verdade como um elemento dos modernos processos de sujeição e os “jogos da verdade” como instância de autoconstituição ou de subjetivação do sujeito teria completado a lenta transição da dupla ontologia (poder/saber) para a tripla ontologia, na qual finalmente se incluiu a figura do si mesmo ou do sujeito autônomo.²⁵ Como afirma Ortega:

mediante a introdução do conceito de governo (deslocamento teórico no eixo do poder) como des-dobra da linha de poder, será possível dobrá-la para dentro, produzindo uma autoafetação: o si ou a subjetivação. O indivíduo está agora capacitado para aplicar poder sobre si, com o objetivo de criar uma relação satisfatória consigo, ou seja, tem-se um indivíduo dotado de capacidade de resistência. Trata-se de

21 Foucault 1994: 733.

22 Foucault 1994: 733.

23 Foucault 1994: 718.

24 Gros 2008: 127-128.

25 Ortega 1999: 32.

uma subjetividade autônoma e anárquica, que se opõe a interpretações neoliberais.²⁶

Em sentido amplo, portanto, as investigações históricas de Foucault sobre a subjetividade mostram que ser sujeito não é uma característica ou propriedade dadas da natureza humana, bem como, e sobretudo, que é preciso pensar o sujeito na contemporaneidade segundo os modos de ser da heteronomia e da autonomia, do assujeitamento e da subjetivação.²⁷ A ideia central é que o sujeito em Foucault, sendo sempre pensado a partir de suas práticas históricas, deve ser compreendido de acordo com suas possibilidades de ser constituído heteronomamente e de constituir-se autonomamente. Isto parece implicar que a ética do cuidado de si dos antigos pode vir a ser apropriada ou transcrita no presente, se a entendermos como práticas de resistência em relação aos procedimentos normalizadores da biopolítica moderna. Contra a ideia de que não se poderia pensar a figura do sujeito foucaultiano senão sob seu caráter heterônomo; bem como contra a ideia de que as análises éticas do último período trariam consigo um efeito despolitizador se comparadas às análises genealógicas dos anos 70, pensamos que o processo ético de autoconstituição se dá justamente por meio de práticas políticas de resistência orientadas por uma estética da existência que questiona o primado contemporâneo das identidades sociais previamente determinadas, abrindo o sujeito para novas formas de relação consigo, com os demais e, portanto, com o mundo. Como afirmou Foucault,

hoje o principal objetivo não é descobrir quem somos, mas recusar o que somos. Precisamos imaginar e construir o que poderíamos ser a fim de nos desembaraçarmos desta forma de “dupla constrição” política que são a individualização e a totalização simultâneas das estruturas do poder moderno.²⁸

Gros também insiste na temática de que o cuidado de si não é uma “atividade solitária, que cortaria do mundo aquele que se dedicasse a ele, mas consti-

tui, ao contrário, uma modulação intensificada da relação social”.²⁹ A mesma opinião expressa Reiner Schürmann ao afirmar que quando Foucault “analisa a constelação contemporânea dos modos possíveis de autoconstituição o eu está inteiramente inscrito nas lutas públicas”.³⁰ Não por acaso, portanto, Foucault enfatizou em seus últimos escritos a necessidade de se preservarem os espaços de criação, de experiência, de troca de ideias e de afetos, enfim, espaços de reinvenção da política a partir de uma vida em comum, para além das obsessões individualistas ou egoístas que assediam o sujeito no presente. Essa ideia é claramente afirmada quando Foucault menciona formas transversais e imediatas de resistência que não se limitam a um único país, mas tampouco se pretendem universais e definitivas. Tais lutas anárquicas são justamente aquelas nas quais

coloca-se em questão o estatuto do indivíduo: por um lado, elas afirmam o direito à diferença e sublinham tudo que pode tornar os indivíduos verdadeiramente individuais. Por outro lado, elas investem contra tudo que pode isolar o indivíduo, separá-lo dos outros, cindir a vida comunitária, constranger o indivíduo a dobrar-se sobre si mesmo e amarrá-lo à sua própria identidade.³¹

Pensar o processo de subjetivação ou de constituição autônoma do sujeito pressupõe assumir as práticas de si mesmo como exercícios de poder voltados sobre si mesmo a fim de transformar as determinações heterônomas que nos constituíram enquanto sujeitos assujeitados, apanhados nas malhas dos dispositivos modernos de saber-poder, produtores de identidades fixas e bem demarcadas. A discussão foucaultiana das práticas de autoconstituição ético-política do sujeito se desdobram contemporaneamente, pois, nas atitudes críticas do questionamento e da resistência combativa contra aquilo que hoje se nos mostra como certo, natural ou inquestionável, tal como, por exemplo, a própria tendência dos próprios atores políticos dos novos movimentos sociais para encerrarem-se nos estreitos limites da identidade. Para Foucault, por outro lado, tratava-se justamente de “promover novas formas de subjetivida-

26 Ortega 1999: 24.

27 Duarte: 2010.

28 Foucault 1994: 232.

29 Gros 2008: 132.

30 Schürmann 1986: 304.

31 Foucault 1994: 226-227.

de ao recusar o tipo de individualidade que se nos impôs durante séculos”.³² Ora, dentre as formas de individualidade que nos foram impostas durante séculos cabe considerar a heterossexualidade normativa, por um lado, mas também as perigosas tendências identitárias dos movimentos sociais que se enfrentam ao padrão heterossexual. Afinal, de uma perspectiva foucaultiana, toda busca da identidade “nos fixa em um dispositivo de obediência”, pois toda verdade que se possa alcançar acerca de si mesmo será sempre um “eco no sujeito particular de uma injunção social, geral (“Quem é você?”) (...)”.³³ Deste modo, mais importante do que responder à pergunta cristã, quem sou? ou quem somos?, seria ocupar-se em responder, por atos, palavras e pensamentos, à pergunta orientadora das práticas de liberdade da estética da existência dos antigos, isto é, o que estou (estamos) fazendo de mim (de nós) mesmo(s)? Ontem como hoje, esta é a questão que pode inspirar “um projeto pontual de liberação”.³⁴

IV. Para além das fronteiras identitárias dos novos movimentos de minorias

As discussões precedentes permitem introduzir a discussão crítica dos padrões discursivos, políticos e institucionais que frequentemente pautam a conduta dos militantes dos movimentos sociais feminista e LGBT. A este respeito, é interessante observar que no mesmo instante em que Foucault aprofundava suas pesquisas sobre a estética da existência dos antigos ele também propunha uma crítica radical às limitações do pensamento político contemporâneo centrado na figura do sujeito identitário que restringe sua luta exclusivamente ao plano do reconhecimento de seus direitos. Entretanto, os chamados movimentos de “minorias” têm fundado suas ações e discursos, o mais das vezes, em marcadores de identidade étnico-racial, sexual, de gênero, ou classe, entre outras. De maneira correspondente, as abordagens teóricas sobre o tema das chamadas “minorias” sexuais e de gênero demonstram que as estratégias teóricas e políticas empregadas nestes movimentos têm priorizado a conquista de direitos, sendo relativamente bem-sucedidas.

A despeito de seus importantíssimos ganhos jurídicos e políticos, os quais não podem de maneira alguma ser negligenciados, tampouco se deve perder de vista que tais conquistas sociais e políticas tendem a enfraquecer o potencial crítico e questionador dos movimentos sociais feminista e LGBT, na medida em que suas conquistas frequentemente se fazem acompanhar da reprodução da lógica disciplinar da normalização promovida e disseminada socialmente como efeito do “dispositivo da sexualidade”.³⁵ Limitando-se estritamente à lógica da luta pela inclusão de novos sujeitos identitários no universo jurídico dos direitos, tais movimentos sociais tendem a reforçar o paradigma institucional disciplinar normalizador que opera de maneira a domesticar ou excluir o desconhecido, isto é, todos aqueles que, ao excederem a norma, são considerados como abjeções incompreensíveis.³⁶ No interior do modelo identitário e normalizador, indivíduos e experiências inclassificáveis e ininteligíveis, de corpo e gênero, permanecem por definição excluídos ou são incluídos nesse regime jurídico-disciplinar sob o preço de sua pacificação normalizada. Não por acaso, tem-se observado que as lutas de inclusão do “outro” correm o risco de se perderem num processo despolitizador de “folclorização” dos grupos sociais e sujeitos em questão.³⁷

Sem pretender recusar a noção de sujeito de direitos e os ganhos jurídico-políticos que ela tem permitido obter, com o conceito de comunidades plurais trata-se de pensar uma prática política e um conjunto de conceitos teóricos que permitam desarmar as armadilhas da inclusão normalizadora, articuladas a partir da definição do sujeito de direitos e de sua identidade. Trata-se, em suma, de considerar a possibilidade de uma política de resistência que permita desarticular pela base a gênese mesma de todo processo de formação de abjeções, anomalias e anormalidades. A reiteração não crítica de discursos e práticas políticas que pressupõem de maneira não crítica o sujeito, a identidade, o direito e uma ideia de cidadania entendida exclusivamente a partir da articulação das noções de identidade e de sujeito de direito tende a encerrar os corpos, as práticas, as experiências estéticas e políticas, bem como os prazeres, os modos de vida ou culturas sexuais no interior de processos de sujeição normalizadora de caráter disciplinar e biopolítico. Para desativar tais armadilhas teóricas e práticas pensamos que o recurso à reflexão de Michel

32 Foucault 1994: 232.

33 Gros 2008: 138.

34 Gros 2008: 136.

35 Foucault 1984: 43-44.

36 Cesar 2009.

37 Louro 2003.

Foucault é essencial, como nos confirmam as análises contemporâneas que efetuam a crítica da produção de *gays* e lésbicas bem comportadas/os, além de travestis e transexuais incluídos/as nas descrições e protocolos das patologias psicosssexuais. Tais identidades normalizadas são produzidas no interior do dispositivo da sexualidade, motivo pelo qual acabam por reivindicar um modo de vida orientado pelo campo da norma da heterossexualidade.³⁸ A asunção não crítica das novas identidades sexuais e de gênero pode ter efeitos profundamente ambíguos, pois pode significar o aprisionamento daqueles sujeitos nos dispositivos de assujeitamento que os produziram como patologias.³⁹ Afinal, não se pode esquecer que o próprio conjunto das identidades LGBT foi constituído a partir do discurso médico-jurídico, entre outras instâncias sociais de regulação e exclusão de populações.

Ora, é justamente para sair deste impasse teórico que propomos retornar ao arcabouço conceitual formulado por Michel Foucault em suas pesquisas sobre a estética da existência. Nossa hipótese é que tal conceito, assim como o conjunto de noções que com ela se relacionam, tais como subjetivação, cuidado de si, práticas refletidas de liberdade, permitiriam repensar as formas de resistência contemporâneas ao primado da heteronormatividade. As práticas refletidas de liberdade da estética da existência, compreendidas como processos reflexivos de constituição autônoma de si mesmo que sempre implicam e engajam os outros, devem ser consideradas como práticas e discursos nos quais os agentes se tornam autonomamente quem são por meio de suas lutas políticas de resistência contra os poderes heterônomos de sujeição e domesticação do indivíduo moderno. Como salientou Foucault,

o que eu quero analisar são práticas, é a lógica imanente à prática, são as estratégias que sustentam a lógica dessas práticas e, por conseguinte, a maneira pela qual os indivíduos, livremente, em suas lutas, em seus afrontamentos, em seus projetos, constituem-se como sujeitos de suas práticas ou recusam, pelo contrário, as práticas que lhes são propostas.⁴⁰

Ora, parece-nos que a ênfase foucaultiana nas lutas, isto é, nas práticas e discursos políticos, demarca nitidamente sua reflexão em relação ao universo

semântico normalizado dos movimentos de minorias que se fecham sobre o sujeito de direitos e fundamentam suas ações recorrendo às mais diversas identidades. Obviamente, Foucault reconhecia a importância *estratégica* de se afirmar homossexual no contexto das lutas políticas de minorias, tanto mais que o próprio Estado somente reconhece a concessão de um direito na medida em que possa definir o portador desse direito. Contudo, para ele era importante não fundar a prática e a ação política em qualquer identidade essencialmente determinada, bem como, sobretudo, recusar toda forma de identificação de si mesmo a partir de quaisquer figuras da sexualidade ou do desejo:

Embora do ponto de vista tático seja importante poder dizer, em dado momento, “Eu sou homossexual”, não se deve, em minha opinião, por um tempo mais longo e no quadro de uma estratégia mais ampla, formular questões sobre a identidade sexual. Não se trata neste caso de confirmar sua identidade sexual, mas de recusar a injunção de identificação à sexualidade, às diferentes formas de sexualidade. É preciso recusar-se a satisfazer a obrigação de identificação por intermédio e com o auxílio de uma certa forma de sexualidade.⁴¹

Em outra entrevista dos anos 80, Foucault voltou a argumentar a favor do emprego estratégico da noção de identidade ao considerá-la enquanto “jogo”, isto é, como um possível marcador para identificar certas formas de relação entre pessoas e certas formas de fruição do prazer sexual, mantendo, contudo, sua recusa a todo apelo para a produção de discursos verdadeiros sobre si mesmo a partir do recurso às identidades sexuais historicamente constituídas, procedimento que a seus olhos equivalia à reprodução da heterossexualidade normativa e tradicional. Para Foucault, a identidade poderia ser útil no sentido de marcar diferenças e instituir novas possibilidades de relação entre as pessoas, mais criativas e menos submissas aos papéis sociais e sexuais prevaletentes. Acima de tudo, o importante para Foucault, e isto desde suas reflexões dos anos 60, era não permanecer sendo sempre o mesmo, mas poder transformar-se a si mesmo e aos outros:

Se a identidade é somente um jogo, um procedimento para favorecer relações, relações sociais e relações de prazer sexual que criam novas amizades, então ela é útil. Mas se a identidade se torna o pro-

38 Pocahi 2008; Bourcier 2007.

39 Cesar 2011.

40 Foucault 1994: 693.

41 Foucault 1994: 662.

blema maior da existência sexual, se as pessoas pensam que devem “revelar” sua “identidade própria” e que esta identidade deve se tornar a lei, o princípio, o código de sua existência; se a questão que elas colocam perpetuamente é: “Isto está conforme a minha identidade?”, então penso que retornaremos a uma espécie de ética muito próxima da virilidade heterossexual tradicional. Se devemos nos situar em relação à questão da identidade, isto se dá na medida em que somos seres únicos. Mas as relações que devemos entreter conosco mesmos não são relações de identidade; elas devem ser relações de diferenciação, de criação, de inovação. É fastidioso ser sempre o mesmo. Não devemos excluir a identidade se é pelo viés dessa identidade que as pessoas encontram seu prazer, mas não devemos considerá-la como uma regra ética universal.⁴²

Ao responder a uma questão sobre a conquista de direitos em outra entrevista de meados dos anos 80, Foucault chama uma vez mais a atenção para o aspecto criativo, extrajurídico, do movimento *gay*, ao recordar os importantes efeitos liberadores promovidos pelos movimentos políticos de minorias do final dos anos 60 e início dos anos 70. Por certo, Foucault não deixava de reconhecer que tais movimentos contribuíram para assegurar o direito do indivíduo de escolher e exercer sua sexualidade. No entanto, Foucault também afirmava a necessidade de “dar um passo adiante” no sentido de estimular a:

criação de novas formas de vida, de relações, de amizade, na sociedade, na arte, na cultura, novas formas que se instaurem através de nossas escolhas sexuais, éticas e políticas. Devemos não somente nos defender, mas também nos afirmar, e nos afirmar não somente enquanto identidade, mas enquanto força criativa.⁴³

Para Foucault, a modificação das possibilidades de vida, a formulação de novas formas de viver em comum, de novas formas de relação entre as pessoas, era o aspecto que realmente lhe importava na consideração dos movimentos de minorias:

Mais do que defender que os indivíduos têm direitos fundamentais e naturais, deveríamos tentar imaginar e criar um novo direito relacional que permitisse que todos os tipos possíveis de relações pudessem existir e não fossem impedidas, bloqueadas ou anuladas por instituições empobrecedoras do ponto de vista das relações.⁴⁴

Foucault chama a atenção para esse aspecto criativo, extrajurídico, ao pensar os movimentos sociais a partir da noção de modo de vida, com a qual ele pretendia introduzir no pensamento político contemporâneo outras formas de consideração das relações entre os indivíduos, para além daquelas promovidas pela existência de diferentes classes sociais, pelas diferenças de profissão e pelos diferentes níveis culturais. Para o autor, um “modo de vida” deve ser entendido como uma “forma de relação” partilhada por indivíduos de idade, de condição social e de atividade social diferentes entre si. Um modo de vida, ainda segundo Foucault, “pode dar lugar a relações intensas que não se assemelham a nenhuma daquelas que são institucionalizadas e me parece que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética.” Contra toda e qualquer forma de naturalização das identidades sexuais, Foucault afirmava que “ser *gay* não é, creio, se identificar com os traços psicológicos e as máscaras visíveis do homossexual, mas buscar definir e desenvolver um modo de vida”.⁴⁵

Foucault alude constantemente a esse potencial político de renovação criativa do ser e viver em comum a partir da atuação dos novos movimentos sociais a relembrar as conquistas dos anos 60 e 70, tais como a abertura da possibilidade de uma vida política criativa, inventiva, capaz de experimentação, vivida fora dos grandes partidos burocráticos e alheia aos programas políticos tradicionais. Para ele, as conquistas dos movimentos *gays* devem ser pensadas como excedendo o próprio universo *gay* em que foram gestadas, pois dizem respeito a uma profunda transformação de “nossas vidas, nossa mentalidade e nossas atitudes, *assim como* as atitudes e a mentalidade de outras pessoas – pessoas que não pertenciam a esses movimentos”.⁴⁶ Nesse mesmo sentido, em outra entrevista dos anos 80, Foucault considerava que as conquistas dos movimentos *gays* poderiam mesmo contaminar e transformar o universo heterossexual, caso fossem capazes de inventar

44 Foucault 1994: 310.

45 Foucault 1994: 165.

46 Foucault 1994: 746.

42 Foucault 1994: 739.

43 Foucault 1994: 736.

modalidades de relações, modos de vida, tipos de valores, formas de troca entre indivíduos que sejam realmente novas, que não sejam homogêneas nem se sobreponham às formas culturais gerais. Se isso for possível, a cultura gay não será então simplesmente uma escolha de homossexuais por homossexuais. Isso criará relações que podem ser, até certo ponto, transpostas para os heterossexuais.⁴⁷

Contra o primado inquestionado das identidades, Foucault buscou pensar o processo de subjetivação ou de autoconstituição autônoma a partir das práticas de liberdade refletida da estética da existência. À luz das considerações precedentes, aquilo que Foucault denominou como atitude de modernidade poderia ser entendido como um agir crítico-reflexivo sobre si mesmo e sobre os outros, isto é, como um processo autônomo de individualização que engaja e requer os outros, bem como exige e requer a problematização do presente. Pensamos, pois, que o conceito foucaultiano de estética da existência, entendido como invenção de novas formas de relação e novas formas de vida em comum entre os agentes políticos dos movimentos sociais de minorias, nos oferece elementos teóricos importantes para a formulação do conceito de comunidades plurais, pois nos permite refinar a crítica em relação ao universo semântico da identidade e da subjetividade. Com o conceito de estética da existência, parece-nos, abre-se espaço para a consideração da capacidade ético-política de invenção e criação de novas formas de vida, de sociabilidade, de afetividade, e de discursividade política democrática, aspecto central para a formulação do conceito de comunidades plurais. Enfim, pensamos que a noção foucaultiana de estética da existência permite a discussão e questionamento dos padrões normalizadores, heterônomos e identitários, que formatam o indivíduo contemporâneo ao aprisioná-lo em rígidas identidades biopolíticas previamente definidas.

Referências Bibliografia

- Bourcier, M. H. *Queer zones. Politiques des identites sexuelles, des representations et des savoirs*. Paris: Balland, 2001.
- César, M. R. A. “Um nome próprio: travestis e transexuais nas escolas brasileiras” In: Xavier-Filha, C. (org.) *Educação para a sexualidade, para a equidade de gênero e para a diversidade sexual*. Campo Grande: Editora UFMS, 2009; p. 143-155.
- César, M. R. A. “As novas práticas de governo na escola: o corpo e a sexualidade entre o centro e as margens” In: Castelo Branco, G.; Veiga-Neto, A. *Foucault: Filosofia e Política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- Deleuze, G. *Foucault*. SP: Brasiliense, 1988.
- Duarte, A. “Hannah Arendt e o pensamento ‘da’ comunidade. Notas para o conceito de comunidades plurais” In: *O Que Nos Faz Pensar*, n. 29, maio, 2011a.
- Duarte, A. “Foucault e a governamentalidade: genealogia do liberalismo e do Estado moderno” In: Castelo Branco, G.; Veiga-Neto, A. *Foucault: filosofia e política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011b.
- Duarte, A. *Vidas em risco. Crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*. RJ: Grupo GEN/Forense Universitária, 2010.
- Foucault, M. *Dits et Écrits*, vol. IV, Paris: Gallimard, 1994.
- Foucault, M. *História da sexualidade. A vontade de saber*. V. I. RJ: Graal, 1984.
- Gros, F. Situação do curso in Foucault, M. *O governo de si e dos outros*. Tradução de Eduardo Brandão. SP: WMF Martins Fontes, 2010.
- Gros, F. “O cuidado de si em Michel Foucault” In: Rago, M.; Veiga-Neto, A. (orgs.) *Figuras de Foucault*. BH: Autêntica, 2008.
- Louro, G. L. “Currículo, gênero e sexualidade. O ‘normal’, o ‘diferente’ e o ‘excêntrico’” In: Louro, G. L.; Neckel, J. F.; Goellner, S. V. (orgs.) *Corpo, gênero e sexualidade. Um debate contemporâneo na educação*. Petrópolis: Vozes, 2003; p. 41-52.
- Mouffe, C. *La paradoja democratica*. Barcelona, Gedisa, 2003.
- Ortega, F. *Amizade e estética da existência em Foucault*. RJ: Graal, 1999.
- Pocahi, F. “Um corpo entre o gênero e a sexualidade: notas sobre educação e abjeção” In: *Instrumento. R. Est. Pesq.* V. 12, n. 2, 2010; p. 125-135.
- Pradeu, J-F. “O sujeito antigo de uma ética moderna” In: Gros, F. (org.) *Foucault, a coragem da verdade*. SP: Parábola, 2004.
- Schürmann, R. “On constituting oneself an anarchistic subject” In: *Praxis International*. Vol 6, 1986.
- Tassin, E. *Un monde commun. Pour une cosmo-politique des conflits*. Paris: Ed. du Seuil, 2003.

47 Foucault 1994: 311.