

Filosofia, estética da existência e cuidado de si

Resumo

O presente artigo tem como objetivo primeiro refletir sobre a trajetória percorrida por Michel Foucault desde a inclusão do tema do governo em suas análises sobre as relações de poder até a consideração dos gregos e romanos, explícita nas expressões “estética da existência” e “cuidado de si”, para verificar, inclusive, a concepção de filosofia e de liberdade expressa nos textos da década de 1980.

Palavras-chave: governo; estética da existência; cuidado de si; liberdade.

Abstract

The present article has as first objective to reflect about the trajectory explored by Michel Foucault since the inclusion of the theme of government in his analyses about the affinities of power till the consideration of the Greeks and Romans, explicit in the expressions “aesthetics of existence” and “take care of oneself”, to verify, inclusive, the conception of philosophy and liberty expressed in the texts of the 1980 decade.

Keywords: government; aesthetics of existence; take care of oneself; liberty.

Eis o que tentei reconstruir: a formação e o desenvolvimento de uma prática de si que tem como objeto constituir a si mesmo como artesão da beleza de sua própria vida.¹

Oito anos após a publicação de *A vontade de saber*, em 1976, diz Foucault, numa entrevista: “Mudei de opinião”.² A pergunta revelara o estranhamento do

1 Foucault 2006: 244.

2 Foucault 2006: 240.

* Professora do Departamento de Filosofia da UFF. Doutora em Filosofia pela PUC-RJ.

entrevistador que, assim como comentadores e críticos da obra foucaultiana, talvez esperasse a aparição dos outros volumes de *História da sexualidade* na mesma sequência e no mesmo “plano” anunciados previamente. Inicialmente programada a elaboração de mais cinco volumes³ -- “Morri de tédio escrevendo esses livros: eles se pareciam demais com os precedentes.”⁴ --, em 1984, vêm à cena, inteiramente modificados, apenas dois: *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*.

O espanto e as indagações diante do inesperado são imponderáveis: os dois volumes percorrem caminho distinto do anterior, não mais se ancoram no recorte temporal habitualmente traçado por Foucault desde 1961, não mais analisam a sexualidade como “dispositivo” inscrito nos mecanismos e estratégias das relações de poder e, mais do que isto, trazem a público novo estilo de escrita. *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* surpreendem os leitores: desta vez, afastando-se, em certa medida, tanto dos solos antes escavados para a redação das obras arqueológicas quanto das conclusões passadas acerca da fabricação do *sujeito* como “efeito” de relações capilares e infinitesimais de poder e da análise da estreita vinculação entre saber, poder e norma, o *geólogo* Foucault remonta aos gregos e aos romanos, aos séculos IV e V a.C. e II e III d.C., para apreciar a formação do *sujeito* como resultado de um certo tipo de relação que o indivíduo mantém consigo próprio e, neste caso, como fruto de um determinado estilo de vida, de uma espécie de *estética da existência* (volume II) e de *cuidado de si* (volume III). A sexualidade é, então, abordada de modo diverso: se, em 1976, havia sido tema indispensável à compreensão do investimento do poder sobre a vida dos indivíduos, nas linhas do segundo e do terceiro volumes, é campo por meio do qual Foucault avalia a possibilidade -- e a necessidade -- da *estilização da vida* e da *cultura de si* como expedientes de resistência às formas disciplinares e normalizadoras de composição da subjetividade.

Na Introdução ao segundo volume, *O uso dos prazeres*, Foucault explica as “Modificações” inesperadas e explicita as razões por que se distancia tanto do primeiro projeto a ponto de ser levado a “substituir uma história dos sistemas de moral, feita a partir das interdições, por uma história das problematizações éticas, criada a partir das práticas de si”.⁵ Aos seus olhos, confirma-se o que já havia sido intuído em *A vontade de saber*: não é suficiente sublinhar a fragili-

dade da “hipótese repressiva” que vê a sexualidade como presa das malhas da lei e/ou dos “mecanismos diversos de repressão”.⁶ Supor a sexualidade como “experiência” -- no contexto de suas últimas investigações, Foucault se refere ao *sujeito* como resultante de uma *experiência* -- exige, inclusive, pensar os diferentes modos de o indivíduo se reconhecer como *sujeito* de sua sexualidade, requer “um trabalho histórico e crítico”, “uma ‘genealogia’”.⁷ A explicação aponta para a necessária modificação teórica, para o imprescindível -- e tão arriscado quanto fértil e proveitoso -- deslocamento de foco: é preciso verificar como, numa relação consigo, o homem se institui e se afirma como *sujeito* do desejo e, em última instância, como *sujeito* ético.

Interessado, desde o início de sua atividade filosófica, em contribuir para a constituição de uma “história da verdade” ou das relações estabelecidas, na história, entre pensamento e verdade, Foucault prefere alterar totalmente o trajeto inicial da *História da sexualidade*: em vez de insistir na elaboração de uma história da sexualidade do século XV ao século XIX, debruçando-se, neste caso, sobre o mesmo período examinado em obras anteriores, como *História da loucura*, *Nascimento da clínica*, *As palavras e as coisas* e *Vigiar e punir*, mais proficuo deslocar-se à paisagem longínqua dos séculos I e II d.C. e V e IV a.C. A percepção de que a interrogação -- “por que fizemos da sexualidade uma experiência moral?”⁸ -- permaneceria intrigante e sem resposta satisfatória e consistente faz com que o *filósofo-historiador* volte sua atenção às experiências do Cristianismo inicial, do final da Antiguidade e da Antiguidade Clássica. Para a formulação de suas indagações e consecução de seus propósitos, convém “estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se ‘história do homem do desejo’”.⁹

Sempre próximo das ideias de *dispersão* e *descontinuidade*, Foucault não se abala, não se impressiona nem se constringe diante do espanto e da provocação de François Ewald na entrevista que recebe o título *O cuidado com a verdade*¹⁰: “Um trabalho, quando não é ao mesmo tempo uma tentativa de

6 A recusa da “hipótese repressiva” se inscreve no âmbito mais amplo da *analítica do poder*.

7 Foucault 1984: 10-11.

8 Foucault 2006: 261.

9 Foucault 1984: 11.

10 Entrevista concedida a François Ewald e publicada no nº 207, de *Magazine Littéraire*, em maio de 1984.

3 1. *La chair et les corps*; 2. *La croisade des enfants*; 3. *La femme, la mère et l'hystérique*; 4. *Les pervers*; 5. *Populations et races*.

4 Foucault 2006: 288.

5 Foucault 1984: 16.

modificar o que se pensa e mesmo o que se é, não é muito interessante.”¹¹ Nesta “fase” da obra, Foucault não cessa de repetir: “escrever um livro é, de certa maneira, abolir o precedente.”¹²; “De que valeria a obstinação do saber se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível, o descaminho daquele que conhece?”¹³

Mudança de opinião, redimensionamento das análises, curvas, desvios, descaminhos, atalhos – nada propriamente estranho a um filósofo como Foucault que, tributário de uma nova concepção de filosofia, não se empenha na busca de essências puras ou verdades últimas, universais e inatingíveis, mas se atribui, como tarefa imperiosa e crucial, a produção de uma “história política da verdade”, de uma genealogia dos “jogos de verdade”; um pensador que, longe de se incomodar com contradições, revisões e recuos, mais se preocupa em discutir criticamente o presente, em construir genealogias “a partir” e “em função de uma situação atual”¹⁴; um intelectual que, longe de se comprometer com frágeis profecias para o futuro, com inoperantes promessas de soluções globais ou ainda com a criação de possibilidades de o saber superar a ignorância pretensamente provocada pela competência das táticas de poder, mais se atém ao compromisso de desfazer evidências e desestabilizar familiaridades para trazer à tona as contingências do presente.

Herdeiro declarado da filosofia de Nietzsche – a voz do *filósofo da suspeita* ecoa, ora sutil ora explícita, nos textos foucaultianos --, não são poucos os momentos em que opera expressivos deslocamentos: nem a escavação arqueológica de diferentes solos epistemológicos da cultura ocidental nem a genealogia das relações entre poder e saber ou entre poder e norma são apresentadas como definitivas ou como métodos universais de investigação ou ainda como planos de análise cujo objetivo seria elaborar, ingenuamente, uma história linear e progressiva dos diversos saberes modernos sobre o homem. As pesquisas históricas de Foucault desenham-se, inclusive, ao sabor da singularidade e da distinção do material examinado, material um dia avaliado por críticos mais impertinentes como “não nobre”, plebeu”, “mediocre”: arquivos cinza e empoeirados, saberes suspeitos e silenciados, discursos menores e desqualificados, textos tutelados e sujeitados, palavras deixadas à

margem, estranhos relatos de “homens infames”. Desde a *História da loucura*, Foucault ressalta, com boa dose de segurança, a inadequação da abordagem histórica convencional e a impropriedade da matéria-prima “erudita” ao tipo de investigação que pretende e, neste caso, à sua própria forma de compreender e de praticar a filosofia.

A pesquisa para a continuação de *História da sexualidade* surpreende o próprio Foucault: a despeito da intuição de *A vontade de saber*, nos dois últimos volumes confirma, enfaticamente, que o argumento da interdição ou da repressão não permite a compreensão da *problematização*¹⁵ da sexualidade pelos antigos e da conformação de um saber sobre a sexualidade. A ideia corrente de que a sexualidade é vivenciada de forma menos rígida e mais livre no período pagão é contrariada pelo material de investigação.¹⁶

O que me surpreendeu na Antiguidade é que os pontos sobre os quais a reflexão é mais ativa a respeito do prazer sexual não são de forma alguma os que representavam as formas tradicionalmente aceitas da interdição. Pelo contrário, era ali onde a sexualidade era mais livre que os moralistas da Antiguidade se interrogaram com mais intensidade e chegaram a formular as doutrinas mais rigorosas.¹⁷

A escrita de uma história do *sujeito* ético pressupõe, portanto, a consideração das “artes de viver”: “Não acredito que haja moral sem um certo número de práticas de si.”¹⁸ Mas as “práticas de si”, que podem estar associadas a códigos de coerção, podem também ser, em certa medida, independentes da “legisla-

15 Diferente de “representação”, “problematização” é assim definida: “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 2006: 242.

16 “O campo que analisarei é constituído por textos que pretendem estabelecer regras, dar opiniões, conselhos, para se comportar como convém; textos ‘práticos’ que são, eles próprios, objeto de ‘prática’ na medida em que eram feitos para serem lidos, aprendidos, meditados, utilizados, postos à prova, e visavam, no final das contas, constituir [sic] a armadura da conduta cotidiana. O papel desses textos era o de serem operadores que permitiam aos indivíduos interrogar-se sobre sua própria conduta, velar por ela, formá-la e conformar-se, eles próprios, como sujeito ético; em suma, eles participam de uma função ‘etopoética’ (...).” FOUCAULT, 1984, p.16.

17 Foucault 2006: 243.

18 Foucault 2006: 244.

11 Foucault 2006: 240.

12 Foucault 2006: 247.

13 Foucault 1984: 13.

14 Foucault 2006: 247.

ção moral”.¹⁹ A realização do trabalho genealógico não pode deixar de acolher o recurso às “técnicas” ou “práticas de si”²⁰, “práticas refletidas e voluntárias”²¹ pelas quais o homem se impõe certas regras de ação, mas também e sobretudo tenta se modificar, por um austero ascetismo e pela incorporação de valores ético-estéticos à existência, para fazer de sua vida uma obra de arte, uma obra de estilo. Pensar a autoformação da subjetividade, como quer Foucault, implica a genealogia das “estéticas da existência”, das “tecnologias de si”.²² Nos dois textos, Foucault constroi uma “história da maneira como o prazer, os desejos, os comportamentos sexuais foram problematizados na Antiguidade em relação a uma certa arte de viver.”²³ Como o prazer e o comportamento sexual se introduzem na *problematização* da conduta ou da “arte de si” ou das “artes de viver”?

Sempre lhe foi muito cara a preocupação em investigar a tensa vinculação entre verdade, poder e subjetividade, mas, em 1984, Foucault julga ter falado muito pouco de um “terceiro” tipo de problemas: a conduta individual. Em livros anteriores, havia refletido sobre questões concernentes à relação entre verdade e poder ou às formas de determinação do *sujeito* a partir de discursos diversos e de gestos de partilha ou ainda à configuração da subjetividade mediante o controle minucioso e a vigilância ininterrupta do tempo e do espaço dos indivíduos, mas pouco explorara o que, na década de 1980, nomeia conduta individual. “O que me incomodou nos livros precedentes foi o fato de eu ter considerado as duas primeiras experiências sem levar em conta a terceira.”²⁴ Em *O uso dos prazeres*, Foucault se dirige à *problematização* das práticas sexuais da Grécia Clássica para evidenciar como, a partir de um conjunto de “práticas de si”, se organiza um determinado tipo de sujeito moral. Em *O cuidado de si*, a mesma procura, mas resultados distintos: na cultura

greco-romana dos séculos I e II de nossa era, o sujeito moral se define a partir de outra forma de composição da subjetividade, ainda mais austera do que a primeira – a *estética da existência* –, o *cuidado de si*.

Esse sempre foi, na realidade, o meu problema (...). O problema das relações entre o sujeito e os jogos de verdade havia sido até então examinado por mim a partir de práticas coercitivas – como no caso da psiquiatria e do sistema penitenciário –, seja nas formas de jogos teóricos ou científicos – como a análise das riquezas, da linguagem e do ser vivo. Ora, em meus cursos no Collège de France, procurei considerá-lo através do que se pode chamar de uma prática de si (...).²⁵

Se as críticas e recriminações, bem divulgadas e conhecidas, às investigações desenvolvidas até 1976 não haviam sido raras nem suaves -- “Foucault presente a presença do poder em toda parte”, “Foucault não deixa espaço para a liberdade”, “para Foucault não há saída possível”, “a luta contra as relações de poder é luta inglória”, “as resistências locais e móveis não são suficientes” –, diante dos últimos volumes de *História da sexualidade*, e também dos cursos da década de 1980, comentadores especulam sobre o retorno de Foucault àquilo que havia repellido, com energia e veemência, em trabalhos precedentes: o *sujeito*. Ao abrigar as expressões *estilização da existência* e *cuidado de si*, estaria Foucault reeditando o *sujeito*, noção que havia rejeitado, tão dura e obstinadamente, desde a proclamação da “morte do homem”? *Estética da existência* e *cuidado de si* depois da afirmação, eloquente e categórica, de que o *sujeito* é “efeito” de relações de poder?

Muitos são os comentários e muitas as avaliações que, atualmente – sobretudo depois da publicação dos últimos cursos ministrados no Collège de France –, concorrem para o esclarecimento da nova abordagem e para a afirmação da impossibilidade de se admitir, nos últimos escritos, um resgate do *sujeito*. Nos volumes II e III de *História da sexualidade*, persiste a oposição de Foucault à filosofia do *sujeito*, ao *sujeito* cognoscente ou constituinte, ao *sujeito* como essência ou unidade originária do conhecimento, natureza ou substância, estrutura *já-dada*, refratária à história, transcendental, condicionada para o ato cognitivo. Nos últimos textos, ao se ocupar, novamente, com as relações entre verdade e *sujeito*, Foucault toma posição diante do *sujeito* ético, não reedita o *sujeito* como condição de toda representação. Por outro lado, em diversas ocasiões, como,

19 Foucault 2006: 244.

20 Para Foucault, práticas que, de certa forma, foram profundamente alteradas pelo cristianismo -- em particular, pela valorização da confissão, pela exaltação da culpa, pela exigência da penitência e pela inclusão da ideia de salvação -- e depois por medidas educativas, médicas e psicológicas.

21 Foucault 1984: 15.

22 Cf. Foucault 1984: 16 “Gostaria de mostrar, agora, de que maneira, na Antiguidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através de práticas de si, pondo em jogo os critérios de uma ‘estética da existência’.”

23 Foucault 2006: 241.

24 Foucault 2006: 253.

25 Foucault 2006: 265.

por exemplo, em 1982, no célebre texto, “O sujeito e o poder”, incluído no livro de Dreyfus e Rabinow,²⁶ Foucault pondera que não foi o poder, mas o *sujeito* o tema privilegiado de seu trabalho, posto que sempre pretendeu realizar uma história das relações que o homem mantém com a verdade, refletir, de diferentes formas, sobre os diferentes modos de subjetivação do indivíduo e, então, por diferentes vias, negar a filosofia do *sujeito*. Não há retorno, não há resgate, mas, de todo modo, a aventura dos anos 1980 parece, francamente, inusitada, se confrontada à trajetória da *genealogia* e da *arqueologia*.

Os mal-entendidos e a hostilidade subsequentes à publicação dos dois volumes de *História da sexualidade* talvez tenham sido alimentados, por algum tempo, por uma suposta ambiguidade: muitas vezes, Foucault decreta – ou reconhece -- a ausência do *sujeito* nos gregos, mas, de qualquer forma, a eles nos remete para aludir à determinação do *sujeito* ético. Certo de que se refere ao indivíduo e à formação da subjetividade, Foucault não parece se incomodar ou perturbar com a confusão que certo uso da palavra pode acarretar. Seja como for, qualquer observação cuidadosa ou exame menos precipitado percebe que, ao chamado *último Foucault*, importa a autoconstituição da subjetividade mediante a adoção de determinadas práticas ou “tecnologias de si” ou, nos termos do próprio Foucault, a *experiência* do indivíduo que se quer “senhor de si mesmo”.

Não creio que seja necessário reconstituir uma experiência do sujeito ali onde ela não foi formulada. (...) E já que nenhum pensador grego jamais encontrou uma definição do sujeito, jamais a buscou, eu diria simplesmente que ali não há sujeito. Isso não significa que os gregos não se esforçaram para definir as condições nas quais ocorreria uma experiência que não é a do sujeito, mas a do indivíduo, uma vez que ele busca se constituir como senhor de si mesmo.²⁷

Em 1984, contrário à palavra e à censura dos críticos, num só movimento, Foucault reafirma sua antiga e radical desconfiança da noção essencialista de *sujeito*, incrementa a possibilidade da resistência às relações de poder e ratifica a imponderabilidade da liberdade; mais do que isto, reforça e enriquece sua concepção de filosofia e revigora a dimensão crítica do trabalho da reflexão e da escrita filosóficas.

Ora, como se perfaz a alteração da rota inicialmente traçada para a composição de *História da sexualidade*? Onde buscar a “origem” do deslocamento do “eixo da genealogia” para o “eixo da ética”?

Em *A vontade de saber* já se encontra um redimensionamento importante em relação às discussões entrevistas no livro imediatamente anterior, *Vigiar e punir*: ao se referir o “dispositivo da sexualidade”, Foucault nos conduzira à observação do biopoder, abrindo espaço para um exame mais minucioso da biopolítica. Se o poder disciplinar, detalhadamente observado no texto de 1975, é um tipo de biopoder -- um poder que investe, sutil e sorrateiramente, sobre a vida dos indivíduos --, o último capítulo do livro de 1976 amplia a análise do poder moderno, ampliação já presente, embora por outra via, no curso do início do mesmo ano, *Em defesa da sociedade*²⁸, e dá início ao inventário analítico das diferenças entre poder disciplinar e o que, mais tarde, no curso *Segurança, território e população*, Foucault chamará de “mecanismos de segurança”. Enquanto o poder disciplinar, uma modalidade do biopoder, é um poder ‘individualizante’, a outra, que se desenvolve a partir da segunda metade do século XVIII, é talhada por significativas diferenças: em vez de incidir diretamente sobre o corpo do indivíduo, como as disciplinas, incide sobre a população para gerir a vida da “massa” de indivíduos ou do homem como “espécie”. Distintas, as duas modalidades de biopoder se integram e se complementam, sobretudo pelo objetivo comum da normalização.²⁹ É no contexto de análise do biopoder que a sexualidade é tratada no primeiro volume de *História da sexualidade*: “O sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie.”³⁰ Em *A vontade de saber*, ao se insurgir contra a “hipótese repressiva”, Foucault conclui que o sexo é alvo, inclusive, deste tipo de poder que não reclama, propriamente, a disciplina dos indivíduos, mas a normalização da vida do “homem-espécie”, mediante a observação de fenômenos diretamente relacionados à população -- taxas de natalidade e de mortalidade, longevidade, condições sanitárias, condições de saúde, epidemias, etc. A sexualidade funciona como uma espécie de suporte e de instrumento para controle e disciplina do indivíduo e para regulação da população: o “dis-

28 Publicado em 1997.

29 Embora se unam pela norma, a normalização favorecida pelas disciplinas difere da requerida pela segunda “tecnologia de poder” desenvolvida a partir da segunda metade do século XVIII.

30 Foucault 1985: 137.

26 Dreyfus; Rabinow 1995: 231-249.

27 Foucault 2006: 262.

positivo da sexualidade” é um dos “agenciamentos concretos” que animam a “era de um biopoder”.³¹

A biopolítica é o objeto primeiro do planejamento dos cursos de 1977-1978 e 1978-1979, *Segurança, território e população* e *Nascimento da biopolítica*. Nos cursos, novo redimensionamento: uma recondução do olhar aponta em direção à valorização do tema do governo, tema que, afinal, sustenta, como alicerce, a elaboração de *O uso dos prazeres* e de *O cuidado de si*, servindo de “ponto de partida” às pesquisas sobre a *estética da existência e cuidado de si*.

No decorrer do curso de 1977-1978, Foucault modifica sua questão inicial. Na aula de 1º de fevereiro de 1978, ele próprio se surpreende ao ver-se obrigado a investigar as “artes de governar” – tema que, de certa forma, aparecera no curso *Os anormais*, de 1974-1975 -- ou “governamentalidade”: “tratava-se da colocação, naquelas primeiras aulas, da série segurança-população-governo. Pois bem, agora é esse problema do governo que eu gostaria de procurar inventariar.”³² Também no ano seguinte, o primeiro objetivo, claramente exposto no título do curso, *Nascimento da biopolítica*, sofre uma espécie de retraimento e Foucault passa a examinar, em primeiro plano, o tema da governamentalidade liberal. Embora mantenha a intenção de verificar como se disseminam diferentes formas de exercício do poder no cotidiano do indivíduo e da população, neste momento, sua reflexão sobre o poder – redimensionada, se comparada às formulações genealógicas -- encontra respaldo na concepção de governo. O conceito de governo – fundamental à compreensão da biopolítica e da associação entre biopolítica, mecanismos de segurança, poder pastoral, razão de Estado, liberalismo, neoliberalismo alemão e neoliberalismo norte-americano e economia política -- amplia, portanto, a noção de biopoder que, por sua vez, já ampliara a investigação do poder disciplinar.

O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do “governo”. Devemos deixar para este termo a significação bastante ampla que tinha no século XVI. Ele não se referia apenas às estruturas políticas e à gestão dos Estados; mas designava a maneira

de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes.³³

Daí em diante, os temas seguintes são examinados, especialmente, à luz da questão do governo. É, pois, na noção de governo que se deve buscar a raiz da surpreendente modificação expressa nos dois volumes de *História da sexualidade*: a virada de *O uso dos prazeres* e de *O cuidado de si* e dos últimos textos, conferências e entrevistas, está radicada no tema do governo, em particular, na dimensão moral do termo, “condução de condutas”. A “passagem” para o “eixo da ética” é prenunciada e viabilizada pela inclusão -- ou pelo refinamento -- do tema do governo na reflexão sobre as diferentes modalidades de biopoder. É aí que se pode localizar o tempo da inflexão que irá amadurecer e, afinal, desembocar e florescer na discussão dos dois livros publicados em 1984 e dos cursos da década de 1980: por uma trajetória sinuosa, marcada por recuos e atalhos, Foucault caminha da compreensão do *sujeito* como “efeito” das relações de poder à postulação do *sujeito* ético, do poder disciplinar e da biopolítica às “técnicas” e “práticas de si”. Tal inflexão, entretanto, não leva Foucault a se despedir, propriamente, da investigação do biopoder ou a subestimar o propósito moderno de normalização. Não há ruptura radical e inflexível ou fronteira rigidamente demarcada: as análises sobre o governo não eliminam as investigações sobre biopoder, mas, com o prestígio do tema do governo, está aberto o caminho para o novo deslocamento -- o exame da autoconstituição do *sujeito* --, vislumbram-se o movimento e a motivação da nova rota em direção aos gregos e os romanos, em especial, ao tema da *estética da existência* e do *cuidado de si*, e, em última instância, à consideração de novas formas de resistência e de liberdade, sugeridas ou proclamadas por Foucault com a aproximação da cultura greco-romana.

Com o desdobramento do exame do poder pelo tema do governo, renova-se o olhar de Foucault para as pesquisas já empreendidas: “sempre se chega ao essencial retrocedendo; as coisas mais gerais são as que aparecem em último lugar. É preço e a recompensa de qualquer trabalho em que as articulações teóricas são elaboradas a partir de um certo campo empírico.”³⁴ Se, por um lado, ao rememorar os trabalhos precedentes, reconhece que o “terceiro grande domínio” da experiência, a conduta individual, não fora suficientemente contemplado, por outro, garante que o problema do governo já estivera pre-

31 Calomeni, “Gerência e controle da vida; o conceito de biopolítica em Michel Foucault”. Capítulo de livro sobre Giorgio Agamben a ser publicado em 2012.

32 Foucault, 2008: 117. No curso, Foucault se refere ao governo como gestão da população, distanciando-se da noção de governo como administração de um território. Afasta-se do modelo de Maquiavel e se utiliza das formulações de Guillaume La Perrière.

33 Foucault, In: Dreyfus; Rabinow 1995: 244.

34 Foucault 2006: 242.

sente, embora diluído ou velado, nas análises sobre o poder moderno. Em 1984, retrocedendo à sua trajetória, considera, por exemplo, que, em 1961, procurara pensar “a constituição da experiência de si mesmo como louco, no quadro da doença mental, da prática psiquiátrica e da instituição asilar”.³⁵ Se, para o último Foucault, seus trabalhos sempre se interrogaram sobre “a história das relações que o pensamento mantém com a verdade”³⁶, uma das diferenças, no entanto, é que, no livro de 1961, a loucura é investigada como algo que pode ser um problema para os outros e, nos dois volumes publicados em 1984, a sexualidade é pensada como problema para os próprios indivíduos.

“Inverti” realmente a apresentação. 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 (...). No primeiro caso, tratava-se enfim de saber como se “governavam” os loucos, e agora como se “governa” a si mesmo. (...) Gostaria de mostrar (...) como o governo de si se integra a uma prática de governo dos outros.³⁷

A despeito da “inversão”, não há hiato; cruzam-se os dois caminhos – governo dos outros e governo de si --, enunciando a mesma questão: “como se constitui uma ‘experiência’ em que estão ligadas a relação consigo mesmo e a relação com os outros”.³⁸

A *reviravolta* exposta nos dois últimos volumes de *História da sexualidade* não é, pois, brusca, súbita ou repentina, ainda que, àquela época – 1984 --, desconcertante ou inesperada. Muitos textos do último Foucault demonstram que a alteração para o “governo de si” é favorecida pela maturação de provocantes reflexões sobre o “governo dos outros”, sobre as “artes de governar”. Como ilustração, pode-se lembrar que, em Maio de 1978, a convite da Société Française de Philosophie, Foucault profere uma conferência que, afinal,

ganha o título “Qu’est-ce que la critique?”³⁹ Na resposta à pergunta que dá título ao pronunciamento, Foucault associa “crítica” e *atitude*: se o texto indaga sobre as “artes de governar” e, em especial, sobre a pastoral cristã, a grande pergunta é, contudo, “como não ser governado”, a questão crucial é a “recusa a ser governado”. Na importante conferência, Foucault vislumbra uma possível afinidade entre o que define como “atitude crítica” e a opinião kantiana sobre o significado do Iluminismo, expressa no opúsculo “O que é o Iluminismo?”, publicado em 1784, no jornal berlinense *Berlinische Monatsschrift*. A “atitude crítica”, tal como a entende Foucault, estaria bem próxima da *decisão* proclamada por Kant como necessária e apta a habilitar o homem à “saída” do estado de “menoridade” do qual ele próprio é responsável. Esta afinidade ressurgue, enriquecida e revigorada, em vários escritos posteriores, em especial, em dois artigos, ou antes, duas versões bem semelhantes, que recebem o mesmo título do texto de Kant: a primeira, *Qu’est-ce que les Lumières?*, é publicada em *Magazine Littéraire*, em maio de 1984; a segunda, *What is Enlightenment?*, escrita originalmente para uma conferência a ser pronunciada nos Estados Unidos – conferência que, afinal, não se realizou --, vem a público também em 1984.⁴⁰ Em 1978, a “crítica” é, em princípio, um *ethos* e a interrogação pelas “artes de governar” não se pode dissociar da indagação de “como não ser governado: “desde Kant, o papel da filosofia é prevenir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência; porém, ao mesmo tempo (...), o papel da filosofia é também vigiar os excessivos poderes da racionalidade política.”⁴¹ No esforço de aproximação com o texto kantiano, talvez seja possível pressentir um ponto de união entre o tema mais geral do governo e a ideia de governo de si, objeto dos dois últimos volumes de *História da sexualidade* e dos últimos cursos oferecidos no Collège de France. Embora a história dos diversos momentos da “atitude crítica” apresentada na conferência não pressuponha a ideia de eliminação do governo, mas a de limitação das “artes de governar”, o que importa é que, no texto, Foucault indica o caráter contingente de qualquer forma de governo e, neste caso, a possibilidade, sempre presente, de negação das formas de assujeitamento e de controle excessivo.

A preocupação com o ofício da filosofia, delineada no texto da conferência, comunga-se tanto com as afirmações postas nas duas versões sobre o

35 Foucault 2006 242.

36 Foucault 2006: 241.

37 Foucault 2006: 242.

38 Foucault 2006: 243. Em 1982, na conferência “As técnicas de si”, Foucault nomeia “governamentalidade” a espécie de “encontro” entre técnicas de domínio dos outros e técnicas de domínio de si.

39 Publicada, em 1990, no “Bulletin de la Société Française de Philosophie”.

40 Calomeni 2011: 153-170.

41 Foucault In: Dreyfus; Rabinow 1995: 233.

texto de Kant quanto com as que apoiam *O uso dos prazeres* e de *O cuidado de si*. Se, desde o início de sua trajetória intelectual, Foucault reconhece a atualidade como objeto maior de seu interesse, este interesse, professado em diversas ocasiões, é consolidado pela polêmica expressão *ontologia do presente*, fixada nos últimos escritos a partir da original interpretação do artigo kantiano. Se, em 1978, Foucault já alude ao que considera uma das tarefas da filosofia -- fazer a crítica dos abusos da racionalidade política ou do governo --, também recolhe do texto de Kant sobre o Iluminismo boas razões para, mais tarde, reafirmar e desenvolver, por outra via, a convicção de que cabe à filosofia o olhar oblíquo para o presente, convicção que, enriquecida por outros matizes, se esclarece, ainda mais, na sutil confluência com os volumes II e III de *História da sexualidade* e com os cursos da década de 1980. A partir de 1978, Foucault reitera sua concepção: à filosofia, tal como a entende e pratica, não cabe a realização de um trabalho adstrito aos limites de sua própria história nem a procura de verdades eternas. Eco da voz nietzschiana, cabe à filosofia *problematizar* o presente, pensar criticamente o presente para modificá-lo permanentemente; cabe ao filósofo -- ou ao intelectual -- adentrar o tempo presente, como diz Nietzsche, na *Segunda consideração intempestiva*, empunhando uma espada desembainhada a fim de duelar contra o que se proclama universal, natural ou evidente e deixar vir à tona o caráter sempre contingente das forças hegemônicas da atualidade. Na versão francesa, *Qu'est-ce que les Lumières?*, Foucault recorre a Kant, extraindo da letra kantiana o que mais lhe interessa; na versão americana, além de Kant, Foucault evoca Baudelaire, em especial os ensaios estéticos "O pintor da vida moderna" e "Sobre o heroísmo da vida moderna". Também no poeta francês, Foucault entrevê certa proximidade entre o que elege como *atitude crítica* e a exaltação baudelairiana do trabalho ascético de invenção de si e de construção do presente, exemplarmente situado na atitude ou no ascetismo do *dândi*. Com Kant e Baudelaire, Foucault sugere que criticar, intempestivamente, a atualidade é, ao mesmo tempo, dar ao presente a dignidade de objeto filosófico, questionar as evidências e o familiar e construir sempre novas formas de vida, de experiência, de relação consigo mesmo. A *ontologia do presente* confunde-se, necessariamente, com a *ontologia crítica nós mesmos*; a pergunta *o que é a atualidade?* alia-se à indagação *o que somos nós neste momento presente?*, aliança justificada pela premência da rejeição permanente do que somos em benefício da conformação de outras formas de ser, pensar, agir e escrever.

Mas, o que um *diagnosticador do presente* espera encontrar na Grécia e na Roma antigas? Por que deslocar-se a um tempo tão longínquo e aparentemente tão distante e distinto da atualidade? Que efeito pretende provocar

com este deslocamento inesperado? "Parto de um problema nos termos em que ele se coloca atualmente e tento fazer sua genealogia. Genealogia significa que encaminho a análise a partir de uma questão atual", diz ele, na mesma entrevista, "O cuidado com a verdade".⁴² Para o *diagnosticador* da atualidade, qual é a questão do seu -- ou do nosso -- tempo capaz de legitimar a visita aos gregos e romanos?

Diversas são, ainda hoje, as objeções, as ressalvas e as reservas à retomada foucaultiana dos gregos e latinos: negligência de aspectos importantes da doutrina socrático-platônica e das postulações dos estoicos; consideração de aspectos isolados do contexto mais abrangente em que se desenvolvem as reflexões antigas; inobservância tanto da relação entre ética e conhecimento inteligível, no caso de Platão, quanto da necessidade de observação do Destino e da adequação da vida à natureza ou ao Cosmo, no caso dos estoicos. Ora, a visita aos antigos não representa, para um intelectual como Foucault, simples volta, nostálgica e saudosista, ao passado como se lá fosse tentar a captura de preceitos absolutos e fortes o suficiente para resolver dilemas do presente. Foucault não corre aos antigos para reproduzir os traços da história do platonismo ou do estoicismo à procura de soluções para inquietações e dramas contemporâneos nem se deixa seduzir por um modelo a ser copiado pela atualidade. Revisitar gregos e romanos não pode significar a busca de solução ou "alternativa" -- "Não! Não estou procurando uma alternativa (...)." ⁴³ -- para problemas atuais. Longe disto, os antigos -- e também Kant e Baudelaire -- despontam na obra foucaultiana, talvez, como fonte para um ensaio, um experimento, tentativa de exploração de outro solo que, extremamente fértil e fecundo, pode ser valioso, útil e decisivo para o presente.

De um ponto de vista filosófico estrito, a moral da Antiguidade grega e a moral contemporânea nada têm em comum. Em contrapartida, se tomamos o que estas morais prescrevem, impõem e aconselham, elas são extraordinariamente próximas.⁴⁴

Sempre disposto a abrir novos horizontes para novas *problematizações*, Foucault parece procurar por uma possibilidade de pensar a moral não como

42 Foucault 2006: 247.

43 Foucault In: Escobar 1984: 44.

44 Foucault 2006: 257.

resultado da lei, da repressão, da interdição, da dominação, da normalização, mas, ao contrário, como autogoverno, escolha de determinados estilos de vida. Em Foucault, a recusa de uma moral universal e obrigatória para todos e, ao mesmo tempo, de uma moral individualista, indiferente à responsabilidade política, converte-se em reflexão sobre a ética entendida como *estética da existência e cuidado de si* e, para além disto, sobre nova forma de pensar a filosofia. Neste sentido, não há continuidade, vista sob moldes tradicionais, mas não há ruptura estrita e incontornável entre os trabalhos iniciais e os tardios ou entre *A vontade de saber* e os dois volumes publicados em 1984. Longe de reivindicar aqui a continuidade como forma de configuração dos escritos de Foucault, talvez seja possível admitir que o *último Foucault* se determina a *problematizar* os “jogos de verdade” a partir dos quais o *sujeito* se conforma e, neste passo, a indagar, de outra forma, sobre novas formas de enfrentamento das relações de poder-saber cotidianamente atuantes e ainda capazes de controlar o indivíduo e moldar a individualidade. A ambição de Foucault não é a formulação de uma *alternativa*, mas a pesquisa, distanciada do imediato, de novas condições de *problematização* da ética e da política contemporâneas; ir longe para ver melhor, tomar distância, estrategicamente, para observar de forma mais acurada; desprender-se do imediato para considerar experiências distintas, singulares como a dos antigos; fazer a genealogia de diferentes formas de constituição do *sujeito* para confrontá-las com as questões inquietantes da atualidade. Tomar distância não é, pois, alheamento do tempo atual ou saudosismo do tempo antigo, mas expediente privilegiado para pensar o presente a que não se pode aderir plena e integralmente.

Acusado de reabilitar o *sujeito*, com o retorno à Antiguidade, ao contrário, Foucault rompe, uma vez mais, com a tradição da filosofia moderna que, interrogando sobre as condições do conhecimento e da verdade – e condições em dois sentidos, como possibilidade e como limite -- acaba por proclamar a soberania do *sujeito*. Se uma das razões da estratégica volta aos antigos parece estar na possibilidade de ampliação ou reforço do tema da resistência, a conclusão daí decorrente enraíza-se precisamente na sofisticação da oposição à filosofia do *sujeito* que, de Descartes a Hegel ou a Husserl, se baseia no privilégio de um determinado sentido atribuído ao *Conhece-te a ti mesmo* em detrimento do *Cuida de ti mesmo*, tão fundamental aos antigos. Nos escritos finais, está em cena, mais uma vez, a recusa, sempre presente em Foucault, da tradição da filosofia do *sujeito*: “creio que uma experiência essencialmente centrada no sujeito não é mais satisfatória atualmente. E, por isso mesmo, um certo número de questões se coloca hoje para nós nos mesmos termos em que

elas se colocavam na Antiguidade”.⁴⁵ Ressoa aqui, mais uma vez, a voz nietzschiana, a formulação de outra concepção de *sujeito* e de subjetividade. Se a atualidade não comporta a confiança no *sujeito*, entendido como unidade originária, o problema da subjetividade permanece em aberto, pronto a absorver novas formas de *problematização*, pensa Foucault. *Estilizar a existência, cuidar de si*, fazer da própria vida uma obra de arte, inventar novos estilos de vida parecem ser um modo de escapar aos modelos de subjetividade que não atendem às exigências do presente. A volta aos gregos e romanos é, então, afinada a uma questão que sempre fora sua: pensar a relação entre verdade e subjetividade ou, em outros termos, entre “jogos de verdade” e “formas de subjetivação”. Aqui, o *sujeito* é o que se volta para si mesmo, não para descobrir ou desvelar sua verdade encoberta, mas para se inventar, permanentemente.

Esse sempre foi, na realidade, o meu problema, embora eu tenha formulado o plano dessa reflexão de uma maneira um pouco diferente. Procurei saber como o sujeito humano entrava em jogos de verdade, tivessem estes a forma de uma ciência ou se referissem a um modelo científico, ou fossem como os encontrados nas instituições ou nas práticas de controle. Esse é o tema do meu trabalho.

As acusações dirigidas aos últimos textos não têm como motivação somente o argumento de que Foucault retorna ao *sujeito* e, com ele, à moral. Mais do que isto, as ressalvas mais atuais exprimem a equivocada avaliação de que Foucault, referindo-se à *estética da existência* e, sobretudo, ao *cuidado de si*, propõe uma ética individualista, desenraizada e desvinculada da vida política, uma ética politicamente irresponsável e inconsequente: em Foucault, a postulação de *universais*, supostamente desprezados e renegados, o descompromisso com a vida social e política e até mesmo a desconsideração, o descaso e a indiferença em relação ao sofrimento humano.⁴⁶ Ao contrário do que asseguram as acusações, a “ética do cuidado de si” alia-se, necessariamente, à política ou com ela se confunde. Foucault não se disporia a imaginar um modelo de um comportamento individualista e alheio ao presente: celebrar a *estética da existência* e o *cuidado de si* é celebrar o interesse pelo presente e pelo *outro*. A “recusa a ser governado”, a rejeição ou, ao menos, a *problematização*

45 Foucault 2006: 262-263.

Como exemplo de críticos aos escritos foucaultianos da década de 1980, pode-se lembrar Charles Taylor, Rainer Hochlitz, Pierre Hadot e Richard Rorty.

dos modelos de subjetividade, a “atitude crítica”, a *ontologia histórico-crítica de nós mesmos* – tudo nos informa sobre nova forma de conceber a atividade política, cujo terreno Foucault não abandona para se dedicar à exaltação de uma vida isolada. Nem individualista nem universalista, a ética do *último Foucault* -- que nos adverte sobre a necessidade de despertar do “sono antropológico” -- é invenção, permanente, de novas experiências de vida. “Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos.”⁴⁷

Na conjugação entre governo e governo de si, na eleição dos temas *estética da existência e cuidado de si*, está em pauta uma refinada discussão sobre a liberdade, o papel do intelectual e o ofício da filosofia.

O tema da liberdade nunca esteve fora das linhas dos textos de Foucault, mas, neste contexto da ampliação do conceito de poder pelo conceito de governo e, sobretudo, da consideração da *estética da existência* e do *cuidado de si*, a concepção foucaultiana passa por uma espécie de sofisticação. Em 1982, não só, mas também em face das críticas recebidas por ocasião da elaboração das investigações genealógicas sobre a relação entre poder, saber e subjetividade, estabelecendo a diferença entre poder e violência, dissera Foucault:

O modo de relação próprio ao poder não deveria (...) ser buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (...); porém, do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo.

Quando definimos o exercício do poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, quando as caracterizamos pelo “governo” dos homens, uns pelos outros – no sentido mais extenso da palavra, incluímos um elemento importante: a liberdade. O poder só se exerce sobre “sujeitos livres”, enquanto “livres” – entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer.

(...)

(...) dizer que não pode existir sociedade sem relação de poder não quer dizer nem que aquelas que são dadas são necessárias, nem que de qualquer modo o “poder” constitua, no centro das sociedades, uma fatalidade inexorável; mas que a análise, a elaboração, a reto-

mada da questão das relações de poder, e do “agonismo” entre relações de poder e intransitividade da liberdade, é uma tarefa política incessante, e que é exatamente esta a tarefa política inerente a toda existência social.⁴⁸

Se nas pesquisas genealógicas sobre poder e subjetividade a liberdade não está ausente – certamente não a liberdade que emerge, tímida, nas frestas do jurídico ou da política --, a liberdade é agora entendida, precisamente, como “condição ontológica da ética”,⁴⁹ como liberdade de criar ou moldar a vida por critérios estéticos, de modelar a existência mediante o recurso ao trabalho ascético de governo, cuidado e elaboração de si. Não é gratuito o título da bela entrevista de janeiro de 1984, “A ética do cuidado de si como prática da liberdade”: “a ética é a forma refletida assumida pela liberdade.”⁵⁰ Neste sentido, a volta aos gregos e romanos não é infértil ou estéril para a nossa cultura que, a partir de certo momento, passa a desconfiar do imperativo do *cuidado de si*: está sugerida a escolha por novos estilos de existência aptos a resistir à exorbitância ou aos excessos do poder normalizador e a se subtrair à falaciosa sugestão de modelos universais de conduta: talvez “o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos”. Na volta aos antigos, Foucault reencontra uma forma radical de filosofia ou de prática filosófica, até certo ponto estranha ao mundo moderno e contemporâneo: modo de vida, *ethos*, em que o *sujeito*, empenhado tanto no *conhecimento* quanto no *cuidado de si*,⁵¹ transforma-se permanentemente a si próprio, desprende-se permanentemente de si.

Diante de um tempo que, assustadoramente, colhe-nos a vida e insiste, por distintos caminhos, em modelar nossa individualidade, inspirado na estética, reunindo ética, política e estética, o inquieto e irreverente Foucault deixa, à filosofia e ao intelectual, a instigante e provocativa pergunta: “Qual é o campo atual das experiências possíveis?”⁵²

48 Foucault, In: Dreyfus; Rabinow 1995: 244-246.

49 Foucault 2006: 267.

50 Foucault 2006: 267.

51 “Conhecimento de si” e “cuidado de si” são temas abordados, especialmente, no curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*.

52 Foucault In: Escobar 1984:112.

47 Foucault, In: Dreyfus; Rabinow 1995: 239.

Referências Bibliográficas

- Calomeni, Tereza Cristina B. A intempestividade da filosofia; a tarefa filosófica de pensar o presente. In: Resende, Haroldo de (org.) *Michel Foucault; transversais entre educação, filosofia e história*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- _____. *Gerência e controle da vida; o conceito de biopolítica em Michel Foucault*. Capítulo de livro sobre Giorgio Agamben, a ser publicado em 2012.
- Foucault, Michel. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Gallimard, 2001.
- _____. O sujeito e o poder. In: Dreyfus, Hubert; Rabinow, Paul. *Michel Foucault; uma trajetória filosófica; para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- _____. *História da sexualidade*, vol. I: A vontade de saber. 6ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- _____. *História da sexualidade*, vol. II: O uso dos prazeres. Rio de Janeiro: 1984.
- _____. *História da sexualidade*, vol. III: O cuidado de si. Rio de Janeiro: 1985.
- _____. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- _____. *Ditos e escritos*. Vol. V: *Ética, sexualidade e política*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.