

MICHEL FOUCAULT E O ESPAÇO DO MUNDO A ÉTICA DO CUIDADO DE SI COMO PRÁTICA DA LIBERDADE

Rodolfo de Freitas JACARANDÁ¹
(UNICAMP)

RESUMO

O presente artigo pretende explorar alguns conceitos essenciais na obra do filósofo francês Michel Foucault em torno de uma perspectiva ética desenvolvida, sobretudo, ao longo dos últimos anos em que lecionou no prestigioso Collège de France, em Paris, antes de sua morte, em 1984. Tratar-se-á, especialmente, de demonstrar como os conceitos de repressão e liberação foram desconsiderados em suas pesquisas sobre a formação do sujeito na modernidade e, como o retorno aos autores clássicos gregos e romanos o auxiliou a construir uma alternativa estética para proposição de novas formas de liberdade para o indivíduo na atualidade.

Palavras-chave: Foucault – Ética – Estética – Prática da liberdade.

Para Michel Foucault a modernidade pode ser entendida através do projeto de inclusão total da vida dos indivíduos em relações

⁽¹⁾ Mestre em Filosofia Social, pela PUC-Campinas. Doutorando em Filosofia na Universidade de Campinas, UNICAMP. rfjacaranda@uol.com.br

de força intrinsecamente políticas. De 1961 a 1976 ele publicou uma série de livros dedicados a demonstrar, através de pesquisas historiográficas, como o problema moderno por excelência do sujeito de conhecimento fora moldado por relações de poder socialmente estruturantes. Em *Vigiar e Punir*², livro publicado no ano de 1974, ele propôs um bem sucedido tipo de análise política denominado *microphysique du pouvoir*³, cujo cerne era o conceito de *discipline*. As disciplinas seriam a forma especial de captura da vida dos indivíduos nos aparelhos e instituições modernas, contendo um fundamento político, sem estarem, obrigatoriamente, legitimadas pela soberania estatal. A tese da microfísica do poder obteve bons resultados.

A crítica norte-americana Nancy Fraser aponta que o conceito de disciplinas oferecia conclusões originais sobre uma nova concepção do poder. Foucault estabelecia com as disciplinas que o poder moderno é mais produtivo do que negativo. O que bastava para negar as políticas liberacionistas que pressupunham que o poder é essencialmente repressivo. Conseqüentemente, a tese de Foucault demonstrou que o poder moderno se desenvolve de forma capilar na sociedade, operando nas menores extremidades do corpo social em práticas do cotidiano. O que é suficiente para abandonar as críticas da política centrada no Estado desde que essas práticas pressupõe que o poder é localizado essencialmente na economia. Finalmente, completa Fraser, a genealogia do poder moderno empreendida por Foucault estabelece que um tal poder toca a vida das pessoas mais fundamentalmente através de práticas do que de suas crenças. Isso, por sua vez, é suficiente para contradizer as orientações políticas conduzidas primariamente pela desmistificação dos sistemas ideologicamente distorcidos de crenças, que procuram aperfeiçoá-los⁴.

(2) FOUCAULT, M. *Surveiller et punir – Naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard, 2001.

(3) *Ibidem*, p. 163.

(4) FRASER, N. *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*. In: *Critical Assessments*, Edited by Barry Smart, v. V. New York: Routledge – London, 1995. p. 133.

Para complementar o trabalho, iniciado com as disciplinas, ainda na década de 1960, com a publicação de *Histoire de la folie à l'âge classique*⁵, Foucault desenvolve no Collège de France – onde lecionava na cadeira de Histórias dos Sistemas de Pensamento desde 1970 – uma série de estudos sobre desdobramentos das microfísicas do poder. Utilizando o mesmo estilo de análise foi possível estabelecer um vínculo entre técnicas de objetificação dos indivíduos e práticas de Governo das coletividades. Não haveria, portanto, descontinuidade metodológica ou material entre as aproximações da micro e macro-política.

O primeiro livro a ser publicado demonstrando os resultados dessa pesquisa foi *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, em 1976, em especial, no último capítulo de título *Droit de mort et pouvoir sur la vie*⁶. Tais estudos tiveram continuidade ao longo dos cursos proferidos no Collège de France, que foram devidamente organizados e estão sendo publicados desde 1994.

O Governo, dessa forma, passou a ser o conceito central de seus trabalhos que tinham por objetivo fazer a história da noção e dos procedimentos utilizados para garantir, numa sociedade, o *governo dos homens*⁷. O governo dos homens encerra o capítulo do interesse de Foucault pela operação de inclusão da vida nos cálculos do poder político, com resultados férteis mas com lacunas normativas, em razão do abandono do modelo jurídico da soberania, que provocaram a perseguição de críticos como o filósofo alemão Jürgen Habermas⁸. O ambiente universitário norte-americano, onde os dois ensinaram durante o fim dos anos 70 e início dos anos 80 favorecia esse tipo de confronto

⁵ FOUCAULT, M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Colection Tel. Paris: Gallimard, 2001.

⁶ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*. Collection Tel. Paris: Gallimard, 2001. p. 175.

⁷ FOUCAULT, M. *Securité, Territoire et population*. In: Dits et Écrits, v. II, 1976-1988. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001. p. 719 e ss.

⁸ Cf. HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

reducionista entre as tarefas crítica e normativa, o que aborrecia Foucault que enxergava nesse movimento uma grande limitação da filosofia.

Freqüentemente ele se deparava com questões sobre o que havia de opressivo nesses regimes de poder que ele havia identificado e que perpassavam toda a sociedade e porque se deveria opor a eles, já que também foram responsáveis pelos ganhos históricos evidentes da política e dos direitos no Ocidente. Habermas insistiu muito nesse ponto, e consagrou na pergunta normativa “porquê lutar?” a base da maior parte das críticas feitas à obra de Foucault. Com os últimos cursos que proferiu no Collège de France, de 1976 a 1983, e a publicação dos últimos volumes da *Histoire de la sexualité*, em 1984, Foucault esperava dar uma resposta a esses questionamentos, no entanto, sem ceder à preocupação de produzir uma ética prescritiva, ou de propor parâmetros universais para fundamentação de normas morais.

Seu objetivo era fechar o ciclo que havia iniciado na década de 1960 estudando a formação da alma moderna, e tentar explorar um espaço onde a subjetividade pudesse enfim encontrar uma possibilidade para o exercício de sua liberdade, sem recair, no entanto, nas armadilhas da política que a tinha gerado. Suas conclusões apontaram para a Grécia e Roma antigas, mas para entender melhor esse processo é preciso analisar porquê o conceito de poder como repressão o incomodava tanto, sendo incapaz de definir com propriedade o fenômeno das relações sociais de poder (I), e observar em decorrência o quanto a idéia de resistência ao poder e conseqüente liberação deste fazia para Foucault tão pouco sentido (II); o objetivo é verificar de que modo ele concluiu seus trabalhos ao se deparar com a idéia de uma ética do cuidado de si como exercício da liberdade (III) que, como proposta ética e estética, possui muito pouco da ascese descompromissada da política que é o motivo de críticas acirradas por parte dos autores que acusam a atualidade de ser despolitizada e representar uma permanente sociedade de espetáculo.

I – O PROBLEMA DA REPRESSÃO

Para Foucault a repressão é o qualificativo homérico do poder. Para toda uma extensa tradição o poder é aquilo que reprime, o que reprime a natureza, os instintos, uma classe, indivíduos. No curso de 1975-1976 no Collège de France, “*Il faut défendre la société*”⁹, Foucault ressalta a importância de se livrar dessa concepção para entender como as relações de poder se desenvolvem e através de procedimentos múltiplos e fragmentados fomentam as relações sociais.

O sistema da repressão, de acordo com Foucault, deriva de uma compreensão do homem como um possuidor de direitos substanciais originais, que reúne na figura do contrato a matriz da soberania. O contrato originário da tradição liberal que desde Hobbes fundamenta a estatalidade ocidental pressupõe, dessa forma, como livre contratante, um sujeito de direitos capaz de cedê-los em nome de uma representatividade que é, em seu lugar, o soberano do Estado. Quando o soberano, no uso dos direitos de que se fez representante, ultrapassa a si mesmo, abusando de suas funções, ele vai além dos próprios termos do contrato, ou seja, passa a ser opressor e não mais representante. O problema para Foucault é que a definição de poder como opressão-repressão pressupõe e reivindica um sujeito natural que possuiria uma realidade substancial de múltiplas representações desde o homem da teologia cristã ao sujeito de conhecimento cartesiano e o autônomo kantiano.

A *hipótese repressiva*, como Foucault chamou em *História da Sexualidade I, A vontade de saber*, levanta dúvidas sobre seu modo de funcionamento como discurso sobre o sujeito, mas agrupa um grande mecanismo que desvinculado dos privilégios que se atribuem normalmente a economia da escassez e aos princípios de rarefação, pode, ao contrário, ajudar a compreender as instâncias de produção discursiva que, mais do que reprimir, trabalham na organização de

⁹ FOUCAULT, M. “*Il faut défendre la société*”. Cours au Collège de France – 1975-1976. Paris: Éditions Gallimard, Seuil, 1997.

discursos que acabam funcionando com potencial produtivo¹⁰. Ou seja, sem uma entidade substancial à qual se referir acabam por engendrar o próprio sujeito sobre o qual se detém.

Essa confirmação é, talvez, a mais polêmica tese que já se encontrava em *Vigiar e punir*, de 1974, a tese de que o poder é produtivo, mais que repressivo ou destrutivo, o que somente é possível em função de que ao lado de todos os processos sociais que acompanham a evolução do poder e sua conseqüente difusão no tecido social – como o discurso sobre a repressão –, há sempre a formação de um campo de saber que lhe é correspondente. Não havendo uma origem à qual resgatar, como a natureza perdida do selvagem de Rousseau e do direito natural, não havendo uma essência primeira a reconstituir o indivíduo é, dessa forma, em vez do sujeito por trás de todos esses processos, o seu resultado.

Foucault nomeou, em *“Em defesa da sociedade”*, por comodidade, a hipótese repressiva de *hipótese Reich*, em oposição à *hipótese Nietzsche*, que representava a possibilidade de analisar a sociedade a usando a guerra como princípio de inteligibilidade. Na primeira o mecanismo básico do poder seria a repressão, e na segunda o fundamento das relações de poder seria o enfrentamento belicoso de forças que perpassam a sociedade e que lhe são constitutivas¹¹. A hipótese repressiva foi algo que Foucault desconsiderou rapidamente, ao menos em 1976 ele registrou pela última vez uma análise mais detalhada do assunto, mesmo assim, prometendo ainda dedicar algumas aulas sobre o tema que nunca aconteceram. A *hipótese Nietzsche* concentrara suas atenções por propiciar conceitos como “estratégia” e “relações de força” cuja neutralidade normativa o permitiu livrar-se do esquema binário da luta de classes, ao mesmo tempo em que propunha um modelo de análise diverso daquele da soberania. Contra o direito da soberania e a mecânica das disciplinas que tipo de recurso seria

⁽¹⁰⁾ FOUCAULT, M. *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2001. p. 23 e ss.

⁽¹¹⁾ *“Il faut défendre la société”*. op. cit. p. 17.

direcionado contra a ascensão de um poder que é vinculado ao saber científico correspondente?

Foucault afirma que, nesse tipo de situação, quando uma submissão imposta por uma coerção é tomada por inevitável a única saída que se encontra é recorrer à soberania contra a disciplina para limitar os efeitos do próprio poder disciplinar. Nesse sentido a noção de repressão surge novamente no discurso de Foucault como inaceitável porque ela tem um duplo inconveniente no uso que se faz dela de

(...) se référer obscurément à une certaine théorie de la souveraineté qui serait la théorie des droits souverains de l'individu, et de mettre en jeu, quand on l'utilise, toute une référence psychologique empruntée aux sciences humaines, c'est-à-dire aux discours et aux pratiques qui relèvent du domaine disciplinaire¹².

As genealogias de Foucault sobre a alma moderna discorreram sobre a realidade histórica de uma alma que nasce, não da falta ou merecedora de punição, mas de procedimentos de poder, como a coerção, o castigo, a punição. Ela é o elemento onde se articulam os efeitos de todas essas influências, produzidas permanentemente na superfície do corpo. Assim, o homem real do qual falamos os discursos normativos e que pretendem liberar prescrevendo-lhes regras de ação *est déjà en lui-même l'effet d'un assujettissement bien plus profonde que lui. Une "âme", diz Foucault, l'habite et le porte à la existence, qui est elle-même une pièce dans la maîtrise que le pouvoir exerce sur le corps. L'âme, effet et instrument d'une anatomie politique; l'âme, prison du corps*¹³.

Mas, se o objetivo for se livrar de uma opressão tornada irresistível, no horizonte de relações de poder que constituem toda a sociedade, e que formam a totalidade política da modernidade, qual caminho se deve percorrer? Como os estudos de Foucault correspondem

⁽¹²⁾ Ibid., p. 18.

⁽¹³⁾ *Surveiller et punir*. op. cit. p. 38.

à necessidade de discutir uma alternativa para a liberação dessa inclusão do indivíduo nos cálculos do poder?

II – RESISTÊNCIA E LIBERAÇÃO

As operações de inclusão da vida nos cálculos do poder político mereceram a inteira atenção de Foucault desde a publicação de *Vigiar e punir*, até o primeiro volume da *História da Sexualidade*, e durante os cursos no Collège de France que compreendem os anos que vão de 1974 até 1979. Analisando problemas como a segurança, o território e o surgimento do conceito de *população*, as disciplinas, procedimento básico de sujeição ao nível das microfísicas, foram ampliadas para um conceito que assumiria a condição de uma disciplina das coletividades, o conceito de *gouvernement* (governo)¹⁴. Em geral, Foucault define *gouvernement* como o modo pelo qual a conduta do indivíduo ou da coletividade é conduzida por outro, o que implica num entendimento sobre o poder mais elaborado, que o define como a capacidade de agir sobre a ação dos outros, sendo apto a organizar, manter e proteger a vida. Ao conjunto de estudos que discutem as tecnologias de governo das condutas Foucault dá o nome de *biopolitique* (biopolítica)¹⁵.

Giorgio Agambem, filósofo italiano, ampliou esse conceito ao ver nele a estrutura original de todo estatalidade e da sociedade ocidental. Para isso ele se baseia numa observação de Foucault em *A vontade de saber*:

L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote: un animal vivant et de plus capable d'une

(14) FOUCAULT, M. *Securité, Territoire e population*. Resumée du cours au Collège de France, 1977-1978. In: Dits et Écrits, v. II. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001; e *La "gouvernementalité"*. In: Dits et Écrits, v. II, 1976-1988. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.

(15) Pela primeira vez em *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, como *bio-pouvoir*.

existence politique; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question¹⁶.

Para Agambem a absolutização do ingresso da vida na *pólis* é um evento decisivo na modernidade. Nisso reside a específica aporia da democracia moderna: querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto que indicava sua submissão¹⁷. Exatamente esse o caminho que Foucault percorreu ao apontar em *Vigiar e punir* como o poder político acaba por produzir os sujeitos que lutarão pelas premissas colocadas pela mesma configuração política que os produziram.

A tese da biopolítica coloca em questão, segundo Agambem, toda a teoria de origem contratual do poder estatal e, juntamente, toda a possibilidade de colocar à base das comunidades políticas algo, como que o *pertencimento*. Sendo a política ocidental desde o seu início uma biopolítica, seria vã toda tentativa de fundamentar nos direitos do cidadão as liberdades políticas. Agambem alerta que Foucault, ao fim de *A vontade de saber*, teria feito referência a uma outra economia dos corpos e do prazer, como possível horizonte para uma outra política, cujas conclusões impõem cautela, em função de que tanto o sexo quanto a sexualidade estão presos no dispositivo biopolítico que os engendrou.

A questão a ser colocada é que Agambem tem uma concepção da biopolítica excessivamente mecânica. A relação entre zoé, a vida fora dos domínios públicos da pólis, e bíos, a existência política por excelência, para Foucault é intermediada pelas operações de luta constante – *hipótese Nietzsche* – que produzem o vínculo entre o homem como animal vivente e suas obrigações e direitos políticos. Não que exista uma realidade biológica, à que se possa reportar para defender a liberdade dos homens, mas cada uma das condições da

⁽¹⁶⁾ *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*. op. cit. p. 188.

⁽¹⁷⁾ AGAMBEM, G. *Homo Sacer – o poder soberano e a vida nua*. v. I. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002. p. 17.

biopolítica é, em si mesma, um artefato, produzido, inventado em determinada época, cuja pretensão à inevitabilidade também é, por si mesma, um produto de uma subjugação da vontade, reversível portanto. Esse vínculo entre o indivíduo e sua realidade política é produzido por procedimentos de *gouvernement*, e funciona como um poder produtivo na medida em que permite que seja possível agir sobre a capacidade de ação dos outros, vinculando-os por jogos de verdade, ou seja, através de instrumentos de saber.

Outro ponto importante demarcado por Foucault contra as observações de Agambem é que as relações de poder estabelecidas pela biopolítica não inibem por completo a liberdade, em razão de que somente existem relações de poder onde existe liberdade. O que a *hipótese Nietzsche* nega não é, em especial, que se pressuponha uma determinada natureza humana como o mote de tudo aquilo pelo que se devalutar, nem tampouco que se pressuponha um sujeito transcendente superposto à realidade histórica em que se vive e que queira se libertar dos fatores que a compõe na sua efetividade e que o constroem, nem mesmo a pressuposição de que alguma espécie de devir natural encerra os homens numa especulação privilegiada sobre sua forma de agir em relação a si mesmo e aos outros. A *hipótese Nietzsche*, pensada por Foucault, não admite a própria idéia de que se possa propor aos homens qualquer tipo de pressuposições sobre o que eles são e o que devem fazer de suas vidas. É contra essa instância fundamental, que Heidegger colocaria como o *Grund*¹⁸ de todas as coisas e dos homens que é preciso lutar, é a favor de uma existência *Ab-grund*, sem-fundamento, onde a liberação e a resistência não sejam apenas discursos que evocam, em sua movimentação política, o mesmo referencial teórico-prático de que querem se ver livres.

Discutindo essa questão numa entrevista em 1984 Foucault deixara claro que as relações de poder estão por todos os lados, mas

(18) HEIDEGGER, M. *Identidade e Diferença* (Identität und Differenz). Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril S.A, 1973. p. 375 e ss.

não são tudo. Os estados de dominação que funcionam como relações de poder estabilizadas podem ser revertidos, mesmo que o espaço da liberdade seja curto. O que resta saber é de que forma se pode lutar para estabelecer uma nova configuração social, que mesmo livre dos constrangimentos anteriores criará outros, que se espera, cada vez menores. No caso de dominações econômicas, sociais, institucionais ou sexuais o problema está em saber aonde irá se formar a resistência, e de que forma ela será, se de greve geral, de revolução, de luta parlamentar, etc., porque assim se poderá ter uma boa idéia do tipo de novos constrangimentos que ela irá criar e quanto de espaço ela irá abrir na sociedade.

Sem antepor que por isso essa nova luta é tanto mais justa, correta ou equivalente à natureza do homem do que qualquer outra, é preciso engendrar-la em termos daquilo que se quer enquanto um grupo social, daquilo que se quer para si mesmo e para aqueles que dividem o mesmo palco social, em sua especificidade histórica, na criação de um espaço cada vez mais amplo. A constituição do sujeito que Foucault havia estudado durante sua genealogia da alma moderna até os anos 1979-1980 era a consequência de um sistema de coerção-produção de sujeitos que não eram por si mesmo passivos. Com os mecanismos de coerção disciplinar o que se tinha eram sujeitos que, governados pelo vínculo sujeito-verdade, se constituíam, eles mesmos, em sujeitos loucos ou histéricos, ou perigosos ou delinquentes, e etc.

O poder está presente em todas as relações humanas em que se quer dirigir a conduta dos outros, são de diferentes níveis e de diferentes formas, móveis, reversíveis e instáveis. Tais relações são formadas de um *quantum* de liberdade coagida, submetida e de um *quantum* de liberdade permitida, numa batalha perpétua que pode ser a todo tempo equilibrada, desfeita e reorganizada. A *governamentalidade*, como Foucault definiu o conjunto de táticas de governo, coloca em movimento uma configuração desse tipo de relação, sendo um conjunto de práticas pelas quais se pode constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade,

podem dispor com os outros. São indivíduos livres, diz Foucault, que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros¹⁹.

Essa maneira de controlar e determinar a conduta dos outros tomará formas diferentes, suscitando apetites e desejos de intensidade muito variados de acordo com cada sociedade. Algumas são mais afeitas à submissão em troca da segurança que recebem em seu pequeno espaço de liberdade pública e privada, outras são mais afoitas na perseguição de sua liberação.

Foucault defende que, no entanto, para que esse trabalho de aumento das possibilidades de vida seja bem sucedido, é preciso compreender como o indivíduo se constitui a si mesmo como sujeito de conhecimento, de desejo, de combate, e como ele sofre das influências desses jogos de verdade que dizem sobre ele o que ele acaba por aceitar como real. Para que uma luta a favor de algo como que a liberação de uma relação de poder coercitiva seja levada a efeito é preciso tomar consciência das armadilhas desse processo porque nunca se está fora do mundo, ao contrário, estando sempre o indivíduo imerso nesse universo de relações que são da ordem da produção. Como criar um ambiente novo de forma a não repetir o que ele enquanto efeito dessa relação foi predisposto para fazer?

Os últimos livros de Foucault e seus últimos cursos no Collège de France recuaram a Grécia e Roma antigas na procura da formação desse vínculo que inventou o homem interior, e que colocou uma “alma” no corpo, a partir de regras codificadas comandadas por um “Eu” absoluto que governa o indivíduo e diz a ele o que é certo ou errado. Essa “consciência” é fruto de um trabalho prescritivo que se completa nos primeiros séculos da era Cristã, mas que em seu surgimento não possuía o mesmo objetivo. Ao investigar as práticas do *souci de soi* na Grécia e Roma antigas Foucault descobre relações originais em que o trabalho de auto-construção da subjetividade é entregue ao próprio indivíduo, que abre, ele mesmo seu espaço no mundo, a começar por

⁽¹⁹⁾ Ibid., p. 1548.

si mesmo. O cuidado de si pode funcionar como prática da liberdade, transformado numa ética que persegue, antes de tudo, o bom governo de si mesmo.

III – O CUIDADO DE SI COMO PRÁTICA DE LIBERDADE – ÉTICA, ESTÉTICA E POLÍTICA

Por oito séculos na Grécia antiga, aponta Foucault, de Sócrates a Gregório de Níxia é possível encontrar o cuidado de si como uma prática de vida filosófica²⁰, cuja multiplicidade de relações sociais possíveis na constituição da própria alma é muito extensa, e pode ser resumida pelo termo *askesis*, onde se trata de armar o sujeito de uma verdade que ele não conhecia e que não residia nele. *Le souci de soi a été, dans le monde greco-romain, le mode dans lequel la liberté individuelle – ou la liberté civique, jusqu'à un certain point – s'est réfléchié comme éthique*²¹.

De acordo com Foucault é interessante notar que em nossas sociedades, a partir de um certo momento difícil de ser precisado, o cuidado de si se tornou algo suspeito. Entre os gregos, ao contrário da idéia que se faz desde Hegel, o cuidado de si leva à liberdade individual, muito importante para não ser escravo – *je pense que la liberté signifie, pour les Grecs, le non-esclavage*²² –. O que era portanto uma forma de problematizar a liberdade em torno de uma tarefa prática, onde não poderia faltar uma série de conhecimentos, onde o mais importante era o conhecimento de si mesmo. *Pour se bien conduire, pour pratiquer comme il faut la liberté, il fallait que l'on s'occupe de soi, que l'on se soucie de soi, à la fois pour se connaître – c'est là l'aspect familier du gnôthi seauton – et pour se former, se surpasser soi-même*²³ (...).

⁽²⁰⁾ FOUCAULT, M. *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France (1981-1982). Paris: Hautes Études, Gallimard – Le Seuil, 2001; e Cf. *Histoire de la sexualité, v. III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 2001.

⁽²¹⁾ *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. op. cit. p. 1531.

⁽²²⁾ *Ibid.*, p. 1553.

⁽²³⁾ *Ibid.*, p. 1531.

E porque a liberdade significa para os gregos não ser escravo o cuidado de si implica essencialmente num problema político²⁴. E como a relação consigo mesmo do indivíduo, para a cultura grega, não prescinde de um mestre, de um conselheiro, de um amigo, de qualquer um que lhe diga a verdade, inclusive – lembrando especialmente das observações de Nietzsche – não prescinde de um bom inimigo, um grande adversário, quem possa lhe dar a medida de sua própria força, o problema da relação com os outros está presente, desde sempre, no desenvolvimento do tema do cuidado de si.

Dessa maneira, o cuidado de si, que irá implicar num cuidado dos outros, tendo um sentido afirmativo e pode ser uma maneira de controlar o poder e limitá-lo. Assim, Foucault faz menção ao papel do filósofo como legislador, tão recorrente em Nietzsche, porque o filósofo é aquele que se ocupa de si mesmo, e cuidando de si, pode cuidar dos outros. Esse tema, entretanto, não será o mote principal da época socrática, sendo encontrado somente mais tarde, já que para Sócrates, aquele que bem governa a si mesmo, não precisa de outro governo. Essa genealogia da invenção do sujeito e seu vínculo com a verdade Foucault freqüentemente alertava que não deveria ter por objetivo reproduzir o cuidado de si na atualidade. James Miller, biógrafo de Foucault, no entanto, reconstituiu passagens e depoimentos da vida do filósofo em que este tinha por projeto principal o adágio de Nietzsche sobre o dever de tornar-se o que se é²⁵.

Esse tipo de abordagem de Foucault sobre o tema do cuidado de si embora ambivalente era para ele especialmente estimulante porque ele acreditava que não se podia encontrar nele nenhum traço do que ele chamou de *normalização*, já que era uma escolha pessoal que

(24) "Il est politique dans la mesure où le non-esclavage à l'égard des autres est une condition: un esclave n'a pas d'éthique. La liberté est donc en elle-même politique". Idem.

(25) NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que se é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. Campanha das letras: São Paulo, 2000.; MILLER, J. *La passion Foucault*. Tradução do inglês por Hugues Leroy. Paris: Plon, 1995. p. 401.

concernia a uma pequena elite que por si mesma se dispunha a suas práticas, às práticas de uma *écriture de soi*. Para ele, o objetivo dessa transformação proporcionada pelo cuidado de si não dizia respeito a desejos, nem a pensamentos, não era motivada por nenhuma regra divina, natural ou racional, mas, sobretudo, por um amor à beleza que se podia dar à própria existência, *la plus belle forme possible*²⁶.

Não se deve equivocar com relação a essa estética da existência que ela não tenha em si mesma um sentido político forte, pois na medida em que o filósofo cuida de si ele se questiona do outro como questiona a si mesmo, e inaugura uma nova forma de arte, a arte de não ser governado. O local dessa luta não é nenhuma espécie de anarquia a ser lançada sobre qualquer e todo espaço público, indiscriminadamente. Seu local específico é a própria vida como obra daquele que cuida de si, para não ser escravo naquilo que é a única coisa sobre a qual se pode ter acesso pelo combate: a si mesmo. Foucault não descarta na sociedade o papel das regras de direito, das técnicas racionais de governo, etc. O que se deve propor é o mínimo possível de estagnação em um estado de dominação que impossibilite as práticas de si e da liberdade.

Uma crítica extremamente forte tem sido recorrente ao longo do século XX contra projetos que visem uma estetização da existência política, sobretudo após os horrores do nazismo, calcado em um projeto estético que remontaria à mesma Grécia clássica à qual Foucault faz referências. O absurdo do nazismo entretanto não se referia à arte, que é, em essência liberdade²⁷, mas ao controle da imagem, à imposição de um e somente um modo de vida, dizia respeito à propaganda, a uma espécie de cosmética da existência que durante certo tempo produziu

(26) "Une perspective si ouvertement esthétique permettrait peut-être au philosophe de constituer, à partir de soi, une œuvre d'art existentielle, œuvre qui (pour citer Blanchot) pourrait transformer "une part de lui-même dont il se sent libre, dont l'œuvre a contribué à le rendre libre". Ibid., p. 403.

(27) HEIDEGGER, M. *Sobre a origem da obra de arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2000.

seus efeitos de contaminação e arrebanhamento de massas. O local dessa luta pela existência como obra de arte para Foucault é a própria vida do indivíduo, que dentro mesmo dos muros da *pólis*, reconstrói sua *bíos*, seu espaço infinito. Infinito porque ele está afeito à criatividade, mais que a qualquer outro elemento, incluindo aí qualquer resistência que se lhe oponha o meio social. Na esfera da vida em relações de interferências mútuas, fatalistas e inescapáveis, a vida como obra de arte poderia

de faire apparaître comment jusqu'à présent les mécanismes sociaux avaient pu jouer, comment les formes de la répression et de la contrainte avaient agi, et puis, à partir de là, il me semble qu'on laissait aux gens la possibilité de se déterminer, de faire, sachant tout cela, le choix de leur existence²⁸.

Essa aposta de Foucault na possibilidade de uma vida como obra de arte não reivindica o mesmo mundo no horizonte do qual ela é obrigada a se erigir. Ao contrário, ela instala um mundo novo, um novo complexo de possibilidades, que é sempre possível. Benedito Nunes, discutindo o assunto em Heidegger salienta que a existência da obra de arte independe de juízos valorativos, e é assinalada em *função da presença que nela se produz*²⁹. Nenhuma instância externa decide sobre seu direito a existir; *ela conquista sua afetividade somente através do que pode abrir*³⁰.

Na última vez que estive em Berkeley, falando a estudantes de artes, Foucault garantia que é possível chegar a uma liberdade, desde que em um contexto determinado, traduz Miller em sua biografia do filósofo. O poder produz uma dinâmica muito forte de luta constante à qual é quase impossível se subtrair, mas o que importa é que cabe a si mesmo jogar esse jogo, e nessa idéia reside a liberdade, não em apelar às autoridades, insistia Foucault. Era essencial não ter medo,

(28) *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. op. cit. p. 1551.

(29) NUNES, B. *Passagem para o poético, Filosofia e Poesia em Heidegger*. São Paulo: Ed. Ática, 1992.

(30) Idem.

fazer-se confiante. Não negar a vida, nem a morte. Tomar coragem. Fazer o que se estima que se deve fazer: desejar, criar, transcender – *le jeu peut être gagné* ³¹.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ASHENDER, S; OWEN, D; KELLY. (Editors). *Foucault contra Habermas – Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*. New York: Sage Publications, 1999.
2. ERIBON, D. *Michel Foucault, 1926-1984*. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
3. _____, *Michel Foucault e seus contemporâneos*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.
4. FOUCAULT, M. *Surveiller et punir – Naissance de la prison*. Paris: Éditions Gallimard, 2001.
5. _____, *Histoire de la sexualité, v. I: La volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 2001.
6. _____, *Histoire de la sexualité, v. II: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 2001.
7. _____, *Histoire de la sexualité, v. III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 2001.
8. _____, *La "gouvernementalité"*. In: Dits et Écrits, v. II, 1976-1988. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
9. _____, *L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté*. In: Dits et Écrits, v. II, 1976-1984. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
10. _____ *"Il faut défendre la société"*. Cours au Collège de France – 1976-1976. Paris: Éditions Gallimard, Seuil 1997.

⁽³¹⁾ *La passion Foucault*. op. cit. p. 408.

11. _____ *L'herméneutique du sujet*. Cours au Collège de France, 1981-1982. Paris: Hautes Études, Gallimard, Seuil, 2001.
12. _____ , *Les Anormaux*. Cours au Collège de France, 1974-1975. Paris: Hautes Études, Éditions Gallimard, Seuil, 1999.
13. _____ , *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Hommage à Jean Hyppolite, Paris, P.U.F., coll. "Épiméthée", 1971. In: Dits et Écrits, v. I, 1954-1975. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
14. _____ , *La vérité et les formes juridiques*. In: Dits et Écrits, v. I, 1954-1975. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
15. _____ , *Securité, Territoire e population*. Resumée du cours au Collège de France, 1977-1978. In: Dits et Écrits, v. II, 1976-1984. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
16. _____ , *Naissance de la biopolitique*. Resumée du cours au Collège de France, 1978-1979. In: Dits et Écrits, v. II, 1976-1988. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
17. _____ , *Omnès e singulatim: vers une critique de la raison politique*. In: Dits e Écrits, v. II, 1976-1988. Paris: NRF, Éditions Gallimard, 2001.
18. _____ , *Histoire de la folie à l'âge classique*. Colection Tel. Paris: Gallimard, 2000.
19. FRASER, N. *Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions*. In: *Critical Assessments*, Edited by Barry Smart, v. V. New York: Routledge – London, 1995.
20. GIACÓIA JR, O. *Nietzsche*. Coleção Folha explica. São Paulo: Publifolha, 2000.
21. HABERMAS, J. *O discurso filosófico da modernidade*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
22. HEIDEGGER, M. *Identidade e Diferença (Identität und Differenz)*. Tradução de Emannuel Carneiro Leão. Col. Os Pensadores. São Paulo: Ed. Abril S.A., 1973.

23. _____ , *Sobre a origem da obra de arte*. Tradução de Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2000.
24. MAY, T. *Between genealogy and epistemology – Psychology, Politics and knowledge in the thought of Michel Foucault*. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1993.
25. MILLER, J. *La passion Foucault*. Tradução do inglês por Hugues Leroy. Paris: Plon, 1995.
26. NIETZSCHE, F. *Ecce homo: como alguém se torna o que se é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2000.
27. _____ , *Obras Incompletas*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1989.
28. _____ , *Para uma genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
29. NUNES, B. *Passagem para o poético, Filosofia e Poesia em Heidegger*. Ed. Ática: São Paulo, 1992.
30. SMART, B. [Org.]. *Michel Foucault: Critical Assessment. v. I a VII*. London/New York: Routledge Ed., 1997.