

A EST-ÉTICA FOUCAULTIANA

Miguel Ângelo do Carmo
Licenciando em Filosofia da UFBA.

Resumo: A última fase de Michel Foucault nos revela que o processo de subjetivação do indivíduo, na tomada de uma posição ética, caminha mais na direção de uma est-ética da vida, passando pela problemática do *Wahrsagen* à uma liberdade no ato de autoconstituição. Assim, a “ética”, em Foucault, apresenta-se como est-ética, como liberdade possível no fazer-se existir. Dizer-a-verdade a si próprio, desprender-se de si mesmo, estilizar a vida, num processo de constituição moral, caracterizam, fortemente, a est-ética da existência foucaultiana.

Palavras-chave: Michel Foucault. Ética. Estética.

Abstract: The last phase of Michel Foucault shows that the process of "subjectivization" of the individual in the ethical position, turns to a est-ethics of life, passing by the "wahrsagen" to a self-constituted freedom. Thus, the "Ethics" in Foucault presents itself as est-ethics, as a possible freedom of making exist. To tell the truth to oneself, to detach of oneself, in a process of moral constitution, characterize strongly the est-ethics of the foucaultian existence.

Key-words: Michel Foucault. Ethics. Esthetic.

Falar da est-ética de Michel Foucault é uma grande empresa. No entanto, apresento-a como uma tentativa de dar conta do ambicioso projeto da *História da Sexualidade*. Neste, se incluem as quatro últimas obras que estabeleceram

e apresentaram a direção que seu autor tomava — a de mostrar como o homem moderno se constituiu como sujeito desejante, a partir de uma história em que as modalidades, os elementos da prática sexual variam de época para época.

Convém salientar que o processo de criação de Foucault, das obras que dão corpo a *História da Sexualidade*, sofreram mudanças significativas nas quais, em oito anos sem publicação (1976 a 1984), “foi transformado pelos acasos de uma ‘lógica da descoberta’, em que as hesitações e os erros, os métodos e os arrependimentos desempenham seu papel antes de ser superados por novas instituições e novas descobertas”¹. O seu silêncio, em parte fruto da má compreensão do primeiro volume, foi chave fundamental na elaboração de uma nova fase de pensamento.

Em *A Vontade de Saber* (1976), Foucault não tratou de fazer a história das condutas e práticas sexuais, nem analisar as idéias, sejam elas científicas, religiosas ou filosóficas, em que tais condutas se ancoravam, mas, na sociedade ocidental, saber como se construiu uma “experiência” da “sexualidade”, que era uma noção nova no começo do século XIX. Ao fazer a genealogia do sujeito desejante, deparou-se com a preocupação ética dos gregos; isso o fez deslocar toda a pesquisa. Surge, então, *O Uso dos Prazeres* (1984), um estudo do pensamento grego diante o comportamento sexual com seus modos de subjetivação; e *O Cuidado de Si* (1984), uma análise das técnicas de si como trabalho est-ético na relação consigo mesmo, direcionada uma estilização da vida. O trabalho continuou para com uma obra que, ainda, se encontra inédita: *Les Aveux de la Chair* (As Confissões da Carne). Esta, segundo depoimentos dados em entrevistas, analisa a experiência da carne na era cristã, na qual é realizada toda uma hermenêutica e decifração do desejo no indivíduo².

Apresento a “ética” foucaultiana pelo tema da verdade, que sempre fascinou Foucault e lhe serviu de peça chave em todo o seu trabalho; pela estrutura que a constitui e lhe dá corpo, a partir de uma visão da sua reflexão da antiguidade clássica e tardia, e pela direção libertária que a fez assentar numa est-ética da existência.

A PROBLEMÁTICA DO WAHRSAGEN

Por toda a obra de Foucault perpassa um estilo que o levou às grandes problemáticas: a do saber, a do poder e o da moral. Seu estilo foi o de ser cético, o de duvidar das constituições de saberes em determinada época; do poder, como força sempre vinda “de cima para baixo”, e que se localiza num único ponto: o Estado; e da ética, que se ancora em valores universais e nos fazem constituir uma moral que não vai “além do bem e do mal”. Este ceticismo, abarcando estas três problemáticas, procurou questionar também uma outra, que se coloca como extensiva às anteriores: a problemática do *wahrsagen*, da verdade, do dizer-a-verdade. Como estabelecer a verdade do que dizem ser verdadeiro no nosso saber, nos nossos relacionamentos de forças e na conduta com nós mesmos? Como descobrir, no meio das verdades a-históricas, os pontos de fuga das verdades historicamente experienciadas? Quais são as verdades no “jogo de verdade” da doença mental, da criminalidade ou do sexo? Enfim, e para ficarmos na questão da ética, “fora dos idealismos morais de nosso bem, não poderemos inventar nenhuma outra verdade sobre nós mesmos, nenhuma outra paixão pela verdade, nenhum outro ‘jogo da verdade’ senão o psicanalítico?”³.

A problemática da verdade, na sexualidade, ou na ética-erótica foucaultiana, se deu em saber que tipo de dizer-a-verdade desponta do amor e da amizade, da relação

entre ela e as formas de reflexividade do indivíduo sobre si mesmo. O problema é, então, o de uma “nova erótica”, aquela da antigüidade grega, onde o sujeito que se constitui não é desejante, mas temperante, comedido, dominante do desejo, em prol de uma verdade maior: a da *philia* e da *sophia*.

A resolução do problema começou quando Foucault, se referindo à “revolução ética” de Freud, tentou mostrar que o “desejo” não é uma categoria universal, e sim, histórica; ele se apresenta como uma invenção, na história, singular e contingente. O dever freudiano perante o desejo era o de ser fiel ao mesmo, ou seja, fomos levados a crer que existe um “desejo não civilizado” em nós, e, para ser franco com ele, era necessário libertá-lo, mostrá-lo num discurso que se faz verdadeiro no “jogo da verdade”, na colocação do que é verdadeiro e falso⁴.

Se o desejo mais recôndito e a obrigação de expô-lo foram incutidos em nós, então por que esta necessidade de, na atividade erótica, acreditar que o temos, e que dele devemos extrair sua verdade? Aqui, o ceticismo do qual falávamos acima se coloca com toda força. Para Foucault, era preciso mostrar, por uma análise histórica, o quanto o desejo é fruto da nossa experimentação, da experiência das práticas sexuais desenvolvidas ao longo do tempo. Daí o recomeço do trabalho ético em uma “nova erótica”: “Para compreender de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo, enquanto sujeito de uma ‘sexualidade’, seria indispensável distinguir previamente a maneira pela qual, durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo”⁵.

Voltando-se à antigüidade, percebeu que o problema da verdade não estava totalmente ligado ao desejo. A importância deste deu-se, precisamente, no cristianismo,

e não como peça fundamental no estabelecimento de códigos, com seus atos permitidos e proibidos, com suas leis, mas como elemento primordial nas experiências que o sujeito tinha de si mesmo na atividade ético-erótica⁶. Ao refletir sobre a ética dos gregos, Foucault deparou-se com um outro problema da verdade: o da busca de um autodomínio, através de técnicas e práticas de si, do uso dos prazeres — *chrèsis aphrodision*. Para o grego, o importante na saúde, no lar e na corte amorosa era ter um autocontrole do uso que se fazia dos prazeres; a verdade residia no relacionamento a si, no qual o indivíduo se constituía como sujeito moral, “sujeito livre”. Em *O Uso dos Prazeres*, a questão de como este problema aparece na antigüidade foi colocada assim: “De que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que este cuidado ético tão insistente, apesar de variável em suas formas e em sua intensidade? Por que essa ‘problematização’?”⁷. Então, e mais uma vez cito Foucault, “trata-se da formação de si através das técnicas de vida e não do recalque pelo interdito e pela lei. Trata-se de mostrar não como o sexo foi mantido à distância, mas como se organizou essa grande história que vincula, nas nossas sociedades, o sexo e o sujeito”⁸.

Problematizar a verdade [*wahrsagen*], aqui, é problematizar o relacionamento ético do indivíduo consigo próprio, é “analisar não os comportamentos, nem as idéias, não as sociedades, nem suas ‘ideologias’, mas as *problematizações* através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado, e as práticas a partir das quais essas *problematizações* se formam”⁹. A est-ética foucaultiana é a “ética” das *problematizações* na direção de uma verdade, onde a liberdade de pensar diferente se conjuga com a diferença dos atos; é a ética do “desenganchar”, a da subjetividade que *deriva* do poder e do saber mas que deles não depende, no dizer de Deleuze¹⁰. Teoria e prática

se unem no fazer ético, que é também um fazer político; é uma questão política, que não se apresenta como um erro, como uma ilusão, nem como consciência alienada ou ideologia, mas como a própria verdade¹¹.

O dizer-a-verdade encontra-se, assim, numa elaboração de si por si mesmo, numa problematização que está em constante reproblemática; mostra-se através do gesto, da conduta ou do valor desta; é um modo de ser ético (fazendo-se est-ético), no qual o dizer é o cuidado de si, e o cuidar-se, o dizer verdadeiro¹².

A ESTRUTURA ÉTICA

Os gregos, no seu fazer ético, não só questionaram a verdade, mas também outros “eixos” nos quais a procura de uma estilização da vida se dava difícil na prática sexual. A moral grega, elaborada por homens e mulheres, direcionava-se apenas para homens; era uma moral “viril”. Nesta, a mulher aparece ou a título de objeto, ou como parceiras, às quais convém educar e vigiar, se estiver sobre o poder do homem, ou abster-se, se estiver sobre outro domínio (pai, marido, tutor, etc.). Esta ética tentou não “definir um campo de conduta e um domínio de regras válidas” para todos. Não que a interdição não existisse e pesasse sobre todos, nem que uma normalização não estivesse sempre atuando, mas que era necessário, com a autoridade, poder e liberdade próprias ao indivíduo, praticar os prazeres não condenáveis e, ao mesmo tempo, com certa austeridade. Esta se dava na dietética, na econômica, na erótica e na busca da verdade, temas analisados por Foucault. “É preciso entender esses temas da austeridade sexual não como uma tradução ou um comentário de proibições profundas e essenciais, mas como elaboração e estilização de uma atividade no exercício de seu poder e na prática de sua liberdade”¹³.

É preciso compreender, também, que a cada tema corresponde “um feixe de relações concretas”, ou seja, na Dietética, as relações com o corpo, com a saúde, e todo um jogo de vida e de morte que está por trás. Na Econômica, relações com o outro sexo, com a esposa como parceira privilegiada, e que se dão no jogo entre a instituição familiar e o vínculo criado por ela. Na Erótica, relação com o seu próprio sexo, com a questão dos parceiros a escolher e com o problema do ajustamento entre papéis sociais e sexuais; e na relação com a verdade, que dará as condições espirituais que permitam ter acesso à sabedoria¹⁴. Liberdade no uso das regras e imposição de regras no uso da liberdade — assim era a moral do homem grego.

Vê-se, aqui que quando a liberdade se colocava em realização, processo de estilização da vida, a mesma foi objeto de problematização intensa da prática sexual. Por que isto acontecia? É na busca de uma resposta que Foucault estabelecerá o que chama de “ética”, contrapondo com o que seja “moral”, e irá estruturá-la em quatro pilares fundamentais para análise da mesma.

Em Foucault, a distinção entre “moral” e “ética” é tenue mas precisa¹⁵. Segundo J. Rajchman, a “‘moral’ refere-se ao código prescritivo que se é obrigado a seguir, sob pena de sanção interna ou externa. [O] ‘ético’ refere-se ao tipo de pessoa que supostamente se aspira a ser, ao tipo de vida que se é incitado a levar, ou ao estado moral especial que se é convidado a atingir”¹⁶. Em G. Deleuze, coloca sua diferenciação ao ver a “moral” como um conjunto de regras coercitivas e especiais, que consiste em julgar ações e intenções referindo-as a valores transcendentais como o “certo” e o “errado”, o “bem” e o “mal”; e a “ética” como um conjunto de regras facultativas que avalia o que fazemos e o que dizemos, em função do modo de existência que isto implica¹⁷.

Já em Foucault, a definição da palavra "moral" apresenta-se ambígua; é um conjunto de regras e valores propostos aos indivíduos por aparelhos prescritivos como família, igreja, instituições educativas, etc., e, ao mesmo tempo, é um comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores propostos. Quanto a esta "moral", estamos no âmbito da "moralidade dos comportamentos" ou da "ação moral"; quanto àquela, nos encontramos no nível do "código moral"¹⁸. Temos um movimento duplo e contrário aqui: a moral como regra de condutas e como condutas possíveis em relação à(s) regra(s). Já a "ética", aparece como o "conduzir-se", isto é, de que maneira posso e devo constituir-me como sujeito moral? De que modo devo agir perante a mim mesmo para aceder a uma posição ética verdadeira?

Numa entrevista a P. Rabinow e H. Dreyfus, Foucault fala sobre tudo isso:

Ao nos referirmos à história das morais, acho que devemos distinguir, em geral, os atos e o código moral. Os atos (condutas) são o verdadeiro comportamento das pessoas em relação ao código moral (prescrições) a elas imposto. Creio que devemos fazer uma distinção entre o código que determina os atos proibidos e permitidos e aquele que determina o valor positivo ou negativo dos diferentes comportamentos possíveis — não é permitido fazer sexo com ninguém, exceto com a própria esposa, eis um elemento do código. E há um outro lado das prescrições morais que, na maioria das vezes, não está isolado como tal, mas que é, acredito, muito importante: o tipo de relação que se deve ter consigo mesmo, rapport à soi, que eu chamo ética e que determina a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo,

*como o sujeito moral de suas próprias ações*¹⁹.

Este relato nos mostra que, ao mesmo tempo em que comparece uma diferenciação, é transparente a fronteira que distingue a “moral” e a “ética” foucaultianas. É como uma inseparabilidade dos conceitos: ser moral, estar praticando ações valorativas e em conformidade com a lei, é, também, ser ético, é estar praticando uma ação moral consigo próprio como autoconstituição. Assim, “a moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições”²⁰, ou seja, ao mesmo tempo “que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, em relação ao código a que se refere; (...) ela implica também uma certa relação a si”²¹.

Feita a distinção, vemos que o fazer-se ético pode se dar de várias formas, de vários modos. A esta variação, Foucault liga quatro aspectos (ou estruturas) para análise da sua “ética”: a *determinação da substância ética*, o *modo de sujeição*, o *trabalho ético* e a *teleologia*²². O primeiro é a maneira pela qual o indivíduo constitui tal parte dele mesmo como matéria de sua conduta moral; é a matéria a ser ocupada pela ética e que muda na história. Para os gregos, a substância era a *aphrodisia*, “os atos de Afrodite” — amar alguém e não tocá-lo era um ato valorizado. Já na era cristã, o problema não era mais como atuar perante o prazer e o desejo, e, sim, que tipo de desejo deveria se ter na atividade sexual.

O *modo de sujeição* aparece como o modo pelo qual o indivíduo se relaciona com a regra moral e se reconhece como ligado à obrigação de praticá-la. Se pratico a fidelidade conjugal e me submeto à regra, ou é porque faço parte de

uma cultura ou de um grupo que a aceita e a conserva ou porque sigo uma certa tradição, ou ainda, porque luto comigo para me impor uma nova forma de viver. G. Deleuze, apoiando-se em Dreyfus e Rabinow, mostra que este modo de sujeição é duplo, isto é, a submissão ao outro que se dá pela supremacia do código, e a submissão a si, o afeto de cada um à sua identidade própria, pela consciência e conhecimento que se tem de si — de um lado, a sujeição ao outro; de outro, a sujeição a si²³.

A terceira estrutura, o *trabalho ético*, é toda prática de si efetuada no sentido de não só dar conformidade entre um comportamento e uma regra, mas também de modificar a si próprio, em direção a um ser moral de sua própria conduta. Se procuro a fidelidade conjugal, devo realizar uma vigilância constante sobre meus desejos, meus atos; devo assimilar bem as “regras” da fidelidade e aplicá-las com exatidão; enfim, me transformar junto a minha conduta moral.

Quarta estrutura: a *teleologia*. Aqui, encontramos o fim “último” do trabalho ético, ou seja, a procura do ser ao qual aspiramos ao nos sujeitarmos diante da moral. Queremos “nos tornar puros, ou imortais, ou livres, ou mestres de nós mesmos”?

São estes “modos de subjetivação” que conduziram Foucault a refletir sobre o comportamento dos gregos. Na história, na antigüidade tardia (Séculos I e II d.C.), eles procuraram satisfazer, através das suas mudanças, uma cultura na qual o cuidado de si, *epimeleia heauton*, foi cada vez mais forte; uma cultura onde

— *mais do que novas interdições sobre os atos — é a insistência sobre a atenção que convém ter para consigo mesmo; é a modalidade, a amplitude, a permanência, a exatidão da*

vigilância que é solicitada; é a inquietação com todos os distúrbios do corpo e da alma que é preciso evitar por meio de um regime austero; [enfim,] é a importância de se respeitar a si mesmo, não simplesmente em seu próprio status, mas em seu próprio ser racional, suportando a privação dos prazeres ou limitando o seu uso ao casamento ou à procriação²⁴.

No cristianismo, a *substância* passa a ser o desejo; a *teleologia*, a pureza, a imortalidade; no *ascetismo*, o auto-exame toma a forma de autodecifração; e o *modo de sujeição* passa a ser a lei divina. Vemos, então, que a ética, com as suas estruturas, não foi sempre a mesma de época em época. Se a “ética” se constitui na e pela história, a “moral” também a acompanha, pois, em Foucault, apesar da distinção, há uma relação muito próxima entre as duas (ou entre as três, a “moral”, a “ética” e a “ação”?).

Se a ação moral se cumpre em sua própria realização, nesta o indivíduo não deixa de se ligar ao código; mas também não deixa, de um certo modo, de relacionar-se. A ética foucaultiana é um jogo complexo de proximidades e afastamentos entre uma ação moral, um código e um constituir-se; é a terceira figura da ontologia foucaultiana: a “dobra ontológica”, a “dobra do ser”, em que o “de-fora” constitui-se em interioridade do “de-dentro”; no qual, o *Outro*, que é mais longínquo que todo e qualquer exterior, “torce-se”, “dobra-se”, “duplica-se” neste, o *Mesmo*, que é mais profundo que qualquer interior; é “a vida nas dobras”²⁵, a dobra da ética numa est-ética da existência.

EST-ÉTICA DA EXISTÊNCIA: A LIBERDADE

A transposição de uma genealogia do poder para uma

est-ética da existência permitiu a Foucault retomar a respiração. No trabalho sobre o poder, o sufoco estava em tentar ultrapassar toda a concepção deste: o poder como relação entre forças complexas, estratégicas e que grassam em plena liberdade, pois esta é a condição mor para o brotar daquelas²⁶. Se o poder são relações, são dispositivos, estes se dão em todo e qualquer lugar, a qualquer momento, entre indivíduos, instituições, saberes, e até no embate do indivíduo consigo próprio — o poder sempre procura objetivar os sujeitos individuais ou coletivos em uma sociedade.

A saída deste fechamento nas relações — “um pouco de possível, senão eu sufoco...” — apareceu, após a leitura do texto kantiano *Was ist Aufklärung?*, publicado no jornal alemão *Berliner Monatschrift* em 1784. Neste, Foucault percebeu a importância da questão e a remeteu à constante atualização do indivíduo no seu tempo, sempre em busca da diferença como meio possível para escapar não só das relações de poder como do poder das mesmas, poder individualizante. Com o poder microfisicamente disseminado na vida, conclui-se:

que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos²⁷.

Saímos de uma objetivação do sujeito, incrementada pelas relações de poder, ao encontro de formas, de processos de subjetivação. E, aqui, Foucault recorre aos gregos, pois é nestes que se encontra a *technè tou biou*, a *technè* da vida, a arte de como viver, que mais tarde (com os epicuristas)

veio a se transformar na *technè* de si. Esta busca, esta tentativa em estabelecer uma ética, na qual o sujeito se desprende de tudo e de si, mostrou que “não se trata mais de formas determinadas, como no saber, nem de regras coercitivas, como no poder: trata-se de *regras facultativas* que produzem a existência com obra de arte, regras ao mesmo tempo éticas e estéticas que constituem modos de existência ou estilos de vida...”²⁸. A partir desta est-ética, toda respiração será possível.

Curvatura da “linha de força” sobre si mesma, força se relacionando consigo mesma, “dobra”. É assim que os gregos fizeram uma invenção: “o homem livre”; pois este está sempre desprendendo-se de si e remetendo-se a possibilidades vivenciais. Estas “artes da existência” são “práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo”²⁹. Ética que se direciona para uma estética? Não, mas um desmanchar completo desta naquela fazendo-se pura est-ética³⁰; uma possibilidade do sujeito se “livrar” (*conviver com a talvez seja melhor*) da dupla sujeição deleuziana citada acima. Se a “dobra” é uma prega, o “dobrar-se” é o despregamento de si a cada momento — “dobrar” o sujeito é desdobrá-lo em infinitos vãos —, do poder e do saber a que se é submetido. “A idéia fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber mas que deles não depende”³¹, citando novamente esta idéia deleuziana.

Os gregos dobravam-se e por isso tinham uma *technè* da vida; toda preocupação, na prática sexual, com a atividade-passividade e a austeridade que se tinha que ter fizera-

os estetiza r a vida. Na era greco-romana, Foucault mostrou que esta “*etopoiética*” (penso em Plutarco) deu grande importância ao cuidado de si; toda uma cultura de si onde a *technè tou bioù* (“pensamento-artista”, se quisermos pensar em Nietzsche) se ancorou na relação a si a partir de si. Foi como se o grande ensinamento socrático — “conhece-te a ti mesmo” — ecoasse por todos os tempos gregos e encontrasse sua total prática na antiguidade tardia. A lição foi bem absorvida: nenhuma vida vale ser vivida se não for, a todo instante, examinada. Aqui, o ato sexual é praticado e avaliado na sua relação constante com a própria conduta, pois todo cuidado é importante.

Na medicina greco-romana, o regime dos *aphrodisia* (dos prazeres, dos amores) foi apresentado como “a forma de uma natureza presente para o pensamento, sua verdade habitando a conduta como sua constante prescrição”³². Assim, em comparação com os temas preocupantes da ética sexual grega clássica (Dietética, Econômica e Erótica), temos mudanças com a arte da existência cada vez mais dominada pelo cuidado de si. Na problematização da saúde, a mudança deu-se através da viva atenção (que se seguia por uma inquietação intensa) à relação entre o ato sexual e o corpo e suas “consequências perturbadoras”; na problematização do casamento, somada à relação com a mulher, deu-se ao ver surgir uma valorização cada vez mais forte do vínculo conjugal, sendo esta justificada não só mais pela questão do *status*, mas pela natureza de uma relação recíproca. Por fim, na problematização do ato com os rapazes, a necessidade de abstinência passa a ser vista menos como forma de amor de alto valor espiritual e mais como imperfeição na relação amorosa³³.

Mas toda esta mudança da arte do viver para a arte de si foi acompanhada por “técnicas” que também mudaram de época a época³⁴. À todo processo de subjetivação,

em uma determinada cultura, segue-se determinadas “práticas”, que tomam formas variadas de acordo com o seu direcionamento na história. As “práticas” ou “técnicas de si” — abstinência, exame de consciência, a prática da escrita, a interpretação dos sonhos, etc. — são “os procedimentos, (...), pressupostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isso graças a relação de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si”³⁵. Requerimento de toda uma *askesis*, que é um conjunto de práticas ligadas à cultura de si.

Um exemplo: na constituição do sujeito moral, uma das práticas, muito marcante, na cultura grega, era a escrita de si. Instrumento que possuía duas formas: os *hypomnemata* (caderno no qual eram feitas grandes anotações, ouvidas, ditas ou lidas, e que eram sempre utilizadas como ensinamento a si próprio, impedindo-lhe de cometer faltas e permitindo-lhe ajuda alheia) e a correspondência (carta epistolar, em que eram relatadas as boas experiências vividas; isso permitia um constante exame dos atos na conduta moral — movimento do pensamento em conformidade com as atitudes morais). Indo, mais uma vez, de encontro a Plutarco, a função da escrita de si era, puramente, *etpoiética*, ou seja, a escrita como transformadora da verdade em *ethos*³⁶. Esta prática, fazia não só que o indivíduo apontasse suas faltas e as suprimisse como também trazia à tona uma vida de constante aprendizado e gozo de si próprio.

Por mais diferentes que sejam, tanto no fazer como no fito que estabeleçam, há um objetivo comum entre as “práticas de si”, que se caracteriza pelo princípio de conversão a si (*ad se convertere*). Aqui e em forma platônica, encontramos a idéia de todo um movimento de pensamento, de existência, em que o indivíduo se volta sobre si próprio e tira disso todo um número de relações consigo³⁷. Vemos, então,

para onde tais práticas direcionavam os gregos: uma estilização cada vez mais completa da existência em todas as suas ações éticas.

Mas estilizar a vida, tendo como base relações consigo, não foi o estabelecimento de uma individualidade? Haveria, aqui, um “retorno ao sujeito”, identitário e portador de si? Nem a ética grega, na feitura de uma cultura de si, nem Foucault, nos seus estudos dos processos de subjetivação, propuseram isso:

As exigências de austeridade sexual que foram expressas na época imperial não parecem ter sido a manifestação de um individualismo crescente. Seu contexto é antes de mais nada caracterizado por um fenômeno de um bem longo alcance histórico mas que conheceu nesse momento seu apogeu: o desenvolvimento daquilo que se poderia chamar uma ‘cultura de si’, na qual foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo³⁸

Respondendo à questão acima colocada, Foucault mostra que, no decorrer da história, é preciso distinguir três coisas: a) *a atitude individualista*, na qual se vê o valor absoluto do indivíduo em sua singularidade e o grau de sua independência correlativa a um grupo social ou instituição aos quais pertence; b) *a valorização da vida privada*, que é a importância reconhecida às relações familiares, às formas de atividade doméstica e aos interesses patrimoniais; c) *a intensidade das relações consigo*, que são as formas nas quais o indivíduo toma a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se e salvar-se³⁹. Portanto, na est-ética foucaultiana, temos um processo que em nenhum sentido busca um retorno a um sujeito único, fechado em si tal processo

não é estático. Busca-se, sim, uma transformação infinita da vida no devir-vida, para falar de maneira deleuziana, no processo do viver bem — processo dinâmico, no qual o sujeito aparece e se faz uma “derivada”.

Um processo de subjetivação, isto é, uma produção de modo de existência, não pode se confundir com um sujeito, a menos que se destitua este de toda interioridade e mesmo de toda identidade. A subjetivação sequer tem a ver com a ‘pessoa’: é uma individuação, particular ou coletiva, que caracteriza um acontecimento (uma hora do dia, um rio, um vento, uma vida...). É um modo intensivo e não um sujeito pessoal. É uma dimensão específica sem a qual não se poderia ultrapassar o saber nem resistir ao poder⁴⁰.

O sujeito, neste processo, é uma derivada, está sempre se esquivando, até de si próprio; ele desengancha-se, liberta-se e, a cada momento, se atualiza no meio⁴¹ em que vive. E John Rajchman diz:

Ao frisar a ‘subjetividade’ e a ‘subjetivação’, Foucault não pretendeu abandonar uma ética social ou coletiva em favor de uma ética individual ou privada. Quis, antes, repensar a grande questão da ‘comunidade’: a questão de como e porque as pessoas se agrupam, de como e porque se ligam umas às outras; questão da paixão ou eros de nossa identidade⁴².

Assim, o sujeito que Foucault convoca, em suas últimas obras, é um sujeito cujo modo de ser é *histórico* e se

encontra numa modalidade determinada por uma ligação a si, pensada como uma das três dimensões da *experiência*. Mas ele não se prende em compreender a constituição do sujeito na experiência que este tem com sua sexualidade; ele procura entender a constituição do sujeito ético⁴³ na direção de uma liberdade.

Se temos uma ética que vai de encontro à liberdade, esta não é *da* liberdade, mas a que se faz *pela*. Uma ética que, na sua densa relação com a liberdade, transforma-se em est-ética — há um momento em que, na est-ética foucaultiana, não deveríamos mais falar de ética, com suas estruturas e seu movimento em todo o trajeto da história. Existe uma hora em que é melhor sentir-se, tornar-se leve, deixar que a respiração ganhe forma e encadeamento, e a vida, tranqüilidade desmesurada, pois neste “mundo (...) há de viver e perdurar”. Mas que liberdade é esta que encontramos na est-ética da existência, nos passos firmes de uma vida, onde cada pisada afirma um rumo possível a ser tomado? Que liberdade nos faz sentir fincados ao chão e com todo um espaço em volta, para as mais inusitadas ações da alma? Ora, esta

liberdade real não consiste em contar as nossas verdadeiras histórias e encontrar o nosso lugar no seio de alguma tradição ou código moral; em determinar as nossas ações de acordo com princípios universais; nem em aceitar as nossas limitações existenciais numa relação autêntica com o nosso próprio eu. Somos, pelo contrário, ‘realmente’ livres porque podemos nos identificar e mudar aqueles procedimentos ou formas através dos quais nossas histórias tornam-se verdadeiras; porque podemos questionar e modificar aqueles sistemas que tornam possíveis (somente) certas espécies de ação; e porque não existe nenhuma relação

'autêntica' com o nosso próprio eu a que tenhamos de nos ajustar⁴⁴.

Esta est-ética é um eterno desprender-se de si mesmo, a ponto de fazer da sua existência uma beleza em profundidade. Profundidade do pensamento e amor pelo belo — é esta lição que Sócrates oferece àqueles que estilizam o seu existir:

*Por que, divino Sócrates, homenageias
Este jovem? Não sabes de nada maior?
Por que o olhas com tanto amor,
Como se olhasses para os deuses?*

*O pensamento mais profundo ama o mais vivo;
Entende a juventude quem já contemplou
O mundo, e os sábios com freqüência
Acabam preferindo o Belo⁴⁵.*

NOTAS

1 Didier Eribon; "A Vida como uma Obra de Arte" in: *Michel Foucault (1926-1984)*, Tradução de Hildergard Feist. Companhia das Letras, 1990, pp. 298-299.

2 *Ibidem*, pp. 300-301.

3 John Rajchman; "Foucault" in: *Eros e Verdade: Lacan, Foucault e a Questão da Ética*, tradução de Vera Ribeiro, Jorge Zahar Ed., 1993, pp. 103-104.

4 Cf. Foucault in: *Ibidem*, pp. 105-106.

5 M. Foucault; *O Uso dos Prazeres*, p.11.

6 John Rajchman; "Foucault" in: *Eros e Verdade: Lacan, Foucault e a Questão da Ética*, p. 106.

7 M. Foucault; *O Uso dos Prazeres*, p.14.

8 M. Foucault; "Subjetividade e Verdade" in: *Resumo dos Cursos do Collège de France*, tradução de Andrea Daher, Jorge Zahar Ed., 1997, p. 112.

9 *Idem*; *O Uso dos Prazeres*, p.15. O grifo é meu.

10 G. Deleuze; "As Dobras, ou o De-dentro do Pensamento (Subjetivação)" in: *Foucault*, tradução de José Carlos Rodrigues, Editora Vega, 1987, p. 137. O grifo é meu.

11 Cf. M. Foucault; "Verdade e Poder" in: *Microfísica do Poder*, Edições Graal, 1990, p. 14.

12 Cf. A. Gabilondo; "La Constitución de Sí: de una Genealogía del Poder a una Ética y Estética de la Existencia" in: *El Discurso en Acción – Foucault y una Ontología del Presente*, Anthropos & Universidad Autónoma de Madrid, 1990, p. 183.

13 M. Foucault; *O Uso dos Prazeres*, p.25.

14 *Ibidem*.

15 Veremos, a seguir, os conceitos de "moral" e "ética" em Foucault, além de outros autores. Essa, pela implementação de uma relação do indivíduo consigo próprio, mesmo dentro de regras morais, transborda para uma est-ética da existência, em que o estilo de viver pode vir a ganhar qualquer forma, qualquer contorno.

16 J. Rajchman; "Foucault" in: *Eros e Verdade: Lacan, Foucault e a Questão da Ética*, p. 107.

17 Cf. G. Deleuze; "A Vida como uma Obra de Arte", entrevista a Didier Eribon, 23 de agosto de 1986 in: *Conversações (1972-1992)*, tradução de Peter Pál Pelbart, Ed. 34, 1992, pp. 125-126.

18 Cf. *O Uso dos Prazeres*, p.26.

19 M. Foucault; "Sobre a Genealogia da Ética: uma revisão do trabalho" in: H. Dreyfus e P. Rabinow, *Foucault: uma Trajetória Filosófica - Para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica*, tradução de Vera Porto Carrero, Ed. Forense Universitária, 1995, p. 262-263.

20 M. Foucault; *O Uso dos Prazeres*, p. 29.

21 *Ibidem*, p.28.

22 Além da exposição, em *O Uso dos Prazeres*, dos quatros aspectos, uma outra, mais detalhada e explicativa, se encontra no livro de p. Rabinow e H. Dreyfus sobre Foucault, que se estende da página 263 até 268.

23 Cf. "As Dobras, ou o De-dentro do Pensamento (Subjetivação)", pp. 138-139.

24 M. Foucault ; *O Cuidado de Si*, p. 46-47.

25 Cf. G. Deleuze; "As Dobras, ou o De-dentro do Pensamento (Subjetivação)", pp. 131-163.

26 Este é um dos pontos fundamentais da teoria do poder de Foucault: "O poder só se exerce sobre 'sujeitos livres', enquanto 'livres'". M. Foucault; " O Sujeito e o Poder " in: H. Dreyfus e P. Rabinow , *Foucault: uma Trajetória Filosófica - Para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica*, Ed. Forense Universitária, 1995, p.244.

27 *Ibidem*, p. 239.

28 G. Deleuze; "A Vida como uma Obra de Arte", p.123.

29 Cf. *O Uso dos Prazeres*, p.15.

30 O estudo dos processos de subjetivação ou "modos de existência", em Foucault, são chamados de "ética", o que, em hipótese alguma, como já vimos, nos remete a uma ética universal. Falar de ética aqui é estar falando de moral, ou morais; é pensar em "estilos de vida" estetizados a cada instante. O que Foucault buscou eram novos modos de se viver, não uma ética pronta e acabada onde a relação do indivíduo consigo próprio - a subjetivação - fosse unilateral.

31 Cf. nota 8.

32 M. Foucault; *O Cuidado de Si*, p. 145.

33 *Ibidem*, p. 233-234.

34 As "técnicas" em si não tiveram mudanças bruscas, mas um desenvolvimento importante. O objetivo ou o ponto a que se buscava atingir com elas é que tiveram mudanças

significativas. Vimos que os quatro pilares da ética foucaultiana não permaneceram os mesmos, na história, não se apresentando, assim, como "transhistóricos". "A austeridade sexual grega se exprime sobre a forma maior de uma estelização da existência, e seu sujeito ético se caracteriza por uma maestria exata de seus prazeres. A austeridade cristã dar-se-á em pensar sobre a forma de um *corpus* regulando o permitido e o proibido para um sujeito ético votado ao deciframento das latências de seu desejo" (O grifo é meu): Frédéric Gros, "Les Pratiques de Subjectivation", p. 103 in: *Michel Foucault*; Press Universitaires de France, 1996

35 M. Foucault; "Subjetividade e Verdade" in: *Resumo dos Cursos do Collège de France*, p.109.

36 *Idem*, "A Escrita de Si" in: *O que é um Autor?*, tradução de António F. Cascais e Edmundo Cordeiro, Ed. Vega, 1992, p.134.

37 Cf. um esboço mais detalhado da *ad se convertere* em *O Cuidado de Si*, p. 69, e *Resumo dos Cursos do Colège de France*, p.123.

38 M. Foucault; *O Cuidado de Si*, p. 48-49.

39 *Ibidem*, p.48.

40 G. Deleuze; "A vida como uma Obra de Arte", p. 123-124.

41 Dou à palavra *meio* um duplo sentido: aquele que concerne ao meio físico, com seus movimentos e ações próprias, e aquele de caráter psicológico, no qual encontramos os movimentos interiores (sentimentos, etc). Enfatizo o duplo sentido não para separá-los, cada um em seu lugar, mas, pelo contrário, mostrar que a individuação numa relação muito próxima, e abissal, entre o que Deleuze chamou de o "de-fora" e o "de-dentro". Portanto, à utilização da palavra, em relação ao processo de subjetivação, cabem não só os sentidos mencionados como a relação entre eles.

42 " Foucault" in: *Eros e Verdades: Lacan, Foucault e a Questão da Ética*, p. 117.

43 Cf. Frédéric Gros, "Les Pratiques de Subjectivation" in: *Miches Foucault*, Presses Universitaires de France, 1996, p. 93-94.

44 J. Rajchman; *Foucault: a Liberdade da Filosofia*, p. 104.

45 Friedrich Holderlin; "Socrátes e Alcebádes" in: *Poemas*; tradução de José Paulo Paes, Companhia das Letras, edição bilíngue, 1991, p. 107.

