

Michel Foucault e a incursão ao cenário greco-romano como um reposicionamento estratégico

MICHEL FOUCAULT AND THE INCURSION INTO THE GRECO-ROMAN SCENARIO
AS A STRATEGIC REPOSITIONING

*Fernanda Gomes da Silva**

RESUMO

Este artigo busca confrontar a interpretação de que Michel Foucault teria abandonado o campo político, ao voltar-se para o cenário greco-romano, em seus últimos textos. Em outra direção, entendo esse recuo temporal como um reposicionamento estratégico que opera um duplo movimento. Ao mesmo tempo que vincula o seu trabalho à filosofia – entendida como prática modificadora de si –, empreende o esforço de pensar em uma saída para os resultados sufocantes das investigações genealógicas dos anos 1970, as quais mostraram que as formas tradicionais de luta, ação e resistência são atravessadas incessantemente por formas renovadas de poder. O recuo temporal na produção tardia de Foucault resulta, portanto, de acordo com a leitura proposta pelo artigo, de uma elaboração que emerge do diagnóstico de suas pesquisas anteriores e constitui uma radicalização do seu pensamento político.

PALAVRAS-CHAVE: Michel Foucault; Cenário greco-romano; Filosofia; Política; Resistência.

ABSTRACT

This paper seeks to confront the interpretation that Michel Foucault abandoned the political field by turning to the Greco-Roman scenario in his last texts. In another direction, I understand this temporal retreat as a strategic repositioning that operates a double movement. At the same time as it links his work to philosophy—understood as a self-modifying practice—it undertakes the effort to think of a way out of the stifling results of the genealogical investigations of the 1970s, which showed that traditional forms of struggle, action and resistance are incessantly traversed by renewed forms of power. According to the reading proposed by this paper, the temporal retreat in Foucault's late production is the result, therefore, of an elaboration that emerges from the diagnosis of his earlier research and constitutes a radicalization of his political thought.

KEYWORDS: Michel Foucault; Greco-Roman scenario; Philosophy; Politics; Resistance.

* Pós-doutoranda no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP) e bolsista do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Doutora em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) com estágio doutoral na Université Paris Ouest Nanterre La Défense, ambos com financiamento da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). fernanda.gdasil@gmail.com.

Introdução

Em seus últimos anos de pesquisa, entre 1980 e 1884, Michel Foucault realizou uma incursão ao cenário greco-romano que produziu um duplo deslocamento em relação às investigações empreendidas anteriormente. Inicialmente, um recuo temporal: os livros publicados anteriormente se situavam nos limites históricos da nossa modernidade, recuando, no máximo, até o Renascimento, como no caso de *As palavras e as coisas*¹. A partir da mudança no recorte temporal de suas pesquisas, Foucault realiza uma série de estudos sobre a *cultura de si* nesse período histórico².

Esse deslocamento, nomeado como “a virada ética” causou certa estranheza e foi alvo de muitas críticas. Depois da publicação de *A Vontade de saber* – primeiro volume de *A História da Sexualidade*³ – e dos cursos do *Collège de France* que tematizavam o *biopoder e governamentalidade*⁴, esperava-se que Foucault desse continuidade à sua analítica do poder.

1 No original: *Les mots et les choses*, publicado em 1966, pela editora Gallimard.

2 Além do segundo e terceiro volume de *Histoire de la Sexualité* (respectivamente *L'usage des plaisirs* e *Souci de soi*) Foucault também dedicou os últimos cursos ministrados no *Collège de France* ao mesmo período histórico. São eles: *Subjectivité et vérité* (1980-1981), *L'herméneutique du sujet* (1981-1982), *Le Gouvernement de soi et des autres* (1982-1983) e *Le Gouvernement de soi et des autres: Le courage de la vérité* (1983-1984). Nesse conjunto de estudos, Foucault utiliza os termos *técnicas de si*, *artes da existência*, *cuidado de si*, *cultura de si*, *práticas de si* e *estética da existência* sem produzir diferenças significativas entre eles. Um estudo minucioso sobre as especificidades que estes termos apresentam, em cada estudo, seria proveitoso para um entendimento mais abrangente da sua incursão ao cenário greco-romano, mas não constitui o escopo analítico deste artigo.

3 No original: *Histoire de la Sexualité I. La Volonté de Savoir*, publicado em 1976, pela editora Gallimard

4 Referimo-nos aos cursos ministrados entre 1975 e 1979: “Il faut défendre la société” (1975-1976), *Sécurité, Territoire, Population* (1977-1978) e *La Naissance de la biopolitique* (1978-1979).

A abertura de um conjunto de questionamentos a respeito da subjetividade causou estranheza e foi alvo de uma série de críticas, que podem ser resumidas em torno da acusação de abandono do campo político.

Este artigo não pretende responder pontualmente às críticas decorrentes dessa interpretação. De modo mais ativo, busca fornecer uma leitura alternativa para este deslocamento. Entendendo a incursão ao cenário greco-romano como um reposicionamento estratégico, reconstituo na primeira parte, o movimento de vinculação à atividade filosófica, a partir de uma análise em retrospectiva que Foucault faz de seu próprio trabalho, no prefácio de *O uso dos prazeres*⁵. Na segunda-parte, de modo ensaístico, apresento os pontos de articulação entre os estudos sobre as *técnicas de si* e as investigações genealógicas dos anos 1970, enfatizando o esforço empreendido por Foucault para responder às questões políticas que atravessam as suas pesquisas sobre a *atualidade*.

5 Entre 1978 e 1984, Michel Foucault, repete o exercício de olhar, retrospectivamente, para o conjunto de suas pesquisas, apontando os pontos de articulação em seu percurso investigativo e vinculando o seu trabalho ao domínio da filosofia. Essa vinculação – negada por Foucault em diferentes ocasiões – é feita, nesse período, a partir de uma filiação à filosofia crítica. São exemplares nesse sentido o texto *Qu'est-ce que les Lumières?* (2001b, n° 351, pp. 1498-1507) dedicado à análise do opúsculo de Kant sobre as Luzes e *Foucault* (2002b, n° 345, pp. 1450-1455) escrito por ele mesmo e publicado sob o pseudônimo de Maurice Florence para compor o *Dictionnaire des philosophes*, de Denis Huisman. No prefácio de *L'usage des plaisirs* (1984, pp.9-21), o mesmo movimento de análise retrospectiva é feito, desta vez, vinculando o seu trabalho à filosofia – entendida como uma prática modificadora de si – presente no cenário greco-romano.

Movimento um: a vinculação à filosofia como uma prática modificadora de si

Em maio de 1984, aproximadamente um mês antes de sua morte, Michel Foucault publicava *O uso dos prazeres* e o cuidado de si, respectivamente, segundo e terceiro volumes de sua *História da sexualidade*⁶. A publicação concomitante desses dois volumes, teve sua recepção marcada por uma atmosfera de expectativa e polêmica singular entre os escritos de Foucault. Não que a produção precedente do filósofo tenha deixado seus leitores indiferentes. Ao contrário, a cada livro editado, Foucault experimentou o impacto dos deslocamentos operados em suas investigações⁷. No entanto, os abalos provocados pela sequência de um projeto editorial – que teve o seu primeiro tomo publicado em 1976 – foram mais intensos e ressoaram por muitos anos. Não seria exagero dizer que esses rumores chegaram aos dias atuais e, de certo modo, ainda marcam as leituras de sua produção tardia⁸.

6 No original, *Histoire de la sexualité, tome II: L'usage des plaisirs e Histoire de la sexualité, tome III: Le Souci de soi*, ambos publicados pela Gallimard. Já *Les aveux de la chair*, quarto e último volume de *Histoire de la sexualité*, foi publicado somente em fevereiro de 2018, pela mesma editora.

7 São exemplares nesse sentido a polêmica gerada em torno do anúncio da “morte do homem”, feito nas últimas páginas de *Les mots et les choses*, publicado em 1966, e as fortes reações à sua “analítica do poder”, apresentada em *Surveiller et punir* em, 1975.

8 Após o lançamento de *L'usage des plaisirs*, Foucault foi frequentemente acusado de ter abandonado o campo político e retornado ao sujeito soberano. Com a publicação de *Dits et écrits*, em 1994, e, posteriormente, com o projeto editorial de publicação dos cursos do *Collège de France*, vários mal-entendidos em torno de suas investigações puderam ser sanados. No entanto, podemos observar atualmente um fenômeno inverso, mas igualmente parcial. O volume de trabalhos dedicados à sua produção derradeira, sem articulação com o trabalho desenvolvido anteriormente, é sintomático de uma leitura que de certo modo separa, e por vezes hierarquiza, seus últimos escritos.

Tal estrondo não se deu sem razão. É que além do intervalo de oito anos entre a publicação do primeiro volume e a dos outros dois, diferentes elementos marcam o lançamento dos livros de 1984. Alguns bastante evidentes, como o recuo temporal e a mudança de estilo da escrita⁹. E outros, mais abrangentes, extrapolam os limites da pesquisa apresentada. Há no texto uma interrogação sobre a possibilidade de se fazer filosofia no presente e um posicionamento de Foucault com relação ao seu próprio trabalho; que pela primeira vez é caracterizado – pelo menos de modo tão contundente – como filosófico¹⁰. Todas essas questões estão expostas num breve texto intitulado “Modificações”, primeiro item da introdução de *O uso dos prazeres*.

De saída Foucault anuncia que a série de pesquisas apresentada em *O uso dos prazeres* marca uma mudança que vai além do cronograma de publicação. Ela surge “de uma forma inteiramente diferente” (FOUCAULT, 1999, p.9) E na dezena de páginas que se seguem ele demarca tais “modificações”. O primeiro passo dessa empreitada é a retomada do seu intuito em investigar a noção de sexualidade:

9 Sobre a mudança no estilo de escrita, Deleuze comenta em uma entrevista concedida a Didier Eribon, em 1986: “[...] nos últimos livros, esse estilo tenderá para uma espécie de apaziguamento, buscando uma linha cada vez mais sóbria, cada vez mais pura...” (DELEUZE, G. 1992. p. 126).

10 Foucault recusou em muitos momentos o título de filósofo, posicionando-se de diferentes maneiras – como historiador, jornalista, ou simplesmente escritor – de acordo com a circunstância e/ou o interlocutor. Tal postura está relacionada, por um lado, com o papel que a figura do filósofo passou a desempenhar nas universidades francesas depois de maio de 68; por outro lado, com uma recusa ao academicismo universalista vigente, que exigia um compromisso irredutível com a Verdade ou com a Razão. Foucault preferiu, desse modo, não se submeter nem a um papel, nem ao outro, defendendo para si mesmo uma ideia distinta do que seria a própria filosofia. Esse posicionamento é longamente explorado na entrevista concedida a D. Trombadori em 1978 (2001, n° 281, pp. 860-914).

Em suma, tratava-se de ver de que maneira, nas sociedades ocidentais modernas, constituiu-se uma “experiência” tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma “sexualidade” que abre para campos de conhecimentos bastante diversos, e que se articula em um sistema de regras e coerções (FOUCAULT, 1999, p.10).¹¹

O termo experiência, no entanto, não possui aqui o sentido empregado tradicionalmente em filosofia. Vemos que logo em seguida ele se encarrega de expor o modo como entende tal noção: “a correlação em uma cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade” (FOUCAULT, 1999, p.10)¹². Essa definição de experiência nos interessa ao menos por duas razões. Por um lado, ela se afasta dos usos anteriores que Foucault fez desse termo, seja para nomear o que ele designou como experiência da loucura, uma experiência literária ou efeitos de lutas políticas. E também porque ele estabelece aqui, através desse designativo, uma articulação entre os diferentes campos com os quais buscou trabalhar em sua trajetória de pesquisa. Aspecto que fica bastante evidente no trecho a seguir:

Falar da “sexualidade” como uma experiência historicamente singular suporia, também, que se pudesse dispor de instrumentos suscetíveis de analisar, em seu próprio caráter e em suas correlações, os *três eixos* que a constituem: a *formação dos saberes* que a ela se referem, os *sistemas de poder* que regulam sua prática e as formas pelas quais os indivíduos podem e devem *se reconhecer como sujeitos* dessa sexualidade (1999, p.11. Grifo nosso)¹³.

11 No original: “Il s’agissait en somme de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une « expérience » s’était constituée, telle que les individus ont eu à se reconnaître comme sujets d’une « sexualité », qui ouvre sur des domaines de connaissance très divers et qui s’articule sur un système de règles et de contraintes.” (1984, p.10).

12 No original: “la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité” (1984, p.10).

13 No original: “Parler de la « sexualité » comme d’une expérience historiquement sin-

Em seguida, ele acrescenta que os dois primeiros pontos já haviam sido trabalhados anteriormente, quando empreendeu investigações nos campos da medicina, da psiquiatria, do poder punitivo e das práticas disciplinares. No entanto, o estudo que buscava desenvolver acerca da sexualidade colocava outros desafios. Tratar a sexualidade como “experiência historicamente singular” produziu, portanto, um alargamento em suas pesquisas. Até então, elas se dedicaram a analisar as práticas discursivas e as relações de poder e suas tecnologias. Agora, voltavam-se para a tarefa mais complexa de estudar os modos como os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais a partir de uma *genealogia* do desejo e do sujeito desejante (1999, p. 11).

Foucault identifica, desse modo, no curso de suas investigações, a necessidade de realizar um novo deslocamento teórico a fim de analisar o que é denominado como “o sujeito”. Assim, ele retoma as investigações empreendidas anteriormente – uma interrogação sobre as formas de práticas discursivas que articulavam o saber, articulada à uma análise do que frequentemente era descrito como manifestação do “poder”, para situar que era preciso, agora, se debruçar sobre as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito.

gulière supposait aussi qu'on puisse disposer d'instruments susceptibles d'analyser, dans leur caractère propre et dans leurs corrélations, les trois axes qui la constituent la formation des savoirs qui se réfèrent à elle, les systèmes de pouvoir qui en règlent la pratique et les formes dans lesquelles les individus peuvent et doivent se reconnaître comme sujets de cette sexualité” (1984, p. 10).

Nesse ponto, outro elemento que funciona como um elo articulador de suas pesquisas, em uma perspectiva de conjunto, entra em cena: trata-se dos *jogos de verdade*.

Após o estudo dos jogos de verdade considerados entre si – a partir do exemplo de um certo número de ciências empíricas nos Séculos XVII e XVIII – e posteriormente ao estudo dos jogos de verdade em referência às relações de poder, a partir do exemplo das práticas punitivas, outro trabalho parecia se impor: 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 de desejo” (1999, p.11)¹⁴.

Mais uma vez, a mudança é justificada pelo próprio caminho de pesquisa, ou seja, Foucault afirma que as modificações no projeto original da publicação foram necessárias para dar sequência a uma tarefa que ele mesmo se colocou: evidenciar alguns elementos que possam servir para uma *história da verdade*. Vemos, desse modo, como as noções de *experiência e jogos de verdade* funcionam como elementos de articulação das pesquisas empreendidas até então, em torno da tarefa de produzir uma *história da verdade* (1999, p.12).

Foucault admite que esse recuo temporal o afastou do plano inicial de pesquisar uma história da sexualidade, mas ao mesmo tempo, afirma que os deslocamentos teóricos por ele produzidos convergiam com os

14 No original: “Après l’étude des jeux de vérité les uns par rapport aux autres sur l’exemple d’un certain nombre de sciences empiriques au XVIIe et au XVIIIe siècle puis celle des jeux de vérité par rapport aux relations de pouvoir, sur l’exemple des pratiques punitives, un autre travail semblait s’imposer étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet, en prenant pour domaine de référence et champ d’investigation ce qu’on pourrait appeler ‘l’histoire de l’homme de désir’” (FOUCAULT, 1984, p.12).

esforços empreendidos em sua trajetória de pesquisa, razão pela qual ele assumiu os riscos dessa empreitada (1999, p.13).

Mais adiante, ao justificar o motivo que teria impulsionado o seu caminho de pesquisa, Foucault recorre ao termo curiosidade¹⁵. No entanto, adverte que não se trata de qualquer curiosidade, mas aquela que permite “afastar-se de si mesmo”. E esse impulso, que ele denomina como uma “obstinação” compreende dois movimentos: o momento de se desprender de si mesmo e o momento de explorar o que, no nosso próprio pensamento, pode ser mudado por meio de um trabalho sobre si que possibilite “o descaminho daquele que conhece”. Trata-se, portanto, de uma atitude com relação à vida, um *ethos* filosófico e não uma doutrina ou sistema. A dimensão ética de tal exercício não consiste em uma moral com regras pré-estabelecidas, mas na possibilidade de criar sua própria vida, de fazer da sua existência uma obra de arte.

Seguindo o argumento do texto, a noção de problematização também merece destaque. Trata-se de um procedimento metodológico que não busca analisar o comportamento dos indivíduos no passado nem as ideias apresentadas como valores representativos, mas investigar como e

15 Seguindo a linha do nosso argumento de que com essa análise em retrospectiva Foucault reposiciona os seus trabalhos de modo a inseri-los no ambiente filosófico, nos chama atenção o vínculo que o termo curiosidade – tal como Foucault o apresenta – possui com a noção de *espanto* ou *perplexidade*, reputado como princípio disparador fundamental do ato de filosofar em certas elaborações. Talvez a mais conhecida entre elas seja a passagem de *Teeteto*, onde Sócrates afirma ao personagem que dá nome ao diálogo que “esse sentimento de *perplexidade* [*müsteria*] revela que és um filósofo, já que para a filosofia só existe um começo: a perplexidade”. Tal afirmação é feita por Sócrates em resposta a descrição de Teeteto do sentimento de perplexidade e vertigem que havia experimentado ao acompanhar a discussão em torno da definição de conhecimento que se desenrola nesse diálogo. (PLATÃO, 155-d, 2007).

por que certos comportamentos, fenômenos, processos se tornam problema. Por que, por exemplo, certas formas de comportamento foram caracterizadas e classificadas como ‘loucura’ enquanto outras formas similares foram completamente negligenciadas em determinado momento histórico? A mesma coisa para o crime e a delinquência, a mesma questão de problematização para a sexualidade.

A própria concepção de pensamento assume características singulares nas investigações empreendidas por Foucault: além de fomentar condutas e produzir ideias, o pensamento é também aquilo que permite questionar tais condutas ou ideias, é o que permite problematizá-los. Este procedimento, tão central em suas análises, se faz notar ainda em uma definição, feita pelo próprio Foucault, do sentido mais amplo de suas investigações:

Existem momentos na vida onde a questão de saber se se pode pensar diferentemente do que se pensa, e perceber diferentemente do que se vê, é indispensável para continuar a olhar ou a refletir. Talvez me digam que esses jogos consigo mesmo têm que permanecer nos bastidores; e que no máximo eles fazem parte desses trabalhos de preparação que desaparecem por si sós a partir do momento em que produzem seus efeitos. Mas o que é filosofia hoje em dia – quero dizer a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde é possível pensar diferentemente em vez de se legitimar o que já se sabe? (1999, p.15).¹⁶

16 No original: “Il y a des moments dans la vie où la question de savoir si on-peut penser autrement qu’on ne pense et percevoir autrement qu’on ne voit est indispensable pour continuer à regarder ou à réfléchir. On me dira peut-être que ces jeux avec soi-même n’ont qu’à rester en coulisses et qu’ils font, au mieux, partie de ces travaux de préparation qui s’effacent d’eux-mêmes lorsqu’ils ont pris leurs effets. Mais qu’est-ce donc que la philosophie aujourd’hui je veux dire l’activité philosophique si elle n’est pas le travail critique de la pensée sur elle-même ? Et si elle ne consiste pas, au lieu de légitimer ce qu’on sait déjà, à entreprendre de savoir comment et jusqu’où il serait possible de penser autrement ?” (1984, p. 14-15).

A definição da atividade filosófica que aparece nessa análise, em retrospectiva, sobre o seu próprio trabalho nos remete a um modo de conceber a atividade filosófica como “uma ascese, um exercício de si, no pensamento” (Foucault, 1999, p.16). O recurso à filosofia antiga permite a Foucault vincular-se a um modo específico de fazer filosofia, para o qual o exercício do pensamento constitui uma experiência modificadora do próprio sujeito.

Movimento dois: o recurso às técnicas de si como resistência política

O avanço das investigações genealógicas leva a resultados sufocantes e é interpretado muitas vezes pela chave da aporia. Os desdobramentos das pesquisas de Foucault mostram que as formas tradicionais de luta, de ação e resistência são atravessadas incessantemente por formas renovadas de poder¹⁷. É no âmbito desse diagnóstico aterrador que emergem os estudos sobre as *técnicas de si* como uma forma radical de resistência política.

A proposição de uma *estética da existência*, apresentada por Foucault no final de sua vida, foi amplamente difundida e constitui atualmente uma das temáticas mais citadas de seus últimos escritos. Foi pouco explo-

¹⁷ As mudanças de exercício do poder soberano são tematizadas por Foucault a partir da segunda metade dos anos 1970, levando à elaboração do termo biopolítica. Essa discussão ocupa de modo mais sistemático os cursos “*Il Faut defendre la société*” (1975-1976); *Sécurité, territoire, population*, (1977-1978); *Naissance de la biopolitique* (1978-79). Todos ministrados no *Collège de France*.

rada, entretanto, em articulação com o conjunto de suas pesquisas e, justamente por essa razão, muitas vezes foi incompreendida e alvo de críticas severas.

Podemos dizer que essas críticas, em seu conjunto, interpretam a incursão de Foucault ao cenário greco-romano como adesão à uma ética individualista, desprovida de engajamento político: a alegação de dandismo foi inicialmente apontada por Peter Dews em 1989 (Lightbody 2008). Rorty acusou Foucault de ter sido insensível a um novo conjunto de arranjos políticos – centrados no ideal de solidariedade – e afirma que, a ética de Foucault pode ser útil para projetos privados, mas permanece politicamente problemática devido à sua falta de preocupação com a esfera pública (1989, pp. 64-66). A mesma acusação de individualismo foi feita, mais tarde, por McCarthy, que classificou as elaborações de Foucault em torno da ética como individualistas, devido à sua má compreensão da ética normativa (McCarthy 1994, pp. 270-271). Boltanski e Chiapello, o acusam de estar em consonância com o novo discurso da organização empresarial (1999). Foi de Pierre Hadot, no entanto, que partiram as críticas de maior repercussão deste período. O helenista acusou Foucault de anacronismo e de realizar uma apropriação puramente estética da *cultura de si*, que corroboraria para a criação de uma forma contemporânea de narcisismo (2002).

Como indicado na introdução, este artigo não pertence responder, pontualmente, a cada uma dessas críticas. De modo mais ativo, busca fornecer uma leitura alternativa. Parto do entendimento de que, no âmbito

das investigações de Foucault, a questão de fazer da própria vida uma obra de arte está intimamente ligada à necessidade de uma radicalização do seu pensamento político. Desse modo, se a vinculação entre resistência e estetização de si for seriamente considerada, essas críticas podem ser facilmente dissolvidas.

Foucault enfatiza que a *cultura de si* não deve ser confundida com uma defesa do discurso de identidade¹⁸. Em suas palavras: “o si não é nada mais do que relações a si. O si é uma relação. O si não é uma realidade, não é algo estruturado, que está dado desde o começo”¹⁹. Trata-se de um jogo aberto de si para si mesmo, produzido através de um tensionamento entre, por um lado, as normas e os padrões que se recebe de fora ou que construímos internamente e, por outro, um movimento que permite

18 Sobre esse ponto, ver Michel Foucault, *une interview: sexe, pouvoir et la politique de l'identité*: “Si nous devons nous situer par rapport à la question de l'identité, ce doit être en tant que nous sommes des êtres uniques. Mais les rapports que nous devons entretenir avec nous-mêmes ne sont pas des rapports d'identité; ils doivent être plutôt des rapports de différenciation, de création, d'innovation” (2011 n.358 p. 1558). E também *L'Origine de l'herméneutique de soi*, “La relation de soi à soi n'est pas, je crois, une relation d'identité” (2015, p.132).

19 No original: “Le soi n'est rien d'autre que les relations à soi. Le soi est une relation. Le soi n'est pas une réalité, ce n'est pas quelque chose de structuré, qui est donné au commencement” (2015, p.117). Sobre esse aspecto, ver também: “Cette étude possible de l'existence comme forme belle a été recouverte aussi par l'étude privilégiée de ces formes esthétiques qui ont été conçues pour donner forme aux choses, aux substances, aux couleurs, à l'espace, à la lumière, aux sons et aux mots. Mais après tout, il faut bien se [le rappeler], pour l'homme, sa manière d'être et de se conduire, l'aspect que son existence fait apparaître aux yeux des autres et aux siens propres, la trace également que cette existence peut laisser et laissera dans le souvenir des autres après sa mort, cette manière d'être, cet aspect, cette trace ont été un objet de préoccupation esthétique. Ils ont suscité pour lui un souci de beauté, d'éclat et de perfection, un travail continu et continûment renouvelé de mise en forme, au moins autant que la forme que ces mêmes hommes ont essayé de donner aux dieux, aux temples ou à la chanson des mots” (2009, p. 149-50).

“desprender-se” dessas determinações. Apesar da renovação constante das normas que podem nos constituir, *as técnicas de si* permitiriam um trabalho de resistência às determinações externas e internas, por meio da auto criação.

O si não resulta de uma relação evidente da consciência para si mesma, tampouco de uma ideia reguladora que encontra na estrutura da mente humana a sua fundação. É uma decisão; uma atitude sempre renovada de resistir a formas de normalização que reivindicuem seu governo; um exercício crítico, conflituoso e criador que assume a tarefa de produzir uma resistência permanente que convoca o pensamento à uma constante problematização. Foucault vincula esse exercício crítico às artes da existência e encontra nas técnicas antigas elementos para pensar formas de desobediência – aos outros e a si – no presente²⁰.

A partir de uma reflexão histórico-filosófica, Foucault questiona porque, contemporaneamente, reservamos o discurso artístico e estético para as coisas, e não para as pessoas e a arte é confiscada por especialistas e não concerne a cada indivíduo no âmbito da sua relação consigo mesmo:

O que me espanta é que, em nossa sociedade, a arte tenha relação somente com os objetos e não com os indivíduos ou com a vida [...]. Mas a vida de cada indivíduo não poderia ser uma obra de arte? Por que um quadro ou uma casa são objetos de arte, mas não nossa vida? (FOUCAULT, 2001b, nº326, p. 1211)²¹.

20 No mesmo período em que realiza os seus estudos em torno da *cultura de si*, Foucault empreende um esforço constante em conectar o seu trabalho à tarefa de pensar o presente. Examino esse aspecto, mais detidamente, no primeiro capítulo da minha tese de doutorado (GOMES DA SILVA, F. 2019).

21 No original: “Ce qui m’étonne, c’est le fait que dans notre société l’art est devenu quelque chose qui n’est en rapport qu’avec les objets et non pas avec les individus ou avec la vie [...]. Mais la vie de tout individu ne pourrait-elle pas être une œuvre d’art? Pourquoi

O trabalho do espírito é enfatizado nos estudos sobre a *cultura de si*, mas isso não significa dizer que o corpo sai de cena. Foucault está interessado exatamente nessa articulação²². Desse modo, a genealogia do sujeito toma a orientação de uma genealogia da moralidade, ou mais precisamente, da ética²³. As *técnicas de si* estão, portanto, intimamente ligadas ao exercício de pensamento que Foucault nomeia “espiritualidade”²⁴. Foucault, no entanto, não chega a desenvolver esses temas, como faz Pierre Hadot. Em seus estudos, o helenista defende que os exercícios espirituais possuem um caráter universal. Em outra direção, Foucault se propõe uma releitura da *cultura de si*, a partir da exigência – do presente – de produzir um pensamento capaz de resistir efetivamente às investidas múltiplas do poder.

une lampe ou une maison sont-ils des objets d’art et non pas notre vie?”

22 Sobre esse ponto ver esta passagem de *Le Souci de Soi*: “Le point auquel on prête attention dans ces pratiques de soi est celui où les maux du corps et de l’âme peuvent communiquer entre eux et échanger leurs malaises” (1984b, p.79).

23 Foucault faz questão de pontuar essa distinção em À propos de la généalogie de l’éthique: “Je pense que, dans une histoire de la morale, il faut faire une distinction entre le code moral et les actes. Les actes ou les conduites sont l’attitude réelle des gens face aux prescriptions morales qui leur sont imposées”. (...) mais il y a un autre aspect des prescriptions morales qui, généralement, n’est pas isolé en tant que tel, mais qui, apparemment, est très important: c’est la relation à soi-même qu’il faudrait avoir, ce rapport à soi que je trouve moral et qui détermine comment l’individu doit se constituer en sujet moral de ses propres actions. (2001, n° 344, p. 1212 e p. 1219).

24 Pierre Hadot afirma que o uso do termo espiritual permite compreender o exercício de si não apenas como um trabalho do pensamento, mas também da imaginação e da sensibilidade ou do que ele denomina “toda a psique do indivíduo”. (HADOT, P. 2002, p. 21). Foucault, no entanto, já havia utilizado o termo espiritualidade para falar da revolução iraniana, mas é apenas em *L’Herméneutique du sujet* que assume o sentido que lhe é atribuído aqui: “On appellera alors ‘spiritualité’ l’ensemble de ces recherches, pratiques et expériences que peuvent être les purifications, les ascèses, les renoncements, les conversions du regard, les modifications d’existence, etc., qui constituent, non pas pour la connaissance mais pour le sujet, pour l’être même *du sujet*, le prix à payer pour avoir accès à la vérité”. (2001c, pp. 16-17).

Para Foucault, o que interessa nessa atualização das técnicas de si é um trabalho negativo do pensamento em relação a seus hábitos e crenças, uma crítica radical que toma a forma de uma atitude de desprendimento de si²⁵. Não se trata, portanto, de buscar uma libertação ou uma verdade sobre si²⁶. Isso explica porque Foucault não faz grandes referências ao aprimoramento espiritual na filosofia antiga. O seu interesse está voltado para a relação crítica de si para si, a partir de elaborações da sua própria pesquisa.

Pierre Hadot também enfatiza o lugar fundamental que essa dimensão negativa tinha na Antiguidade, como indica a metáfora plotiniana da auto-escultura, citada por ele:

Se você não vê ainda sua própria beleza, indica Plotino, faça como o escultor de uma estátua que deverá se tornar bela: ele remove aqui, raspa ali, ele torna dado lugar liso, ele limpa outro, até que ele faça aparecer o belo rosto da estátua. Da mesma maneira, você também, remova tudo que é supérfluo, endireita o que é oblíquo, purificando tudo que é tenebroso para torná-lo brilhante e não cessa de esculpir sua própria estátua até que brilhe em você a clareza divina da virtude²⁷.

25 A relação entre cuidado de si e atitude crítica é estabelecida, claramente, na seguinte passagem de *La culture de soi*: “La culture de soi doit permettre, non seulement d’acquérir de nouvelles connaissances, mais, bien mieux, de se débarrasser de toutes les mauvaises habitudes, de toutes les opinions fausses venues de la foule, des mauvais maîtres, et aussi des parents et de l’entourage. Désapprendre, de-discere, est une des tâches importantes du développement de soi. (2015, p. 91).

26 Foucault identifica essa tendência no pensamento ocidental e situa seu trabalho, claramente, em outra perspectiva: “Du point de vue théorique, je pense que Sartre écarte l’idée de soi comme quelque chose qui nous est donné, mais, grâce à la notion morale d’authenticité, il se replie sur l’idée qu’il faut être soi-même et vraiment soi-même. [...] Dans ses analyses sur Baudelaire, Flaubert, etc., il est intéressant de voir que Sartre renvoie le travail créateur à un certain rapport à soi – l’auteur à lui-même – qui prend la forme de l’authenticité ou de l’inauthenticité. Moi je voudrais dire exactement l’inverse: nous ne devrions pas lier l’activité créatrice d’un individu au rapport qu’il entretient avec lui-même, mais lier ce type de rapport à soi que l’on peut avoir à une activité créatrice”. (2001b, pp. 1211-1212).

27 No original: “Si tu ne vois pas encore ta propre beauté, indique Plotin, fais comme le sculpteur d’une statue qui doit devenir belle: il enlève ceci, il gratte cela, il rend tel endroit

Esse texto de Plotino, no entanto, como todo exercício espiritual para Hadot, também sugere que a *cultura de si* deve ser entendida como uma libertação do eu autêntico de um conjunto de barreiras, abstrações e subtrações, assim como o escultor remove os blocos supérfluos de pedra da forma ideal. Foucault se distancia, categoricamente, de tal libertação do eu que vincula o trabalho sobre si a normas pré-estabelecidas. Nesse sentido, ele se opõe ao modelo do escultor de Plotino, que remete à essência, utilizando-se da metáfora do pintor de Plutarco que, “em relação a si mesmo, no papel de um técnico, de um artista, de um artista que, de tempos em tempos, para de trabalhar, examina o que está fazendo, lembra as regras de sua arte e compara essas regras com o que ele está fazendo agora” (2016, p. 295)²⁸. A diferença fundamental entre Foucault e Hadot se

lisse, il nettoie tel autre, jusqu'à ce qu'il fasse apparaître le beau visage dans la statue. De la même manière, toi aussi, enlève tout ce qui est superflu, redresse ce qui est oblique, purifiant tout ce qui est ténébreux pour le rendre brillant, et ne cesse de sculpter ta propre statue jusqu'à ce que brille en toi la clarté divine de la vertu”. Hadot apresenta, em seguida, uma explicação sobre o significado da escultura na Antiguidade: “Pour les Anciens, en effet, la sculpture était un art qui ‘enlève’ par opposition à la peinture qui est un art qui ‘ajoute’: la statue préexiste dans le bloc de marbre et il suffit d’enlever le superflu pour la faire apparaître. Tout exercice spirituel est donc, fondamentalement, un retour à soi-même, qui libère le moi de l’aliénation où l’avaient entraîné les soucis, les passions, les désirs. Le moi ainsi libéré n’est plus notre individualité égoïste et passionnelle, c’est notre personne morale, ouverte à l’universalité et à l’objectivité, participant à la nature ou à la pensée universelles. Grâce à ces exercices, on devrait accéder à la sagesse, c’est-à-dire à un état de libération totale des passions, de lucidité parfaite, de connaissance de soi et du monde. Cet idéal de la perfection humaine sert en fait, chez Platon, chez Aristote, chez les épicuriens et les stoïciens, à définir l’état propre de la perfection divine, donc une condition inaccessible à l’homme” (HADOT, 2002, pp. 62-63).

28 No original: “à l’égard de soi-même, dans le rôle d’un technicien, d’un artisan, d’un artiste qui, de temps en temps, arrête de travailler, examine ce qu’il est en train de faire, se remémore les règles de son art et compare ces règles avec ce qu’il fait maintenant” (FOUCAULT, 2016, p.295).

encontra na abordagem do termo conversão. Os dois autores lembram que se trata de uma noção filosófica, antes de ser religiosa. Mas se para ambos as *técnicas de si* exigem uma conversão. Para Hadot ela é entendida como um retorno à origem ou à essência, enquanto Foucault pensa a conversão como trabalho crítico sobre si; uma resistência inventiva.

Pierre Hadot critica a leitura de Foucault por concentrar sua atenção somente na *estética de si*, desconsiderando as normas transcendentes encontradas nos escritos da Antiguidade. Segundo o helenista, como pontuado anteriormente, Foucault reduz o *cultivo de si* a um dandismo relativista e narcísico (HADOT, 2002, p.309).

O interessa de Foucault, no entanto, é abrir a possibilidade de uma ética da resistência, com vistas a completar a sua crítica aos antropomorfismos – que conformam o pensamento moderno –, agora no âmbito da constituição de si²⁹. A genealogia de Foucault não busca uma verdade erudita sobre as artes de viver em si mesmas, mas procura atualizar o tema *da cultura de si* como estratégia para escapar de uma subjetivação imposta.

As pesquisas de Foucault em torno das *técnicas de si* visam, portanto, tornar possível uma resistência subjetiva às normas contemporâneas. Mas o *cuidado de si* não impede, pelo contrário, ele suscita o *cuidado dos outros*³⁰. Não se trata de recuperar as normas antigas de sabedoria para abandonar o campo de batalha ou permanecer, como ele

29 A crítica de Foucault à Razão antropológica é o tema central da minha tese de doutorado (GOMES DA SILVA, F. 2019).

30 Em suas análises Foucault insiste que o outro é indispensável nas práticas de si como faz, por exemplo em *L'Herméneutique du sujet* (2001c, p. 123).

mesmo afirma sobre a prática imperial do *cuidado de si*, no prazer que se experimenta na posse de si mesmo e em um “gozo sem desejo e sem problemas” (2001c, p.94).

O trabalho sobre si possui um papel estratégico, de resistência à hermenêutica de si³¹. O si proposto por Foucault pode se aproximar, portanto, de uma hecceidade aberta a mudanças e transformações, mas não deve ser confundido com uma identidade narrativa. Fazer de si mesmo uma obra de arte não é simplesmente desfazer e refazer a história de si mesmo, mas produzir um arsenal para que o si possa lutar contra as determinações que ameaçam sua liberdade. É mais uma questão de atitude que de imaginação.

É, portanto, necessário tornar-se resistente a si mesmo na ordem do pensamento e suas representações. Não se trata de se produzir da melhor maneira, mas de transformar seu próprio pensamento em direção à possibilidade sempre incerta de desprender-se de si. A tarefa de fazer uma obra de arte de si mesmo exige fabricação de armas e ferramentas para se reconhecer e se relacionar consigo mesmo, mas consiste também em conceber armas úteis aos outros para que se tornem, tanto quanto possível, menos governáveis. O artista de si mesmo deve ser pensado como resistente, ético e político, e não como um transgressor solitário ou entregue a um certo acosmismo. Nesse sentido, é importante destacar que Foucault não opõe arte e técnica. A *arte de si* não é uma maneira de encontrar um

31 A esse respeito, o trecho a seguir é bastante emblemático: “C’est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s’il est vrai après tout qu’il n’y a pas d’autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi”. (FOUCAULT, M. 2001c, p. 241).

contato autêntico consigo mesmo e com o ser que a técnica, e em particular a técnica moderna, teria corrompido; ao contrário, para Foucault, *arte de si* e *técnicas de si* são inseparáveis. Uma história das *técnicas de si*, na Antiguidade, permite colocar em questão o eu moderno em seu enredamento com as técnicas de dominação ou formas de poder que reivindicam seu governo. É nesse sentido que a perspectiva genealógica de Foucault é indissociavelmente ética e política.

Para Foucault, tornar sua vida uma obra de arte responde a exigência de resistir ao intolerável. É essa exigência que convoca a um trabalho permanente sobre si: resistir aos poderes e aos micro-poderes que reivindicam governar nossas vidas não é somente da ordem da estratégia política, entendida como um investimento no campo social e como uma luta coletiva, mas deve ser entendida também com uma tentativa de desprendimento das normas que constituem a nossa subjetividade. A relação que a resistência requer que se estabeleça com o si mesmo é estética e prática. O cuidado de si (*epiméleia heautoû*), é um acontecimento privilegiado desta história da subjetividade porque ele supõe um primado da prática sobre a teoria, da existência sobre o conhecimento, da ética sobre a hermenêutica (FOUCAULT, M. 2001c, p10).

Ao invés de ler a história do pensamento como um conhecimento de si progressivo – do princípio délfico conhece-te a ti mesmo (*gnôthi seauton*) às ciências humanas, passando por Descartes – Foucault pretende mostrar que esse conhecimento de si, desde o diálogo entre Sócrates e Alcibíades, é secundário em relação ao *cuidado de si*, que implica uma atitude crítica frente ao mundo, aos outros e a si mesmo.

Foucault não busca no *cuidado de si*, portanto, uma experiência de autenticidade, mas uma prática estética e um exercício ético. Desse modo, a beleza e a liberdade no projeto *estético-ético* de Foucault não está no si, nem mesmo no *cuidado de si*, mas na possibilidade de escapar de si mesmo.

Conclusão

Para confrontar a interpretação de que Michel Foucault teria abandonado o campo político – ao voltar-se para o cenário greco-romano em seus últimos textos – procurei apresentar uma leitura alternativa, a partir de dois movimentos, na pesquisa de Foucault, que considero fundamentais para o entendimento deste período.

Inicialmente, reconstitui a análise em retrospectiva que Foucault faz de seu percurso investigativo e o reposicionamento do seu trabalho como uma atividade filosófica. Meu intuito ao apresentar esse movimento foi evidenciar que, ao acionar conceitos comumente vinculados ao léxico da filosofia – tais como: *experiência, verdade, curiosidade* –, Foucault busca, ao mesmo tempo, situar a posição em que suas investigações se inserem nesse vasto campo. Em suas palavras: trata-se de “um exercício filosófico: sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar a sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente” (1999, p.16)³².

32 No original: “exerce philosophique: son enjeu était de savoir dans quelle mesure le travail de penser sa propre histoire peut affranchir la pensée de ce qu’elle pense silencieu-

Em seguida, partindo de um breve mapeamento das críticas direcionadas à produção derradeira de Foucault, apresentei os pontos de articulação entre os estudos sobre as *técnicas de si* e as investigações genealógicas dos anos 1970, buscando enfatizar a motivação política que direciona suas pesquisas. Até os anos 1980, Foucault caracterizava a subjetividade como fruto de processos de sujeição, estabelecidos pela norma do poder político moderno. Nesse contexto, os estudos em torno da *cultura de si possuem* uma função estratégica na tentativa de escapar da normalização subjetiva que as pesquisas anteriores demonstraram ser predominante em nossa época. Constituem, assim, um caminho para o “desassujeitamento”.

O diagnóstico das investigações genealógicas dos anos 1970 aponta para um exercício ético-político de forjar *modos de vida outros*. Esse é, no entanto, um ponto sensível. Eu diria até mesmo gerador de certo mal-estar. Um mal-estar que aparece na recepção dos últimos textos de Foucault e que é recorrente em outras experimentações do pensamento contemporâneos. Isso porque, de modo geral, há um acordo na constatação de que as formas tradicionais de luta, ação e resistência são atravessadas, incessantemente, por forças de captura; mas há também uma série de perguntas abertas por essa constatação: como realizar esse trabalho, ao mesmo tempo ético e político, de invenção de si? Como manter uma atitude renovada de resistência, frente às formas de normalização que reivindicam governar nossos corpos, nossas práticas e nossa subjetividade?

sement et lui permettre de penser autrement.” (1984, p.15).

Foucault deixa pistas quando sugere um uso estratégico das *técnicas de si* e um questionamento permanente do nosso ser histórico, mas este é um exercício individual, arriscado e sem garantias; é “um trabalho paciente que dá forma à impaciência da liberdade” (FOUCAULT, 2001b, p. n° 281, p. 1397)³³.

Referências Bibliográficas

BOLTANSKI, L. e CHIAPELLO, E. *Le Nouvel esprit du capitalisme*. Paris, Gallimard, 1999.

DELEUZE, G. “A vida como obra de arte”. In *Conversações*. Tradução de Peter Pál Pelbart. Coleção TRANS, São Paulo: Editora 34, 1992.

FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité II. L’Usage des Plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984a.

FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité III. Le Souci de Soi*. Paris, Gallimard, 1984b.

33 Este texto é uma versão modificada de trechos dos capítulos um e quatro da minha tese de doutorado intitulada *Como pode o homem escapar de si mesmo? Uma leitura ficcional de Michel Foucault*, defendida no Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) em junho de 2019, sob a orientação da professora Salma Tannus Muchail.

FOUCAULT, M. História da sexualidade, vol. 2 – o uso dos prazeres. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

FOUCAULT, M. Dits et écrits I (1954-1975). Paris: Gallimard (Quarto), 2001a.

FOUCAULT, M. Dits et écrits II (1976-1988). Paris: Gallimard (Quarto), 2001b.

FOUCAULT, M. L'herméneutique du sujet, Cours au Collège de France (1981-82). Paris: Seuil/Gallimard, 2001c.

FOUCAULT, M. História da Sexualidade III. O Cuidado de Si. Tradução Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro, Graal, 2012.

FOUCAULT, Michel. Qu'est-ce que la critique? Suivi de La culture de soi (1980). Paris: VRIN, 2015.

GOMES DA SILVA, F. Como pode o homem escapar de si mesmo? Uma leitura ficcional de Michel Foucault. 2019. 168f Tese (Doutorado em Filosofia) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), São Paulo.

HADOT, P. Exercices spirituels et philosophie antique, Paris, 2002.

LIGHTBODY, B. “Deep Ethical Pluralism in Late Foucault.” *Minerva - An Internet Journal of Philosophy* 12, 2008. Disponível em: <http://www.minerva.mic.ul.ie/vol12/Pluralism.htm>. Acesso em 12/01/2024.

MCCARTHY, T. *The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School*. In *Recasting the Foucault/Habermas Debate*, ed. Michael Kelly. Cambridge Mass: MIT Press, 1994.

PLATÃO. Teeteto. In *Diálogos I: Teeteto (ou do conhecimento), Sofista (ou do ser), Protágoras (ou sofistas)*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. EDIPRO, Bauru, 2007.

RORTY, R. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.