

*A Hermenêutica do Sujeito*, de Michel Foucault

Resumo da aula de 03 de março de 1982, proferida por Foucault no *Collège de France*

Parte do Curso Preparatório para o II Congresso Nacional de Psicanálise, Direito e  
Literatura: Ética e Estética da Existência

Por Guaracy Araújo

### 1-Enquadramento

O curso “A Hermenêutica do Sujeito” (HS) foi apresentado entre 6 de janeiro e 24 de março de 1982. Foucault recentrou sua trajetória a partir do final dos anos setenta em torno das relações entre sujeito e verdade a partir das noções de “prática de si”; “estética/estilística da existência”; “modos de subjetivação”; “cuidado de si” como oposto a “conhecimento de si” e a “renúncia a si”; e “ética sem moral” (ou que não se refere a uma universalização, sobretudo se esta se der tendo como referência a noção ou figura da Lei). Tais debates encontram neste curso um desdobramento que não encontramos em praticamente nenhum outro lugar. Como nos mostra Gros na “situação do curso”, o que temos em HS é o mais próximo de uma obra planejada por Foucault e não realizada: obra na qual Foucault daria máxima dimensão ao campo das práticas de si, dado que estas são circunscritas, tanto em “História da Sexualidade II – O Uso dos Prazeres” (“UP”) quando em “História da Sexualidade III – O Cuidado de Si” (“CS”), ao campo das práticas morais relativas aos prazeres. E, em particular, a uma caracterização histórica decisiva neste momento do chamado “último Foucault”: aquela que afirma a importância da noção de *epiméleia heautoû* (cuidado de si, ocupação consigo mesmo) e sobretudo seu

desdobramento em três momentos: o momento socrático-platônico, cronologicamente vinculado ao período clássico (século V a.C.) e objeto de extensa discussão na HS (aulas dos dias 6 e 13 de janeiro); o momento imperial, que corresponderia aos séculos I e II da era cristã, e no qual poder-se-ia efetivamente falar em uma “cultura do si”; e o momento cristão, nos séculos IV a VI da era cristã.

Tais momentos são caracterizados da seguinte forma:

a. O momento socrático-platônico é apresentado a partir de uma leitura cerrada do diálogo “Alcibiades” de Platão. Neste diálogo Alcibiades, notável personagem da vida política grega do século V a.C., encontra-se às vésperas de atingir o reconhecimento social de homem adulto e pretende encaminhar-se rumo à carreira política; ele é aconselhado por Sócrates, que o faz ver que seria necessário que ele fosse capaz de cuidar de si mesmo, de governar a si mesmo. Dado que Alcibiades não teria recebido uma educação adequada, Sócrates o faz perceber que ele não era páreo para seus prováveis rivais (persas e espartanos), mais bem preparados para a prática política. Sócrates então associa o cuidado de si – pedagogicamente necessário para um adequado governo dos outros, e que seria sobretudo do interesse dos jovens em vias de atingir papéis e postos políticos – ao conhecimento de si mesmo, conhecimento centrado na alma capaz de reminiscência e capaz de tornar a esta harmônica, “justa”.

b. O momento imperial é marcado, na opinião de Foucault, por uma disseminação e como que amplificação do tema do cuidado de si que teria como condição imediata a emergência das diversas escolas filosóficas helenísticas. Foucault se concentra em particular em três

delas, talvez as mais importantes: estoicismo, epicurismo e cinismo. Assinalando as diferenças de orientação que opõem tais escolas, Foucault sugere algumas identificações destas no sentido de contemplarem, ou mesmo de representarem, manifestações filosóficas do que Foucault chama de “cultura do si”. Momento da máxima disseminação e relevância da *epiméleia heautoû* e no qual este preceito valeria para todas as idades e conduziria a um movimento de conversão (entendida não como abdicação ou renúncia de si, mas como um movimento autofinalizado e que visaria a um modo privilegiado, superior de relação consigo mesmo). Sua função não seria pedagógica (como no caso da cultura clássica, pelo menos tal como indicado no “Alcibíades”) mas crítica (desprendimento de hábitos e opiniões más), “combativa” e curativa/terapêutica. O cuidado de si implicaria ainda a figura do diretor ou mestre, mas este seria antes desdobrado das relações sociais prévias entretidas pelo indivíduo (em sua família, afazeres, vida política etc) e não um amante (como no modelo socrático-platônico) ou um tirano (como na direção de consciência no contexto do monasticismo). Alguém que presta um “serviço de alma”. Último aspecto, a esta altura, da caracterização deste momento: a relação entre mestre e discípulo não é determinada por uma exegese dos conteúdos mentais do discípulo, pela busca de uma decifração dos movimentos de seu desejo ou algo do gênero: mas sim pela troca e “incorporação” de preceitos racionais e adequados de conduta.

c. Enfim, o momento cristão será caracterizado pela: renúncia a si como purificação e abandono de si, modelo de relações baseado na obediência, exegese ou decifração dos conteúdos mentais.

É necessário traçar esse quadro para que possamos nos mover em HS. Uma segunda indicação também é necessária: dado que a maior parte deste curso desenvolve-se tendo como tema o momento intermediário (imperial) esboçado acima – inclusive a aula que me cabe apresentar – é preciso dizer ainda que o ritmo do curso centra-se em torno da *máthesis* e da *áskesis*: da relação com o conhecimento e com as práticas implicadas na “cultura do si”. Quanto às práticas – e após desdobrar amplamente o estatuto do conhecimento do mundo e dos outros no tocante a estas, e insistir que o que está em jogo é uma apropriação do conhecimento constituído em bons princípios racionais enquanto modalizador de condutas (para tanto a noção de Sêneca de “*facere suum*”, “fazer seu”, é um bom exemplo) – Foucault as aproxima à noção de exercícios espirituais (muito ligada aos trabalhos de Rabbow e I. e P. Hadot). Passemos assim ao conteúdo das duas partes da aula de 3 de março.

## 2-Apresentação

Deixarei de lado a abertura da aula (que retomarei na discussão crítica final) e me concentrarei nos exercícios discutidos por Foucault, a partir do ternário escuta - leitura/escrita - fala.

### a-A escuta

O debate acerca da escuta é apresentado a partir da seguinte frase: “a escuta como prática de ascese, entendida como subjetivação do verdadeiro” (HS pg 402). De quê se trata?

A escuta é a primeiro lugar de passagem do *logos* (lembrando que a imagem de racionalidade que impera na cultura grega associa racionalidade e discurso oral, e não tanto escrito), dado que este será em primeiro lugar escutado. Ponto de vista típico entre os gregos e que pode ser aproximado por exemplo do “Elogio de Helena” de Górgias de Leontino.

Foucault retoma um tratado de Plutarco (Da Escuta), no qual este enquadra a escuta enquanto sentido mais *pathetikós* (passivo, receptivo, e portanto manipulável, ‘enfeitiçável’ segundo a metáfora fornecida por Ulisses e as sereias) e ao mesmo tempo mais *logikós* (dado que é a forma prioritária de acesso ao *logos* e por extensão, segundo Plutarco, à própria virtude, que não pode prescindir do *logos*). Tema da ambigüidade da audição que Foucault reencontra com outras nuances e dimensões em Sêneca e Epicteto. Epicteto, em particular, indica que mesmo o aspecto ‘*logikós*’ da escuta é ambíguo, ao mostrar que esta demanda uma *lexis* (uma maneira de dizer, uma elocução) e um estilo (para a construção do discurso e escolha dos termos, figuras etc) que podem desviar o ouvinte das coisas ditas para a forma como estas são ditas. Ou seja, o ouvinte sempre corre o risco de ser desviado em sua atenção.

Como não seria possível propor a necessidade de uma *tekhné* para a escuta (dado que esta *tekhné* demandaria uma escuta prévia como forma de aprendizado, o que nos encerraria num círculo vicioso), Epicteto propõe a necessidade de *empeiria* (experiência enquanto “prática”, habilidade adquirida) e de *tribé* (aplicação, dedicação). O que conduziria a uma depuração, a uma purificação da “escuta lógica” (expressão do próprio Foucault). A escuta pode ser purificada: por meio de uma prática sistemática e “sábua” do silêncio; por uma

atitude ativa, em sentido físico (imobilidade quase total do corpo, postura adequada, movimentos indicadores de compreensão, da vontade de compreender por parte do ouvinte); através de uma atenção convenientemente dirigida que busca os *prâgma*, as referências (Foucault chega a aludir aqui ao termo alemão *bedeutung*, de grande relevância nos debates lógicos do início do século XX, em particular para G. Frege) que ao mesmo tempo são preceitos ou conteúdos racionais e indicadores etopoiéticos que devem ser adotados como princípios de conduta, de ação. Atenção esta que deve buscar o *facere suum*, a incorporação ou “incrustação” do preceito.

#### b-Leitura/escrita

Em primeiro lugar, Foucault aponta uma interessante prática corrente da Antiguidade, e que poderíamos chamar de “princípio de rarefação da leitura”: ler poucas obras de poucos autores, e nestas selecionar poucos trechos, apenas as passagens mais significativas. O que leva à prática comum dos resumos de obras pelos quais nos chegou muito do pensamento antigo. Tal prática indica que aqui a leitura tem um sentido preciso: servir de suporte para a meditação.

O termo “meditação” (*meditatio* em latim, *meléte* – do verbo *meletân* – em grego) recobre na Antiguidade sentidos distintos frente aos que assumirá nas culturas medieval e moderna. Passemos a algumas de suas conotações. Em primeiro lugar a de um exercício, exercício de apropriação de um pensamento verdadeiro: não se trata de perguntar ao texto qual é o seu significado, mas de incorporar o texto a si, sendo capaz de utilizá-lo sempre que se

apresenta a ocasião para tanto. Uma verdade que informa a conduta. Em segundo lugar a meditação é uma experiência de identificação na qual o indivíduo “exercita-se na coisa que pensa”, um jogo efetuado pelo pensamento sobre o próprio sujeito que experimenta uma determinada situação-limite. O caso paradigmático é a meditação sobre a morte: não se trata de pensar na morte, mas de pensar-se como alguém na iminência de morrer (o que prepararia, “armaria” o sujeito face à morte). Interessante reparar que para Foucault o movimento esboçado nas “Meditações” de Descartes segue em sentido análogo a este: um jogo do pensamento sobre o sujeito, e não uma análise do sujeito enquanto objeto do pensamento.

O efeito esperado da leitura – tornar seus, constituir para si um bom “equipamento” de princípios verdadeiros e razoáveis – não supõe um ecletismo. Trata-se antes de articular entre si as proposições sob um princípio de coerência, mesmo que *a posteriori*. É nesse sentido que comparecem as práticas de escrita como articuladas à leitura. A escrita como exercício de si é um dos principais tópicos desta aula de Foucault. Em primeiro lugar, repare-se na cerrada articulação entre leitura e escrita, na qual uma alimenta a outra, e frente à qual é indicado como que um revezamento necessário: muita escrita esgota, muita leitura termina por se diluir. A escrita do que se leu constitui um *corpus*. Temos aí um circuito: meditar (com base em uma leitura), escrever (de forma a assimilar o conteúdo de uma eventual leitura), treinar (exercitar-se frente à “prova de fogo” do real).

É neste momento que Foucault menciona os *hypomnēmata*: cadernos, cadernetas nas quais eram anotados os preceitos “veridiccionáveis”, tenham estes sido retirados de livros, de uma conversação, de uma escuta, de uma intuição do sujeito.

Como tais processos não têm como beneficiário somente o sujeito, mas todo aquele que com ele possa se relacionar (lembro que Foucault alude ao caráter disseminado da cultura de si nesse contexto e período), Foucault lembra a partir de uma referência a Plutarco que os *hypomnémata* podiam servir como insumo e mesmo objeto de correspondências. A correspondência é a outra forma de escrita privilegiada no contexto das práticas ligadas à cultura de si. Sua função é tanto a de apresentar para o outro (e, por extensão, para si próprio) o que se passa consigo mesmo quanto aconselhar, fazer o serviço da alma (para o outro prioritariamente, e por extensão para si mesmo).

Interessa aqui destacar alguns apontamentos feitos por Foucault nesse momento. Ele nos lembra todo um conjunto de textos - diários, diários de bordo, correspondências (em particular no século XVI, quando na opinião de Foucault muitos dos temas e questões da Antiguidade como que sofreram um ressurgimento) - que poderiam servir como objetos de analogia com as práticas da correspondência e dos *hypomnémata* entre os antigos. Mas enquanto o elemento autobiográfico será central nessa literatura, não se trata disso no que diz respeito às práticas dos *hypomnémata* e das correspondências.

c-Fala

Quais seriam as regulações e expectativas cercando os atos e práticas de fala? “O que se deve dizer, como dizê-lo e quem deve dizê-lo?(HS, pg 436)”



Em primeiro lugar, Foucault nos sugere que um anacronismo está em jogo nessa discussão. As expectativas que cercam a fala têm como pano de fundo histórico as relações entre mestre e dirigido na pastoral e na espiritualidade cristã: nesta a arte de falar, muitíssimo desenvolvida, foi declinada em dois sentidos. Em primeiro lugar, na fala enquanto atributo do mestre: aquele que ensina, prescreve, dirige (lembrando que tais funções tendiam a ser distribuídas entre diversos agentes). Em segundo lugar, a própria fala do dirigido deve seguir certo sentido: tem como função revelar a verdade de si mesmo. Momento crucial no qual o “dizer-verdadeiro de si mesmo” torna-se condição para a salvação individual e para o pertencimento à comunidade cristã.

Mas Foucault afirma categoricamente que não estamos neste mesmo patamar ao investigar as práticas relativas à fala no contexto da cultura de si. As práticas de fala aqui não estão atreladas ao imperativo do “dizer-verdadeiro de si mesmo”. Para começar, nem sequer é sempre o caso de que o dirigido fale. E o que se espera dele não é que diga a verdade de si mesmo, mas que diga... verdadeiramente, com franqueza. É apenas assim que se pode perceber alguma transitividade entre a pastoral cristã e a cultura de si: mas deve-se perceber que o dizer franco do dirigido tem mais um sentido instrumental do que “espiritual”.

Aliás, e de toda forma, nesse contexto a fala do dirigido (que não devemos supor ser totalmente obliterada) conta pouco frente à do mestre (os diálogos socráticos em Platão parecem ilustrar bem esse ponto), dado que o que se espera usualmente do discípulo, sobretudo nos estágios iniciais, é que este se mantenha em silêncio. E é em relação a essa fala que Foucault apresenta em HS uma das noções cruciais de todo esse período de sua trajetória: a noção de *parrhesía*. Neste momento ela é apresentada em um sentido bastante

restrito. Fala-se então da *parrhesía* como uma das características do mestre, daquele que dirige: a franqueza que deve adotar para que possa realizar o objetivo de fazer frutificar um discurso verdadeiro no interior do discípulo. Tal franqueza é articulada à forma discursiva e de exposição adotada pelo mestre: Foucault supõe que existe um sentido em verdade técnico da *parrhesía*, e que designa o modo como o discurso e elocução do mestre devem ser configurados: modo não-retórico (dado que a sedução está fora do horizonte nesse caso) e não-fingido, conjunto de regras para a apropriada apresentação do conteúdo doutrinal assumido pelo mestre em questão. Mas este é o assunto da próxima aula...

### 3-Discussão crítica

Antes de passar à discussão crítica, gostaria apenas de assinalar que este momento do curso – a aula apresentada aqui – tende a gerar para um professor de Filosofia no mundo contemporâneo (como é o meu caso) um forte sentimento de surpresa e certa inquietação. Filósofos não praticam mais exercícios, não prescrevem exercícios – a Filosofia hoje é um *métier* exclusivamente teórico. Talvez, para a infelicidade de nossos alunos. Talvez esta aceção da prática filosófica – objeto de discussão e reflexão de diversos, e relevantes, pensadores contemporâneos (além de Foucault e de Hadot, poder-se-ia citar Peter Brown, Alexander Nehamas, Martha Nussbaum, entre outros) mereça reatualização. Talvez, uma reatualização urgente.

Agora é o momento de recuperar a breve apresentação da aula do dia 3 de março de 1982. Evocando um tema previamente tratado – a importante temática da “conversão a si” que se constitui como uma sorte de finalidade nas práticas de si do período imperial – Foucault

nos recorda que os efeitos do princípio “converte-te a ti mesmo” não devem ser entendidos nesse contexto como a instauração de um si que se prestaria ao papel de objeto de conhecimento. Mas sim como instauração de um saber espiritual, contanto que entendamos o sentido dado aqui a espírito, e que pode ser aproximado simplesmente ao termo “si”. É nesse sentido que Foucault fala em *máthesis*, em relação com conteúdos de conhecimento que dizem respeito, por exemplo, ao mundo. Agora, passa-se ao território da *áskesis*, das práticas de si: a aula afinal avaliará como a finalidade da conversão produz efeitos sobre as práticas de si no período imperial.

Em seguida, Foucault contrasta a ascese no período imperial com aquela que a sucederá no período cristão. Em primeiro lugar, não se trata aqui de uma conversão que visa a renúncia a si, mas de uma conversão auto-finalizada no próprio sujeito: que deve tornar-se mais forte, mais “equipado”. Em segundo lugar, não se trata de sacrificar partes, aspectos de si, mas de dotar-se de algo que não se tinha. Em terceiro, a ascese implicada no período imperial não pretende ligar o sujeito à Lei sob a forma de uma submissão: mas sim de ligar o indivíduo à verdade, por meio de procedimentos que relevam de uma “introjeção” desta. Enfim, Foucault afirma que tais procedimentos – os exercícios dos quais falamos aqui – tem por função operar o que Foucault chama de “subjetivação do discurso verdadeiro”, a partir das práticas, dos exercícios de que falamos.

Coloquemo-nos então em um ponto de vista crítico: como devemos compreender o empreendimento foucaultiano esboçado nesta aula, e em toda a HS? Tentei aqui circunscrever inicialmente os termos mais gerais deste empreendimento indicando a hipótese histórica que pode ser considerada o enquadro mais geral de todo o exposto (os

três momentos evocados anteriormente). É apenas diante deste quadro histórico que a discussão sobre os exercícios filosóficos tem seu fundamento. Mas é preciso entender como Foucault lida com o elemento histórico, com esse pano de fundo histórico. A este respeito, me parece que confrontar a posição de Foucault pode ser instrutivo. Sobretudo se o confronto se estabelecer entre Foucault e um dos principais interlocutores de todo o seu período final: Pierre Hadot. Pierre e Ilsetraut Hadot são os mais importantes estudiosos da temática dos exercícios espirituais (em nossa língua o livro “O que é a filosofia antiga” é uma excelente introdução a tais estudos) em nosso tempo (considera-se que o mais importante estudioso da temática foi P. Rabbow, que lançou *Seelenführung* – “Direção de Almas” em 1954). No entanto, em um congresso realizado no final dos anos oitenta Pierre Hadot contrasta firmemente seus pontos de vista com os de Foucault. Como se trata de uma verdadeira “fonte primária”, convém estabelecer o contraste. Lembro apenas que Hadot não menciona o curso HS: apenas o capítulo “A Cultura de Si” (que em grande medida é um resumo do exposto na HS) em CS.

De toda forma: Hadot recusa uma espécie de imanentismo das práticas estóicas, supostamente apontado por Foucault, e nos lembra que este não faz menção às noções de Razão Universal e/ou Razão Natural (sem falar de outras noções centrais do estoicismo que são deixadas de lado por Foucault). Tais noções para Hadot indicam inflexões estóicas no sentido de uma ultrapassagem de si, um “para além de si”: dado que para os estóicos a razão natural é (sobretudo no momento romano desta doutrina) divinizada, e a razão humana é perfectível, segue-se como ideal o alçar-se de um ponto de vista insensato para o ponto de vista do sábio, co-participante do divino. O que teria sido como que “naturalizado” por Foucault: é como se este houvesse atribuído a exercícios, práticas e

noções estoicas um olhar anacrônico e “subjativante”, esquecendo que para os estoicos o ‘tipo ideal’ consistiria antes na obtenção do “ponto de vista dos deuses”. Lembro apenas que a maior parte dos estudiosos do estoicismo tenderia a confirmar esta leitura, dado que se trata de elemento doutrinário maior e que perpassa a história do estoicismo.

Isso aparentemente ameaça o argumento de Foucault em um ponto: sugere uma maior transitividade entre a “cultura do si” dos séculos I-II d.C e aquilo que a antecede (momento socrático-platônico) e sobretudo no que diz respeito ao que a sucede – espiritualidade cristã a partir do século IV d.C. Além disso, Hadot sugere a fonte do anacronismo imputado a Foucault: a tentativa de formular um modelo ético (inspirado numa retomada *siècle* XX do dandismo) que sirva para o final do século XX. De modo geral Hadot é bastante suspeito acerca da noção de “cultura de si”, e sobretudo da especificidade desta frente ao platonismo e demais escolas dos períodos clássico e helenístico. É fácil entender por que: o próprio Hadot generalizou a relação entre filosofia e modo de viver, artes de viver – por exemplo, para Hadot isso também está implicado no peripatetismo. Enquanto Foucault afirma que não, que “Aristóteles é o primeiro Filósofo Moderno”.

Alguns outros argumentos favorecem essa crítica. Em particular, lembro que o “momento da cultura do si” ou “momento imperial” é definido em uma contraposição com o momento que lhe antecede: o socrático-platônico. Ora, este é apresentado a partir de uma, e apenas uma obra: o “Alcibíades”. Outros diálogos de Platão são apresentados de forma bastante tópica. Parece pouco, e tenho minhas dúvidas acerca da contraposição, dado que o diálogo platônico também é orientado para a especificidade do caso de Alcibíades: por exemplo, não creio que para Sócrates e Platão a *epiméleia heautoû* ou mesmo o *gnothi seautoû*

fossem circunscritos apenas a jovens que aspiram à vida política. Tal afirmação ali deriva meramente da personagem em questão (Alcibíades). Enfim, Foucault não leva em grande consideração o fato de que possamos apontar exercícios espirituais dentro da própria Academia platônica, e considerar desta mesma forma as práticas dialogais de Sócrates.

Enfim, podemos ainda imputar a Foucault a tendência a desconsiderar as cronologias e transformações das doutrinas filosóficas apresentadas, o que é um problema sério. Afinal, as quatro grandes escolas filosóficas que disputaram primazia durante todo o período helenístico e imperial sofreram amplas transformações, o que é um tanto quanto “esquemático” por Foucault. Por exemplo, a Academia na época de Platão é muito diferente da “Nova Academia” sob a direção de Carnéades no século III/II a.C.. Aliás, onde foram parar os peripatéticos depois de Aristóteles? E o ceticismo, praticamente não mencionado?

Seria a “cultura de si” mais um desses questionáveis construtos históricos foucaultianos, como a “Grande Internação”, como o “biopoder”? É curioso que os problemas gerados pela noção de cultura de si sejam paralelos aos que foram indicados anteriormente frente a hipóteses históricas apresentadas por Foucault em outros momentos de sua trajetória. E talvez a mesma resposta se imponha neste caso. Qual? A crítica de Hadot no fundo pode ser qualificada como “histórico-doutrinária”. Ou seja, Hadot adota o ponto de vista de uma interpretação que se pode chamar “verista” da doutrina estóica – pretende indicar o que é a mais provável verdade em relação a esta doutrina. Ele age no campo das idéias como um consciencioso historiador: é guiado pelo ideal de apresentar a verdade histórica da doutrina.

Ora, sem dúvida este não é o caso de Foucault. Para este, trata-se de construir uma narrativa histórico-ficcional capaz de engendrar efeitos de verdade. Foucault não se compromete com o ideal, que criticou muitas vezes, de atingir uma verdade histórica: para ele basta que sua leitura seja verossímil. A crítica que se pode fazer aqui tem por ponto a liberdade que se pode tomar na construção de tais narrativas: a narrativa de Foucault nesse caso é verossímil? Creio que seria mais se o autor tivesse articulado mais as práticas de si e todo o contexto da cultura de si nos ambientes da história política, social e cultural do período considerado – e a verdade é que Foucault não tomou muitas referências em termos da historiografia do período. Surpreendeu-me perceber que Paul Veyne, amigo pessoal de Foucault e maior romanista francês de nosso tempo, não tenha sido mencionado (embora percebamos implicitamente sua grande contribuição para as formulações de Foucault). Esse problema de verossimilhança não desqualifica as análises foucaultianas, e favorece retoricamente a possibilidade de um diálogo com a contemporaneidade: o que não seria favorecido por uma leitura mais correta de um ponto de vista doutrinário.

Já que defendo aqui uma leitura que valoriza a produção de efeitos de verdade na obra de Foucault, e dado que toda a discussão apresentada em HS tende a ser enquadrada sob uma rubrica ética, o que podemos fazer – em termos éticos – com tudo isso? Se extrairmos da discussão foucaultiana relativa às práticas de si elementos para um esboço ético, para o esboço de uma ética (empreendimento que devemos reconhecer como problemático em consequência da expectativa normativa que ronda o discurso ético, e que contrasta fortemente com a recusa do normativismo que perpassa toda a trajetória de Foucault), qual deveria ser o aspecto centralizador desta ética? Provavelmente a autonomização do sujeito frente a um poder de Estado totalizador/individualizante. Lembremos: Foucault jamais

proscreeveu suas hipóteses sobre o poder. Interessa ao autor pensar uma resistência eticamente qualificada que se consubstancia na busca pela transformação/reinvenção de si mesmo diante de um quadro político determinado – transformação/reinvenção que, é certo, demandam o outro como figura importante para a afirmação de novos modos de vida, mas nas quais o sentido, a orientação mais geral é dada pela autonomização relativa do eu frente aos dispositivos de poder objetivantes/subjetivantes.

Ora, não teria assim Foucault substituído uma expectativa da autonomia “dentro” do ambiente político partidário (a imagem de uma relação algo pacificada, ou pelo menos transitiva e biunívoca entre coletividade e instituições políticas – que se pode supor por ex. em Habermas) por um modelo que reforça a idéia da autonomia, desta vez descentrada frente ao político? Não poderíamos ver em Foucault um prolongamento quase desesperado da requisição ético-política de autonomia que caracteriza a cultura filosófica pós-iluminista?

O problema: a defesa de autonomização faz mais sentido se se reconhece o poder de Estado como produtor de “sujeitos assujeitados”. Mas esta é apenas uma narrativa histórico-ficcional, que foi muitas vezes atacada e que não parece corresponder hoje à complexidade das relações sociedade-Estado. Isso tudo funciona muito bem nos anos 70, hoje nem tanto. Em um ambiente político no qual tal complexificação é mais plausível – o de nossos dias – devemos nos indagar se os efeitos de verdade suscitados pelo discurso foucaultiano ainda se sustentam de uma perspectiva pragmática. Afinal: o autonomismo faz sentido como forma de resistência aos “dispositivos de poder”. Mas em um ambiente político distinto deveremos nos interrogar sobre tal vocação, questionar seus pressupostos e limites.



Limito-me a duas considerações:

-Ao valorizar a proposta estóica de uma relação com o outro pautada pela relação consigo (na qual o “Outro” é modelado no “Eu”), Foucault não estaria cometendo o erro que Aristóteles tacitamente evita nos livros VIII e IX da “Ética a Nicômaco” – dado que ao pensar o amigo como “outro Eu”, Aristóteles evita modelar o amigo sob a figura do Eu. Me parece que uma releitura desses livros da “Ética a Nicômaco” poderiam colmatar lacunas na argumentação foucaultiana.

-Não seria interessante contrastar esse modelo “autonomista” com os de MacIntyre e Nussbaum – que marcam um forte papel para a contingência, a fragilidade, a dependência, em chave não-política? E que sugerem a presença decisiva de tais temas na cultura grega como um todo? Poder-se-ia objetar dizendo: tanto um quanto o outro tendem a recair em hipóteses “universais-antropológicas”, daquelas que são fortemente recusadas por Foucault. Mas não defenderiam tais autores um ponto relevante, que deveria ser levando em conta para nuançar a vocação “autonomizante” da suposta ética a partir de Foucault?