

Práticas éticas de subjetivação e resistência política em Michel Foucault

Ethical Practices of Subjectivation and Political Resistance in Michel Foucault

Pedro Fornaciari Grabois

Resumo

O artigo analisa o modo pelo qual a problematização ético-política de Michel Foucault em torno das técnicas de governo de si da Antiguidade greco-romana contribui para pensarmos os modos de subjetivação da atualidade. Afastando-nos da ideia de um retorno a um sujeito previamente dado e de uma concepção individualista da ética, procuramos investigar em que medida a perspectiva foucaultiana das práticas de subjetivação se coloca para além da dimensão das lutas identitárias (sem excluí-las), pois tais lutas cairiam no jogo do poder-saber moderno, que amarra os indivíduos a uma identidade e a uma forma determinada de vida em comum. A pergunta a que se pretende esboçar uma resposta aqui é: qual o papel das práticas de subjetivação na constituição de novas formas de resistência às atuais práticas de governo da vida humana?

Palavras-chave

Ética; práticas de subjetivação; resistência.

Abstract

The following work analyses in which way Michel Foucault problematized (ethically and politically) the technologies of the self of the Greek-Roman Antiquity and how it may contribute to our discussion on our current subjectivation practices. Though we neither defend the returning to a fixed concept of identity nor the notion of an individualized ethic, our aim is to investigate to what extent the Foucauldian perspective of those practices transcends the identification struggle without excluding it. The discussion proposed is how the aforementioned practices influenced the rise of new forms of resistance to the present governmentality of the human life.

Keywords

Ethics; practices of subjectivation; resistance.

Pedro Fornaciari

Grabois

**Universidade do Estado do
Rio de Janeiro**

Doutorando do Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade do Estado do Rio
de Janeiro (PPGFIL-UERJ) na
linha de Ética e Filosofia Política.

pedrograbois@gmail.com

1. Introdução

Neste artigo, concentrar-nos-emos na questão das práticas de si como forma de resistência, procurando mostrar em que medida estas técnicas de si em Foucault não remetem a um sujeito previamente constituído e como o recurso à investigação sobre os modos de vida na Antiguidade greco-romana se apresenta como estratégia de problematização das práticas de subjetivação da atualidade. A pergunta mais geral a que procuramos dar resposta é: qual o papel das práticas de subjetivação na constituição de novas formas de resistência às práticas de governo da vida humana?

Trata-se aqui de uma investigação sobre uma possível articulação entre ética e política, indicada por Foucault (2010a, p. 225) no curso *A Hermenêutica do Sujeito*:

Se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade – entendida a governamentalidade como um campo estratégico de relações de poder, no sentido mais amplo do termo, e não meramente político, entendida pois como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível –, então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não poderia deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade – isto é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. Isso significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno dessas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética.

Foucault pondera, ao mesmo tempo, sobre a impossibilidade e a urgência da tarefa de se constituir hoje uma “ética do si”, considerando-a politicamente indispensável. Em caráter puramente hipotético, ele chega a indagar se a relação de si consigo mesmo não constituiria o primeiro e último ponto de resistência ao poder político. Indagação esta que será aprimorada dois anos depois na entrevista *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*, na qual Foucault faz questão de frisar que a todo instante o que está em jogo é uma articulação entre a relação consigo mesmo e a relação com os outros, lançando mão da noção de governamentalidade:

Não acredito que o único ponto de resistência possível ao poder político – entendido justamente como estado de dominação – esteja na relação de si consigo mesmo. Digo que a governamentalidade implica a relação de si consigo mesmo, o que significa justamente que, nessa noção de governamentalidade, visto ao conjunto das práticas pelas quais é possível constituir, definir, organizar, instrumentalizar as estratégias que os indivíduos, em sua liberdade, podem ter uns em relação aos outros. São indivíduos livres que tentam controlar, determinar, delimitar a liberdade dos outros e, para fazê-lo, dispõem de certos instrumentos para governar os outros. Isso se fundamenta então na liberdade, na relação de si consigo mesmo e na relação com o outro (FOUCAULT, 2004, p. 286).

Partindo da hipótese segundo a qual as práticas de governo de si, na perspectiva ético-política de Foucault, têm não somente papel fundamental

na elaboração de formas de resistência, mas constituem elas mesmas práticas de resistência ao poder instituído, interessa-nos mostrar: em primeiro lugar, de que modo o “si” não é aqui considerado como um sujeito previamente dado, mas como o efeito de práticas; em seguida, abordar a ética foucaultiana a partir da importância das práticas de subjetivação para a constituição de um sujeito ético ativo; e, por fim, pensar a pertinência da concepção foucaultiana de subjetivação ética e política nas lutas sociais e políticas atuais.

1

Entendemos que quando Foucault afirma “em nossa cultura”, ele está se referindo a um recorte que deixaria de fora os modos de vida e as sociedades não-ocidentais.

2. Uma subjetivação sem sujeito

Antes de tratar propriamente das práticas de si e das problematizações morais investigadas por Foucault no seu recuo histórico à Antiguidade greco-romana, gostaríamos de chamar a atenção para a questão do sujeito em seu pensamento e mostrar de que maneira a tematização das práticas de si não representa um “retorno do sujeito” em Foucault.

Em um olhar retrospectivo sobre seu próprio trabalho, Foucault (2010b) afirma ter sido o sujeito o tema geral de sua pesquisa, no sentido de que seu objetivo foi criar uma história dos modos pelos quais os seres humanos, na cultura ocidental¹, se tornaram sujeitos. Ao investigar três modos de objetivação que transformaram os seres humanos em sujeitos, Foucault compreendeu que, nos dois primeiros modos, o sujeito era também convertido em objeto: por um lado, o sujeito que conhecia era transformado em objeto conhecido, por outro, o sujeito era transformado em objeto de governo, sendo dividido em relação a si mesmo e aos outros. O terceiro caso liga-se ao modo pelo qual os seres humanos se constituíram enquanto sujeitos de uma sexualidade e remete já a eles mesmos a possibilidade de se constituírem como sujeitos através de práticas refletidas de si.

Todo o pensamento de Foucault é percorrido pelo problema da relação entre sujeito, verdade e poder. Nas conferências de 1973 no Rio de Janeiro, intituladas *A verdade e as formas jurídicas*, ele rejeita a suposição de que o sujeito humano, o sujeito de conhecimento e as próprias formas do conhecimento sejam, de certo modo,

Dados prévia e definitivamente, e que as condições econômicas, sociais e políticas da existência não fazem mais que depositar-se ou imprimir-se neste sujeito definitivamente dado (FOUCAULT, 2003, p. 8).

Seu objetivo, ao contrário, é mostrar como práticas sociais engendram domínios de saber, fazendo nascer novos objetos, conceitos, técnicas e mesmo “formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento” (FOUCAULT, 2003, p. 8). Foucault (2003, p. 10) recusa, assim, fazer uma teoria do sujeito, rejeita o sujeito como fundamento dado, afirmando que

Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta crítica radical do sujeito humano pela história que devemos nos dirigir.

Em um texto que escreveu para o *Dictionnaire des philosophes* de Huisman, Foucault (2001) defende um ceticismo sistemático a respeito dos universais antropológicos, o que não significa rejeitá-los em bloco e de uma

vez por todas. Antes, procura-se analisar, interrogar e fazer a prova das condições históricas de tudo aquilo que se pretende universalmente válido quanto a um saber acerca da natureza humana ou às categorias que se pode aplicar ao sujeito. Trata-se de descer em direção às *práticas concretas* pelas quais o sujeito é constituído na imanência de um domínio de conhecimento; sem que, no entanto, a rejeição do recurso filosófico ao sujeito constituinte como fundamento do conhecimento implique em afirmar a inexistência do sujeito em proveito de uma objetividade pura. Descer às práticas tem por objetivo mostrar quais processos de subjetivação e de objetivação permitiram a transformação do sujeito em *sujeito e objeto de conhecimento*. Esta ênfase nas práticas é da maior importância: são as *práticas*, entendidas ao mesmo tempo como modos de agir e de pensar, que dão a *chave de inteligibilidade* da constituição correlata do sujeito e do objeto.

Em entrevista concedida em 1984², Foucault (2001) reafirma seu ceticismo, não em relação a todo e qualquer sujeito, mas a uma concepção específica de sujeito, a do sujeito soberano, fundador, forma universal que poderia ser encontrada por toda parte. Afirma uma vez mais a importância da questão das práticas através das quais os sujeitos se constituem, dividindo-as em dois tipos: práticas de assujeitamento; e práticas de liberação (*libération*) que funcionariam como formas mais autônomas de constituição dos sujeitos, mas que se dariam de todo modo, a partir de certo número de regras, estilos, convenções, encontrados no meio cultural.

Para Fonseca (2011, p. 132), a constituição do indivíduo moderno pela norma impedia-o de ser ético e tornava-o, por isso mesmo, sujeito, isto é, “sujeito de uma identidade que entende como própria e que é o resultado dos mecanismos de objetivação e de subjetivação do poder normalizador”. Fonseca entende ainda que o pensamento tardio de Foucault “propõe para o indivíduo do presente a necessidade de construir uma ética que represente uma possibilidade de constituição de si diferente daquela que faz dele um objeto e um sujeito”.

Essa elaboração ética de Foucault se dá numa perspectiva política de lutas contra a submissão da subjetividade. O objetivo destas lutas não seria propriamente o de atacar instituições ou grupos determinados, mas opor-se a uma forma de poder que transforma os indivíduos em sujeitos, nos dois significados que esta palavra comporta: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade pela consciência ou pelo conhecimento de si. As lutas estudadas por Foucault questionam, portanto, uma forma de poder que subjuga ou que torna sujeito a algo ou a alguém. Foucault defende, assim, que é preciso “imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste ‘duplo constrangimento’ político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno” (FOUCAULT, 2010b, p. 283).

Trata-se, portanto, de despregar-se do sujeito-identidade para afirmar uma atitude ética, um modo de vida, uma forma de relação de poder de si a si, uma relação política consigo mesmo. Isto se dá a partir de um estudo que é designado da seguinte maneira: “pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” (FOUCAULT, 2010c, p. 12). Tal estudo pode ser compreendido como uma história das práticas de subjetivação.

3. Práticas de subjetivação e ética antiga

O recuo histórico até a Antiguidade greco-romana vem trazer novas possibilidades para a investigação foucaultiana da relação entre sujeito, verdade e poder. Segundo Revel (2005, p. 46), o interesse foucaultiano pela

2

“Une esthétique de l’existence”, entrevista com Alessandro Fontana, publicada no *Le Monde* em julho de 1984.

ética, nos anos 1980, “longe de ser o fim da problematização filosófica e histórica das estratégias de poder e de sua aplicação, re-propõe a análise do campo político a partir da constituição ética dos sujeitos”. Assim, a partir do encontro entre técnicas de dominação exercidas sobre os outros e as técnicas de si, Foucault se detém nas formas de subjetivação moral sem jamais renunciar à dimensão política de seu pensamento (DAVIDSON, 2004, p. 655).

O objetivo de Foucault na última fase de seu pensamento então já não é, como em momentos anteriores de sua trajetória filosófica, compreender como os sujeitos se constituíram indiretamente através da exclusão de certos *outros* (tais como o louco ou o criminoso) – em *Vigiar e Punir* (2009b), por exemplo, Foucault se perguntava se era possível fazer uma genealogia da moral moderna a partir de uma história política dos corpos. Ao contrário, a questão por ele levantada agora é: “como constituímos, de maneira direta, nossa identidade através de determinadas *técnicas éticas de si* que se desenvolveram desde a Antiguidade até os nossos dias?” (FOUCAULT, 2001, p. 1633).

Para Funari e Campos (2009), muitos estudos da Antiguidade, desde o século XIX, caracterizaram-se como uma prática erudita, tradicional e reacionária cujo objetivo era justificar e naturalizar as desigualdades do presente: usava-se, por exemplo, Platão e Aristóteles, para explicar a escravidão, a inferioridade da mulher e a submissão das massas ao governo. Em Foucault há, ao contrário, um uso das experiências antigas para rever, de forma crítica, as percepções de nossa época. Críticos de Foucault, como, por exemplo, Billouet (1999), não compreenderam que o recuo histórico de Foucault à Antiguidade grega e romana tinha por objetivo, no lugar de oferecer justificativa para aquilo que se aponta correntemente como o individualismo característico da contemporaneidade, mostrar o quanto as nossas formas atuais de relação a si e relação com os outros podiam ser questionadas.

Segundo Foucault, o “individualismo” é frequentemente evocado para explicar, em épocas diferentes, fenômenos bastante diversos, misturando-se, debaixo da mesma categoria, realidades completamente diferentes. Ele diz que é preciso, então, distinguir três atitudes: a atitude individualista, que seria uma forma de independência do indivíduo em relação ao grupo; a valorização da vida privada, que seria a importância dada às relações familiares e aos interesses domésticos e patrimoniais; a intensidade das relações consigo mesmo, nas quais se toma a si próprio como objeto de conhecimento e campo de ação para transformar-se, corrigir-se, purificar-se, obter a própria salvação, etc. Foucault afirma que estas três atitudes podiam estar relacionadas entre si: sendo possível que o individualismo fizesse apelo a uma intensificação dos valores da vida privada, ou que a importância conferida às relações a si se associassem à exaltação da singularidade individual (FOUCAULT, 1985). Contudo, o vínculo entre essas três atitudes não era e não é nem constante nem necessário: o movimento ascético cristão dos primeiros séculos de nossa era, por exemplo, dava grande importância para as relações de si para consigo, mas desqualificava os valores da vida privada e recusava o individualismo como valor para a condução da vida (FOUCAULT, 2001).

Não se tratava, portanto, de repetir os mesmos problemas dos gregos e dos romanos, mas de diagnosticar nossa própria atualidade a partir de uma investigação sobre os modos de subjetivação antigos. Para Deleuze (1992, p. 142), o que interessa a Foucault em sua investigação tardia “é o que se passa, o que somos e fazemos hoje: próxima ou longínqua, uma formação histórica só é analisada pela sua diferença conosco, e para delimitar essa diferença”. Essa diferença já era sinalizada por Foucault em *Vigiar e Punir*:

a totalidade do indivíduo não é amputada, reprimida, alterada por nossa ordem social, mas o indivíduo é cuidadosamente fabricado, segundo uma tática das forças e dos corpos. Somos bem menos gregos que pensamos (FOUCAULT, 2009b, p. 205).

O recuo histórico de Foucault à Antiguidade greco-romana, empreendido em seus últimos cursos no *Collège de France* e nos dois últimos volumes publicados da *História da Sexualidade*, é aqui concebido como uma estratégia de investigação crítica da nossa constituição moderna enquanto sujeitos, que se inscreve na tentativa de pensar possibilidades de constituição de si que escapem ao nexos saber-poder, rejeitando as imposições do poder político moderno que ligam o indivíduo, ao mesmo tempo, à sua própria identidade e a um tipo determinado de pertencimento social. Em nosso entender, essa investigação histórico-filosófica que remonta à Antiguidade configura-se como estratégia no interior das lutas contra o governo pela individualização, das quais tratamos no capítulo anterior.

Para Deleuze (1992, p. 217), é possível falar em “processos de subjetivação” quando se levam em consideração “as diversas maneiras pelas quais os indivíduos ou coletividades se constituem como sujeitos”, sendo que “tais processos só valem na medida em que, quando acontecem, escapam tanto aos saberes constituídos como aos poderes dominantes”. Estes processos de subjetivação são detentores, pelo menos em seu momento inicial, de uma “espontaneidade rebelde”, não havendo, portanto, um retorno ao “sujeito”, a uma instância dotada de deveres, de poder e de saber³.

Não se trata, portanto, nem de atitude ética individualista nem de um retorno ao sujeito. Cabe salientar que essa constituição de si que procura escapar à trama saber-poder não implica em um olhar idealizador sobre os gregos e os romanos. Não estamos diante de um modo de subjetivação livre de toda e qualquer relação com as formações de saberes e com as relações de poder. Para Foucault, as práticas de subjetivação greco-romanas implicavam elas mesmas em relações complexas com saberes e poderes. É o que se dá, por exemplo, na articulação entre o preceito ético do cuidado de si e a formação de toda uma cultura de si:

É esse tema do cuidado de si, consagrado por Sócrates, que a filosofia ulterior retomou, e que ela acabou situando no cerne dessa “arte de existência” que ela pretende ser. É esse tema que, extravasando de seu quadro de origem e se desligando de suas significações filosóficas primeiras, adquiriu progressivamente as dimensões e as formas de uma verdadeira “cultura de si”. Por essa expressão é preciso entender que o princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral: o preceito segundo o qual convém ocupar-se consigo mesmo é em todo caso um imperativo que circula entre numerosas doutrinas diferentes; ele também tomou a forma de atitude, de uma maneira de se comportar, impregnou formas de viver; desenvolveu-se em procedimentos, em práticas e em receitas que eram refletidas, desenvolvidas, aperfeiçoadas e ensinadas; ele constituiu assim uma prática social, dando lugar a relações interindividuais, a trocas e comunicações e até mesmo a instituições; ele proporcionou, enfim, um certo modo de conhecimento e a elaboração de um saber (FOUCAULT, 1985, p. 50).

O questionamento sobre as técnicas de governo de si e de governo dos outros presente no último Foucault dá continuidade a suas investigações anteriores, que procuravam mostrar de que maneira nossa constituição enquanto sujeitos modernos se estabelece a partir de práticas precisas, singulares, específicas. O que quer dizer, uma vez mais, que não se trata de remeter nossa subjetividade a uma essência ou substância que deveria ser descoberta, decifrada, revelada ou interpretada. É preciso que fique nítido que o curso *A Hermenêutica do Sujeito*, conduzido por Foucault (2010a) em

3

Esta perspectiva acerca de uma relação a si que constituir-se-ia numa dimensão irreduzível que já não é mais saber nem poder está explícita na leitura que Deleuze faz em seu livro sobre Foucault. Ali, Deleuze (2005, p. 121-3) afirma que saber, poder e si “são três dimensões irreduzíveis, mas em implicação constante” e que “não designam condições universais”.

1982 no *Collège de France*, tinha o objetivo não de fazer exegese, hermenêutica ou interpretação do sujeito, mas o de mostrar como foi possível histórica e filosoficamente a lenta formação de uma hermenêutica de si no Ocidente. Assim, não apenas neste curso, mas em uma série de momentos da trajetória foucaultiana, procurou-se mostrar a importância das práticas de confissão e das exigências de dizer a verdade sobre si mesmo na cultura ocidental. É o que está bastante evidente na passagem de *O Uso dos Prazeres* que reproduzimos abaixo:

O que se chama interioridade cristã é um modo particular de relação consigo que comporta formas precisas de atenção, de suspeita, de decifração, de verbalização, de confissão, de autoacusação, de luta contra as tentações, de renúncia, de combate espiritual, etc. E o que é designado como “exterioridade” da moral antiga implica também o princípio de um trabalho sobre si, mas sob uma forma bem diferente. A evolução que se produzirá, aliás, com muita lentidão, entre paganismo e cristianismo, não consistirá em uma interiorização progressiva da regra, do ato e da fala; ela operará, antes de mais nada, uma reestruturação das formas de relação consigo e uma transformação das práticas e das técnicas sobre as quais essa relação se apoiava (FOUCAULT, 2010c, p. 79).

Foi em direção a uma história da sexualidade que Foucault lançou sua pesquisa tardia, mas seu projeto acabou transformando-se em uma história da ética, que contribuiu para elaborar um pensamento acerca de um modo de condução da vida que não passasse tanto pelos códigos ou pelas obrigações. Foi isso o que Foucault encontrou nos antigos: uma reflexão sobre a sexualidade – ou antes sobre práticas sexuais – e sobre a conduta moral a ela vinculada bastante distinta da que se podia encontrar na modernidade.

A reflexão moral dos gregos sobre o comportamento sexual não procurou justificar interdições, mas estilizar uma liberdade: aquela que o homem “livre” exerce em sua atividade. Daí o que pode passar por paradoxo: [...] eles jamais conceberam o prazer sexual como um mal em si mesmo ou podendo fazer parte dos estigmas naturais de um pecado; e, contudo, seus médicos se inquietaram com as relações entre a atividade sexual e a saúde, e desenvolveram toda uma reflexão sobre os perigos de sua prática. [...] essa reflexão não consistia, quanto ao essencial, na análise dos diferentes efeitos patológicos da atividade sexual: ela também não procurava organizar esse comportamento como um campo onde se pudesse distinguir condutas normais e práticas anormais e patológicas. [...] O cuidado principal dessa reflexão era definir o uso dos prazeres [...] em função de uma certa maneira de ocupar-se do próprio corpo (FOUCAULT, 2010c, p. 125-6).

Com efeito, nas sociedades gregas e romanas, havia exigências de austeridade que podiam ser encontradas em textos prescritivos, mesmo quando as interdições eram escassas. As problematizações ou preocupações morais e as práticas de si que a elas correspondiam abundavam nas reflexões de filósofos e escolas filosóficas. A ética antiga pagã se apresentava como algo de irredutível aos códigos e às leis morais e residia na dimensão da relação consigo. A elaboração de uma moral ou a adesão a um código moral não era possível, nessa perspectiva, sem a constituição de um sujeito ético ativo. O que quer dizer que as condutas morais, que deixavam de ser familiares e tornavam-se problemas morais, eram objeto de reflexão dos indivíduos e dos grupos que as praticavam. As regras de conduta, explícitas ou implícitas, e as condutas reais dos que se adequavam ou não a estas regras passavam pelo elemento de uma relação de si consigo mesmo, na qual o indivíduo procurava dar estilo ou forma à própria existência. Nos termos foucaultianos, os “códigos morais” e a “moralidade dos

comportamentos” pressupunham sempre “modos de subjetivação” que lançavam mão de uma “estética da existência”.

No interior da ética, Foucault distingue quatro aspectos: a determinação da substância ética (ontologia), isto é, “a maneira pela qual o indivíduo constitui tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta ou prática moral”; o modo de sujeição (deontologia), isto é, “a maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com essa regra e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática”; as formas de elaboração do trabalho ético “que se efetua sobre si mesmo, não somente para tornar seu próprio comportamento conforme a uma regra dada, mas também para tentar se transformar a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta”, aspecto que Foucault também chama de prática de si ou ascetismo (ascética) em sentido amplo; a teleologia do sujeito moral, ou seja, “a constituição de uma conduta moral que leva o indivíduo [...] a um certo modo de ser do sujeito moral” (FOUCAULT, 2010c, p. 33-42). Nisto consistiria a elaboração de um sujeito ético ativo.

Em *A Hermenêutica do Sujeito*, Foucault (2010a) afirma que a relação entre sujeito e verdade deveria ser investigada tomando a noção de cuidado de si como fio condutor. Neste curso, Foucault procura mostrar que, embora o problema filosófico da consciência de si tenha dominado a história do pensamento ocidental, não é nele que devemos procurar fundar a relação entre subjetividade e verdade. Neste sentido, mesmo o conhecimento de si – que no seu viés socrático-platônico traduzia-se no imperativo “conhece-te a ti mesmo” – assenta sobre e se inscreve num quadro mais geral e mais amplo de práticas ligadas ao imperativo ético de “ocupar-se consigo mesmo”. O curso de 1982 procura assim apresentar o personagem de Sócrates como o homem do cuidado de si por excelência e mostra transformações do imperativo do cuidado de si em sua relação com o cuidado dos outros, procurando salientar as contraposições dos modelos de relação a si presentes na ética socrático-platônica, nas escolas filosóficas helenísticas dos dois primeiros séculos da nossa era e no cristianismo.

Ao analisar “textos práticos” da Antiguidade – textos que continham conselhos, anotações, meditações e relatos de vida –, Foucault procurou mostrar o quanto que os pensadores helenísticos – fossem estoicos, epicuristas ou cínicos – se distanciavam tanto de uma perspectiva platônica sobre o si, que envolvia uma “descoberta” ou “contemplação” da verdade de si mesmo e que passava fundamentalmente pelo conhecimento da própria alma, quanto de uma perspectiva cristã, que só se elaborou posteriormente e que vinculava, paradoxalmente, o retorno a si a um imperativo de renúncia de si. Com os greco-romanos dos dois primeiros séculos da Era Comum, Foucault encontrou, no imperativo de “ocupar-se consigo mesmo”, uma possibilidade de elaboração de si como fim em si mesmo, isto é, encontrou, nos helenísticos, uma autofinalização do cuidado de si. Mas tal perspectiva sobre o si só era possível inserida em uma “cultura de si”, isto é, em um fenômeno cultural. O que quer dizer que não há qualquer identidade entre a perspectiva sobre si no modo de vida greco-romano e uma perspectiva solipsista do sujeito⁴.

A *ascese* nas sociedades gregas e romanas difere do ascetismo cristão, então, pelo fato de a primeira ter por objetivo a elaboração de si a partir de um trabalho de si sobre si mesmo, enquanto o segundo pressupõe a necessidade de um retorno a si apenas para empreender uma correta decifração de si, que em seguida implica em uma renúncia de si.

As técnicas de si ou práticas de si permitiam ao indivíduo: efetuar, sozinho ou com a ajuda de outrem, um certo número de operações sobre seu corpo, sua alma, seus pensamentos, suas condutas, e seu modo de ser; transformar-se afim de alcançar um estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade (FOUCAULT, 2001, p. 1604). As técnicas de si – implicadas, no período greco-romano, no imperativo do

4

Só se pode falar de “cultura” de si porque ali se fundou uma prática de si que não ficava apenas no âmbito do indivíduo, mas tinha repercussões sociais. Nas sociedades greco-romanas da época, a existência era levada “em público” e ao observar-se os estoicos, que tinham sua doutrina fortemente ligada à austeridade da conduta, percebe-se que estes eram bastante preocupados com os deveres para com o coletivo (a humanidade, a família e os concidadãos) e denunciavam as práticas de isolamento como complacência egoísta.

cuidado de si, nos cuidados que se deveria ter consigo mesmo, nas práticas refletidas de governo de si, nas atividades do indivíduo sobre si mesmo – vislumbravam a autoconstituição de um sujeito ético ativo, de modo que os indivíduos e os grupos estabelecessem para si mesmos suas próprias regras de conduta, sem que estas fossem apenas uma resposta a uma lei ou código moral previamente estabelecido. O cuidado de si (*epimeleia heautou*) na Antiguidade envolvia um trabalho, um labor do indivíduo sobre si mesmo, implicava um retorno a si, um estar junto de si.

Em um episódio do livro *O Cuidado de Si*, em que se trata da relação entre inserção na vida política e casamento, podemos ver em que medida a questão da práticas de si estava implicada. Na passagem em questão, Foucault esboça a seguinte hipótese: as mudanças na prática matrimonial e nas regras do jogo político, acompanhadas do desenvolvimento de uma cultura de si, não significaram exatamente um maior retraimento para si, mas antes uma nova problematização da relação consigo mesmo. O que ocorre é “uma nova maneira de refletir-se na própria relação com a mulher, com os outros, com os acontecimentos e com as atividades cívicas e políticas, e uma outra forma de se considerar como sujeito dos próprios prazeres” (FOUCAULT, 1985, p. 77). É através de uma nova “estilística da existência” que a cultura de si responde às mudanças sociais relativas ao casamento e às atividades políticas. Se lembrarmos que o que imperava naquela época era uma moral viril, onde somente os homens adultos livres eram cidadãos, então todas as problematizações desses homens referentes a suas relações com a mulher e com os rapazes no mundo grego e romano são marcas não de um individualismo crescente, mas de uma intensificação das relações do indivíduo com aqueles que fazem parte de seu mundo⁵.

O interesse de Foucault em relação ao casamento foi ver como este foi interrogado como um modo de vida, cujo valor residia no modo de relação entre dois parceiros, e não exclusivamente atrelado à manutenção da casa. O “papel relacional” que o marido passou a desenvolver dentro de casa não era mais apenas uma função governamental de formação, educação ou direção, mas era também um jogo complexo de reciprocidade afetiva e dependência recíproca. O que aparece, a partir dessas transformações no casamento, é uma nova problematização do homem enquanto sujeito moral na relação de conjugalidade.

No que diz respeito ao jogo político, a ética antiga articulava de maneira bastante estreita a relação entre poder sobre si e poder sobre os outros, o que colocava a estética da vida sempre atrelada ao *status* do indivíduo na sociedade. O livro *O Cuidado de Si* retoma, assim, o que havia sido dito no curso *A Hermenêutica do Sujeito*, quando tratava da evolução geral do cuidado de si na sua relação com o cuidado dos outros. Foucault defende a seguinte tese nas duas obras: ocorre uma gradual problematização da atividade política e o *status* do indivíduo deixa assim de ser a condição exclusiva de exercício do poder; no jogo político fica mais difícil definir as relações entre o que se é, o que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar. O que interessa para Foucault, assim, é observar o modo pelo qual a constituição de si mesmo como sujeito de suas próprias ações vai se tornando cada vez mais problemática. A cultura de si procurou definir os princípios de uma relação consigo mesmo que viria a permitir fixar as formas e as condições nas quais uma ação política, uma participação nos encargos de poder e o exercício de uma função seriam possíveis ou impossíveis, aceitáveis ou necessários (FOUCAULT, 1985, p. 93).

A respeito das mudanças no mundo antigo – inserção da vida na *pólis* grega no quadro mais amplo do Império romano –, Foucault (1985, p. 101) propõe pensarmos, no lugar de novas proibições ou de um retraimento individualista,

5

Vale lembrar que já na *História da Sexualidade II: O uso dos prazeres*, Foucault havia investigado, no mundo grego, as práticas do regime (Dietética), as práticas do governo doméstico (Econômica) e as práticas da corte no comportamento amoroso, isto é, na relação com os rapazes (Erótica). Sobre a questão da virilidade da moral grega antiga, Cf. (FOUCAULT, 2010c, p. 102-6).

Numa crise do sujeito, ou melhor, da *subjetivação*: numa dificuldade na maneira pela qual o indivíduo pode se constituir enquanto sujeito moral de suas condutas, e nos esforços para encontrar na aplicação a si o que pode permitir-lhe sujeitar-se a regras e finalizar sua existência.

Essa *crise da subjetivação* na Antiguidade greco-romana não implica, uma vez mais, na pressuposição de um sujeito, mas antes nos conduz a levantar a questão “quais são as práticas utilizadas para constituir determinada forma de subjetivação?” (FOUCAULT, 2008, p. 282). Não se trata mais, portanto, de se perguntar pelo sujeito por detrás de determinadas práticas, comportamentos, ideias, etc., mas antes pelas práticas, técnicas, conhecimentos, verdades que são necessários para constituir determinada forma de conduzir a si mesmo e aos outros. A reflexão/problematização ética de Foucault é uma “ética sem sujeito” (PRADEAU, 2004, p. 153).

Um aspecto também muito importante da pesquisa tardia de Foucault, por ele apresentado sobretudo nos cursos *Le gouvernement de soi et des autres* (2008) e *Le courage de la vérité* (2009a), concerne os estudos sobre a *parrhesía*. Sem nos determos no problema da *parrhesía*, gostaríamos apenas de situá-lo no pensamento do próprio Foucault.

Traduzida por dizer-verdadeiro, fala franca, falar livremente, a noção de *parrhesía* remete a uma forma de exigência de se dizer a verdade sobre uma situação, mas que implica também numa verdade sobre si mesmo. É também no quadro mais amplo das técnicas de si que podemos inserir o dizer-verdadeiro. Este dizer-a-verdade, compreendido na *parrhesía*, se distancia de uma prática retórica, pois esta não está necessariamente comprometida com a verdade, e envolve um risco para aquele que toma a palavra, o *parrhesiasta*. Pode-se, assim, traduzir também *parrhesía* por “coragem da verdade”. Essa coragem da verdade foi objeto de reflexão e práticas de filósofos e dramaturgos gregos e romanos e de pensadores cristãos dos primeiros séculos de nossa era. Com diferenças bastante marcadas entre as formas com que foi abordada em Sócrates, nos estoicos e nos cínicos, por exemplo, a *parrhesía* envolveu uma série de elementos essenciais para se pensar as relações entre filosofia, ética, verdade, política e democracia na Antiguidade.

Trata-se de reflexões que têm também sua atualidade, não no sentido de uma importação direta das questões da democracia ateniense para o presente, mas de uma reflexão crítica sobre o papel da filosofia hoje diante da política. O que está em jogo, portanto, é a própria definição de filosofia como modo de vida, como *éthos*, isto é, como uma maneira de refletir sobre nossa relação com a verdade: “se esta é a relação que temos com a verdade, como devemos nos conduzir?”, indaga Foucault (2001, p. 929).

O discurso verdadeiro na Antiguidade greco-romana coloca em jogo as relações entre verdade, sujeito e poder quando relaciona *alétheia* (a produção da verdade), *politeía* (o exercício do poder) e *éthos* (a formação moral). Na perspectiva de um discurso e de uma atitude parresiásticos em filosofia, à qual Foucault se alinha, seria sempre preciso tomar essas três dimensões – da veridicção, da governamentalidade e da subjetivação – a partir de dois princípios: o de uma correlação necessária e de uma irredutibilidade definitiva entre elas. Estes dois princípios, Gros (2011, p. 306) resume da seguinte maneira:

Nunca estudar os discursos de verdade sem descrever ao mesmo tempo sua incidência sobre o governo de si ou dos outros; nunca analisar as estruturas de poder sem mostrar em que saberes e em que formas de subjetividade elas se apoiam; nunca identificar os modos de subjetivação sem compreender seus prolongamentos políticos e em que relações com a verdade eles se sustentam.

Interrompemos aqui este delineamento de algumas das questões éticas e políticas presentes no estudo tardio de Foucault sobre o modo de vida antigo, pois nosso objetivo não é o de fazer uma exposição sistemática do problema da ética em Foucault, mas tão somente o de utilizar a questão das práticas de subjetivação para pensar o problema das lutas da atualidade.

Do que apresentamos acima acerca da ética, percebemos que a importância não estava na regra, no código ou na lei, mas na atitude ética do indivíduo em relação a si mesmo e aos outros. Na problematização ética de Foucault, não se trata tanto de obediência ou de desobediência em relação a uma lei moral. O que interessa para a análise foucaultiana não é tanto a descoberta de uma identidade própria à qual o sujeito teria a necessidade de aferrar-se, não é tanto a fixação de uma individualidade ou de uma subjetividade que teria valor para responder às diferentes imposições políticas, sociais, culturais, econômicas, sexuais. Ao contrário, o que se pretende, é antes recusar esta identidade-individualidade imposta ao sujeito, e procurar outras formas de subjetivação, cuja possibilidade de realização estaria na própria relação a si, isto é, no que constitui a ética propriamente dita.

Trata-se em Foucault, como pudemos ver, não de uma ética normativa ou idealista, que se aplicaria a todos com valor de necessidade e universalidade, mas antes de uma ética política, elaborada a partir de práticas e de problematizações encontradas historicamente. A elaboração de um sujeito ético ativo envolve a capacidade não apenas de um “dizer não ao poder”, mas de *criação* de outras formas de subjetivação que não sejam mais pautadas pelas práticas governamentais instituídas.

A seguir, tentamos traçar uma ponte mais direta entre a reflexão ético-política dessa última fase do pensamento foucaultiano e os usos que podemos fazer dela nas lutas da atualidade.

4. Práticas de subjetivação e resistências contemporâneas

A pergunta a que gostaríamos de tentar responder, finalmente, é a seguinte: em que medida podemos fazer uso da investigação foucaultiana sobre a ética e a política da cultura antiga greco-romana para pensar nossas próprias lutas e disputas políticas da atualidade?

Apresentamos a seguir, de maneira bastante breve, alguns desdobramentos da perspectiva foucaultiana no campo da ética e da política contemporâneas. Os exemplos concretos da atualidade que utilizamos abaixo ligam-se aos problemas específicos em função dos quais todo o nosso estudo se elaborou. Trata-se de questões em aberto, sobre as quais tecemos a seguir considerações *hipotéticas*.

Em nossa perspectiva, as lutas da atualidade colocam continuamente em questão a relação entre modos de subjetivação e formas de participação social e política⁶. Estas lutas, sem necessariamente deixar de lado as lutas tradicionais em torno da dominação política e da exploração econômica, assumem cada vez mais o papel de questionar a sujeição da subjetividade e de propor novas formas de subjetivação. Para além dos direitos civis, políticos e econômicos e mesmo para além da noção ainda muito geral de direitos culturais, vê-se hoje uma proliferação de reivindicações por “novos direitos” e de novas lutas que já não passam necessariamente pelos tradicionais direitos à habitação, saúde e educação ou que, de certa maneira, reinvestem e atravessam essas “velhas” lutas partindo da questão da condução da vida. Todo um direito à diferença é reivindicado⁷.

6

Sobre essa relação entre modos de subjetivação e formas de participação não institucionalizadas, Diego Azzi (2011, p. 110-126) apresenta uma interessante análise.

7

O direito de ser diferente apontado por Foucault nas lutas da atualidade está ligado ao questionamento do estatuto do indivíduo, enfatizando tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais e, ao mesmo tempo, atacando tudo aquilo que pode isolar o indivíduo, cortar sua relação com os outros, cindir a vida comunitária, forçar o indivíduo a voltar-se sobre si mesmo e ligar-se à sua própria identidade de um modo coercitivo. Para Foucault, as lutas da atualidade não são nem contra nem a favor do “indivíduo”, mas opõem-se a algo que pode ser compreendido como “governo pela individualização”.

No Brasil, podemos citar como exemplos concretos desse campo dos “novos direitos”: com o desenvolvimento e a expansão das novas mídias, toda uma discussão sobre democratização da comunicação se torna central nas atuais disputas políticas (direito à comunicação); o direito à participação, colocado em jogo, por exemplo, na formulação e no monitoramento de políticas públicas específicas para a juventude, grupo populacional no qual diversos segmentos já não querem ser apenas alvo, mas também sujeitos dessas políticas; os direitos sexuais e reprodutivos, em torno dos quais há grandes disputas, por exemplo, no caso do aborto e da cidadania LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais); o direito ao acesso e permanência de estudantes negras e negros nas universidades, reivindicação e conquista dos próprios movimentos negros (lutas antirracistas e por ações afirmativas).

Neste campo dos “novos direitos”, muitos autores e movimentos sociais assumem o discurso de lutas identitárias, políticas da diferença, ou lutas por reconhecimento⁸. Para Duarte e César (2012), embora não se possa desmerecer as lutas dos assim chamados movimentos de “minorias”⁹ em suas conquistas de direitos e ganhos jurídico-políticos, é preciso dirigir uma crítica radical às limitações do pensamento político contemporâneo centrado em um “sujeito identitário” que restringe a luta ao plano do reconhecimento de direitos e reinsere os indivíduos justamente no âmbito de um poder que os exclua por tê-los classificados, em determinado momento, como anormais. Tais autores seguem, como se vê, na esteira foucaultiana de uma crítica radical do sujeito, uma perspectiva que procura pensar, no lugar do sujeito, práticas de subjetivação. As lutas da atualidade devem, neste sentido, se abster de cair em essencialismos, recusando uma subjetividade, uma individualidade, uma identidade, vinculada prévia e historicamente ao funcionamento do Estado moderno. Tal crítica já estava formulada de maneira bastante perspicaz em *Vigiar e Punir*:

O poder de regulamentação obriga à homogeneidade; mas individualiza, permitindo medir os desvios, determinar os níveis, fixar as especialidades e tornar úteis as diferenças, ajustando-as umas às outras. [...] Compreende-se que o poder da norma funcione facilmente dentro de um sistema de igualdade formal, pois dentro de uma homogeneidade, que é a regra, ele introduz, como um imperativo útil e resultado de uma medida, toda a gradação das diferenças individuais (FOUCAULT, 2009b, p. 177).

É neste sentido também que Foucault faz a seguinte afirmação no Prefácio ao *Anti-Édipo* de Deleuze e Guattari:

Não exijam da política que restabeleça os “direitos” do indivíduo, tais quais a filosofia os definiu. O indivíduo é o produto do poder. O que é preciso é “desindividualizar” pela multiplicação e pelo deslocamento dos diversos arranjos”. O grupo não deve ser o liame orgânico que une os indivíduos hierarquizados, mas um constante gerador de “desindividualização” (FOUCAULT, 2010d, p. 106).

Para Rajchman (1987, p. 56), que segue essa mesma perspectiva, “o que constitui as nossas comunidades é uma configuração estratégica anônima, cuja superfície é irreduzivelmente dispersa”; nesse nível, “a liberdade não reside [...] em descobrir ou estar apto a determinar quem somos, mas em rebelar-nos contra aqueles métodos pelos quais já estamos definidos, categorizados e classificados”. Para Judith Butler (2008, p. 102), a perspectiva foucaultiana compreende que “tomar a identidade como um ponto de organização política para a liberação seria sujeitar-se no momento mesmo em que se clama por se livrar da sujeição”. Butler (2008, p. 102) afirma ainda que “o desafio político que Foucault coloca é se uma resistência

8

Cf. Habermas (2002) e Honneth (2003).

9

A perspectiva deleuziana traça uma interessante distinção entre maiorias e minorias. Estas não diferem entre si pelo número, não se trata de uma questão quantitativa, isto é, uma minoria pode ser mais numerosa que uma maioria. Enquanto a maioria se define por um modelo ao qual seria preciso estar conforme – e o exemplo dado por Deleuze é o do “europeu médio adulto macho habitante das cidades” –, a minoria configurar-se-ia como devir, como processo, não referindo-se a modelo algum. É neste sentido que Deleuze defende a ideia de um “devir minoritário”, que arrastaria por caminhos desconhecidos a todos aqueles que consentissem em segui-lo. Ele aponta que quando a minoria cria modelos é porque quer tornar-se majoritária, não sendo isto propriamente um problema, pois justamente do Estado, do ser reconhecido, do impor seus direitos dependem a sobrevivência e a salvação da minoria. No entanto, a potência da minoria está naquilo que ela cria e esta criação, mesmo passando para um modelo, permanece independente. “O povo é sempre uma minoria criadora, e que permanece tal, mesmo quando conquista uma maioria: as duas coisas podem coexistir porque não são vividas no mesmo plano” (DELEUZE, 1992, p. 214).

à categoria diagnóstica pode ser efetuada sem reduplicar o próprio mecanismo dessa sujeição”, ainda que dolorosa e paradoxalmente “sob o signo da liberação”.

Um exemplo concreto dessa subjetividade que seria preciso recusar é apresentado no artigo de Estela Scheinvar (2011), intitulado *Biopolítica e judicialização das práticas de direitos: conselhos tutelares em análise*. Ali, a autora afirma que em nome do fortalecimento da democracia e da defesa dos direitos dos cidadãos, é feita uma convocação, cada vez mais extensa, intensa e ininterrupta, à participação da sociedade para coletivamente vigiar, julgar e punir aqueles que ameaçam direitos. No caso da análise da autora sobre o funcionamento dos conselhos tutelares, o Estado raramente é responsabilizado por alguma violação de direitos; em geral, a culpa sempre recai sobre os membros das famílias atendidas.

Como se vê, toda uma série de controles são postos em prática, toda uma subjetividade penal e policial é constituída. Fica patente que o que se entende por controle social como algo que é feito por parte da sociedade civil para transformar e fiscalizar o Estado pode também remeter a um controle sobre as populações e sobre os pobres. Com efeito, a perspectiva assumida por diferentes autoras e autores que fazem análises históricas, filosóficas, sociológicas ou políticas a partir das ferramentas conceituais mobilizadas por Foucault tende a olhar de maneira bastante crítica o modo como se compreendem os elementos constitutivos das democracias liberais (dentre eles, a questão da participação, das liberdades e dos direitos). Muito do que se apresenta correntemente como novas conquistas sociais é então analisado em termos de novas formas de captura ou de aprisionamento da subjetividade. Uma captura que já não passaria mais pelo confinamento dos corpos, como no caso das instituições disciplinares, mas por um endividamento da subjetividade¹⁰.

Não se trata aqui de negar a necessidade do reconhecimento dos direitos de um indivíduo ou grupo, mas cabe perguntar como se dá essa afirmação de direitos e em que lógica esta se insere¹¹. É preciso sempre questionar se é apenas a esse nível – o da conquista de um direito – que as disputas sociais e políticas devem se ater. Seguindo a perspectiva foucaultiana, podemos levantar a questão: uma vez conquistado o direito almejado, como garantir a liberdade? Ou ainda, como não tornar-se uma vez mais sujeito a algo ou alguém mesmo depois de um processo coletivo de liberação?

O pensamento de Foucault procura problematizar a capacidade de uma instituição ou de uma lei em garantir a liberdade dos indivíduos. Para ele, “a liberdade é uma prática”, “a liberdade é o que se deve exercer”, “a garantia da liberdade é a liberdade” mesma (FOUCAULT, 2001, pp. 1094-1095). A investigação da articulação entre práticas de governo de si e de governo dos outros, visada por Foucault na noção de governamentalidade, e toda a sua filosofia, compreendida como crítica no sentido de um diagnóstico do presente, tem por função apontar como aquilo que se apresenta como evidente e necessário em si mesmo poderia ser modificado. É neste sentido que a descrição de um determinado acontecimento deve ser sempre feita segundo essa espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, isto é, de transformação possível.

Para tornar mais nítido o que queremos dizer, cabe uma referência à distinção que Foucault traçou entre “práticas de liberação” e “práticas de liberdade”. É sabido que Foucault sempre desconfiou do tema geral da liberação, pois este pressupunha a ideia de que existiria uma natureza ou essência humana que, após certo número de processos históricos, econômicos e sociais, teria sido mascarada, alienada ou aprisionada através de mecanismos de repressão, e que bastaria libertar esta natureza humana para que o ser humano se reconciliasse consigo mesmo (FOUCAULT, 2004, p. 265). Entretanto, Foucault não nega a existência de práticas de liberação: para ele, a tentativa de um povo colonizado em se libertar de seu

10

“O serviço de vendas tornou-se o centro ou a ‘alma’ da empresa. Informam-nos que as empresas tem uma ‘alma’, o que é efetivamente a notícia mais terrificante do mundo. O marketing é agora o instrumento de controle social, e forma a raça impudente de nossos senhores. O controle é de curto prazo e de rotação rápida, mas também contínuo e ilimitado, ao passo que a disciplina era de longa duração, infinita e descontínua. O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado” (DELEUZE, 1992, p. 224).

11

Há toda uma série de críticas mais complexas e abrangentes sobre essa questão do reconhecimento de direitos nas democracias liberais, que questionam o modelo e as condições a partir dos quais se dão a inclusão de determinado grupo minoritário. Uma destas perspectivas críticas pode ser encontrada no capítulo sobre resistência e criação nos movimentos pós-socialistas do livro *As revoluções do capitalismo* de Lazzarato. Cf. (LAZZARATO, 2006, p. 201-263).

colonizador é um bom exemplo de uma prática de liberação. Mas cumpre observar que tal prática de liberação apenas abre um campo para novas relações de poder, que precisarão ser controladas em seguida por práticas de liberdade. As práticas de liberdade são o modo pelo qual o povo, a sociedade e os indivíduos podem definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política (FOUCAULT, 2004).

Assim, as práticas de liberação se apresentam como necessárias, mas não suficientes, para garantir a liberdade efetiva dos indivíduos. Esta liberdade, do mesmo modo que o poder, não existe enquanto substância, só existe em ato: só há a liberdade que se exerce, que se pratica. O problema ético, aqui visado por Foucault, se resume na pergunta: “como se pode praticar a liberdade?”. A prática da liberdade é, assim, colocada não como solução fechada e bem definida, mas como problema que deixa um campo em aberto, que é o próprio campo de ações ligadas ao exercício da liberdade. Se Foucault considera esse problema ético – o da definição das práticas de liberdade – mais importante e cauteloso do que a tentativa de definir um programa de ação que pudesse dar conta estruturalmente da liberdade e dos direitos de um povo é porque sua preocupação é com o nível do exercício efetivo do poder. É neste nível que as lutas por novas formas de subjetivação acontecem.

Maurizio Lazzarato (2011, p. 70), preocupado com as novas formas de controle nas sociedades atuais, fala da ambivalência presente no fato de as conquistas sociais no capitalismo exercerem visíveis efeitos de poder sobre os indivíduos: “é essa ambivalência que importa hoje, se quisermos resistir eficazmente ao neoliberalismo, reconhecer, pensar e tratar politicamente”.

5. Para não concluir

Foi talvez a atenção de Foucault às formas de controle e dominação encontradas, sobretudo, nas democracias ocidentais contemporâneas que o levou a conferir tamanha importância, não tanto às questões do que se conquista no nível dos direitos e do que pode ser apreendido na forma da lei, mas, antes, à questão do exercício efetivo do poder e dos modos de subjetivação que as pessoas estabelecessem para si mesmas. Talvez tenha sido esta preocupação que conduziu Foucault a fazer de sua própria filosofia e reflexão ética um modo de vida, um trabalho sobre si ou ainda o que ele chama de “ascese”, isto é, um exercício de si no pensamento.

Sobre o artigo

Recebido: 09/05/2013

Aceito: 11/06/2013

Referências bibliográficas

AZZI, D. **Sujeitos e utopias nos movimentos antiglobalização**. São Paulo: Hucitec, 2011.

BILLOUET, P. **Foucault**. Paris: Les Belles Lettres, 1999.

- BUTLER, J. Inversões Sexuais. In: PASSOS, I. C. F. (Org.). **Poder, normalização e violência: incursões foucaultianas para a atualidade**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, p. 91-108.
- DAVIDSON, A. I. Le gouvernement de soi et des autres. In: FOUCAULT, M. **Philosophie: anthologie**. Paris: Gallimard, 2004, p. 651-664.
- DELEUZE, G. **Conversações, 1972-1990**. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DUARTE, A.; CÉSAR, M. R. A. Estética da existência como política da vida em comum: Foucault e o conceito de comunidades plurais. **O que nos faz pensar**, Rio de Janeiro, n.31, p. 175-195, 2012.
- FONSECA, M. A. **Michel Foucault e a constituição do sujeito**. São Paulo: EDUC, 2011.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade 3: o cuidado de si**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- FOUCAULT, M. **Dits et écrits II - (1976-1988)**. Paris: Gallimard, 2001.
- FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.
- FOUCAULT, M. A Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade. In: MOTTA, M. B. (Org.). **Ética, Sexualidade, Política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004, p. 264-287.
- FOUCAULT, M. **Le gouvernement de soi et des autres**. Paris: Seuil/Gallimard, 2008.
- FOUCAULT, M. **Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II**. Paris: Seuil/Gallimard, 2009a.
- FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2009b.
- FOUCAULT, M. **A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010a.
- FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b, p. 273-295.
- FOUCAULT, M. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. Rio de Janeiro: Graal, 2010c.
- FOUCAULT, M. Prefácio (Anti-Édipo). In: MOTTA, M. B. (Org.). **Foucault: repensar a política**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010d, p. 103-106.
- FUNARI, P. P. A.; CAMPOS, N. Foucault e a Antiguidade: considerações sobre uma vida não-fascista e o papel da amizade. In: RAGO, M; VEIGA-NETO, A. (Org.). **Para uma vida não-fascista**. Belo Horizonte: Autêntica, 2009, p. 281-290.
- GROS, F. Situação do curso. In: FOUCAULT, M. **A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011, p. 301-316.
- HABERMAS, J. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. São Paulo: Loyola, 2002.
- HONNETH, A. **Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais**. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- LAZZARATO, M. **As revoluções do capitalismo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.
- LAZZARATO, M. **O governo das desigualdades: crítica da insegurança neoliberal**. São Carlos: EdUFSCar, 2011.

PRADEAU, J.-F. O sujeito antigo de uma ética moderna: acerca dos exercícios espirituais antigos na História da Sexualidade de Michel Foucault. In: GROS, F. (Org.). **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola Editorial, 2004, p. 131-153.

RAJCHMAN, J. **Foucault: a liberdade da filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

REVEL, J. **Michel Foucault: conceitos essenciais**. São Carlos: Claraluz, 2005.

SCHEINVAR, E. Biopolítica e judicialização das práticas de direitos: conselhos tutelares em análise. In: CASTELO-BRANCO, G.; VEIGA-NETO, A. (Org.). **Foucault: filosofia & política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 143-151.