

JOEL CEZAR BONIN

HABERMAS E FOUCAULT: ENTRE O UNIVERSAL E O
PARTICULAR: UM DEBATE ÉTICO FILOSÓFICO DA
CONTEMPORANEIDADE

TOLEDO-PR
2008

JOEL CEZAR BONIN

HABERMAS E FOUCAULT: ENTRE O UNIVERSAL E O
PARTICULAR: UM DEBATE ÉTICO FILOSÓFICO DA
CONTEMPORANEIDADE

Projeto de dissertação apresentado ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do CCHS/UNIOESTE,
Campus de Toledo, sob a orientação do
prof. Dr. Prof. Horácio L. Martinez.

TOLEDO-PR
2008



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO OESTE DO PARANÁ

Campus de Toledo

Rua da Faculdade, 645 - Fone (45) 3379-7127 - CEP 85903-000 - Toledo - PR

<http://www.unioeste.br/mestradofilosofia>

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO STRICTO-SENSU EM FILOSOFIA - NÍVEL DE Mestrado

Ata da reunião da Comissão Julgadora da Defesa de Dissertação do Mestrando **JOEL CEZAR BONIN**. Aos trinta dias do mês de junho do ano de dois mil e oito, às nove horas, sob a presidência do **Prof. Dr. Horácio Luján Martínez**, em sessão pública, reuniu-se a Comissão Julgadora da defesa da Dissertação do Mestrando Joel Cezar Bonin, aluno do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Filosofia, Nível de Mestrado - com área de concentração em "**FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA**", visando a obtenção do título de "**MESTRE EM FILOSOFIA**", constituída pelos membros: Prof^ª. Dr^ª. Inês Lacerda Araujo (PUC/PR) e Prof. Dr. Eládio Constantino Pablo Craia (Unioeste).

Iniciados os trabalhos, o candidato submeteu-se à defesa de sua dissertação, intitulada: "**FOUCAULT E HABERMAS: ENTRE O UNIVERSAL E O PARTICULAR - UM DEBATE ÉTICO FILOSÓFICO DA CONTEMPORANEIDADE**".

Terminada a defesa, procedeu-se ao julgamento dessa prova, cujo resultado foi o seguinte, observada a ordem de arguição:

Prof^ª. Dr^ª. Inês Lacerda Araujo *A. PROVADO*
Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia *A. PROVADO*
Prof. Dr. Horácio Lujan Martinez (Presidente) *A. PROVADO*

Apurados os resultados, verificou-se que o candidato foi habilitado, fazendo jus, portanto, ao título de "**MESTRE EM FILOSOFIA**", área de concentração: "**FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORÂNEA**". Do que, para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelos senhores membros da Comissão Julgadora e por mim, Secretária.

Toledo, 30 de junho de 2008.

Prof^ª. Dr^ª. Inês Lacerda Araujo

Prof. Dr. Eladio Constantino Pablo Craia

Prof. Dr. Horácio Lujan Martinez. (Presidente)

Mestrando Joel Cezar Bonin

Natália Lufu de Oliveira - Secretária

Catálogo na Publicação elaborada pela Biblioteca Universitária
UNIOESTE/Campus de Toledo.
Bibliotecária: Marilene de Fátima Donadel - CRB – 9/924

B715h	Bonin, Joel Cezar Habermas e Foucault : entre o universal e o particular : um debate ético filosófico da contemporaneidade / Joel Cezar Bonin. -- Toledo, PR : [s. n.], 2008. 85 f. Orientador: Dr. Horácio Lujan Martinez Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Campus de Toledo. Centro de Ciências Humanas e Sociais. 1. Filosofia contemporânea 2. Filosofia francesa 3. Filosofia alemã 4. Ética contemporânea 5. Poder 6 Foucault, Michel, 1926-1984 - Crítica e interpretação 7. Habermas, Jürgen, 1929- - Crítica e interpretação 8. Subjetividade 9. Estética I. Martinez, Horácio Luján, Or. II. T. CDD 20. ed. 170 194 193
-------	--

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus amigos e aos meus familiares, que sempre me apoiaram e em especial a minha mãe e meu pai, e que me deixaram preciosos ensinamentos e com certeza, mais uma vez, sentirão imenso orgulho de mim;

A minha esposa e amiga, Taisa Beatriz Basso, pela dedicação, pela compreensão e muito apoio em todos os momentos, bem como, pela sua contribuição para a conclusão desse trabalho;

Ao meu professor-orientador e amigo Horácio Martinez, pela paciência na orientação e incentivo, que tornaram possível a conclusão desta dissertação;

Aos colegas Ricardo Melo e Daniel Vandresen, que me apoiaram com idéias e críticas e que me assistiram na elaboração deste trabalho;

E por fim, a todos que de forma direta ou indireta contribuíram para a realização deste projeto.

“Sonho com o intelectual destruidor das evidências e das universalidades, que localiza e indica nas inércias e coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força; que sem cessar se desloca, não sabe exatamente onde estará ou o que pensará amanhã, por estar muito atento ao presente”.
(Michel Foucault. *Não ao sexo rei*. Microfísica do poder).

BONIN, Joel Cezar. **Habermas e Foucault: entre o universal e o particular: um debate ético filosófico da contemporaneidade**. 2008. Dissertação de Mestrado em Filosofia – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Orientador: Dr. Horácio Luján Martínez.

RESUMO

Este trabalho teve por objetivo analisar nas obras de Michel Foucault e Jürgen Habermas, os pontos de vista que cada autor tem, sobre a ética contemporânea. Os dois pensadores possuem pontos de referência e de pensamento bastante divergentes. Foucault aborda através da *História da Sexualidade* como que os sujeitos podem se constituir como pensadores e protagonistas de uma ética voltada para a subjetividade, direcionada para um cuidado pessoal de si. Seus textos nos remetem à vida grega e à possibilidade de uma vida pautada em uma estética da existência, onde preceitos universais não têm vez. Habermas, em contrapartida, parte de um paradigma diverso e praticamente antagônico. Ele acredita que o mundo vivido foi colonizado e instrumentalizado por um mundo sistêmico, onde o dinheiro e o Estado são seus baluartes mais expressivos. A saída que Habermas encontra para esta colonização é o agir comunicativo, onde por meio da linguagem, os sujeitos interagem e buscam através do uso da racionalidade argumentativa, o consenso. Este exercício racional é, segundo Habermas, a possibilidade mais adequada para o equilíbrio entre a subjetividade e a objetividade dos sujeitos que vivem no mundo. No fundo, a comunicação é uma ação intersubjetiva, que leva em conta, a inclusão do outro, a aceitação dos argumentos alheios e a intencionalidade da busca de harmonização entre a esfera privada e a esfera pública. O problema de Habermas reside em sua pretensão de tornar a ação comunicativa uma ação universal, válida para todos. Habermas, para isso, desenvolve uma teoria ética que considera que todo ato de fala possui uma pretensão de validade. O ato de dizer possui uma intenção, uma finalidade. Se esse ato de fala será válido ou não, dependerá da análise da comunidade na qual o sujeito se põe a discutir, dependerá da força argumentativa e da aquiescência ao melhor argumento. Esse ato de *pôr em discussão* é que validará ou não o argumento. Segundo Habermas, o que importa também é que esta discussão deve ser isenta de coação ou dominação. Algo que Foucault compreende como impossível, pois todo discurso possui em si poder. Não é algo que pode ser descartado ou esquecido. Ou seja, segundo Foucault, o próprio discurso é poder, independentemente de quem discursa. Com isso, podemos ver que Habermas e Foucault possuem pontos de vista bastante diversos sobre o que significa ser ético. Este trabalho, ao final, apresenta que Foucault tenta demonstrar que o cuidado de si é uma possibilidade livre de ser ético, onde através de técnicas pessoais, o sujeito busca encontrar-se e descobrir-se, tendo seu corpo e sua sexualidade como foco deste processo.

Palavras-chaves: cuidado de si, ação comunicativa, poder, corpo, ação instrumental, ética e estética.

BONIN, Joel Cezar. **Habermas and Foucault: between universal and particular: an debate ethical philosophical contemporary**. 2008. Dissertation of Master Degree in Philosophy – Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Guider: Dr. Horácio Luján Martínez.

ABSTRACT

This study aimed to examine the works of Michel Foucault and Jürgen Habermas, the views that each author has, on contemporary ethics. The two thinkers have points of reference and thought very different. Foucault addresses through the *History of Sexuality* and how a person can be as thinkers and protagonists of an ethics focused on subjectivity, directed to a personal care of themselves. His texts refer to greek life and the possibility of a life guided by an aesthetic of existence, where universal precepts don't have chance. Habermas, however, part of a different paradigm and almost antagonistic. He believes that the living world was colonised and was alienated by a systemic world, where money and the State are their most expressive bulwarks. The output for this colonization is, to Habermas, the communicative action, which by means of language, the person interact and seek through the use of rationality argumentative, the consensus. This exercise is rational, according Habermas, the most appropriated option for the balance between objectivity and subjectivity of the human beings in the world. Indeed, communication is an intersubjective action, which takes into account the inclusion of other, the acceptance of the argumentation of others and the intent of the search for harmonization between the private and public sphere. The problem of Habermas lies in his desire to make the communicative action a universal action, valid for all. Habermas, therefore, develop an ethical theory that regards any act of speech has a claim to validity. The act of saying has an intention, a purpose. If this act of speech is valid or not, will depend on the analysis of the community in which the man is posed to discuss, it will depend on the strength of the argument and the acquiescence of the better argument. This act of putting under discussion is what will validate or not the argument. According Habermas, what matters is that this discussion should be free from coercion or domination. Something that Foucault understand how impossible, as every speech itself has power. It is not something that can be discarded or forgotten. In other words, according Foucault, the speech itself is power, whoever speaks. With this, we can see that Habermas and Foucault have very different points of view on what it means to be ethical. This work, in the end, shows that Foucault attempts to show that taking care of themselves is a free opportunity to be ethical, where through personal techniques, the subject search to know and meet themselves, with their bodies and their sexuality as a focus of this process.

Key words: care of themselves, communicative action, power, body, instrumental action, ethics and aesthetics.

SUMÁRIO

Introdução	07
Capítulo I - Foucault e o caráter subjetivo de uma estilística da existência	13
1.1 – Aphrodisia	15
1.2 – Chresis	18
1.3 – Enkrateia	22
1.4 – A cerca	28
1.5 – O quadriculamento	29
1.6 – As localizações funcionais	30
1.7 – Elementos intercambiáveis	31
1.8 – Dietética	35
1.9 – Econômica	38
1.10 – Erótica	43
Capítulo II – Habermas e o Agir Comunicativo	48
Capítulo III – Foucault e a defesa de uma ética particular	62
Considerações finais	80
Referências Bibliográficas	83

INTRODUÇÃO

O trabalho desenvolvido nesta dissertação preocupa-se em encontrar nas obras de Michel Foucault e Jürgen Habermas, uma resposta acerca da ética.

Foucault, o primeiro a ser abordado aqui, apresenta através de sua ética uma possível explicação de como o homem se constituiu enquanto sujeito ético mediante a construção de uma *História da Sexualidade* repleta de questionamentos e explicações acerca do uso do sexo e de seus prazeres. A negação de uma possível repressão sexual no início da modernidade será a chave para a compreensão de que não fomos negados a discursar sobre o sexo, mas ao contrário, fomos sistematicamente incitados a falar sobre ele. Foucault dirá, com isso, que o sistema confessional e penal surgiu como modelo desta hipotética repressão, ou seja, a confissão é o modelo clássico da repressão.

Além disso, Foucault demonstrará que o autoconhecimento e o cuidado de si - que passavam pela atividade sexual - foram os modos pelos quais os gregos se constituíram como pensadores da ética, onde a justa medida e o equilíbrio eram a sua base.

Por outro lado, Habermas, nosso segundo pensador, tenta justificar que a ação comunicativa para a contemporaneidade é o meio mais adequado para a superação da alienação e da reificação na qual o mundo submergiu, após a Revolução Industrial. Segundo Habermas, a comunicação desempenha papel essencial na vida das pessoas. A palavra possui em si, a capacidade de tornar o homem mais livre e mais conhecedor da comunidade que o circunda. Ele acredita também que a linguagem pode libertar o homem das formas mais cruéis de alienação. A comunicação, segundo ele, pode favorecer o andamento deste processo de superação. Diferentemente de Foucault, Habermas acredita que a intersubjetividade é o passo mais importante na caminhada do homem rumo à sua emancipação. Foucault pensa, outrossim, que em toda intersubjetividade há relações de poder.

Habermas constrói um verdadeiro *edifício epistemológico*, pautando-se desde Kant até os filósofos da linguagem contemporânea, como Austin e Searle, para explicar que somente a linguagem construída em uma base intersubjetiva pode alcançar *status* de validade.

Desse modo, vemos que a pesquisa filosófica acerca da ética sempre toca em preocupações essenciais do homem. O ato de perguntarmos o porquê devemos agir, seja por regras, seja pela autonomia da razão ou pela necessidade de se buscar um cuidado consigo mesmo, é um dos pontos que aqui queremos abordar.

Michel Foucault e Jürgen Habermas pensaram em discutir o problema ético, refletindo sobre os problemas do agir humano diante da interpessoalidade e da própria subjetividade. É sabido que ambos os filósofos se questionaram sobre pontos diversos e não-tangíveis da filosofia durante grande parte de suas vidas, porém do mesmo modo, ambos se perguntaram sobre a necessidade de uma vida boa ou ética. Habermas, aliás, não dá muita importância a um conteúdo eudamonista para a ética. Todavia, é importante verificar que os dois filósofos são vistos, pela grande maioria dos pensadores, como ilustres representantes de um século (Século XX) repleto de reflexões e acontecimentos inesquecíveis para a evolução e, ao mesmo tempo, para a destruição do próprio homem.

Os avanços científicos e tecnológicos, as guerras mundiais, as catástrofes naturais; a pobreza e a riqueza, tão incomensuravelmente distantes. O céu e o inferno dentro do mesmo planeta, a desgraça e a felicidade diante de nossos olhos. Tudo isso, segundo os pensadores da Escola de Frankfurt (da qual, de forma indireta, Habermas descende), foi resultado de um progresso irracional e inconseqüente. Diante disso, Habermas tenta responder que só é possível superar a desrazão com a razão, usando-se de sua “Teoria da Ação Comunicativa”, para justificar que somente atos racionais podem desencadear um “mundo da vida” mais justo e equânime.

Se dissermos que este ponto é o mais importante em toda a teoria habermasiana, estaremos incorrendo em uma grande injustiça, pois este é apenas um dos problemas que Habermas levanta em seu histórico epistemológico. Entretanto, neste trabalho não ousamos discorrer sobre todo o pensamento filosófico deste autor, o que é, de antemão, inviável. Todavia, toda pesquisa tem um escopo ou *telos*, e para tanto, é necessário um recorte epistemológico bem preciso afim de não cairmos em devaneios ou elucubrações fantasiosas.

Nesta ótica, o trabalho visa também abordar de maneira mais incisiva, o pensamento de Foucault, no que circunscreve o problema da ética subjetiva/pessoal. Ou seja, se por um lado, Habermas apresenta o problema ético como um problema comunicacional ou, até mesmo, comunitarista, onde todos os sujeitos aptos são chamados a discutir racionalmente sobre quais os argumentos que devem ser aquiescidos ou não; ou sobre quais os modos mais adequados de se discutir um problema de ordem democrática, Foucault aborda o problema de um modo mais subjetivo, ou seja, cada sujeito deve encontrar modos nos quais ele consiga

descobrir como deve viver. Não há aqui um apelo ao solipsismo (ou qualquer outro modo de egoísmo de caráter psicológico ou intelectual), mas sim uma preocupação por modos de vida onde o sujeito é artífice de si mesmo. Não há negação da sociedade ou do modo político de administração social, mas sim há uma afirmação do sujeito de conhecer e descobrir os modos mais aceitáveis de se viver¹.

Nota-se aqui que a discussão começa a ter sentido quando transportamos este debate para um campo contextualizado, como por exemplo, a aplicação de uma norma ética deve ser aceita por todos, independentemente dos interesses individuais?; ou talvez, até que ponto, ética e política interagem? A nosso ver, a primeira questão vem ao encontro do pensamento de Habermas (bem como de Karl Otto Apel), pois ele deseja resgatar o imperativo categórico kantiano, que por sua vez, levanta o problema do desejo pessoal de agir corretamente bem, de agir conforme a norma e a reta razão, mas esta razão não leva em conta, as questões psicológicas ou emotivas do contexto, por exemplo, “devo agir bem, não posso agir mal e não importa o que aconteça, jamais devo perder de vista esta obrigação moral”. Ao pensar assim, o sujeito leva em consideração apenas a razão auto-determinada e auto-suficiente, olvidando as intencionalidades ou ponderações circunstanciais. Enfim, agir conforme a razão também pode ser algo arriscado, se levarmos em conta as circunstâncias como algo que também pode determinar nossas ações. Além disso, nos parece que um dos aspectos essenciais da ética (e pelos quais ela existe de fato), é deixado de lado, quando entendemos que a felicidade não tem lugar garantido no pensamento habermasiano.

Dito de outro modo: Habermas valoriza mais o aspecto procedimental ou deontológico da ética do que sua dimensão teleológica. Dito de outro modo: o que importa é o seguimento unilateral das regras, onde o sujeito não “*pode se esquivar em possíveis alternativas*”. Não há uma segunda opção ou caminho para se chegar a uma vida ética. Bastaria o seguimento cego das normas.

Já para Foucault, as ações éticas só competem ao sujeito que age. Na História da Sexualidade, vol. 1 e 2, ele deixa claro (baseando-se nos estudos filosóficos dos gregos) que um sujeito capaz de ter autodomínio (*enkrateia*) teria maiores possibilidades de ser um sujeito mais livre. A felicidade/liberdade é algo que se conquista, através de um exercício de *poiesis*, um exercício de governabilidade de si e depois dos outros e não o seu inverso.

¹ Aqui temos que compreender que Foucault não supervaloriza uma dimensão onde apenas o sujeito ensimesmado se descobre como ético. Ele também necessita da presença de outros para se “empoderar” e se autoconhecer. Devemos pensar a importância dos mestres nas escolas gregas e da interação entre mestre e aluno, por exemplo.

Foucault compreende que a ética passa por uma análise contínua de si, uma capacidade de gerir a própria vida e a vida daqueles que lhe são subordinados, bem como, a capacidade de compreender os eventos existenciais, como fundamentais para a conquista da liberdade pessoal. Na Grécia Antiga, somente conquistava um status social superior, entre os homens livres, quem conseguia compreender, de um modo ou de outro, estas etapas. É importante destacar aqui que a preocupação ética foucaultiana trata de um dos temas mais fascinantes e pouco discutidos nos ambientes acadêmicos de filosofia, a saber, a sexualidade. Ele tenta demonstrar que a sexualidade, no período vitoriano (século XIX, na Inglaterra), ao invés de ser reprimida como se poderia pensar, foi “prolixamente escancarada”. Ou seja, as sociedades de então, ao invés de negarem ou submeterem a sexualidade ao plano da quietude ou do silêncio absoluto, incitavam os sujeitos a falarem sobre o sexo.

Diante disso, Foucault busca nos antigos gregos, os modos de vida que enalteciam o encontro do homem com a liberdade, ou seja, Foucault vai fundo no intuito de descobrir as maneiras de como cada cidadão grego compreendia a si mesmo e aos outros. O trabalho, a sexualidade, a convivência conjugal, as relações eróticas com os mancebos, as escolas filosóficas de então, etc. É daí que retirará os aspectos mais interessantes da ética grega e que podem ser usados em nosso tempo: a estilização da conduta, o cuidado de si.

Até aqui, podemos perceber que Foucault e Habermas possuem horizontes filosóficos amplamente distintos e intangíveis. Cada qual a sua maneira, tenta estabelecer os pontos limítrofes da ética. Mas o que há, de fato, de conflituoso entre os dois pensadores? Ao nosso ver, esta pergunta pode ser respondida, da seguinte maneira: está na própria noção do que é ético.

Ou seja, os dois pensamentos convergem no seguinte paradoxo: de um lado, todo sujeito que se propõe discutir racionalmente um argumento carrega consigo (e isso é inseparável de todos nós) sua personalidade/subjetividade, sendo que ao final de um debate, seu desejo é sempre o de que seu argumento seja validado pelos outros e se sobressaia sobre o dos demais; raramente aceitamos a contrariedade argumentativa, mesmo quando nosso argumento é mais frágil, pois, ao fim e ao cabo, não podemos considerar apenas a linguagem como pressuposto discursivo. Isto é, mesmo que Habermas tenha razão no que se refere a importância das discussões racionais intersubjetivas, aquilo que nós é subjetivo não pode ser esquecido. De outra banda, ao destacarmos a subjetividade, através de uma estilização da existência ou pelo cuidado de si, temos que aceitar que o aspecto intersubjetivo não pode ser olvidado.

O pensamento filosófico de Foucault possui um outro prisma, totalmente diverso do de Habermas. É preciso entender que todo pensamento filosófico tem imperfeições ou limitações. É preciso, antes disso, considerar também que agir eticamente não é algo simples. O pensar e o agir são essenciais para os dois pensadores. E, desse modo, é preciso compreender as linhas de pensamento de cada um.

Foucault, de sua parte, apóia a idéia de que o discurso² tem a finalidade de controlar e disciplinar corpos e mentes. Para ele, os discursos são formas coercitivas nas quais o sujeito se submete mesmo que de forma inconsciente. Segundo ele, os sujeitos se sujeitam graças ao poder que o discurso engendra, e este poder sempre se revela em sua manifestação, independentemente de quem o executa. Já para Habermas, o discurso tem a função de libertar os sujeitos, pois o discurso é condição de superação da alienação. O domínio da fala, do entendimento argumentativo pode levar o sujeito à sua emancipação. Neste sentido, Habermas mostra seu lado frankfurtiano ao demonstrar interesse pela busca da superação da alienação por meio do discurso. Sua inspiração iluminista repousa ainda na vitória da razão sobre os infortúnios da humanidade, de modo especial, da razão comunicativa sobre a razão instrumental (o que será explicado no decorrer da dissertação).

Além disso, é importante ressaltar que no decorrer da elaboração deste trabalho, ao lermos a obra *História da Sexualidade*, de Michel Foucault, a impressão que tínhamos era a de que Foucault queria resgatar o modo grego de viver a ética e transportá-lo para o nosso tempo. Contudo, ao lermos os textos de Pierre Billouet e *Ditos e Escritos*, que relatam as entrevistas de Foucault, este ponto de vista caiu por terra. O posicionamento de Foucault é mais consultivo. Ele tenta mostrar que, na realidade, não existe o desejo de se voltar no tempo e reviver o passado, mas apenas utilizar-se da tradição e compreender como os gregos viviam, para comparativamente, compreender como nós nos constituímos como sujeitos.

Sendo assim, podemos afirmar que o debate que aqui nos propomos a fazer se restringirá ao problema do universal e do subjetivo no contexto ético filosófico, fundamentalmente nas obras de Foucault e Habermas e seus comentadores.

Ou seja, dito de outro modo, quais são os pontos antagônicos e semelhantes entre os pensadores e como cada qual discorre sobre o tema. Ao final, proporemos que um dos

² É necessário entender aqui que “para que uma frase tenha dimensão discursiva, não lhe basta ser dita, é preciso que tenha um campo adjacente, que prescreva uma posição ao sujeito, que tenha um espaço colateral habitado por outros enunciados, por uma rede verbal de atos de fala, que Foucault chama de ‘formulações’. O próprio ‘contexto’ é um efeito provocado pelo domínio associado, pelos enunciados vizinhos. Conforme a posição, função e papel que tem uma formulação ou ato de fala com relação às outras, seja numa narração, numa argumentação, numa verificação, varia o modo como o sujeito as utiliza, adapta, modifica” (ARAÚJO, 2004, p. 229).

pensadores parece abordar o tema de um modo mais adequado, ao expor que o ser humano deve se entender e se compreender como sujeito livre e ético, através de uma estilística, onde o cuidado de si deve levá-lo a descobrir o modo mais adequado de se alcançar uma vida eticamente boa.

CAPITULO I

1.0 - FOUCAULT E O CARÁTER SUBJETIVO DE UMA ESTÍLISTICA DA EXISTÊNCIA

A principal característica que predomina no pensamento de Foucault no que se refere a ética contemporânea³, é justamente a de tentar demonstrar o porquê de o corpo ser objeto de estudo, análise, exame, conjuras e privações; e de como desde a época vitoriana e pós-iluminista, o corpo encerra – graças principalmente a pastoral cristã – um rol de impurezas e pecados. Ou seja, como e por que o corpo começou a denotar mais interdição do que prazer? E, além disso, por que a sexualidade tornou-se assunto vexatório e temas como saúde alimentar e regras de conduta permaneceram incólumes e “permitidos”?

Ele mesmo se pergunta:

Por que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a eles relacionados, são objetos de uma preocupação moral? Por que esse cuidado ético que, pelo menos em certos momentos [...] parece mais importante do que a atenção moral que se presta a outros campos, não obstante essenciais na vida individual ou coletiva, como as condutas alimentares ou a realização dos deveres cívicos? (FOUCAULT, 1984, p. 14).

Estas indagações perturbaram o intelecto de Foucault, levando-o a se questionar filosoficamente pelos motivos racionais e/ou irracionais que determinaram as mais variadas ações contra “a prisão da alma”⁴ e, ao mesmo tempo, o fizeram pensar sobre as razões para um entendimento tão reducionista acerca de nosso corpo. Em outras palavras: por que o corpo é analisado, mensurado, confinado? Enfim, Foucault quer entender os modos de análise do corpo e o porquê dele ser encarado como determinante do ser-estar do sujeito no mundo. Não podemos nos esquecer que, pela história e pela filosofia, o homem, desde os gregos, mais se definia pela razão do que pelo corpo, mas este mesmo corpo (em sua totalidade) foi usado, inúmeras vezes, como instrumento de punição ou de sanções.

Somente no século XVIII, é que se inicia uma mudança. O corpo deixa de ser palco de torturas ou punições e começa a ser definido pelo poder das ciências e pelos sistemas de

³ Deve-se pensar em ética pós-Nietzsche ou pós-metafísica.

⁴ Tal expressão do corpo ainda hoje é corriqueira em ambientes religiosos.

controle social. Assim, o controle sobre o corpo é menos torturante, mas é mais de fiscalizatório e vigilante. Como Inês Lacerda Araújo acrescenta:

Desde os fins do século XVIII, tem funcionado nas sociedades ocidentais um tipo especial de poder, que reforça e reconduz os poderes hegemônicos do Estado e da economia até as relações mais tênues, como por exemplo, a relação entre médico e paciente, entre o juiz e o criminoso, entre o psiquiatra e o delinqüente ou o louco. O poder relacional, microfísico, não opera exclusivamente pela dominação, pela emasculação de forças, pela imposição de alto a baixo, senão que cria, inventa, produz, não classes oprimidas (o que não significa que não haja classes oprimidas) e sim indivíduos examinados, medicalizados, psicologizados, normalizados. Trata-se de um poder que funciona por meio de discursos, de tecnologias e regras que legitimam e sustentam sistemas de controle. Os sistemas de controle mais eficazes são aqueles baseados nos modos de produzir conhecimento e verdade acerca do indivíduo, de constituir um certo tipo de subjetividade, através de discursos produzidos pela vontade de verdade e legitimados por instituições. Neste sentido, os macropoderes do Estado, da mídia, da economia são reconduzidos através dos micropoderes das disciplinas, até a mais ínfima e tênue das relações sociais. (ARAÚJO, 2004, p. 237).

Em outras palavras: cria-se todo um exame sistemático, controlador, capilar sobre o homem e seu estado no mundo. Sendo assim, Michel Foucault articula esta preocupação, que até então havia sido pouco discutida nos ambientes acadêmicos⁵. E ele vai buscar as respostas na vida cotidiana da Grécia Antiga, berço da cultura ocidental. A análise foucaultiana acerca da existência do homem nos tempos da Grécia antiga pode dar uma pista para entendermos os modos de inter-relacionamento entre homens e mulheres, homens e homens e entre mulheres e mulheres no decorrer da História.

A obra *História da Sexualidade* é assaz instigante para direcionar o rumo desta pesquisa. Foucault faz um estudo minucioso acerca da vida do homem grego e de sua relação moral e sexual e de como estas relações determinavam o caráter e a postura do homem naquele tempo.

⁵ Acreditamos que Foucault retoma um tema principiado por Nietzsche, que este apresenta no prefácio da Segunda Edição (1886) d'*A Gaia Ciência*: “[...] a filosofia até agora não foi em geral somente uma interpretação do corpo e um mal-entendido sobre o corpo. Por trás dos mais altos juízos de valor, pelo quais até agora a história do pensamento foi guiada, estão escondidos mal-entendidos sobre a índole corporal, seja de indivíduos, seja de classes, ou de raças inteiras. Todos aqueles ousados disparates da metafísica, em particular suas respostas à pergunta pelo valor da existência, podem-se considerá-los sempre, em primeiro lugar como sintomas de determinados corpos; e se essa espécie de afirmação do mundo ou negações do mundo, em bloco e a granel, cientificamente medidas, não são habitadas por um grão de significação, dão no entanto ao historiador e ao psicólogo pistas tanto mais valiosas, como sintomas, como foi dito, do corpo, de seu acerto ou desacerto, de sua plenitude, potencialidade, autodomínio na história, ou então de suas obstruções, cansaços, empobrecimentos, de seu pressentimento do fim, de sua vontade de fim. Ainda estou à espera de um médico filosófico, no sentido excepcional da palavra – um médico que tenha o problema da saúde geral do povo, tempo, raça, humanidade, para cuidar -, terá uma vez o ânimo de levar minha suspeita ao ápice e aventurar a proposição: em todo o filosofar até agora nunca se tratou de ‘verdade’, mas de algo outro, digamos saúde, futuro, crescimento, potência, vida...”(NIETZSCHE, 1978, § 2).

Foucault apresenta três pontos cruciais da formação do homem grego no que se refere a sexualidade e a moral. *Aphrodisia*, *Chrésis* e *Enkrateia* são os pontos. Destacaremos separadamente cada um deles:

1. 1 – *Aphrodisia*⁶

Aphrodisia representa o aspecto moral e ético, que permanece nas relações interpessoais entre os homens. “A noção de *aphrodisia* através da qual pode-se apreender o que, no comportamento sexual, era reconhecido como ‘substância ética’”. (FOUCAULT, 1984, p. 37).

Diante disso, entendemos que o comportamento sexual, não era percebido como promiscuidade ou, como vemos hoje, pela indústria do sexo como um espetáculo. Aliás, este modo mais contemporâneo de se entender e de se falar acerca da sexualidade era algo completamente descabido para o tempo dos gregos. O entendimento acerca da vida sexual tinha como pressuposto a capacidade de se compreender que só era possível ter uma vida sexual saudável graças ao uso adequado dos prazeres. O uso desordenado destes prazeres só poderia levar o homem ao desastre e à tragédia. A falta de disciplina e ordem era algo deveras repugnante para os grandes pensadores gregos. “Os *aphrodisia* são atos, gestos, com tatos, que proporcionam uma certa forma de prazer”. (FOUCAULT, 1984, p. 39). Assim, estes gestos podem resultar em uma certa forma de prazer, mas não em qualquer prazer. Prazeres que não forem legítimos aos *aphrodisia* devem ser extirpados do comportamento, pois existem gestos que podem resultar em outras formas de prazer não-condizentes com eles.

São os que os gregos chamavam de atos conforme a temperança ou não, ou seja, atos temperantes ou intemperantes. Os gregos chamavam, por sua vez, a intemperança de *akolasia*.

Pois só existe prazer suscetível de *akolasia* lá onde existe o toque e o contato: com a boca, a língua e a garganta (para os prazeres da alimentação e da bebida), com outras partes do corpo (para o prazer do sexo). (FOUCAULT, 1984, p. 40).

Já é sabido perfeitamente que o princípio básico da ética aristotélica, estabelecida pela obra *Ética a Nicômaco*, de Aristóteles, está em medianizar os extremos e em colocar equilíbrio nas relações existentes entre aquilo que é aceitável e reprovável no comportamento humano. Assim, o liame entre o temperante e o intemperante se revela tênue. A capacidade de superação destas energias perturbadoras é enfaticamente decisiva para o bom andamento da maturação sexual de um jovem grego. É por isso que desde a mais tenra idade, a criança era educada por um pedagogo que lhe ajudava na sua formação, ensinando-lhe e educando-lhe na

⁶ “As obras, os atos de Afrodite”, *erga Afrodites*.

cultura moral e sexual da época. Mais tarde, sua formação seria complementada nas *ágoras* e nas academias filosóficas.

Foucault revela que a preocupação grega na formação sexual, moral e social não tinha a mesma preocupação cristã de introjetar interdições e proibições no comportamento, mas ao contrário, de libertar o sujeito de determinadas sujeições que o próprio sexo poderia impor.

Um dos traços característicos da experiência cristã da “carne”, e posteriormente a da “sexualidade”, será a de que o sujeito é levado nessas experiências a desconfiar frequentemente, e a reconhecer de longe, as manifestações de um poder surdo, ágil e temível que é tanto mais necessário decifrar quanto é capaz de se emboscar sob outras formas que não as dos atos sexuais. Uma tal suspeita não habita a experiência dos *aphrodisia*. (FOUCAULT, 1984, p. 40).

O sujeito na educação grega tentava compreender os motivos pelos quais a sexualidade e a moralidade caminhavam juntas e se entrecruzavam, ou seja, de que modo, o sexo e a moral tinham caráter semelhante, e ao mesmo tempo, tinham a mesma finalidade: a de educá-lo. Já na educação cristã, a negação da sexualidade parece ser a coluna mestra da moral. Negar as insinuações, perscrutar os sinais mais simples, perceber a iminência do pecado são algumas das atitudes que o cristão deve tomar para “não cair em tentação”. A sexualidade, em alguns documentos encíclicos, é definida como “um modo de expressar e de viver o amor humano”⁷, embora pragmaticamente não resulte em nenhum avanço para o cotidiano da vida das pessoas, pois o modo cristão de analisar o corpo humano não consegue conciliar sexo, amor e moral. Assim, compreendemos o que Foucault quer dizer ao afirmar que as manifestações de um poder surdo, ágil e temível não são decorrentes apenas do desejo sexual, mas de toda uma gama de fatores derivados destas proibições. Ou seja, o seguimento cego e surdo de determinações dogmáticas e independentes das circunstâncias da vida real torna-se calhorda e sem sentido, pois regras válidas universalmente e *a priori* (tais como as da moral cristã⁸) não condizem com uma moral pensada pelo *ethos* grego. Ou seja, o uso dos prazeres deve ser fonte de orientação e admoestação, mas não de interdição. Mais tarde, veremos que na realidade, o sexo não se tornou fonte de debates velados ou interditos, mas de ampla discussão. Sua interdição fazia verter novas especulações e análises já na Idade Média.

Ao contrário, afirma Foucault:

⁷ “O ser humano é chamado ao amor e ao dom de si na sua unidade corpórea-espiritual. Feminilidade e masculinidade são dons complementares, pelo que a sexualidade humana é parte integrante da capacidade concreta de amor que Deus inscreveu no homem e na mulher. «A sexualidade é uma componente fundamental da personalidade, um modo de ser, de se manifestar, de comunicar com os outros, de sentir, de expressar e de viver o amor humano»”. (CONSELHO PONTÍFICIO PARA A FAMÍLIA. Sexualidade Humana: Verdade e Significado).

⁸ “O homem é obrigado a seguir a lei moral, que o impele a «fazer [...] o bem e a evitar o mal». Esta lei ressoa na sua consciência”. (Catecismo da Igreja Católica, parágrafo 1713). Fazer o bem é seguir a lei, o mal deve ser evitado, mas ir contra ela seria praticamente a mesma coisa. A lei moral consiste em obedecer os ensinamentos da Igreja (todos e o máximo possível). Nisso incorre também incorre o uso da própria sexualidade.

A questão ética colocada não é: quais desejos? quais atos? quais prazeres? Mas: com que força se é levado “pelos prazeres e pelos desejos?” A ontologia a que se refere essa ética do comportamento sexual não é, pelo menos em sua forma geral, uma ontologia da falta e do desejo; não é a de uma natureza fixando a norma dos atos; mas sim a de uma força que liga entre si atos, prazeres e desejos. É essa relação dinâmica que constitui o que se poderia chamar o grão da experiência ética dos *aphrodisia*. (FOUCAULT, 1984, p. 42).

Esta experiência ética segundo Foucault é resultado da relação entre *epithumiai-hedonai*, ou seja, a vinculação entre o desejo e a coisa desejada.

A partir daqui, Foucault vai discorrer sobre os vários aspectos verdadeiramente sexuais (e a relação corpo, alma e espírito) que podem determinar o *modus vivendi* do sujeito grego. Vejamos: o desejo proveniente do corpo deve se transformar em superação da necessidade corporal, pois o verdadeiro desejo nasce na alma, onde residem as verdadeiras lembranças⁹ e onde desejo e coisa desejada se encontram de fato.

Assim vemos que o sentido moral da sexualidade grega não se compreende como algo promíscuo ou imoral, no sentido cristão. Ou seja, prazer e desejo fazem parte de uma estrutura vivenciada e interpretada como força formadora de caráter do sujeito, como hábito virtuoso que o conduz para a felicidade. Sendo assim, a atividade sexual tem um papel fundamental na formação do sujeito. Foucault salienta que “o excesso e a passividade são, para um homem¹⁰, as duas formas principais de *imoralidade* na prática dos *aphrodisia*”. (FOUCAULT, 1984, p. 46). Ou seja, na prática sexual, o homem deve sempre ser o ativo da relação. O fato de se submeter a passividade pode torná-lo imoral, pois isso o tornaria indigno do cargo social que ele ocupa. Reduzir-se a passividade sexual significa igualar-se “às mulheres, rapazes e escravos”, pois somente eles seriam considerados passivos na relação sexual. O homem enquanto senhor de si (autonomia) não pode se rebaixar ao estado de passividade (heteronomia). O que caracteriza evidentemente um submetimento moral. Já o excesso corresponde a falta de disciplina, pois

o que distingue os homens entre si, para a medicina como para a moral, não é tanto o tipo de objeto para o qual eles são orientados, nem o modo de prática sexual que preferem; é, antes de tudo, a intensidade dessa prática. A divisão está entre o menos e o mais. (FOUCAULT, 1984, p. 43).

Isto é, se a sexualidade humana é usada de modo consciente e, diríamos, racional, o homem não se deixa levar pelos excessos, pois o segredo está no autoconhecimento e no equilíbrio das ações orientadas para este autoconhecimento. Sexualidade e moralidade são processos enfaticamente determinados pelo autoconhecimento. A sexualidade determinará,

⁹ Recordar o pensamento platônico acerca das reminiscências e influências do mundo supra-sensível em relação ao mundo sensível.

¹⁰ Aqui devemos entender os homens livres, os senhores.

para os gregos, a experiência prática de viver. A moralidade, a experiência prática de como viver esta sexualidade. É por isso que Foucault condena éticas contemporâneas universalistas, como as de Apel e Habermas. Sobre isso, Ernst Tugendhat fala de modo incisivo, pois tampouco ele (filósofo alemão e contemporâneo de Habermas) acredita neste pensamento ético. Por exemplo, sobre os critérios triviais de argumentação, Tugendhat diz algo que parece ser essencial para o entendimento da divergência entre Foucault e Habermas. Vejamos:

Como condições triviais são enumeradas, em primeiro lugar, que todos os participantes tenham as mesmas chances de participar do diálogo, e segundo, que devem ter chance igual para a crítica, etc. Penso que isto são efetivamente, autênticas regras do discurso, mas somente o são pelo fato de, quando uma argumentação tem lugar entre várias pessoas, da qual não vejo que ela seja em si discursiva (comunicativa), *garantirem que fatores de poder, que poderiam perturbar a argumentação, sejam eliminados*. As regras válidas para o discurso autêntico consistiriam no fato delas garantirem que a situação inter-humana não perturbe a argumentação. (TUGENDHAT, 2000, p. 175. grifo nosso).

Ou seja, para Tugendhat, o discurso sempre pode exercer um determinado tipo de poder, que inevitavelmente está embutido no próprio *ato de fala* de quem fala, o que por Habermas não é considerado. A ética do discurso pode, quiçá, impedir ou evitar o exercício do poder, mas não pode deixar de considerá-lo como existente.

Por outro lado, retomando o assunto principiado anteriormente, pode-se compreender agora o que Aristóteles quer dizer ao escrever que “todo mundo, em certa medida, usufrui do prazer da mesa, do vinho e do amor; mas, nem todos o fazem como convém”. (FOUCAULT, 1984, p. 50). Ou seja, o bom uso dos prazeres, dos atos e dos desejos se resume a capacidade do ser humano de se conhecer. Resumindo: “conhece-te a ti mesmo”, já dizia Sócrates.

Desse modo, podemos compreender que a vexação e interdição que se deram às práticas sexuais redundaram na ausência de um autoconhecimento à grande maioria da sociedade vitoriana, pois só é possível falar em ações adequadas do ponto de vista sexual quando o sujeito se conhece e tem pleno conhecimento do que faz. E os *aphrodisia* são instrumentos de autoconhecimento que podem, realmente, favorecer o uso adequado dos prazeres.

1.2 – *Chresis*

O uso dos prazeres propriamente dito. “O termo se refere também à maneira pela qual um indivíduo dirige sua atividade sexual, sua maneira de se conduzir nessa ordem de coisas, o regime que ele se permite ou se impõe, as condições em que ele realiza os atos sexuais, a importância que ele lhes atribui na sua vida.” (FOUCAULT, 1984, p. 51). Este uso se caracteriza por uma tríplice estratégia: a da necessidade, a do momento e a do *status*; que tem

o intuito de “moldar a vida” dos sujeitos contra a uniformidade da universalização proposta por Habermas, por exemplo.

No que se refere a necessidade, Foucault recorda-se do gesto de Diógenes (filósofo pré-socrático), que quando tinha necessidade de satisfazer suas vontades sexuais, as fazia em praça pública, contestando as regras ético-sociais da época. Seu ato puramente guiado pelo instinto irracional, desencadeou um modo diverso de se entender o uso dos prazeres, ou seja, o de que se devia dar naturalidade àquilo que é natural. A busca da satisfação de uma necessidade natural deve ser vista de modo igualmente natural. A necessidade de se ir além do convencionalismo estipulado pela sociedade grega, o impulsionou a cometer este ato aparentemente anti-social, pois segundo ele, todas as nossas necessidades devem ser supridas.

Porém, a necessidade não pode ser derivada de uma ausência ou carência criada pelos devaneios e elucubrações do homem. A necessidade deve se originar pela própria necessidade. É o cansaço que gera o sono e não a ociosidade¹¹ exacerbada. Como diz Foucault

A necessidade deve servir de princípio diretor nessa estratégia, a qual, como se vê, nunca pode tomar a forma de uma codificação precisa ou de uma lei aplicável a todos da mesma maneira e em todas as circunstâncias. Ela permite um equilíbrio na dinâmica do prazer e do desejo: ela o impede de “encher-se de ímpeto” e de cair no excesso fixando-lhe, como limite interno, a satisfação de uma necessidade; e ela evita que essa força natural entre em sedição e usurpe um lugar que não é o seu: porque ela só aceita o que, necessário ao corpo, é querido pela natureza, sem nada a mais. Essa estratégia permite conjurar a intemperança que é, em suma, uma conduta que não tem sua referência na necessidade. (FOUCAULT, 1984, p. 54).

A idéia de necessidade redundando num pleonasma assaz interessante: a necessidade só busca o que é necessário. E Xenofonte falava assim de Sócrates sobre a questão da necessidade: “Ele só se alimentava na medida em que tinha prazer em comer, e chegava às refeições com uma disposição tal que o apetite lhe servia de tempero. Toda bebida lhe era agradável já que ele nunca bebia sem ter sede”. (FOUCAULT, 1984, p. 54-55).

O momento, entendido como segundo estágio crucial desta estratégia do uso dos prazeres, representa-se no conceito do *kairos*. Saber apreender o momento e interpretar a hora certa de agir: eis o grande segredo do *kairos*. Filosoficamente, este talvez seja o ato mais importante para que o sujeito entenda-se como moral e sexualmente ativo. Sobre isso, diz Foucault,

É justamente um dos aspectos essenciais da virtude de prudência dar aptidão para conduzir como convém a “política do momento”, nos diferentes domínios – quer se trate da cidade ou do indivíduo, do corpo ou da alma – onde importa aproveitar o *kairos*. No uso dos prazeres, também a moral é uma arte do “momento”. (FOUCAULT, 1984, p. 55).

¹¹ Lembrar que para os gregos, o ócio é um direito dos homens livres. Só o ócio pode gerar conhecimento. Porém, é o uso consciente e racional do ócio que determina a qualidade dos conhecimentos adquiridos.

É interessantíssimo notar - fazendo um parêntesis - que este modo de se pensar a moral como uma arte do momento perpassará os ambientes mais variados, desde a sexualidade até a política, pois Kant e outros pensadores modernos vão analisar a importância do momento como fundamental para a ação moral e política. A ação não pode ser apenas adequada, ela deve ser circunstancial.

Assim, por terceiro e último ponto, o *status* representa um aspecto importante no uso dos prazeres. Sobre isso, diz Foucault:

É sem dúvida um traço comum a muitas sociedades que as regras de conduta sexual variem segundo a idade, o sexo, a condição dos indivíduos, e que obrigações e interdições não sejam impostas a todos da mesma maneira. Mas, para se ater ao caso da moral cristã, essa especificação se faz no quadro de um sistema global que define, de acordo com princípios gerais, o valor do ato sexual, e indica sob que condições ele poderá ou não ser legítimo, sendo a pessoa casada ou não, ligada ou não por votos, etc. [...] Parece que na moral antiga, salvo alguns preceitos que valem para todo mundo, a moral sexual sempre faz parte do modo de vida, ele próprio determinado pelo status que se recebeu e as finalidades que se escolheu. (FOUCAULT, 1984, p. 57).

Ou seja, o *status* determina em qual tipo de relação, o sujeito pode se submeter ou se impor. Os homens livres recebem o status de serem ativos e não passivos. Contudo, tal *status* não se traduz em aspectos lícitos ou ilícitos, como prega a moral cristã. O status aqui não se refere apenas a condições de estratificação social, mas fundamentalmente ao amadurecimento sistêmico da vida do sujeito, que por sua vez, é determinado por uma *techne* ou prática,

que, levando em conta os princípios gerais, guie a ação no seu próprio momento, de acordo com o contexto e em função de seus próprios fins. Portanto, não é universalizando a regra de sua ação que, nessa forma de moral, o indivíduo se constitui como sujeito ético; é, ao contrário, por meio de uma atitude e de uma procura que individualizam sua ação, que modulam e que até podem dar um brilho singular pela estrutura racional e refletida que lhe confere. (FOUCAULT, 1984, p. 59).

Nesse ponto, Foucault parece fazer uma crítica sutil ao pensamento de uma ética universalista pensada, por exemplo, por Kant e Habermas, pois segundo estes, o pensamento ético não se dá de acordo com necessidades, momentos e *status*. Ao contrário, o agir deve ser pensado independentemente destas circunstâncias. A ética é, antes de tudo, determinada pela razão inerente em cada ser humano. Por isso, Kant estabelece o imperativo categórico como fundamental para a ação moral universal. Vale lembrar que tanto Kant como Habermas não conseguem ver na sexualidade em si, um modo ético de vida como Foucault vê. O fato de Foucault ver no corpo a fonte e o palco de todas as injúrias e segregações humanas agrada Habermas, mas não o impedem de desacreditar no projeto foucaultiano de uma ética voltada para o cuidado de si.

“Biopoder” significa aquela forma de socialização que elimina toda naturalidade e transforma em um substrato para o alastramento de relações de poder o corpo vivo

em sua totalidade. A assimetria, plena de conteúdo normativo, que Foucault vê estabelecida nos complexos de poder, não subsiste propriamente entre a vontade detentora de poder e a submissão forçada, mas entre os processos de poder e os corpos que nele são triturados. É sempre o corpo que é escorchado na tortura e convertido em palco da vingança soberana, que é submetido ao treinamento, trinchado e manipulado no campo das forças mecânicas; que é objetivado e controlado pelas ciências humanas, ao mesmo tempo estimulado e despido de seus desejos. Se o conceito de poder de Foucault conserva um resto de conteúdo estético, então deve-o à versão da auto-experiência do corpo própria ao vitalismo e à filosofia da vida (HABERMAS, 2000, p. 398-399).

Contudo, este assunto está longe de chegar a um acordo entre os dois pensadores, pois os referenciais epistemológicos de cada um são bem diversos. Assim sendo, “para Foucault, a verdade¹² sempre se liga a algum tipo de poder; para Habermas, a verdade pode libertar” (ARAÚJO, p. 171).

Essa verdade possivelmente libertadora para Habermas, é decididamente – verdade que se irrompe primeiramente no discurso - refutada por Foucault.

Que civilização, aparentemente, teria sido mais respeitosa com o discurso do que a nossa? Onde teria sido mais e melhor honrado? Onde, aparentemente, teria sido mais radicalmente libertado de suas coerções e universalizado? Ora, parece-me que sob esta aparente veneração do discurso, sob essa aparente logofilia, esconde-se uma espécie de temor. Tudo se passa como se interdições, supressões, fronteiras e limites tivessem sido dispostos de modo a dominar, ao menos em parte, a grande proliferação do discurso. De modo a que sua riqueza fosse aliviada de sua parte mais perigosa e que sua desordem fosse organizada segundo figuras que esquivassem o mais incontrolável; tudo se passa como se tivessem querido apagar até as marcas de sua irrupção nos jogos do pensamento e da língua (FOUCAULT, 1996, p. 49-50)¹³.

Esse poder do discurso, Foucault dirá¹⁴, é essencialmente superlativado na sexualidade através da pastoral cristã. Ou seja,

sobre o sexo, os discursos – discursos específicos, diferentes tanto pela forma como pelo objeto – não cessaram de proliferar: uma fermentação discursiva que se acelerou a partir do século XVIII. Não penso tanto, aqui, na multiplicação provável dos discursos “ilícitos”, discursos de infração que denominam o sexo cruamente por insulto ou zombaria aos novos pudores; o cerceamento das regras de decência provocou, provavelmente, como contra-efeito, uma valorização e uma intensificação do discurso indecente. Mas, o essencial é a multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder: incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais; obstinação das instâncias do poder a ouvir falar e a fazê-lo falar ele próprio sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado. (FOUCAULT, 1988, p. 22)

¹² A verdade aqui pensada como conteúdo veiculado pelo discurso.

¹³ Ou seja, me parece que neste trecho, Foucault faz, de modo sucinto e inteligente, toda sua crítica ao pensamento de uma ética discursiva ou comunicativa.

¹⁴ Segundo Inês Araújo, “a análise do discurso de Foucault é um dos mais sugestivos e ágeis instrumentos para entender a postura atual da filosofia da linguagem. Ao conceber a linguagem como lugar de constituição do sujeito e o discurso uma prática, não se limita à função unicamente designadora, restrita àquilo que as regras lingüísticas proporcionam, pois a linguagem funciona como veículo e alvo de relações complexas de saber e poder na chamada ‘sociedade disciplinar’”. (ARAÚJO, 2004, p. 204-205).

Entretanto, este debate que é, evidentemente interessante será mais esclarecido no último capítulo desta obra. Seguimos agora para o papel da *enkrateia* no pensamento do cuidado de si de Foucault.

1.3 – *Enkrateia*

O papel da *enkrateia* (autodomínio) é o de direcionar as ações sexuais. Os antigos gregos entendiam que a *enkrateia* e a *sophrosune* (sabedoria), eram forças humanas que se comunicavam perfeitamente. Mas cada uma possuía uma função diferente na educação grega.

A virtude de *sophrosune* é, sobretudo, descrita como um estado bastante geral que garante uma conduta “como convém para com os deuses e para com os homens”, isto é, ser não somente temperante, mas devoto e justo, como também corajoso. Em troca, a *enkrateia* se caracteriza sobretudo, por uma forma ativa de domínio de si que permite resistir ou lutar e garantir sua dominação no terreno dos desejos e dos prazeres. (FOUCAULT, 1984, p. 61).

É evidente que num primeiro momento, a forma de se compreender o papel da *enkrateia* parece ser um pouco nebulosa, mas se nos colocarmos na posição de um cidadão grego de então, poderemos concluir que, enfaticamente o modo de se pensar a ação de autodomínio deve, de fato, redundar-se na perspectiva ético-filosófica. Ou seja, a ação sobre os prazeres e desejos direciona a ação humana e vice-versa. Todo exagero desmedido e descontrolado foge da dimensão verdadeira da sexualidade do homem. Quando o homem não possui *enkrateia*, concomitantemente, despossui ou perde sua *sophrosune*.

Aristóteles teria sido o primeiro, segundo H. North, a distinguir sistematicamente entre *sophrosune* e *enkrateia*. A primeira é caracterizada, na *Ética a Nicômaco*, pelo fato de que o sujeito escolhe deliberadamente princípios de ação conformes à razão, que ele é capaz de segui-los e aplicá-los, e que ele sustenta assim, em sua conduta, o “juste milieu” entre a insensibilidade e os excessos [...] ¹⁵ A *enkrateia* ¹⁶ domina os prazeres e os desejos mas tem necessidade de lutar para vencê-los. Diferentemente do homem “temperante”, o “continente” experimenta outros prazeres que não aqueles conformes à razão; mas não se deixa mais levar por eles, e seu mérito será tanto maior quanto mais forte forem seus desejos. (FOUCAULT, 1984, p. 61-62).

Ou seja, a verdadeira sabedoria, diz Foucault, está em saber dominar-se, controlar-se e compreender-se como um sujeito desejante e desejado. O jogo do auto-poder pressupõe a capacidade de dominação de seus instintos. A filosofia será, acima de tudo, um instrumento de facilitação deste processo. É importante salientar que este processo não subentende

¹⁵ Aqui vemos de fato que o problema da *sophrosune* se baseia na clara distinção entre opostos. A sabedoria é a busca do equilíbrio entre extremos.

¹⁶ A dimensão da *enkrateia* do sujeito se caracteriza pela força e capacidade de superação dos desejos puramente sexuais. A não-entrega, a determinação em saber usar os prazeres é o grande segredo. Sem isso, não há *sophrosune*.

métodos de auto-flagelação ou suplício (enfim, de negação ou mortificação corporal), mas sim métodos de autoconhecimento e empoderamento.

Por outro lado, é importante entender que a hipótese de repressão sexual não é um dos problemas mais importantes para Foucault, mas é um dos pontos que Foucault põe à prova, através de seus questionamentos filosóficos. Porém, o corpo como tema de discussão filosófica é para ele, o cerne de tudo. Assim afirma Rachjmann:

Foucault inverte assim a questão da repressão. Não indaga como os nossos desejos sexuais incorreram numa alienação e numa mistificação; pergunta de que modo as práticas de descoberta da verdade acerca de nós próprios se tornaram parte integrante de nossa experiência da sexualidade. Pergunta o que, em nossa experiência histórica do sexo, levou-nos a supor a existência de uma verdade oculta dos desejos que devemos formular e expressar aos outros, se quisermos ser livres. Não parte de nenhum dado antropológico sobre a sexualidade. Converte o problema acerca do conhecimento da verdade sobre os nossos desejos sexuais de uma condição de emancipação num objeto de investigação. (RAJCHMANN, 1987, p. 80).

Por outro lado, já em *Vigiar e Punir*, Foucault revela que a sujeição está na disciplina e domesticação do corpo. O lugar onde a punição deve ocorrer é o próprio corpo do sujeito¹⁷. Essa punição, mais tarde, não será tão declarada, mas será veladamente definida. O sujeito aprenderá a se submeter, em todos os ambientes, a uma ordem subliminar e sub-repticiamente estabelecida. Ocorre uma purificação dos métodos de coerção. Em outras palavras, após séculos de “humanização”, os métodos - apesar da diminuição de punições exemplares - continuam sendo desumanos. O tratamento com o louco e com os doentes, ainda é visto de maneira preconceituosa, onde a vigilância possui o caráter disciplinador mais característico.

O exercício da disciplina supõe um dispositivo que obrigue pelo jogo do olhar; um aparelho onde as técnicas que permitem ver, induzam a efeitos de poder, e onde, em troca, os meios de coerção tornem claramente visíveis aqueles sobre quem se aplicam. (FOUCAULT, 1997, p. 143).¹⁸

Esses métodos coercitivos, contudo, não se dão apenas em ambientes prisionais ou médicos. A disciplina imposta pela pedagogia, segundo Foucault, também possui um caráter coercitivo, principalmente no que tange o assunto aqui primordialmente apresentado, a saber, o da sexualidade. Entretanto, um fator predominante na educação de crianças é totalmente contrário àquilo que vimos na educação grega. Ao invés do ensino sistemático orientado para o autoconhecimento sexual e seu respectivo domínio, as crianças eram (e ainda são), de todos

¹⁷ É fácil recordarmos o exemplo antigo da lei de Talião: “Olho por olho, dente por dente”. A cada mal cometido, uma punição equivalente. Nem superior, nem inferior. A punição, então, era feita segundo o ato ilícito cometido pelo infrator. Se roubasse uma vez, era-lhe decepado um dedo e assim sucessivamente.

¹⁸ A noção de dispositivo em Foucault é bem ampla e complexa. Segundo Deleuze, a noção de dispositivo “em primeiro lugar, é uma espécie de novelo ou meada, um conjunto multilinear. É composto por linhas de natureza diferente e essas linhas do dispositivo não abarcam nem delimitam sistemas homogêneos por sua própria conta [...], mas seguem direções diferentes, formam processos sempre em desequilíbrio, e essas linhas tanto se aproximam como se afastam umas das outras. (DELEUZE, 1990, p. 01).

os modos possíveis, vetadas deste aprendizado. Diante disso, a negação e a proibição, invariavelmente, sempre causavam o desejo e o interesse pelo conhecimento do *sexo proibido*. Foucault cita o exemplo dos colégios do séc. XVIII.

Visto globalmente, pode se ter a impressão de que aí, praticamente não se fala em sexo. Entretanto, basta atentar para os dispositivos arquitetônicos, para os regulamentos de disciplina e para toda a organização interior: lá se trata continuamente do sexo. Os construtores pensaram nisso, e explicitamente. Os organizadores levaram-no em conta de modo permanente. Todos os detentores de uma parcela de autoridade se colocam num estado de alerta perpétuo: reafirmado sem trégua pelas disposições, pelas precauções tomadas, e pelo jogo das punições e responsabilidades. O espaço da sala, a forma das mesas, o arranjo dos pátios de recreio, a distribuição dos dormitórios (com ou sem separações, com ou sem cortinas), os regulamentos elaborados para a vigilância do recolhimento e do sono, tudo fala da maneira mais prolixa da sexualidade das crianças. O que se poderia chamar de discurso interno da instituição – o que ela profere para si mesma e se circula entre os que a fazem funcionar – articula-se, em grande parte, sobre a constatação de que essa sexualidade existe: precoce, ativa, permanente. Mas ainda mais: o sexo no colegial passa a ser, no decorrer do século XVIII – e mais particularmente do que o dos adolescentes em geral – um problema público. Os médicos se dirigem aos diretores dos estabelecimentos e aos professores, também dão conselhos às famílias; os pedagogos fazem projetos e os submetem às autoridades; os professores se voltam para os alunos, fazem-lhes recomendações, e para eles redigem livros de exortação, cheios de conselhos médicos e de exemplos edificantes. Toda uma literatura de preceitos, pareceres, observações, advertências médicas, casos clínicos, esquemas de reforma e planos de instituições ideais, prolifera em torno do colegial e de seu sexo. (FOUCAULT, 1988, p. 30-31).

O sexo como algo que deve ser analisado, comensurado, questionado, interditado ou conjurado é um dos pontos mais importantes que Foucault questiona em sua obra. Mas o que mais desperta o interesse em Foucault é justamente o efeito contrário que estas vexações e interdições geram no cotidiano do sujeito. A vontade de saber é um fator importante na vida do ser humano. A proibição preconizada por leis e costumes é altamente incitante. Ela desperta na criança, no adolescente e no adulto o interesse pelo assunto. Esta preocupação parece estranha para a grande maioria dos filósofos, pois segundo eles, este assunto não diz respeito ao mundo da filosofia, pois não se caracteriza como tema de análise filosófica. Porém, John Rajchmann, afirma o seguinte, sobre a liberdade filosófica de Michel Foucault:

[...] Foucault pressupõe com nitidez que o sujeito não é a condição do saber, mas que o saber acerca do sujeito é uma das formas históricas através das quais a experiência subjetiva é constituída. O sujeito não é uma invenção da filosofia mas uma entidade historicamente constituída e suficientemente problemática para dar origem à controvérsia filosófica. Foucault examina essa história; coloca o problema do sujeito em termos de práticas e corpos de saber ordinários em que aquele figura. Ele tenta mostrar como os desenvolvimentos no modo como concebemos a nossa economia, linguagem e biologia nos forçam a um reconhecimento de nossa natureza finita: como novas espécies de conhecimento acerca de nossas anormalidades requerem que questionemos as nossas idéias sobre nós próprios como agentes autônomos; como a introdução de formas terapêuticas de confissão nos induziram a alimentar crenças sobre os nossos eus inconscientes; como a sexualidade tornou-se problematizada através de procedimentos pelos quais nos constituímos em sujeitos morais. Tais corpos de saber e prática ordinários em que se enraízam as concepções que temos de nós mesmos são, para Foucault, uma fonte

de controvérsia filosófica sobre o saber e o sujeito. (RAJCHMANN, 1987, p. 87-88).

Quando Rajchmann fala em sexualidade e sujeição moral, é fundamental percebermos que ele aponta para o entendimento de que Foucault trabalha com dois modelos de moralidade sexual: o grego e o cristão. Os dois sistemas de formação moral e sexual são amplamente distintos, e igualmente, os dois revelam modos de verdade e liberdade totalmente distintos. A *enkrateia* como modo de domínio dos prazeres e dos desejos, apesar de suprimir determinadas vontades do sujeito, não tem o poder de aniquilar ou subjugar a capacidade humana de decidir suas ações. A relação da *enkrateia* com o sujeito se dá de si para si e não há imposição externa. A vida grega dá maior liberdade ao homem. Contudo, a educação cristã ensina o homem a negar sua sexualidade ou, ao menos, ensina a vivê-la de maneira austera, colocando-a em segundo plano em sua vida. A sexualidade, como modo de se viver o amor humano, é apenas um conceito quase que inócuo na vida do cristão.

Sobre isso, Foucault, afirma:

Na moral cristã do comportamento sexual, a substância ética não será definida pelos *aphrodisia*, mas por um campo dos desejos que se escondem nos arcanos do coração e por um conjunto de atos cuidadosamente definidos em sua forma e em suas condições; a sujeição não tomará a forma de um *savoir-faire*, mas de um reconhecimento da lei e de uma obediência à autoridade pastoral, portanto, não é tanto a dominação perfeita de si por si, no exercício de uma atividade de tipo viril, que caracterizará o sujeito moral, mas sim a renúncia de si e uma pureza, cujo modelo deve ser buscado do lado da virgindade, [ou seja], uma codificação dos atos sexuais, que se tornará cada vez mais precisa, e o desenvolvimento de uma hermenêutica do desejo e dos procedimentos de decifração de si. (FOUCAULT, 1984, p. 84-85).

Assim, o problema sexual deixa de ser um problema individual para tornar-se coletivo. A pastoral cristã incumbe-se, então, de educar o sujeito não apenas no temor divino e em seus códigos de comportamento coletivo, mas no temor divino sobre as práticas pessoais de si sobre si. A diferença entre a educação sexual cristã e a educação sexual grega reside enfaticamente no que segue:

Esquemáticamente, pode-se dizer que a reflexão moral da Antiguidade a propósito dos prazeres não se orienta para uma codificação dos atos, nem para uma hermenêutica do sujeito, mas para uma estilização da atitude e uma estética da existência. Estilização, visto que a rarefação da atividade sexual se apresenta como uma espécie de exigência aberta: pode-se constatá-lo facilmente: nem os médicos, ao darem conselhos sobre regime, nem os moralistas, ao pedirem aos maridos para respeitar suas esposas, nem aqueles que dão conselhos sobre a boa conduta no amor pelos rapazes, dirão exatamente o que é preciso ou não fazer na ordem dos atos ou práticas sexuais. E a razão disso não está, sem dúvida, no pudor ou na reserva dos autores, mas no fato de que o problema não é esse: a temperança sexual é um exercício da liberdade que toma forma no domínio de si; e esse domínio se manifesta na maneira pela qual o sujeito se mantém e se contém no exercício de sua atividade viril, na maneira pela qual ele se relaciona consigo mesmo na relação que tem com os outros. Essa atitude, muito mais do que os atos que se cometem ou os desejos que se escondem, dão base aos julgamentos de valor. Valor moral que é

também um valor estético, e valor de verdade, visto que, ao manter-se na satisfação das verdadeiras necessidades, ao respeitar a verdadeira hierarquia do ser humano, e não esquecendo jamais o que se é verdadeiramente, é que se poderá dar à sua própria conduta a forma que assegura o renome e merece a memória. (FOUCAULT, 1984, p. 85).

Desse modo, verificamos que a moralidade e a sexualidade podem ser consideradas como dois pólos que se atraem reciprocamente. A liberdade da sexualidade é orientada para a moralidade. As exortações de conduta não são direcionadas para “o como deve ser feito”, mas sim para “o que pode ou deve ser feito”. O sexo é um modo de expressão de nossa humanidade e, segundo os gregos, o *kairos* é um dos segredos para o exercício correto desta expressão. Aliás, Foucault mostra, ao mesmo tempo, como a filosofia do *ethos* é dirigida para esta realidade. Para isso, no livro “História da Sexualidade vol. 2: O uso dos prazeres”, que já foi citado aqui, Foucault vai delinear os três modos (prática do regime - Dietética, prática do governo doméstico – Econômica; e prática da corte no comportamento amoroso – Erótica) de estilização do homem grego e de como, através destes modos, a sexualidade era vivida esteticamente e eticamente. Porém, falaremos sobre isso, de modo mais pormenorizado, nas páginas ulteriores deste trabalho.

A preocupação que nos incita a pesquisar o trabalho de Foucault, neste momento, é justamente aquela que trata diretamente das punições e interdições do corpo. Como vimos anteriormente, Foucault, tratou de apresentar o modo pelo qual o suplício era indicado como único modo de punição e salvação do infrator (leia-se também salvação da alma). Contudo, com o passar do tempo, este modo de punição começou a ser rejeitado pela população e pelo governo, pois revelava a barbárie, de um modo amplamente escancarado. Fato que colocava em risco o poder monárquico da época.

Desse modo, era necessário encontrar outros modos de correção, mais brandos e menos vingativos, porém não menos punitivos. Foucault fala da seguinte maneira, acerca das punições.

Essa necessidade de um castigo sem suplício é formulada primeiro como um grito do coração ou da natureza indignada: no pior dos assassinos, uma coisa pelo menos deve ser respeitada quando punimos: sua “humanidade”. Chegará o dia, no século XIX, em que esse “homem”, descoberto no criminoso, se tornará o alvo da intervenção penal, o objeto que ela pretende corrigir e transformar, o domínio de uma série de ciências e de práticas estranhas – “penitenciárias”, “criminológicas”. [...] O “homem” que os reformadores¹⁹ puseram em destaque contra o despotismo do cadafalso é também um homem-medida: não das coisas, mas do poder. (FOUCAULT, 1997, p. 63-64).

¹⁹ Aqui os reformadores devem ser entendidos como os “reinventores da lei” ou os “precursores da defesa dos direitos humanos”.

Ou seja, a verdadeira punição agora não era mais o esquartejamento ou suplício, mas a demonstração do “braço forte do Estado” sobre as ações “anti-sociais” do homem. A busca de humanização era escamoteada por ações científicas que pudessem determinar o grau de criminalidade do criminoso e sua respectiva pena. A medida da pena é o tratamento humanitário para com o criminoso. Porém, esse discurso possui em si uma verdade: o que realmente aconteceu não foi o abrandamento da punição, mas a diminuição de sua publicidade.

[...] constata-se, no decorrer do século XVIII, que a justiça se torna de certo modo mais pesada, e seus textos, em vários pontos, agravam a severidade: na Inglaterra, dos 223 crimes capitais que se encontravam definidos no começo do século XIX, 156 haviam sido durante os últimos cem anos; na França a legislação sobre a vadiagem fora renovada e agravada várias vezes desde o século XVII; um exercício mais apertado e mais meticuloso da justiça tende a levar em conta toda uma pequena delinqüência que antigamente ela deixava mais facilmente escapar. [...] Na verdade, a passagem de uma criminalidade de sangue para uma criminalidade de fraude faz parte de todo um mecanismo complexo, onde figuram o desenvolvimento da produção, o aumento das riquezas, uma valorização jurídica e moral maior das relações de propriedade, métodos de vigilância mais rigorosos, um policiamento mais estreito da população, técnicas mais bem ajustadas de descoberta, de captura, de informação: o deslocamento das práticas ilegais é correlato de uma extensão e de um afinamento das práticas punitivas. (FOUCAULT, 1997, p. 65-66).

Assim, entendemos que Foucault sublinha a importância de um novo modo de entender as punições. Do mesmo modo que Foucault entende a proliferação de uma sexualidade mais presente do que ausente no discurso, o filósofo francês compreende que a punição está mais presente na palavra do que no ato em si. De um ponto de vista aristotélico, o sexo e a punição estão em ato constante pelo discurso. O falar, seja como afirmação ou negação, corrobora para a proliferação de uma potência *in moto*. O discurso, assim, é visto como manifestação do poder. A complexidade de nosso estar no mundo se revela mais pelo *falar sobre* do que *calar-se sobre*.

O corpo, desse modo, torna-se instrumento de uso e manipulação do próprio discurso, seja ele político ou militar. Através da imposição verbal do discurso, o corpo vai se tornando dócil e alerta. Vejamos o que Foucault fala sobre isso.

A escala, em primeiro lugar, do controle: não se trata de cuidar do corpo, em massa, *grosso modo*, como se fosse uma unidade indissociável, mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica – movimentos, gestos, atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo. O objeto, em seguida, do controle: não, ou não mais, os elementos significativos do comportamento ou a linguagem do corpo, mas a economia, a eficácia dos movimentos, sua organização interna; a coação se faz mais sobre as forças que sobre os sinais; a única cerimônia que realmente importa é a do exercício. [...] A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma

“aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado uma energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada. (FOUCAULT, 1997, p. 118-119, grifo no original).

Esta disciplinização dos corpos e das ações humanas se dá, segundo Foucault, de modos diferentes, entre eles, se destacam, o da *cerca*, o do *quadriculamento*, o das *localizações funcionais* e, por fim, pela presença de *elementos intercambiáveis*. Vejamos:

1.4 – A cerca

A especificação espacial determina o local próprio e adequado para o exercício do poder. Estar naquele espaço significa estar privado de seu direito primário de ir e vir. O caráter disciplinador imposto pela cerca representa o cerceamento da vida, a ausência da liberdade e o trancamento do agir. Colégios, conventos e quartéis representam bem este modelo. Segundo Foucault:

A disciplina às vezes exige a cerca, a especificação de um local heterogêneo a todos os outros e fechado em si mesmo. [...] Colégios: o modelo do convento se impõe pouco a pouco; o internato aparece como o regime de educação senão o mais freqüente, pelo menos o mais perfeito; [...] Quartéis: é preciso fixar o exército [...]; impedir a pilhagem e a violência; acalmar os habitantes que suportam mal as tropas de passagem [...]; fazer cessar as deserções; controlar as despesas. (FOUCAULT, 1997, p. 122).

Foucault cita um trecho interessante de uma *l'ordonnance militaire*, de 1719, frisando a importância da cerca como meio de designação de um espaço reservado para o uso da organização disciplinar, coercitiva e reguladora do Exército francês.

O conjunto será fechado e cercado por uma muralha de dez pés de altura que rodeará os ditos pavilhões, a trinta pés de distância de todos os lados – e isto para manter as tropas em ordem e em disciplina e que o oficial esteja em condições de responder por ela. (FOUCAULT, 1997, p. 122).

Após a instalação da cerca feita pelos institutos religiosos, médicos e militares, o cercamento espacial é alargado para outros espaços sociais. É curioso notar o quanto o poder militar e religioso ditavam o comportamento e o *modus vivendi* das pessoas. As milícias e as igrejas serviam de esteio e de baluarte para o alicerçamento social. Tudo que era feito pelos militares ou pelos sacerdotes servia de inspiração para a administração da boa convivência social. Agir segundo tais paradigmas era algo honroso e salutar. Interessante também notar que existia uma grande simbiose de ações entre burguesia, exército e igreja, ou seja, após a instauração da cerca nas instituições religiosas e militares, a burguesia aderiu a este estilo de confinamento dos corpos, de modo surpreendente.

A fábrica parece claramente um convento, uma fortaleza, uma cidade fechada; o guardião ‘só abrirá as portas à entrada dos operários, e depois que houver soado o sino que anuncia o reinício do trabalho’; quinze minutos depois, ninguém mais terá o direito de entrar; no fim do dia, os chefes de oficina devem entregar as chaves ao guarda suíço da fábrica, que então abre as portas. (FOUCAULT, 1997, p. 122)

Esta severidade foi simplesmente transposta do convento ou quartel para a vida operária: o regime das ações, o policiamento da conduta e a disciplina da repetição incessante dos mesmos atos é resultado da utilização do mesmo método regulamentador do convento na indústria. É a simples adequação de um mesmo sistema de interdição e manipulação corporal que se manifesta também na educação sexual. É o eco de um poder que se escamoteia no uso do corpo para o trabalho e não para uma vida boa ou para o autoconhecimento, pois “o importante é tirar [...] o máximo de vantagens e neutralizar seus inconvenientes” (FOUCAULT, 1997, p. 122).

1. 5. – O quadriculamento

Como não basta apenas cercear o corpo, é preciso, além disso, estipular onde este corpo deve permanecer e ali ficar enquanto a ordem não for direcionada ao sujeito. Ou seja, a disposição do espaço a ser ocupado pelo sujeito dentro do espaço maior do quartel, do convento ou da fábrica também deve ser prescrito.

[...] Segundo o princípio da localização imediata ou do *quadriculamento*, cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar, um indivíduo. Evitar as distribuições por grupos; decompor as implantações coletivas; analisar as pluralidades confusas, maciças ou fugidias. O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas quando corpos ou elementos há a repartir. (FOUCAULT, 1997, p. 123, grifo original).

Essa repartição minuciosa entre espaços e corpos, esse quadriculamento revela também que a produção deve ser colocada em primeiro lugar. A produção pessoal de um conhecimento que não se encontra em si, mas sempre fora de si. É preciso aprender a comportar-se conforme os cânones religiosos, conforme as regras militares ou as regras da produção industrial. A ação de se conhecer – dentro do convento, por exemplo - está na cela solitária onde a tentação e a punição se entrecruzam. A sexualidade deve ser reprimida e incitada a todo custo. O autoconhecimento torna-se uma punição, pois o desconhecimento de si é a própria formação. Na fábrica, o aglutinamento de pessoas pode ser considerado como um motim, uma insurreição. É preciso punir e colocar cada um em seu devido lugar, para que o trabalho se objetive em resultados, em lucros. Todas estas formas de controle são canais de centralização da força vital ou sexual do homem: ora em vista de uma negação religiosa de si, ora em vista da manipulação industrial dos corpos.

1. 6. – As localizações funcionais

Espaços vazios ou inoperantes agora são utilizados para o uso racional e funcional dos internos. O uso inteligente e útil dos espaços serve para a declaração mais severa e direta do quadriculamento. A negação de espaços improdutivos é a afirmação deste novo modelo de disciplinarização dos corpos.

A funcionalidade destes espaços corrobora para a educação corporal. Dentre os novos espaços que surgem na França do século XVIII, está o hospital militar. A partir daí, o exercício do poder começa a se tornar verdadeiramente mais microfísico. Foucault declara:

O hospital [...] deve ser um filtro, um dispositivo que afixa e quadricula; [...] Pouco a pouco um espaço administrativo e político se articula em espaço terapêutico; tende a individualizar os corpos, as doenças, os sintomas, as vidas e as mortes; constitui um quadro real de singularidades justapostas e cuidadosamente distintas. Nasce da disciplina um espaço útil do ponto de vista médico. (FOUCAULT, 1997, p. 123-124).

Também no mundo do trabalho, a individualização e disciplinarização são fundamentais para o sucesso da indústria. Somente através da articulação das forças produtivas e sua constante vigilância é possível fazer acontecer o sucesso da produção em larga escala. A relação entre domesticação corporal e rendimento produtivo está intimamente ligada à noção de vigilância. Para tanto, Foucault cita a manufatura de Oberkampf em Jouy.

Percorrendo-se o corredor central da oficina, é possível realizar uma vigilância ao mesmo tempo, geral e individual; constatar a presença, a aplicação do operário, a qualidade de seu trabalho; comparar os operários entre si, classificá-los segundo sua habilidade e rapidez; acompanhar os sucessivos estágios da fabricação. Todas essas seriações formam um quadriculado permanente: as confusões se desfazem; a produção se divide e o processo de trabalho se articula por um lado, segundo suas fases, estágios ou operações elementares, e por outro, segundo os indivíduos que o efetuam, os corpos singulares que a eles são aplicados: cada variável dessa força – vigor, rapidez, habilidade, constância – pode ser observada, portanto caracterizada, apreciada, contabilizada e transmitida a quem é o agente particular dela. (FOUCAULT, 1997, p. 124-125).

A funcionalidade arquitetônica a serviço da produtividade: eis o palco do corpo que deve produzir. A produção não é apenas uma forma de controle do corpo, ela é, além disso, uma forma de canalização – como foi dito anteriormente – do próprio corpo.

Nesta ótica, podemos novamente afirmar que a localização funcional controla muito mais do que a força de trabalho, ela controla os comportamentos. O controle visual sobre a ação humana dentro do espaço de trabalho pode criar um ambiente de extrema tensão, mas também pode gerar um clima de ampla excitação. Do ponto de vista sexual, o *vouyerismo* nasce desta conduta de análise e de observação. Olhar e desejar o observado a todo custo não gera o empoderamento que a *epithumiai-hedonai* grega tem para ensinar e igualmente nada

tem a ver com a prática da *chresis*. O jogo do assédio sexual também é resultado desta constante observação que gera mais desejos do que interdições, mais devaneios do que equilíbrios. A falta de autoconhecimento também é resultado deste desequilíbrio.

1. 7. - Elementos intercambiáveis

Segundo Foucault,

Na disciplina, os elementos são intercambiáveis, pois cada um se define pelo lugar em que ocupa na série, e pela distância que o separa dos outros. A unidade não é portanto nem o território (unidade de denominação), nem o local (unidade de residência), mas a posição na *fila*: o lugar que alguém ocupa numa classificação, o ponto em que se cruzam uma linha e uma coluna, o intervalo numa série de intervalos, que se pode percorrer sucessivamente. [...] Ela individualiza os corpos por uma localização que não os implanta, mas os distribui e os faz circular numa rede de relações. (FOUCAULT, 1997, p. 125, grifo original).

Para Foucault, a disciplina se faz na ocupação do espaço. O operário naquela localização funcional, quadriculada e cercada. O aluno naquela cadeira posicionada para ser vigiada pelo olhar atento do professor, que ao menor desvio comportamental, o sancionará com um rol imenso de interdições. Segundo Foucault:

Pouco a pouco – mas principalmente depois de 1762 – o espaço escolar se desdobra; a classe se torna homogênea, ela agora só se compõe de elementos individuais que vêm se colocar uns ao lado dos outros sob os olhares do mestre. A ordenação por fileiras, no século XVIII começa a definir a grande forma de repartição dos indivíduos na ordem escolar [...] Determinando lugares individuais, tornou possível o controle de cada um e o trabalho simultâneo de todos. Organizou uma nova economia do tempo de aprendizagem. Fez funcionar o espaço escolar como uma máquina de ensinar, mas também de vigiar, de hierarquizar, de recompensar. J.B. de La Salle²⁰ imaginava uma classe onde a distribuição espacial pudesse realizar ao mesmo tempo toda uma série de distinções: segundo o nível de avanço dos alunos, segundo o valor de cada um, segundo o seu temperamento melhor ou pior, segundo sua maior ou menor aplicação, segundo sua limpeza, e segundo a fortuna dos pais. Então, a sala de aula formaria um grande quadro único, com entradas múltiplas sob o olhar cuidadosamente “classificador” do professor. (FOUCAULT, 1997, p. 126).

Ou seja, a classificação dada por La Salle resume bem os critérios avaliadores do professor com relação ao aluno, desde sua capacidade de aprendizagem ou seu respectivo déficit até o poder econômico de sua família. Segundo La Salle, o estudante mais avançado deveria se sentar mais próximo da parede e o menos adiantado mais ao fundo; o que era mais devasso devia sentar-se mais próximo dos bem comportados, etc. A pedagogia da educação

²⁰ João Batista de La Salle é considerado um dos grandes educadores cristãos da Idade Moderna. Sua forma de conduzir a formação educacional e religiosa nos mostra o quanto o poder econômico influenciava a formação das crianças. A introjeção da idéia de divisão social em sala de aula também caracterizava a disparidade entre bom e mau aluno, entre aluno disciplinado e mal-educado. A falta de critérios mais objetivos nos fazem pensar no comportamento como efeito de um status e não de uma educação realmente voltada para o autoconhecimento: resultado evidentemente provindo de uma educação fundamentalmente cristã. Contudo não sabemos afirmar que isso se caracteriza como uma herança grega ou não.

moral-sexual também estava presente na consciência dos formadores da época, porém o fato mais interessante é o de que ao invés do silêncio ou do mutismo completo acerca do assunto, a sua proliferação discursiva fez-se ainda maior.

Não se fala menos do sexo, pelo contrário. Fala-se dele de outra maneira; são outras pessoas que falam, a partir de outros pontos de vista e para obter outros efeitos. O próprio mutismo, aquilo que se recusa dizer ou que se proíbe mencionar, a discrição exigida entre certos locutores não constitui propriamente o limite absoluto do discurso, ou seja, a outra face de que estaria além de uma fronteira rigorosa mas, sobretudo, os elementos que funcionam ao lado de (com e em relação a) coisas ditas nas estratégias de conjunto. [Ou seja] não existe um só, mas muitos silêncios e são parte integrante das estratégias que apóiam e atravessam os discursos. (FOUCAULT, 1988, p. 29-30).

E ainda: este modo de se pensar a sexualidade é oriundo de uma peculiar particularidade do século XVIII: a constituição de *quadros*. O enquadramento do sujeito e das coisas e a respectiva articulação entre ambos. “O quadro, no século XVIII, é ao mesmo tempo uma técnica de poder e um processo de saber”. (FOUCAULT, 1997, p. 127).

Em outras palavras, a sexualidade não pode ser encarada como um problema de repressão ou negação, mas como um fluxo dialético contínuo entre poder e saber, entre afirmação e negação, pois segundo Foucault, a negação da sexualidade (ou a hipótese repressiva) é algo infundado.

[...] A partir do século XVI, a “colocação do sexo em discurso”, em vez de sofrer um processo de restrição, foi ao contrário, submetida a um mecanismo de crescente incitação; que as técnicas de poder exercidas sobre o sexo não obedeceram a um princípio de seleção rigorosa mas, ao contrário, de disseminação e implantação das sexualidades polimorfas e que a vontade de saber não se detém diante de um tabu irrevogável, mas se obstinou – sem dúvida através de muitos erros – em se constituir uma ciência da sexualidade. (FOUCAULT, 1988, p. 17-18).

Esta análise feita por Foucault abre um novo horizonte de entendimento acerca do sexo, ou seja, como é possível aceitar a probabilidade de que o sexo - ao invés do que é comumente compreendido - seja estimulado a ser posto em discurso²¹, apesar de suas possíveis polissemias? Ou seja, como que, ao contrário do que a grande maioria dos pensadores²² diz, o sexo não foi reprimido ou negado, mas enfaticamente falado. Sobre isso, diz Foucault:

²¹ “Grande parte da análise do discurso e da semântica atém-se aos fenômenos da polissemia, das leituras múltiplas, da exegese, do sentido escondido por detrás do texto, do não-dito, das repressões. Já Foucault sustenta que nos enunciados discursivos (por exemplo: o discurso médico, psiquiátrico, econômico, da história natural, da gramática geral, da pedagogia, etc) as significações se erguem sobre o alicerce do próprio discurso.” (ARAÚJO, 2004, p. 231).

²² Segundo Wilhem Reich, por exemplo “a partir do surgimento da propriedade privada, a vida social tem sido caracterizada pelos interesses econômicos de classe, constituídos pelos proprietários dos instrumentos de produção e pelos interesses antagônicos das classes oprimidas, sendo que na sociedade precedente a esse evento predominavam os interesses sexuais. Nessa estrutura social anterior, os interesses dos indivíduos eram de natureza primariamente sexual, os seus desejos eram satisfeitos e as suas necessidades materiais eram modestas. *Os interesses possessivos cresciam à medida que os interesses sexuais eram reprimidos. Dessa forma, os*

Sobre o sexo, os discursos [...] não cessaram de proliferar: uma fermentação discursiva que se acelerou a partir do século XVIII. [...] Mas o essencial é a multiplicação dos discursos sobre o sexo no próprio campo do exercício do poder: incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais; obstinação das instâncias do poder a ouvir falar e a fazê-lo falar ele próprio sob a forma da articulação explícita e do detalhe infinitamente acumulado. (FOUCAULT, 1988, p. 22).

Esta vinculação entre poder e saber sobre o sexo, para Foucault, se demonstra claramente no exercício da confissão, estipulado de modo mais minucioso após o Concílio de Trento. Exemplo claro de ação de poder sobre a vida dos sujeitos. O falar de si, o falar de suas ações e omissões, de seus pensamentos e palavras e de sua respectiva culpa por qualquer deslize decorrente destas situações já caracterizavam um pecado inaceitável para Deus. Os detalhes mais secretos e mais meticulosos deviam ser descritos ao sacerdote, porque, segundo Foucault, a Igreja aos seus fiéis

tenta impor regras meticulosas de exame de si mesmo. Mas sobretudo, porque atribui cada vez mais importância, na penitência – em detrimento, talvez, de alguns outros pecados – a todas as insinuações da carne: pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo, tudo isso deve entrar, agora, e em detalhe, no jogo da confissão e da direção espiritual. O sexo, segundo a nova pastoral, não deve mais ser mencionado sem prudência; mas seus aspectos, suas correlações, seus efeitos devem ser seguidos até às mais finas ramificações: uma sombra num devaneio, uma imagem expulsa com demasiada lentidão, uma cumplicidade mal afastada entre a mecânica do corpo e a complacência do espírito: tudo deve ser dito. (FOUCAULT, 1988, p. 23).

Sendo assim, podemos entender que o mais importante para a pastoral cristã era a auto-delatação. Ou seja, denunciar-se de seus pecados, despir-se integralmente diante da confissão e revelar o que havia de mais escondido, de mais secreto dentro de cada um. Esta revelação se mostrava como o triunfo da heteronomia sobre a autonomia. A sujeição do sujeito diante do poder da Igreja era, deste modo, a forma mais cruel de intervenção da palavra sobre o sexo. O ato de externar as mais simples memórias, as mais secretas vivências era a verdadeira denúncia de que o sexo não podia se redundar entre quatro paredes. Ele devia ser falado, discursado e apresentado para o confessor. A técnica de falar de si, tornou-se mais tarde para a Modernidade, o paradigma para a dissecação da memória sexual ou, talvez, para uma taxonomia do sexo e de toda a vida do sujeito. Todos os meandros da vida deviam ser apresentados (principalmente a vida sexual). A confissão individualizou o sujeito, o colocou em uma situação na qual a verdade estaria sempre no confessor e não em si mesmo.

interesses psíquicos se tornaram disponíveis para determinada forma da evolução econômica (economia privada), se transformando em interesses de ambição e cobiça e no desejo de acumular. Tais interesses se desenvolveram à custa dos interesses genitais.” (DALMONECHI, 2004, p. 1-2, grifo nosso).

A verdade está no sacerdote²³, a verdade está no médico, a verdade está no mestre. A verdade está sempre no outro. A verdade só pode ser alcançada com a ajuda de intermediários. Neste sentido, “só a verdade pode libertar”²⁴, diz a frase bíblica, mas qual libertação e qual verdade estamos falando? O homem moderno se vê fadado a seguir normas de conduta alheias à sua vida e que, na verdade, controlam o seu agir. Mas onde está a moral destas normas, ou onde está a ética deste *ethos*? Qual é a moral da confissão sexual? Por que tantas restrições ou interdições? Qual a intenção disso tudo? Perguntas sem respostas plenas, mas que instigam nossa curiosidade. Foucault diz

A pastoral cristã inscreveu, como dever fundamental, a tarefa de fazer passar tudo o que se relaciona com o sexo pelo crivo interminável da palavra. A interdição de certas palavras, a decência das expressões, todas as censuras do vocabulário poderiam muito bem ser apenas dispositivos secundários com relação a essa grande sujeição: maneiras de torná-la moralmente aceitável e tecnicamente útil. [...] Dizer tudo, repetem os diretores espirituais: “não somente os atos consumados como também os toques sensuais, todos os olhares impuros, todas as palavras obscenas..., todos os pensamentos consentidos” (FOUCAULT, 1988, p. 24).

Essa prolixidade velada acerca do sexo, em nossa contemporaneidade, parece absurda, mas nos faz pensar no modo como nos constituímos como sujeitos. Ainda hoje o modo como olhamos o sexo e a confissão são decorrentes deste período histórico no qual o pudor e o pecado eram dois extremos do mesmo sexo. Concomitantemente, tudo isso nos remete a pensar no mundo grego e no modo como se vivia o sexo. A naturalidade do sexo e de sua sexualidade tornava o homem um sujeito mais livre do que submisso. A *enkrateia* e a *chresis* eram as vias pelas quais o sujeito poderia alcançar mais liberdade e autoconhecimento. O sexo então, era o próprio equilíbrio entre o privado e o público, entre o universal e o particular, era um dos alicerces fundamentais da vida ética.

Mas talvez um dos pontos nos quais Foucault mais critica os gregos era o desejo da universalização. Em *Ditos e Escritos V*, Foucault aponta que os gregos não eram nem exemplares nem admiráveis, justamente por

²³ Neste ponto, citamos Araújo que diz que a verdade se dá discursivamente: “Foucault introduz uma dimensão em que falar é criar uma situação, é investir a fala como prática entre outras práticas. o que, por sua vez, produz uma postura teórica: a questão de se a análise do discurso é ou não é uma disciplina séria, de se a lingüística deve ou não incorporá-la, dissolve-se como questão. [...] essa preocupação é produzida por um discurso, que denota uma ‘vontade de verdade’ que autoriza e legitima apenas discursos que possam circular na academia, receber o aval que nossa sociedade dá exclusivamente à palavra institucionalizada do cientista, do especialista. Entenda-se que as críticas de Foucault não concernem à atividade propriamente dita da pesquisa, nem ao caráter produtivo da ciência, com suas leis e teorias, nem do investimento em tecnologia. o que não significa aceitar sem mais as situações produzidas pelos efeitos indesejados do avanço tecnológico e algumas de suas conseqüências sociais, políticas, éticas e econômicas, ecológicas. portanto, a atividade científica é questionável e relativa, uma vez que é um modelo de pensamento entre outros, produzido por uma época, e não um ‘retrato fiel da realidade’”. (Araújo, 2004, p. 217).

²⁴ Evangelho de João, capítulo 8, versículo 32: "E conhecereis a verdade e a verdade vos libertará."

se chocarem contra tudo aquilo que acredito ser o ponto de contradição da moral antiga: entre, de um lado, essa busca obstinada de um certo estilo de vida, e, o esforço para torná-lo comum a todos, estilo do qual eles se aproximaram, sem dúvida mais ou menos obscuramente, com Sêneca e Epícteto, mas só encontrou a possibilidade de se investir no interior de um estilo religioso”. (cf. FOUCAULT, *Ditos e Escritos V*, p. 253-254).²⁵

Outrossim, para realçar a importância do equilíbrio existencial entre a vida pública e a privada, falaremos agora sobre as fases importantes da estilística da existência do homem grego, onde estética e ética se entrecruzam dialogicamente. Iniciaremos falando da Dietética.

1. 8 – Dietética

De início, Foucault fala algo surpreendente acerca da Dietética, que se opõe a tudo aquilo que vimos acerca da pastoral cristã:

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. [...] O cuidado principal dessa reflexão era definir o uso dos prazeres – suas condições favoráveis, sua prática útil e sua rarefação necessária – em função de uma certa maneira de ocupar-se do próprio corpo. A preocupação era mais “dietética” do que “terapêutica”: questão de regime, visando regular uma atividade reconhecida como importante para a saúde. (FOUCAULT, 1984, p. 89).

Esta preocupação enfaticamente está direcionada para a vida boa do sujeito. A prática do regime se enredava na ação de cuidar de si. O alimento ingerido não era algo meramente casual, era uma prática para o cuidado completo da vida da pessoa. Era parte integrante do *hólon* que resumia a vida dos gregos livres. Cuidar de si era um modo assaz particular (porém não exclusivista ou desorientado), pois fazia parte do processo de autoconhecimento e de empoderamento.

O regime é toda uma arte de viver. [...] Ao longo de todo o tempo, e a propósito de cada uma das atividades do homem, o regime problematiza a relação com o corpo e desenvolve um modo de viver cujas formas, escolhas e variáveis são determinadas pelo cuidado com o corpo. (FOUCAULT, 1984, p. 93).

Poderíamos dizer com base no texto de Foucault que a base da ética grega estava na prática equilibrada de todas as ações humanas. Nada escapava da mediania entre os extremos. O conhecimento do próprio corpo e de seus limites, a virtude como ponto de estabilidade entre ações centrífugas são a base de uma vida ética e feliz. A felicidade como consequência de um equilíbrio construído a partir do “cuida de ti mesmo” é a consequência direta da ampliação não apenas daquilo que se deseja ser, mas daquilo que se é. A própria alimentação torna-se um meio de se descobrir quem se é. “No que diz respeito ao corpo’, é útil ‘o que está

²⁵ Estilo religioso no qual Foucault não era muito simpatizante.

na justa medida' e não o que está em maior ou menor quantidade" (FOUCAULT, 1984, p. 94). Ou seja, equilíbrio em tudo. O corpo também fala de ética.

Os pitagóricos são um exemplo claro da busca do equilíbrio alimentar e moral: "as numerosas proibições alimentares que eles se prescreviam tinham significações culturais e religiosas; e a crítica que faziam a qualquer abuso na ordem do alimento, da bebida, dos exercícios e das atividades sexuais, tinha ao mesmo tempo valor de preceito moral e de conselho eficaz para a saúde". (FOUCAULT, 1984, p. 94).

Porém, do ponto de vista ético, principalmente no que tange a questão da autonomia, Foucault escreve de modo categórico, o que com outras palavras havia sido dito anteriormente e que, segundo minha opinião, é fundamental para se entender a ética sexual dos gregos.

Enfim, a dietética é uma técnica de existência no sentido de que ela não se contenta em transmitir os conselhos de um médico para um indivíduo que iria aplicá-los passivamente. Sem entrar aqui na história do debate em que se opuseram medicina e ginástica a propósito de suas respectivas competências para a determinação do regime, *é necessário reter que a dieta não é concebida como uma obediência nua ao saber do outro; ela deveria ser, por parte do indivíduo, uma prática refletida de si mesmo e de seu corpo.* É certo que, para seguir o regime que convém, é necessário escutar aqueles que sabem; mas essa relação deve tomar a forma da persuasão. (FOUCAULT, 1984, p. 97, grifo nosso).

É importante destacar que a atividade do regime é um modo de descoberta particular de si. O homem, ao praticar o regime está se conhecendo e não há sujeição a outro homem. Este saber de si é, no máximo, orientado por outro. É preciso que o homem aprenda a se bastar, aprenda a conquistar um elevado conhecimento de si, a ponto de não necessitar de outros que lhe digam o que deve fazer. Ou seja,

para que uma boa gestão do corpo venha a ser uma arte da existência, ela deve passar por uma colocação na escrita, efetuada pelo sujeito a propósito de si mesmo; através da escrita ele poderá adquirir sua autonomia e escolher com conhecimento de causa o que é bom e o que é mau para ele: "Se vos observardes desse modo, diz Sócrates a seus discípulos, dificilmente encontrareis um médico que possa discernir melhor do que vós próprios o que é favorável à vossa saúde". Em suma, a prática do regime enquanto arte de viver é bem outra coisa do que um conjunto de precauções destinadas a evitar doenças ou terminar de curá-las. É toda uma maneira de se constituir como um sujeito que tem por seu corpo o cuidado justo, necessário e suficiente. (FOUCAULT, 1984, p. 98).

O grande contraponto entre a ética grega e a ética cristã é a presença fundamental da autonomia. O sujeito grego se cuida, se descobre, se orienta, se busca e se encontra em si mesmo. Ele tem a liberdade de tomar suas próprias decisões, sem fatores externos predominantes. Na ética cristã, só no sistema confessional, o sujeito consegue descobrir quem ele é.

Por outro lado, na Dietética grega, no que se refere a questão da saúde alimentar, é importante perceber que o segredo não está em uma possível medicação sugestionada por um

médico, mas na maneira de encontrar a saúde com base em uma alimentação regulada. Esta regulação deve orientar a saúde e a moral do sujeito. Os excessos devem ser evitados. Existe um correlato entre alimentação e exercícios que formatam a configuração desta dieta. “[...] dois elementos fundamentais do regime: o alimento e os exercícios; estes últimos ocasionam dispêndios que o alimento e a bebida têm por função compensar”. (FOUCAULT, 1984, p. 101). Ou seja, a vida do homem grego é orientada para o ganho e a perda, para a aquisição e o desgaste. A relação, no fundo, é de ganha-ganha, pois na medida em que o homem ganha com o alimento, também ganha com o exercício. A atividade do cuidado é ecoada em todos os sentidos; ocorre uma reverberação de tudo que se faz, tudo ressoa em equilíbrio. Ou seja, o cuidado de si é mais complexo e extenso do que se possa imaginar. As interdições cristãs, por sua vez, não levam em conta o caráter totalizante do corpo, apenas a genitalidade. A sexualidade engloba toda corporiedade, todo o sujeito, o homem em seu todo. Não basta proibir, é preciso entender o homem como um ser de desejos, de paixões, de interesses.

Amplamente contrária a idéia da pastoral cristã, de proibir ou permitir, está a atividade da fruição e do fluxo dos prazeres.

A dietética problematiza a prática sexual, não como um conjunto de atos a serem diferenciados segundo suas formas e o valor de cada um, mas como uma “atividade” que se deve deixar fluir ou frear de acordo com referências cronológicas. No que podemos aproximar esse regime de certas regulações que mais tarde serão encontradas na pastoral cristã. É que lá também, efetivamente, a fim de delimitar a atividade sexual, certos critérios utilizados serão de ordem temporal. Mas esses critérios não serão simplesmente mais precisos; eles funcionarão de maneira totalmente diferente: determinarão os momentos nos quais a prática é permitida, e outros em que ela é proibida; e essa repartição rigorosa será fixada segundo diferentes variáveis: ano litúrgico, ciclo menstrual, período de gravidez ou tempo que segue ao parto. Nos regimes médicos antigos, as variações, ao contrário são progressivas; em vez de organizar-se segundo a forma binária do permitido e do proibido, eles sugerem uma oscilação permanente entre o mais e o menos. O ato sexual não é considerado como uma prática lícita ou ilícita [mas], uma prática que demanda reflexão e prudência. Não se trata, portanto, de fixar, uniformemente e para todos, os “dias úteis” do prazer sexual; mas de calcular da melhor maneira os momentos oportunos e as frequências que convêm. (FOUCAULT, 1984, p. 105-106).

Com isso, vê-se a ligação direta da dietética com o *kairos* e com toda a complexidade da *chresis* e da *enkrateia*. Em outras palavras: para o uso consciente dos prazeres, é preciso discernimento e auto-domínio. Saber o momento oportuno (para tudo) de acordo com a necessidade e o status de cada um. Assim, concluímos que o cuidado com a alimentação era essencial para a vida ética, para a vida boa do cidadão grego. Ou, segundo as próprias palavras de Foucault: “o regime físico dos prazeres e a economia que ele impõe faz parte de toda uma arte de si [...] pois a dieta não tem por finalidade conduzir a vida o mais longe possível no tempo, nem o mais alto possível no desempenho, mas torná-la útil e *feliz* nos

limites que lhe foram fixados”. (FOUCAULT, 1984, p. 126 e 96, grifo nosso). Diante disso, passaremos agora, a ver o aspecto da econômica na vida grega, segundo Foucault.

1.9 – Econômica

Neste ponto salientado na obra “História da Sexualidade, vol. 2”, Foucault faz uma análise minuciosa acerca da vida marital e de como ela devia ser vivida dentro do *telos* da harmonia do *oikos*.

Em outras palavras: mais uma vez, a ação do equilíbrio não foge à regra, mas Foucault igualmente não escapa da importante tarefa de comparar as duas realidades: a vida grega e a moral cristã. Ao falar da relação monogâmica entre marido e mulher, segundo os ditames da moral cristã, Foucault realça que, por mais que moralistas cristãos tentem fundamentar uma vida conjugal cristã, com base nas experiências da vida matrimonial da Grécia antiga, é impossível chegarmos a tal conclusão.

Os ensinamentos gregos são exortações e admoestações pautadas na liberdade de escolha e não na interdição de pecados cometidos contra a carne ou contra a dignidade da mulher. Aliás, o homem grego tinha a liberdade de sujeitar sua esposa a si, apesar das constantes orientações dos moralistas gregos quanto ao contrapesar da balança das igualdades entre os sexos.

Mais tarde, um texto de Xenofonte (*Econômica*) orientará a importância do equilíbrio que deve se dar por uma questão de bom senso e bom meio-termo entre as funcionalidades do *oikos* (o que compete ao homem e o que compete a mulher). A liberdade sexual do marido nunca foi vista como algo desonroso ou imoral. O que o homem grego aprenderá com o passar dos anos é a importância da valorização de sua esposa, pois

O prazer é a única coisa que a cortesã pode dar; a concubina pode proporcionar, além disso, as satisfações da existência cotidiana; mas somente a esposa pode exercer uma certa função pertinente ao seu próprio status: dar filhos legítimos e garantir a continuidade da instituição familiar. (FOUCAULT, 1984, p. 134).

Com isso, Isômaco (que é citado pelo pensador francês, como homem que soube valorizar sua esposa) compreende que cada um (marido e esposa) exercerá sua função a fim de que exista uma harmonia racional e feliz dentro do ambiente familiar. O que o homem conquistou que sua mulher conserve. O que o homem possui que sua mulher administre. Este fluxo estável do exercício conjugal realiza um papel econômico fundamental dentro da *pólis* grega: a normalização da vida privada em vista da vida pública. O homem que bem conduz a sua casa, que bem a comanda, possui maior respeito na relação com seus iguais.

[...] As vantagens pessoais e cívicas da vida do proprietário²⁶ confluem para aquilo que aparece como o mérito principal da arte "econômica": ela ensina a prática do comando da qual é indissociável. Dirigir o *oikos* é comandar; e comandar a casa não é diferente do poder que se deve exercer na cidade. Sócrates dizia para Nicomaquides nos *Memoráveis*: "não despreze os bons ecônomos; pois a condução dos negócios privados só difere quanto ao número daquela dos negócios públicos, no resto elas se assemelham...; aqueles que dirigem os negócios públicos não empregam homens diferentes daqueles que empregam os administradores dos negócios privados, e aqueles que sabem empregar os homens dirigem igualmente bem os negócios privados e os públicos". (FOUCAULT, 1984, p. 138).

Ou seja, "a arte doméstica é da mesma natureza que a arte política, [...] pelo menos na medida em que se trata, lá como aqui, de governar os outros" (FOUCAULT, 1984, p. 139). Mas para que este empreendimento seja possível e obtenha verdadeiramente sucesso, é necessário que o marido faça de sua esposa, uma verdadeira colaboradora da atividade do *oikos*. Ele não pode apenas submetê-la aos seus possíveis caprichos. Ele necessita, acima de tudo, investi-la de responsabilidades que a tornem mais capaz de administrar e gerir a vida conjugal e familiar. Sobre isso, Foucault cita Xenofonte:

Xenofonte trata longamente da relação matrimonial, mas de maneira indireta, contextual e técnica; ele a trata no quadro do *oikos*, como um aspecto da responsabilidade governamental do marido, e procurando determinar de que maneira o esposo poderia fazer de sua esposa a colaboradora, a associada, a *sunergos*, da qual necessita para a prática razoável da economia. (FOUCAULT, 1984, p. 140).

Ou seja, para a boa administração da casa, é preciso levar em consideração a possibilidade de um equilíbrio dentro da relação conjugal. O homem deverá ser o responsável pelas provisões, enquanto a mulher se ocupa de regular e utilizar sabiamente aquilo que o marido provê. Nisso, segundo Foucault, há uma busca pela virtude e pela felicidade pelos dois parceiros. O acesso à prática da virtude e à vida boa não se redonda apenas ao homem livre, mas também à mulher. Entretanto, o desenvolvimento da mulher dentro da casa dependerá exclusivamente da técnica utilizada pelo marido. Assim diz Sócrates à Critóbulo no texto xenofontino:

"Se um carneiro está em mau estado, é em geral ao pastor que se atribui a responsabilidade; [...] quanto à mulher, se seu marido lhe ensina a fazer bem, e que contudo ela administra mal seus negócios, será sem dúvida justo atribuir a responsabilidade à mulher; mas se ele tem uma mulher que ignora o bem porque ele não lhe ensina, não seria justo fazer recair a responsabilidade sobre o marido?" (FOUCAULT, 1984, p. 139)

Toda a economia do *oikos* dependerá necessariamente da relação harmoniosa entre os dois. Entretanto, a maior parcela de responsabilidade recairá sobre o homem, pois é ele, que livremente que tem a capacidade de organizar e administrar suas propriedades e bens. A mulher sempre assumirá uma responsabilidade adjacente a do marido. Sua função é paralela e

²⁶Leia-se: o responsável pelo *oikos*.

indispensável, mas os ensinamentos e orientações devem sempre partir do homem em direção à mulher.

Esta lógica aparentemente machista não perdura em nossa linha de análise, pois eticamente sua perspectiva desfalece ao vermos que, no fundo, toda esta forma de organizar o *oikos*, não passa de um padrão de vida que aos poucos vai se definindo. O que podemos entender por isso? Foucault ao tratar do problema da sexualidade contemporânea e da sexualidade grega, deseja, antes de tudo, mostrar que o modo como os gregos viviam era mais livre. Não havia um mundo de aparências entre o casal. A vida dava-se propriamente deste modo. As responsabilidades no cuidado pessoal, dos filhos e dos escravos era absolutamente aceito como natural. Além disso, não se pode negar que a administração da vida da *koinonia* era de responsabilidade quase que exclusiva do marido, e quanto melhor ele administrasse este espaço, mais reconhecido socialmente ele poderia ser; mas esta divisão de tarefas fazia parte da própria natureza humana, segundo os gregos, a qual ninguém podia contrariar.

Cada um dos cônjuges tem uma natureza, uma forma de atividade, um lugar que se define em relação às necessidades do *oikos*. Que cada um se mantenha no seu lugar é o que quer a “lei” – *nomos*: hábito regular que corresponde exatamente às intenções da natureza que atribui a cada um seu papel e lugar, e define o que é conveniente e belo para cada um fazer ou não. Essa “lei” declara belas (*kala*) “as ocupações para as quais a divindade deu a cada um mais capacidades naturais” [...] Modificar esta repartição, passar de uma atividade à outra, é atentar contra esse *nomos*; é, ao mesmo tempo, ir contra a natureza e abandonar seu lugar [...]. (FOUCAULT, 1984, p. 142-143).

Ou seja, todas as ações eram feitas de acordo com a natureza. Agir conforme a natureza era seguir as orientações dadas pela própria sociedade grega. A cada qual a sua incumbência e o seu status. Fugir do *nomos* era sinal de contestação irracional e sem fundamento e, concomitantemente, agir contra a natureza. Outra verdade embutida aí também se apresenta na busca do homem por sua verdadeira *enkrateia* (algo que invariavelmente também fazia parte da natureza humana). “É preciso compreender que o casamento, as funções de chefe de família, o governo do *oikos*, supõem que se chegue a ser capaz de governar-se a si próprio”. (FOUCAULT, 1984, p. 144).

Este governar-se, *a priori*, é masculino, mas as qualidades distintas que cada sexo possui podem conduzir a *enkrateia* igualmente e é neste ponto que a virtude pode ser alcançada tanto pelo marido quanto pela mulher, pois o ato de governar a casa pode, ao mesmo tempo, educar o sujeito para o cuidado de si ou para a vida conjugal. Segundo Foucault, Isômaco (que já fora anteriormente citado) considera a *enkrateia* como não

um traço pertencente especificamente ao homem ou à mulher, mas uma virtude comum [...] aos dois sexos; diferenças individuais podem modular a distribuição dessa qualidade; e o que demonstra seu alto valor na vida matrimonial é que ela vem coroar aquele que, entre os dois cônjuges é o melhor: que seja o marido ou a

mulher, o melhor é o mais bem dotado no que concerne a essa virtude. (FOUCAULT, 1984, p. 144).

Ou seja, a justa medida da virtude que pertence a cada um dos parceiros “é que, embora a sabedoria do marido – sua *enkrateia* como também seu saber de chefe de família – esteja sempre pronta a reconhecer os privilégios da esposa, em troca, ela deve, para conservá-los, exercer o melhor possível seu papel na casa e as tarefas que lhe são associadas”. (FOUCAULT, 1984, p. 147). O conhecimento adquirido acerca do compartilhamento das responsabilidades domésticas é essencial para que ambos (marido e mulher) possam viver harmonicamente bem, independentemente da “fidelidade masculina”. Uma questão, que será mais severamente abordada por Platão nas *Leis*.

Deste modo, para encerrar este aspecto da *Econômica*, Foucault apresenta três políticas de temperança: a primeira, de Platão (*Leis*), que aliás, é a mais rigorosa e que de certo modo se assemelha com a da pastoral cristã²⁷; a segunda é a de Isócrates, que fala sobre a importância econômica de uma eugenia ou casta perfeita (e para tanto, a seriedade da fidelidade do marido à esposa), que o rei Nicocles proferiu aos seus concidadãos.

A *sophrosune*, a temperança, que ele considera exclusivamente como domínio sobre os prazeres sexuais [...] concerne à sua descendência e à necessidade de uma raça sem bastardos que possa reivindicar o esplendor de um nascimento nobre e a continuidade de uma genealogia que remonta até os deuses. (FOUCAULT, 1984, p. 153).

Esta idéia de uma casta nobre de descendentes está vinculada a noção de poder sobre si e sobre outros. Aqui permanece o princípio do exemplo que deve ser seguido por seus súditos.

Esse domínio de si como condição moral para dirigir os outros, Nicocles começa provando que o possui: diferentemente do que fazem tantos tiranos, ele não aproveitou de seu poder para apoderar-se pela força das mulheres ou dos filhos dos outros; ele lembrou o quanto os homens se apegam às suas esposas e aos seus descendentes e quantas vezes as crises políticas e as revoluções se originaram nos abusos desse tipo, ele tomou, portanto, o maior cuidado para evitar semelhantes reprovações: a partir do dia em que assumiu o poder supremo, pôde-se constatar que ele não teve relação física “com outra pessoa a não ser sua mulher”. (FOUCAULT, 1984, p. 154).

Existe uma lógica da não-traição²⁸, não estabelecida em vista de uma fidelidade com relação à esposa, mas com relação a si próprio. O fato de não trair a esposa com uma

²⁷ Platão deixa claro que o compromisso entre marido e esposa deve se dar tendo em vista a vida da *polis* e não a vida do *oikos*. “É a relação do indivíduo consigo e com a cidade, na forma do respeito ou da vergonha, da honra ou da glória – e não a relação com o outro – que impõe essa obediência [...]. Tanto é verdade que à dupla obrigação de limitar as atividades sexuais ao casamento concerne o equilíbrio da cidade, sua moralidade pública, as condições de uma boa procriação, e não os deveres recíprocos atinentes a uma relação dual entre cônjuges”. (FOUCAULT, 1984, p. 152). Aí reside a semelhança com a pastoral cristã, a saber, a de que o sexo só podia ser realizado com fins procriativos.

²⁸ Difícil inferir traição neste contexto, pois este é um conceito inculcado pela pastoral cristã e de certo modo, não fazia parte da lógica matrimonial da Grécia.

concubina não caracteriza por si só fidelidade. Caracteriza antes uma obrigatoriedade consigo mesmo de não trair sua herança genética e de bens. Manter-se fiel à esposa representa, na verdade, prova exemplar do uso racional dos prazeres (manutenção de um *status* e manutenção da *sophrosune*). É nisto que consiste a sabedoria de governar.

A moderação do príncipe, posta à prova pela situação mais perigosa, e garantida pela permanência da razão, serve como fundamento de uma espécie de pacto entre o governante e os governados: eles podem muito bem obedecer-lhe, a ele que é senhor de si. Pode-se pedir aos súditos que obedeçam, se for sob a caução do príncipe; ele é de fato capaz de moderar o poder que exerce sobre os outros, pelo domínio que estabelece sobre si. (FOUCAULT, 1984, p. 155-156).

E para, ratificar nas próprias palavras de Nicocles, a importância deste governo, vejamos o que ele diz:

“Dá em exemplo aos outros tua própria ponderação (*sophrosune*), lembrando-te que os costumes (*ethos*) de um povo se assemelham àqueles de quem o governa. Terás um testemunho do valor de tua autoridade real quando constatares que os teus súditos adquiriram um bem-estar maior e costumes mais policiados (*euporoterous kai sophronesterous gignomenous*) graças à tua atividade (*epimeleia*). (FOUCAULT, 1984, p. 154-155).

Em outras palavras, a disciplina enquanto modo de auto-verificação e auto-análise do governante era fundamental para a administração da vida pessoal e social. O *ethos* era resultado da *epimeleia* do chefe de Estado. Contudo, vê-se claro que o status (e o seu não-escamoteamento) do príncipe está em primeiro lugar.

Por fim, a última análise da temperança é dada por Aristóteles (segundo Foucault, o texto é atribuído à escola aristotélica). Segundo Aristóteles, a temperança na vida marital era decorrente – assim como em Platão, apesar de algumas suaves dessemelhanças - da estrutura aristocrática social. Esta estrutura também existia dentro do *oikos*, porém com ênfase maior no *bem-estar* do casal e não apenas no *ser status* do homem.

[...] Nos seres humanos a existência do casal permite, ao longo de toda a existência, a ajuda e os socorros recíprocos; quanto à progeneração ela não garante apenas a sobrevivência da espécie; ela serve “ao próprio interesse dos pais”, pois “os cuidados que, em sua plena força, eles deram aos seres fracos, em retorno, na fraqueza da idade avançada, eles os obtêm de seres que se tornaram fortes”. E foi para esse suplemento do melhor-viver que a natureza dispôs, como fez, o homem e a mulher; foi visando a vida comum “que ela organizou um e outro sexo”²⁹. (FOUCAULT, 1984, p. 157).

Pierre Billouet acrescenta o seguinte, pensando o modo estóico de viver a conjugalidade:

A relação entre esposos passa da forma matrimonial para a ligação conjugal. Esta é uma relação natural e universal, que os estóicos opõem às teses dos epicuristas e dos cínicos. A mesma tendência leva o corpo e a alma para a conjugalidade. O

²⁹ Não havia uma preocupação exclusiva para o controle do sexo, como fazia a pastoral cristã, onde “cada esposo deverá responder pela castidade do outro, ao não induzi-lo a cometer o pecado da carne – quer seja por solicitações demasiado impudicas, seja por recusas demasiado rigorosas”. (FOUCAULT, 1984, p. 163).

casamento não é “uma simples preferência” calculada em função de vantagens e dos inconvenientes, é “um dever” universal “para todo ser humano que deseja viver em conformidade com a natureza”. [...] Entre os estóicos, a ligação entre o casamento e as *aphrodisia* não se estabelece defendendo o primado dos objetivos sociais ou políticos (como em Platão) nem postulando um mal original e intrínseco aos prazeres (como entre os cristãos), mas unindo-os entre si por uma pertinência de natureza, de razão e de essência. (BILLOUET, 2003, p. 199 e 202).

Entretanto, esta vida era regulamentada pela exigência de um bem-estar fundado na vida presente e futura não se dá por uma obrigação externa ao homem (cuidar dos filhos ou da esposa), mas em função da responsabilidade que o homem grego tem para consigo próprio. Sua necessidade de responder à altura de sua magnitude, o impulsiona a agir segundo uma vida moralmente equilibrada e equânime. O marido sempre deve a si próprio responder pelo *telos* de sua ação, e nunca o é em virtude de sua esposa ou *oikos*.

O esposo a deve³⁰ a si próprio na medida em que o fato de ser casado o introduz no jogo particular de deveres ou de exigências onde se trata de sua reputação, de sua fortuna, de sua relação com os outros, de seu prestígio na cidade e de sua vontade de levar uma existência bela e boa. (FOUCAULT, 1984, p. 162-163).

Além disso, a moral sexual exige, ainda e sempre, que o indivíduo se sujeite a uma certa arte de viver que define os critérios estéticos e éticos da existência. O que diferenciará a posição do homem no meio da *ágora* será justamente o modo como ele consegue gerir sua casa e sua vida, enfim, como ele encontra a sua própria estilística da existência, como ele equilibra a vida pública com a vida privada.

A moralidade do homem grego residirá neste detalhe importante e deveras curioso, ou seja, a maneira econômica de administrar sua vida está na temperança admoestada pelos moralistas gregos, no que diz respeito à maneira como o sujeito organiza sua vida e a de sua família, onde esposos assumem o que “naturalmente” a eles compete. “A virtude da mulher constituía o correlativo e a garantia de uma conduta de submissão; a austeridade masculina inscrevia-se numa ética da dominação que se limita” (FOUCAULT, 1984, p. 163). Ou seja, sempre e em todo lugar, a infindável proximidade do equilíbrio.

Veremos agora a última parte da obra “História da Sexualidade, vol. 2”, que encerra a abordagem acerca do tema ético foucaultiano e que engendra a mais importante parte do uso dos prazeres: a *Erótica*.

1. 10 – Erótica

Nesta parte, Foucault se atém sobre a problemática da relação entre a vida prática do homem grego e a vivência da sexualidade propriamente dita. É importante compreender que o

³⁰ Sua ponderação ou moderação (*sophrosune*).

exercício da sexualidade não circunscrevia uma mera etapa emancipatória do homem grego, ela, na verdade, se vinculava a globalidade existencial do sujeito desejante e desejado. Em outras palavras: a Erótica é o jogo da sedução do aprendizado sobre si e sobre o outro. é interessante também a consideração de que não havia dicotomias entre aquilo que era permitido ou proibido, mas entre aquilo que merecia ou desmerecia valor ético ou estético³¹; ou entre aquilo que era honroso ou desonroso fazer.

Os gregos não opunham como duas escolhas excludentes, como dois tipos de comportamento radicalmente diferentes, o amor ao seu próprio sexo ao amor pelo sexo oposto. [...] A oposição entre um homem temperante e senhor de si e aquele que se entregava aos prazeres era, do ponto de vista da moral, muito mais importante do que aquilo que distinguia, entre elas, as categorias de prazer, as quais era possível consagrar-se mais livremente (FOUCAULT, 1984, p. 167).

Sendo assim, a sexualidade fazia parte da ética comportamental do sujeito. Ou seja, aqui vemos mais uma vez que o jogo entre desejos e ações está pautado no equilíbrio e na justa medida. A moderação e a temperança como pontos de equilíbrio e neutralidade também estão presentes na Erótica.

No casamento, a problematização dos prazeres sexuais e de seus usos se faz a partir da relação estatutária que dá ao homem o poder de governar a mulher, os outros, o patrimônio, a casa; a questão essencial consiste na moderação a ser conferida a esse poder. No caso da relação com os rapazes³², a ética dos prazeres terá que seguir, através das diferenças de idade, delicadas estratégias que devem levar em conta a liberdade do outro, sua capacidade de recusar e seu necessário consentimento. (FOUCAULT, 1984, p. 176).

O espaço público será o palco deste jogo de “delicadas estratégias”. É importante reforçar que a sexualidade não é uma descoberta feita individualmente, mas na interação com os outros, diferentemente, do espaço da Dietética e da Econômica que era privado (na individualidade da educação alimentar e na privacidade do *oikos*). Sobre isso, Foucault fala:

Na Econômica e na arte da propriedade doméstica, tratava-se de uma estrutura espacial binária em que o lugar dos dois cônjuges era cuidadosamente distinguido (o exterior para o marido, o interior para a esposa, as dependências dos homens de um lado, as das mulheres de outro). Com o rapaz, o jogo se desenrola em um espaço muito diferente: espaço comum, pelo menos a partir do momento em que a criança atinge certa idade – espaço da rua e dos lugares de reunião com alguns pontos estratégicos importantes (como o ginásio); mas espaço onde cada um se desloca livremente [...]. (FOUCAULT, 1984, p. 175).

³¹ [...] o que fazia com que se pudesse desejar um homem ou uma mulher era unicamente o apetite que a natureza tinha implantado no coração do homem para aqueles que são “belos”, qualquer que seja o seu sexo. (FOUCAULT, 1984, p. 168). Esta citação serve para corroborar a idéia da liberdade estética da sexualidade grega, pois “os gregos não imaginavam que um homem tivesse necessidade de uma natureza ‘outra’ para amar um homem; mas eles estimavam sem hesitar que, para os prazeres obtidos numa tal relação, era necessário dar uma outra forma moral que não aquela exigida quando se tratava de amar uma mulher. Nessa espécie de relação os prazeres não traíam, naquele que os experimentava, uma natureza estranha, mas seu uso exigia uma estilística própria. (FOUCAULT, 1984, p. 171-172).

³² Foucault diz, no último capítulo da História da Sexualidade, Vol 2, “que é difícil definir se os gregos eram ou não homossexuais, mas afirma que podemos inferir a assertiva de que eram bissexuais”.

As regras que orientam este jogo são estipuladas dentro da própria relação entre os parceiros. Neste jogo, segundo Foucault, a grande diferença reside justamente na *erotização* da corte do homem sobre o rapaz.

Na Econômica e na Dietética a moderação voluntária de um homem fundava-se essencialmente sobre sua relação consigo mesmo; na Erótica, o jogo é mais complexo; ele implica o domínio de si do amante; ele também implica que o amado seja capaz de instaurar uma relação de dominação sobre si mesmo; e enfim ele implica a escolha refletida que fazem um do outro, uma relação entre as suas duas moderações. Pode-se até notar uma certa tendência a privilegiar o ponto de vista do rapaz; é sobretudo a sua conduta que é interrogada e é a ele que se propõem pareceres, conselhos e preceitos: como se fosse importante, antes de mais nada, constituir uma Erótica do objeto amado ou, pelo menos, do objeto amado enquanto ele tem que se formar como sujeito de conduta moral [...]. (FOUCAULT, 1984, p 180).

A relação entre os dois deve ser a mais ética possível, pois faz parte da formação e da constituição do homem grego a educação sexual orientada por um mestre ou tutor. Este tutor tem a função de indicar o melhor *modus vivendi* possível a fim de que seu discípulo apreenda tudo o que for necessário para mais tarde, se tornar mestre também. Foucault compreende que esta busca que é plural (mestre e discípulo ou homem e rapaz), orienta o sujeito a um cuidado que é, *a priori*, de si e depois do outro. Os ensinamentos deixados pelo mestre devem orientar, em primeiro lugar, o próprio mestre ou tutor. Entretanto, esta compreensão só conquistará seu devido valor quando o discípulo –seguindo o exemplo de seu mestre - compreender qual deve ser a meta maior a ser alcançada: a saber, a busca da compreensão de si e o bom uso de suas capacidades enquanto cidadão. Ou seja, “[...] para o rapaz grego, a importância de sua honra não concerne [...] ao seu futuro casamento: ela diz respeito, antes de mais nada, ao seu *status*, seu lugar futuro na cidade. [...] (FOUCAULT, 1984, p. 183)”.

Segundo Foucault, a etapa juvenil da vida do rapaz grego é fundamental para que sua maturidade seja alcançada com o mais alto nível de emancipação e autoconhecimento.

Essa idade de transição em que o jovem é tão desejável e sua honra tão frágil constitui, portanto, um período de prova: um momento em que se prova o seu valor, no sentido em que este tem ao mesmo tempo que se formar, que se exercer, que se medir. (FOUCAULT, 1984, p.183).

O grande segredo, para tal autoconhecimento, está expresso no texto grego atribuído a Demóstenes, em homenagem a Epícrato. O autoconhecimento aqui está vinculado ao jogo erótico dos parceiros que sabem usar comedidamente de seus prazeres. E a *chresis* que faz a diferença. Saber usar dos prazeres vale mais do que possuir o próprio prazer. Segundo Foucault:

Aquele que louva Epícrato fá-lo compreender que ser belo e ser amado constitui uma dupla sorte (*eutuchia*): é bom, entretanto, servir-se dela como convém (*orthos chresthai*). Aí está o ponto sobre o qual o texto insiste, e onde marca o que se poderia chamar “o ponto de honra”: essas coisas (*ta pragmata*) não são nelas

mesmas, e de maneira absoluta, boas ou más; elas variam conforme aqueles que as praticam (*para tous chromenous*). É o uso que determina o seu valor moral segundo um princípio que se encontra freqüentemente em outro lugar; de qualquer modo são expressões muito próximas que são encontradas no *Banquete*: “nessa matéria nada é absoluto; a coisa, nela mesma e somente ela, não tem nem beleza nem feiúra; mas o que a faz bela é a beleza de sua realização; e sua fealdade o que a faz feia”. (FOUCAULT, 1984, p.184).

Nota-se que Foucault tenta nos guiar pelo caminho do entendimento de que a “*História da Sexualidade vol. 2*” possui a meta de desteorizar³³ a ética. Sua liberdade de simplificar e de explicar que o cuidado de si deve, enfaticamente, ser praticado. Toda a pesquisa de Foucault nos mostra que seu intuito foi o de buscar compreender os modos com que o homem tentava através de atos, tornar-se senhor e conhecedor de si.

Essa filosofia, cujo conteúdo não é definido senão por referência ao tema socrático do *epimeleia heautou*, “do cuidado consigo”, e à necessidade, também socrática, de ligar o saber com o exercício (*episteme-melete*) – essa filosofia não aparece como um princípio para se ter uma outra vida nem para se abster de todos os prazeres. Ela é evocada pelo pseudo-Demóstenes como complemento indispensável das outras provas: “Considera que é, de um lado, insensato ao extremo manifestar emulação e passar por numerosas provas a fim de aumentar seu ganho, seu vigor físico e todas as vantagens dessa espécie... e não buscar os meios de aperfeiçoar a faculdade que preside a todo o resto”. O que a filosofia é capaz de mostrar é, de fato, como tornar-se “mais forte do que si próprio” e quando se chega aí ela fornece, além disso, a possibilidade de prevalecer sobre os outros. Ela é por si mesma princípio de comando posto que é ela, e somente ela, que é capaz de dirigir o pensamento: “Nos negócios humanos o pensamento conduz tudo e por sua vez a filosofia pode muito bem dirigi-lo ao mesmo tempo que exercitá-lo”. (FOUCAULT, 1984, p. 187).

Por fim, a Erótica tem o papel de ensinar o auto-domínio ao jovem grego e “não se trata da medida a ser imposta ao seu próprio poder, mas sim da melhor maneira de se medir ao poder dos outros, assegurando sobre si mesmo o seu próprio domínio”. (FOUCAULT, 1984, p. 188).

No último capítulo desta dissertação, daremos mais enfoque ao debate foucaultiano sobre o último volume desta História, onde o autor demonstra as várias situações em que o cuidado de si foi predominante para que o homem, mais do que ser um conhecedor de sua vida, se transformasse em um cuidador de sua própria vida. E como diz Rajchmann em seu livro *Foucault, a Liberdade da Filosofia*:

Foucault [...] não indaga como os nossos desejos sexuais incorreram numa alienação e numa mistificação; pergunta de que modo as práticas de descoberta da verdade acerca de nós próprios se tornaram parte integrante da nossa experiência da sexualidade. Pergunta o que, em nossa experiência histórica do sexo, levou-nos a supor a existência de uma verdade oculta sobre desejos que devemos formular e expressar aos outros, se quisermos ser livres. Não parte de nenhum dado antropológico sobre a sexualidade. Converte o problema acerca do conhecimento

³³ Roberto Machado, na Introdução da *Microfísica do Poder* diz que “[...] nem a arqueologia, nem, sobretudo, a genealogia têm por objetivo fundar uma ciência, construir uma teoria ou se constituir como sistema; o programa que elas formulam é o de realizar análises fragmentárias e transformáveis”. (MACHADO in FOUCAULT, 1979, p. XI).

da verdade sobre os nossos desejos sexuais de uma condição de emancipação num objeto de investigação. (RAJCHMANN, 1987, p. 80).

E esta investigação nós a faremos junto com Foucault, no último capítulo.

CAPÍTULO II

HABERMAS E O AGIR COMUNICATIVO

Jürgen Habermas é considerado pelos contemporâneos, um dos maiores filósofos da atualidade. Suas teorias e estudos aplicados à esfera pública e à esfera privada do agir humano são hoje um dos alicerces do seu reconhecimento mundial no que se refere aos campos da ética e da filosofia política. Além disso, Habermas é considerado um articulador entre Filosofia e Sociologia, de modo especial, após a publicação de sua obra *Teoria da Ação Comunicativa*, de 1981.

Sua visão de comunicação foi um dos pontos fundamentais para o início de uma revisão acerca da importância comunicacional dos *mass media*, pois de um modo geral, após o surgimento da Escola de Frankfurt, muitos pensadores do século passado, entenderam que os meios de comunicação social, haviam sido criados para uma única finalidade: massificar e padronizar comportamentos. Contudo, segundo Luiz Martins da Silva, a obra habermasiana é revolucionária³⁴ por dois motivos principais:

Revolucionária porque abre espaço para que se possa repensar o próprio conceito de comunicação e a sua localização epistemológica [...] Revolucionária porque permite que o próprio conceito de comunicação seja reconsiderado. (SILVA, 1999, p. 173).

Este novo modo de encarar a comunicação extrapola uma mera visão semântica da palavra, pois Habermas procura ver, através de seus estudos, que a comunicação principalmente no final da década de 70 do século passado, pôde servir para algo muito mais importante do que a própria comunicação em si, a saber, a cooperação intersubjetiva. Sobre isso:

A TAC³⁵ possibilita [...] entender a comunicação como um processo cooperativo, que ultrapassa a clássica fórmula de Harold Laswell³⁶ e derivados, que concedem

³⁴ Aqui o sentido de revolução não é marxista, mas a idéia mais adequada é a de inovação.

³⁵ Abreviação de Teoria do Agir Comunicativo.

³⁶ Harold Laswell, cientista político norte-americano, resumiu as funções dos meios de comunicação, da seguinte forma: vigilância do contexto, correlação social, transmissão cultural, socialização e entretenimento.

uma primazia ao pólo emissor, na sua tentativa de influenciar ou conduzir o receptor. (SILVA, 1999, p. 173).

É sobre este ponto de vista que muitos estudiosos de Habermas, bem como, de Karl-Otto Apel, vão compreender a importância da linguagem como base de uma ação comunicativa.

Para Habermas, outros filósofos que tentaram construir uma filosofia prática, ou seja, voltada para a ética, como Kant, por exemplo, se esqueceram do papel sobremaneira relevante da linguagem. Kant ao conceber o imperativo categórico, a saber, o de que “devemos agir de tal modo que nossa máxima se torne uma lei universal” para direcionar o agir, não se deu conta da relevância da intersubjetividade, pois concebeu tal imperativo, como um juízo sintético *a priori*. Esta conclusão, além de ser efetivamente subjetiva, não é pragmática, pois “o principal erro da filosofia transcendental [...] é o de abstrair do *a priori* a linguagem” (MÍLOVIC, 2002, p. 182), e nenhum *a priori* pode ser deduzido da linguagem, pois a linguagem não é um fato da razão, ela é, na verdade, uma construção sintático-semântica-pragmática elaborada pela razão dentro de um contexto válido universalmente³⁷. Outrossim, toda argumentação racional é avaliada por juízos sintéticos, ou seja, *a posteriori*. O próprio Habermas justifica esta idéia não *a priori* de sua TAC ao dizer que ao “princípio de universalização [...] não se pode atribuir o sentido apriorístico de uma dedução transcendental no sentido da crítica kantiana da razão” (HABERMAS, 1989, p. 143). Desse modo, “diante da impossibilidade do solipsismo lingüístico, a linguagem é a forma prática da vida comunicativa comum das pessoas” (MÍLOVIC, 2002, p. 179).

Além disso, é importante frisar que nenhum conhecimento ou aprendizado é dado *a priori*, outrossim, o aprendizado é um *conhecimento* adquirido pela experiência. Desse modo, a linguagem é um conhecimento adquirido pela experiência. Com isso, Habermas reitera a importância da linguagem como instrumento de mediação entre os sujeitos, afirmando que

na fundamentação de ‘U’³⁸, trata-se especialmente da identificação de pressupostos pragmáticos sem os quais o jogo da argumentação não funciona. Qualquer um que

³⁷ Um dos aspectos interessantes da distinção entre Foucault e Habermas, no que se refere a ética, é que Foucault defende uma ética que repudia o universal. “Com efeito, o universal nada explica, é ele que deve ser explicado. Todas as linhas são linhas de variação, que não tem sequer coordenadas constantes. O Uno, o Todo, o Verdadeiro, o objeto, o sujeito não são universais, mas processos singulares, de unificação, de totalização, de verificação, de objetivação, de subjetivação, processos imanentes de um dado dispositivo”. (DELEUZE, 1990, p. 04). Dito de outro modo, pelo próprio Deleuze, “Foucault recusa toda a restauração de universais de reflexão, de comunicação, de consenso”.

³⁸ Princípio de universalização, abreviado pela vogal ‘U’ e conceituado por Habermas como: “toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância *universal*, para a satisfação dos interesses de *todo* indivíduo possam ser aceitas sem coação por *todos* os concernidos”. Este princípio deve estar correlacionado com outro princípio fundamental da ética do Discurso, a saber, o princípio ‘D’, assim definido por Habermas: “Toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um Discurso prático”.

participe de uma prática argumentativa já deve ter aceito essas condições de conteúdo normativo, [...] sem a possibilidade de [...] *esquivar-se em alternativas*. (HABERMAS, 1989, p. 161).

Em contrapartida, a conclusão kantiana da regulamentação ética do imperativo categórico foge do princípio da relação entre sujeitos que concordem ou que busquem argumentativamente uma resolução para o impasse do agir moral. Simplesmente concordar³⁹ com um agir apriorístico, não-empírico de fato, não é agir segundo os ditames da razão comunicativa, justamente por haver uma inconsistência pragmática séria⁴⁰. Sendo assim, afirma Mílovic, “a reviravolta lingüística implica a necessidade de uma transformação pragmática”.

Outrossim, um dos aspectos *a priori* aceitos por Habermas, em sua *TAC*, é o que retrata a “introdução do conceito do mundo vivido (*Lebenswelt*)”. Axel Honneth, afirma:

O pano de fundo [...] encontra-se na reflexão segundo a qual cada ato de fala em busca de entendimento já se movimenta *a priori* no contexto de uma situação reconhecida intersubjetivamente. As contribuições dadas para a interpretação cooperativa de cada processo de entendimento não pressupõe sempre uma nova definição de todos os elementos integrantes da situação; essas contribuições, pelo contrário, procuram, por sua vez, reconectar-se em um número infinito de convicções já vividas e rotineiras. Esse horizonte de pressuposições partilhadas intersubjetivamente, no qual cada processo comunicativo encontra-se embutido, é denominado por Habermas de ‘mundo vivido’. (HONNETH, 1999, p. 22).

Ao entendermos este sentido do mundo vivido, devemos encetar nosso pensamento para a busca da compreensão da significação do conceito de ação comunicativa que, de fato, Habermas quer desenvolver. Silva, com isso, conclui que o filósofo alemão

nos coloca [...] ante a contingência de um pleonasma, no mínimo engraçado: o da “comunicação comunicativa”, ou seja, haveria uma comunicação com relação a fins (teleológica); uma comunicação estratégica (muito se fala em “estratégias de comunicação”, “estratégias de marketing”, etc); uma comunicação dramatúrgica [...]; uma comunicação normativa (a informação correta, objetiva, denotativa, jurídica, etc); e, por último, uma comunicação cooperativa, para não dizer comunicativa, de fato. (SILVA, 1999, p. 174).

Sobre esta comunicação cooperativa, de fato, é o próprio Habermas que deixa claro esta idéia ao afirmar que

essa orientação da teoria da sociedade corresponde, na teoria da moral e do direito, a um universalismo dotado de uma marcada sensibilidade para as diferenças. O mesmo respeito para *todos* e *cada um* não se estende àqueles que são congêneres, mas à pessoa do outro ou dos outros em sua alteridade. A responsabilização solidária pelo outro *como um dos nossos* se refere ao ‘nós’ flexível numa comunidade que resiste a tudo o que é substancial e que amplia constantemente suas fronteiras porosas. (HABERMAS, 2004, p. 7).

³⁹ No sentido normativo da busca de um acordo consensual.

⁴⁰ Contudo, Habermas entenderá que a linguagem se transformará em um *a priori* consensuado pelos concernidos da comunidade de comunicação.

Ou seja, a construção de uma relação efetivamente intersubjetiva se dá quando acreditamos de fato, na possibilidade de uma construção comunicacional intersubjetiva factual, mesmo sabendo-se das efetivas limitações desta comunicação. Sob este prisma, a preocupação habermasiana pelo outro perpassa todas as suas obras, de modo especial, a *TAC*, pois o sujeito, ao utilizar-se de uma determinada linguagem não pode encarar seu interlocutor, como um mero receptor, mas como um colaborador. E concomitantemente a isso, ambos interlocutores devem levar em consideração, não apenas uma comunidade real de comunicação, mas igualmente uma comunidade ideal de comunicação, pois sem a aceitação das duas comunidades, o agir comunicativo não pode ser concretizado. Sobre a comunidade ideal de comunicação, Mílovic explica:

É ela que nos permite afirmar o que declaramos como verdadeiro relativamente ao mundo objetivo, como correto em relação ao mundo social, como sincero em relação ao mundo subjetivo e como compreensível. Em outras palavras, relativamente ao significado, pressupõe-se a comunidade de comunicação real, enquanto que em relação à validade, pressupomos a ideal. Ademais, a comunidade de comunicação real mostra o presente e a ideal somente aponta para o futuro⁴¹. (MÍLOVIC, 2002, p. 206-207).

Não obstante, uma necessariamente depende da outra, pois sem a existência articulada de ambas, não seria necessário e nem tampouco possível existir uma ação comunicativa. Ou seja, a filosofia habermasiana do agir está voltada também para um *telos*. Muitos autores compreendem este *telos* como um modo de emancipação social, sobremaneira no que diz respeito aos meios de comunicação. Silva argumenta que

[...] uma teoria da *ação comunicativa* pode encontrar numa prática comunicativa cotidiana – inclusive de *comunicação de massa* e num contexto de *cultura de massa* – interações dialógicas e autônomas e, portanto, construtivas e emancipatórias [...]. (SILVA, 1999, p. 182).

Exatamente por isso, é preciso entender que

[...] por si, a mídia – como qualquer outro engenho técnico – não é nem boa nem ruim, mas o uso que se faz dela é que pode estar a serviço da *colonização do mundo da vida pelo mundo sistêmico* (do poder e do dinheiro) ou, ao contrário, em favor da promoção do *mundo da vida*, no que este depende de interações isentas de *ações estratégicas*, aquelas que privilegiam, acima de tudo, o *êxito instrumental* de um sujeito sobre o outro [...]. (SILVA, 1999, p. 182).

É por isso que os meios de comunicação social são apontados por Habermas como uma “ágora eletrônica” ou “ágora virtual”, pois por mais que sejam vistos como espaços polêmicos de discussão, ao mesmo tempo, podem ser encarados como lugares público-democráticos e legítimos de entreaajuda e, portanto, de intersubjetividade.

⁴¹ Este futuro tem dimensão transcendental, isto é, projeta a comunidade de comunicação real para aquilo que ela deve buscar ser: a ideal. Neste ponto, Foucault e Habermas discordam, pois para o primeiro não há possibilidade de se projetar o futuro como embrião do presente.

Axel Honneth, entretanto, evidencia que a compreensão plena da importância deste aspecto da ação comunicativa só poderá ser possível quando os sujeitos entenderem de fato, o papel objetivo dos meios de comunicação social, pois é preciso perscrutar qual é a finalidade última dos mesmos. Ou seja,

segundo a ótica da comunicação, esses meios deixam-se separar em dois grupos: o grupo dos meios que apenas condensam o entendimento lingüístico e o grupo dos meios que substituem esses meios totalmente. Segundo Habermas, são esses últimos que produzem os sistemas de ação organizados segundo o princípio da racionalidade instrumental, assim como foi no contexto da evolução social que se desenvolveram os dois meios de orientação – o dinheiro e o poder do Estado – capazes de coordenar as ações instrumentais, necessárias para a reprodução material, e que dispensam totalmente qualquer esforço comunicativo baseado na linguagem. (HONNETH, 1999, p. 25).

Com isso, compreendemos que a linguagem comunicativa não está baseada no agir instrumental. Aliás, uma das intenções de Habermas é tentar encontrar uma superação da razão instrumental por meio da razão comunicativa⁴². Porém, é preciso compreender que a interpretação do autor sobre o conceito de instrumentalização do agir, se assemelha em alguns pontos, a compreensão da *Teoria Crítica* acerca da razão instrumental, principalmente no que se refere à abordagem dos efeitos negativos que o progresso técnico produziu no mundo vivido da sociedade e de como estes efeitos negativos geraram formas sutis de alienação. Segundo ele, estes efeitos, ao contrário do que era esperado pela sociedade moderna pós-industrial, criaram formas de “pauperismo” subjetivo-existenciais e não de emancipação intersubjetiva-coletiva, pois o almejado desenvolvimento humano que era outrora garantido pelas ciências positivas, não foi realmente percebido no mundo da vida. Ao invés, o progresso técnico apenas personificou o agir e o pensar humano, o que de fato, caracterizou um modo efetivamente instrumentalizado de visão de mundo.

Dois pontos levantados por Habermas são importantes e devem ser compreendidos neste momento, a saber, que, em primeiro lugar, o processo de automação industrial coisificou ainda mais as relações interpessoais; e que, em segundo lugar, o consumismo exacerbado direcionou um agir mais voltado para as novidades, dando à relação humana com as coisas/produtos, um caráter de uma permanência mais breve entre ambos e, por consequência, mais reificante justamente porque, o homem, na medida em que se relacionou mais

⁴² O uso instrumental pressupõe o mundo como a soma de tudo o que é caso, suas ocorrências, e o falante comporta-se racionalmente com relação aos estados de coisas existentes. Aquele que age (ator) influencia outro, cada qual visa o sucesso de seus próprios objetivos, e a cooperação só existe quando está se encaixando em seus cálculos. O uso comunicativo demanda exclusivamente a linguagem; se um ato de fala determinar-se pela orientação para o êxito, para a intervenção eficaz num mundo empírico, trata-se do agir estratégico, no qual a força argumentativa e consensual da linguagem não é utilizada, vale a influência dos atores uns sobre os outros. Em outras palavras, o uso estratégico não gera entendimento nem acordo, pois nem um nem outro podem ser impostos. (ARAÚJO, 2004, p. 249).

intensamente com a “obsolescência programada” dos objetos, também reificou suas relações interpessoais.

Esta visão habermasiana está fundada em um pensamento anterior e, na realidade, Habermas procede seu raciocínio diretamente dele. Ou seja, a reificação posta aqui só pode ser entendida numa perspectiva marxista do fetiche da mercadoria. Em *O Capital*, Marx revela que

a mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens, apresentando-as com características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. Através dessa dissimulação, os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas sociais, com propriedades perceptíveis e imperceptíveis aos sentidos. (MARX, 1980, p. 81).

Sendo assim, “uma relação social definida, estabelecida entre os homens, assume uma forma fantasmagórica de relação entre coisas⁴³. [...] Chamo a isto de fetichismo, que está sempre grudado aos produtos do trabalho, quando são gerados como mercadorias. E isso é inseparável da produção de mercadorias” (MARX, 1980, p. 81). Nota-se claramente que a linha de pensamento de Habermas não foge da de Marx, pois Habermas não pode pensar uma TAC sem uma teoria do *mundo vivido*, perfeitamente associada a *Crítica da Economia Política* de Marx.

Habermas, outrossim, compreende que o agir instrumental/reificante pode ser entendido como uma *orientação voltada apenas para o sucesso*, pois

na medida em que os atores estão exclusivamente orientados para o sucesso, isto é, para as conseqüências do seu agir, eles tentam alcançar os objetivos de sua ação influenciando externamente, por meio de armas ou bens, ameaças ou seduções, sobre a definição da situação ou sobre as decisões ou motivos de seus adversários⁴⁴. A coordenação das ações de sujeitos que se relacionam dessa maneira, isto é, *estrategicamente*, depende da maneira como se entrosam os cálculos de ganho egocêntricos. O grau de cooperação e estabilidade resulta então das faixas de interesses dos participantes (HABERMAS, 1989, pp. 164-165).

Da mesma maneira, esta relação entre sujeitos só pode ser superada quando cada sujeito entender-se como partícipe de uma relação intersubjetiva com outros sujeitos, tendo sempre em vista, uma comunidade de comunicação ideal. Nesta ótica, o papel do consenso é de suma importância, pois todas as prerrogativas ético-morais só poderão ser concebidas se os melhores argumentos forem aprovados pela atividade do discurso. Discurso entendido como

⁴³ Daí nasce a idéia básica de reificação, ou seja, os produtos do trabalho humano assumem vida própria. O estranhamento e a impressionalidade que os produtos do trabalho do homem assumem, nos faz crer que o produto se torna criador e o homem criatura. Basta analisarmos o impacto que uma determinada mercadoria produz em nossas consciências quando é divulgado pelos meios de comunicação em geral. O fascínio e o endeusamento provocam a instrumentalização e a reificação do próprio homem.

⁴⁴ Ou seja, por coação.

modo de manifestação de processos de interação social, nos quais se inscreve como finalidade última, a ausência de opressão, por desenvolverem-se por meio do entendimento lingüístico livre de coação.

Já para Foucault, (para apresentar um contraponto), como aponta Araújo, o discurso é visto de modo totalmente diferente.

Ao contrário das análises sociológicas ou psicológicas da evolução das mentalidades e das filosofias do *logos*, das teleologias da razão, Foucault vê os discursos em sua exterioridade, em sua irrupção de acontecimento, definindo o lugar possível para os sujeitos, que não é o sujeito soberano do “eu disse”, nem aquele que fala, nem aquele que se esconde na fala ou sofre um “efeito de ilusão” (*sic*), como se expressam alguns analistas do discurso. Para Foucault, ao contrário, não há uma voz anônima por detrás, mas um domínio no qual alguém pode dizer o que diz, e assim imbui-se da função de sujeito, e o que diz ganha uma certa positividade ou efetividade. Importa que tenha sido dito, de modo que não faz sentido uma busca da origem fundadora, ou seja, de uma fundamentação transcendental. (ARAÚJO, 2004, p. 234).⁴⁵

A atividade discursiva, para Habermas, deve ser vista como um modo de manifestação subjetiva direcionada e posta dentro da perspectiva da intersubjetividade compartilhada no âmbito da comunidade de comunicação real. Sobre isso, Habermas afirma “[...] falo em *agir comunicativo* quando os atores tratam de harmonizar internamente seus planos de ação e de só perseguir suas respectivas metas sob a condição de um *acordo* existente [...]” (HABERMAS, 1989, p.165).

Não obstante, para que o discurso seja válido, alguns preceitos devem ser seguidos, a saber, o discurso deve respeitar duas dimensões importantes: o da proposição e da performance. A saber, segundo Mílovic, estes elementos exercem a função de base da relação comunicativa entre os sujeitos de uma mesma comunidade de comunicação, ou seja, para que a interação de fato aconteça é preciso que se estabeleça uma justa medida entre

a) o nível da intersubjetividade no qual o locutor e o ouvinte comunicam-se mutuamente; e b) o nível dos objetos sobre os quais eles buscam chegar a um acordo (por objetos, entendo coisas, eventos, estados, indivíduos, afirmações e condições dos indivíduos) (MÍLOVIC, 2002, p. 177).

No caso performático, os sujeitos buscam em suas inter-relações, a busca do acordo ou do consenso mediado por atos de fala. Habermas se baseia principalmente na teoria de Austin e Searle acerca dos atos de fala. Segundo eles, “a linguagem articula um nível gramatical, o da

⁴⁵ Mas o que importa é verificar que “os discursos que produzem saber científico, sejam eles da medicina, da economia, da sociologia, da psiquiatria, recebem o carimbo de ‘verdadeiros’, ‘objetivos’, ‘comprovados’, formas institucionalizadas do poderoso discurso da vontade de verdade”. (ARAÚJO, 2004, p. 235”. Nota-se um ponto essencial no debate entre Foucault e Habermas: para o primeiro, não existem pretensões de validade ou de verdade, mas discurso e verdade representam ser a mesma coisa, o que para o segundo, é um absurdo, pois todo aquele que se propõe a participar de uma comunidade de comunicação só o pode, aceitando o fato de que seu argumento não é nem verdadeiro nem falso, mas apenas possui uma pretensão de validade.

significação, e um nível pragmático, o de dizer em situação, que vale como uma ação ou ato; neste caso, ato de fala” (ARAÚJO, 2000, p. 177).

Esta base lingüística-pragmática será usada por Habermas para a redação de sua TAC. Esta noção de linguagem tenta demonstrar que a representação lingüística possui um valor superior ou equiparável a qualquer ação (e nisso há legitimidade)⁴⁶, pois as ações podem ser analisadas e compreendidas pela linguagem e, ao mesmo tempo, pela capacidade que o homem tem de nomear as coisas. As ações e os objetos só adquirem significado semântico, pois o homem é capaz de nomeá-las. Só o homem consegue nomear as coisas e esta nomeação lingüística incorpora mais sentido quando o homem transforma um “ato de fala” em “ato de ação”.

Austin e Searle, diz Habermas, classificam a linguagem através de “*atos lingüísticos*” e “*atos não-lingüísticos*”. Exemplos de atos não-lingüísticos: correr, sentar, andar, etc. Os atos não-lingüísticos são meramente descritivos e não precisam, necessariamente da anuência de outrem para serem realizados. Em contrapartida, os atos lingüísticos são atos nos

quais os falantes pretendem chegar a um entendimento sobre algo do mundo pelo próprio ato de fala que se explica por si: é uma ação pela fala e uma fala que vale como ação. Para que um ato de fala como ‘Passe-me um copo de água’ valha como pedido, é preciso que os interlocutores não só compreendam o significado como aceitem a frase como um pedido. É preciso que haja um entendimento mútuo acerca da intenção e do contexto da fala. (ARAÚJO, 2000, pp. 177-178).

Sobre isso, argumenta Aylton Barbieri Durão:

a racionalidade comunicativa [...] se nutre das relações de solidariedade presentes na comunicação cotidiana entre os indivíduos, por isso, permite que os falantes se entendam no mundo da vida através de atos da fala que enunciam locutoriamente⁴⁷ um conteúdo proposicional e apresentam ilocutoriamente⁴⁸ uma pretensão de validade. Assim, os atos da fala *constatativos*, que descrevem objetos no mundo externo, pretendem ser verdadeiros, os atos da fala *regulativos*, que expressam as normas orientadoras da ação dos agentes sociais, pretendem ser retos, enquanto os atos da fala *representativos*, que manifestam as intenções dos sujeitos, pretendem ser sinceros. (DURÃO, 2006, p. 103-104).

Corroborando com este argumento, Araújo afirma que

Para Habermas, a linguagem, com seus atos de fala pressupondo validade (verdade, normatividade e veracidade), cria vínculos, estabelecendo uma ponte entre o estudo

⁴⁶ [...] a contribuição original de Habermas é a busca da legitimidade, que o conduz para além da busca por critérios que fecham a linguagem no universo propriamente lingüístico, seja ele o gramatical, o lógico, o semântico ou o da ilocucionaridade do ato de fala. (ARAÚJO, 2004, p.252).

⁴⁷ Ou seja, a proposição é dada pela locução do ato de fala. É aquilo que eu proponho para ser discutido, debatido e analisado na comunidade de comunicação.

⁴⁸ No sentido de *telos* da linguagem. Aquilo que eu desejo performaticamente alcançar, mediante o debate intersubjetivamente compartilhado dentro da comunidade. A busca do consenso mediado pela linguagem tem como objetivo central, a aquiescência aos melhores argumentos. Desse modo, as idiosincrasias de cada sujeito devem ser colocadas de lado, tendo em vista, que os argumentos unilateralmente subjetivos não podem ser aceitos na comunidade de comunicação. Por isso, que todo ato de fala deve ser considerado como uma “pretensão de validade”.

pragmático formal da comunicação, com uma teoria social da interação. Entender-se com alguém a respeito de algo, significa acordo entre pessoas *competentes lingüística e interativamente*. [...] Falar e entender-se são recíprocos, o entendimento é imanente ao telos da linguagem, afirma Habermas. [...] O ato ilocucionário tem uma estrutura auto-referencial, identifica-se a si mesmo, a intenção comunicativa reside no ato do dizer, efetua-se pelo dizer: a ação comunicativa é ‘esta classe de interações em que todos os participantes harmonizam entre si seus planos individuais de ação e perseguem através deles, sem reserva alguma, seus fins ilocucionários. (ARAÚJO, 2004. p. 253).

Além disso, a título de esclarecimento acerca da funcionalidade de cada ato de fala⁴⁹ e para uma melhor compreensão da finalidade de cada um deles e de como, na verdade, todos eles estão entrelaçados, condensamos a classificação habermasiana dos atos de fala da seguinte maneira, a saber:

a classe dos *atos comunicativos*⁵⁰, que explica o sentido das afirmações como tais, logo, como elemento performativo do ato de fala; a classe dos *atos constativos*⁵¹, que explica o sentido das proposições como tais, logo, como elemento proposicional do ato de fala; a classe dos *atos representativos*⁵², que explica o sentido da expressão das experiências do locutor; e a classe dos *atos regulativos*⁵³, que explica o sentido da relação que os membros, em um diálogo, aceitam como regra. (MÍLOVIC, 2002, p. 197).

Contudo, mesmo após esta minuciosa classificação entre os atos de fala, resta uma dúvida: na comunidade de comunicação real, os interlocutores devem reivindicar cada ato de fala separadamente ou todos eles estão presentes num único ato de fala? Esta pergunta, o próprio Habermas tenta responder ao dizer que

essa universalidade das pretensões de validade que são inseridas na estrutura do discurso pode ser explicada a partir da posição sistemática da linguagem: no discurso, todos os quatro aspectos são colocados na agenda do dia – a natureza exterior, a sociedade, a natureza interior e a própria linguagem (HABERMAS apud MÍLOVIC, 2002, p. 199).

O ponto de partida da análise sobre as relações interpessoais da vida ética segundo Habermas perpassa por uma comparação filosófica feita por ele próprio, com outros autores importantes do século passado, dentre eles, destaca-se Lawrence Kohlberg. Habermas evidencia que sua obra ético-filosófica possui um caráter cognitivo-universalista, ou seja, sua obra não pode ser vista ou encarada como um trabalho direcionado apenas para uma determinada comunidade de comunicação, mas para uma platéia universal de interlocutores. Sendo assim, ele vai tentar justificar seu pensamento baseando-se também em autores contemporâneos, em especial, Kohlberg. Habermas, para tanto, tentará justificar a

⁴⁹ “O ato de fala de um só terá êxito se o outro aceitar a oferta nele contida, tomando posição afirmativamente, nem que seja de maneira implícita, em face de uma pretensão de validade em princípio criticável”. (HABERMAS, 1989, p.165).

⁵⁰ Estes atos buscam a compreensibilidade intersubjetiva.

⁵¹ Ou constativos. Estes atos, por sua vez, buscam a verdade.

⁵² Estes atos buscam a sinceridade de cada sujeito como meio de validação argumentativa.

⁵³ Estes atos, por fim, buscam regulativamente, o princípio da correção contínua.

similaridade interdisciplinar entre psicologia e filosofia, ao afirmar que “são três os principais pontos de vista a partir dos quais Kohlberg introduz as premissas tomadas de empréstimo à filosofia: a) cognitivismo; b) universalismo e c) formalismo” (HABERMAS, 1989. p. 145).

Sobre o cognitivismo, Habermas expressa seu ponto de vista dizendo que

os juízos morais têm um conteúdo cognitivo; eles não se limitam a dar expressão às atitudes afetivas, preferências ou decisões contingentes de cada falante ou ator. [...] Com efeito, toda teoria do desenvolvimento da capacidade de juízo moral tem que pressupor como dada a possibilidade de distinguir entre juízos morais corretos e errados. (HABERMAS, 1989. p. 147).

Sob este ponto, vale a pena discorrer acerca do fato de que Habermas não aceita a idéia de uma ética *peçoal* ou baseada apenas em um “cuidado de si” foucaultiano. Ou ainda, Habermas não consegue acreditar em uma ética pautada em técnicas pessoais de autodomínio ou em *técnicas de si*. A ética do discurso ou a ética da *TAC* refuta, veementemente, qualquer tipo de ceticismo ético ou qualquer descrédito em uma filosofia prática universal. A compreensão axiológica de uma ética válida para todos e universalmente aceita formam um dos pilares-mestres da filosofia ética habermasiana.

Outrossim, abrindo um parêntesis, citamos um exemplo que Habermas usa, para enfatizar a idéia da importância de universalização ética, onde ele afirma que não é possível aceitar os princípios de uma filosofia ética não-cognitiva ou meramente utilitarista, assegurando que

o *não-cognitivismo severo* quer desmascarar o conteúdo cognitivo da linguagem moral como sendo, em tudo, ilusão. Ele tenta mostrar que, por trás das manifestações que para os participantes parecem juízos e posicionamentos morais passíveis de justificação, se escondem apenas sentimentos, posicionamentos ou decisões de ordem subjetiva. Descrições revisionistas semelhantes às do emotivismo (Stevenson) e do decisionismo (Popper e primeiro Hare⁵⁴) foram encontradas pelo utilitarismo, que vê nas preferências⁵⁵ a origem do sentido “obrigatório” das orientações de valor e dos deveres. Contudo, diferentemente do *não-cognitivismo severo*, [...] o utilitarismo tange algumas formas do *não-cognitivismo atenuado*, que leva em conta a autoconsciência dos sujeitos que *agem* moralmente, seja tendo em vista sentimentos morais (como é o caso da tradição da filosofia moral escocesa), seja a orientação segundo normas vigentes (como no caso do contratualismo de cunho hobbesiano). Contudo, a autoconsciência do sujeito que *julga* moralmente recai em revisão. Em seus posicionamentos e julgamentos, presumidamente justificados de modo objetivo, deveriam exprimir-se de fato apenas motivos racionais, sejam sentimentos⁵⁶ ou situações de interesses (fundamentáveis pela razão dos seus fins). (HABERMAS, 2004, p. 16).

⁵⁴ O critério da moralidade das ações e regras na teoria ética de Hare é o Princípio da Universalizabilidade, que afirma: "Segue-se da universalizabilidade que se agora digo que devo fazer uma certa coisa a uma certa pessoa, estou comprometido com a visão que a mesma coisa deve ser feita a mim, estivesse eu exatamente em sua situação, inclusive tendo as mesmas características pessoais e em particular os mesmos estados motivacionais" (FELDHAUS, p. 173-174).

⁵⁵ De caráter subjetivo.

⁵⁶ Contudo, permanece a questão: é possível conceber sentimentos racionais?

Ou seja, é impossível conceber um sistema ético-filosófico pautado no não-cognitivism, pois o mesmo recai em contradição ao afirmar a impossibilidade do estabelecimento de normas de ação moral universais. Ou seja, aquele que afiança a idéia da impossibilidade de uma ética cognitiva, assegura concomitantemente a inexistência de uma ética racional, o que para Habermas é um absurdo, por incorrer em uma auto-contradição performativa.

Outro ponto importante da filosofia habermasiana se ampara na possibilidade de uma filosofia universalista. Habermas assevera que

a ética do Discurso contesta a suposição básica do *relativismo ético*, segundo a qual a validez dos juízos morais só se mede pelos padrões de racionalidade ou de valor da cultura ou forma de vida à qual pertença em cada caso o sujeito que julga. Se os juízos morais não pudessem erguer uma pretensão de validade universal, uma teoria do desenvolvimento moral que pretendesse comprovar a existência de vias de desenvolvimento universais estaria condenada de antemão ao fracasso (HABERMAS, 1989, p. 147-148).

Outro ponto importante da filosofia habermasiana refere-se ao formalismo. Neste ponto, é interessante notar que Habermas não dá importância a um caráter eudemonista da ética, mas a um caráter deontológico da ética. Assim afirma José Manuel Santos, “as éticas deontológicas contemporâneas prosseguem por novos meios e a partir de novas bases o esforço kantiano de *fundamentar* por métodos analítico-argumentativos [...] as normas do dever moral” (SANTOS, p. 34). Porém, como já vimos, a filosofia da TAC não tem um caráter apriorístico, tal como Kant pensava.

Sobre o caráter eudemonista, Habermas afirma, categoricamente que

a ética do Discurso volta-se contra suposições básicas das *éticas materiais*, que se orientam pelas questões de felicidade e privilegiam ontologicamente um tipo determinado [...] da vida ética. Ao destacar a esfera da validez deontológica das normas de ação, a ética do Discurso demarca o domínio do moralmente válido em face do domínio dos conteúdos de valor culturais. É só a partir desse ponto de vista estritamente deontológico da correção normativa ou da justiça que se podem filtrar, na massa de questões práticas, as que são acessíveis a uma decisão racional (HABERMAS, 1989, p. 148).

Ou seja, se determinamos um modo específico de vida ética como universal, estaremos determinando modelos éticos que devem ser seguidos *a priori*. Exemplificando, se adotarmos um padrão ético-moral de vida, como o modelo greco-helênico estaremos incorporando um modo cultural singular de ‘*ethos*’, ou seja, o modo grego de viver eticamente, apregoado por Aristóteles (que, no caso, também tinha uma preocupação pela cidade feliz) é peculiar e específico e não pode ser interpretado como plural e universal. Desse modo, seria um erro, segundo Habermas, aceitarmos o padrão ético grego como universal, pois a filosofia ética

grega se orienta “pelas questões de felicidade”⁵⁷ e não tem como *telos* último, a intersubjetividade⁵⁸.

Outrossim, a filosofia ética de Habermas, tem por intento, apresentar uma teoria ética condizente com os desafios de nossa atual sociedade, dentre eles, o de *tentar validar* a esfera pública como um *espaço comunitário de iguais*. Para tanto, Habermas ao equiparar sua TAC ao nível *pós-convencional do juízo moral* de Kohlberg, entende o agir comunicativo como o “estádio de princípios ético-universais”.

As Leis ou acordos sociais particulares são, em geral, válidos porque se apóiam em tais princípios. Quando as leis violam esses princípios, a gente age de acordo com o princípio. Os princípios são princípios universais de justiça: a igualdade de direitos humanos e o respeito pela dignidade dos seres humanos enquanto indivíduos (HABERMAS, 1989. p. 154).

A esfera pública como espaço de iguais, deve ser entendida como comunidade de comunicação, pois Habermas afirma esta possibilidade ao descrever que, através da reversibilidade, da universalidade e da reciprocidade, os participantes se colocam em pé de igualdade comunicacional, pois entendem “a completa *reversibilidade* dos pontos de vista a partir dos quais os participantes apresentam seus argumentos: a *universalidade*, no sentido de uma inclusão de todos os concernidos; e finalmente, a *reciprocidade* do reconhecimento igual das pretensões de cada participante por todos os demais” (HABERMAS, 1989, p. 149), como meios assaz eficazes para a efetivação do consenso intersubjetivamente compartilhado. O espaço público moderno será visto agora de modo totalmente diferente do espaço público antigo, ou seja,

na esfera pública moderna, um público constituído de pessoas privadas conscientizadas [...] se volta [...] para debater as questões propriamente civis de uma sociedade. [...] Agora não mais identificando justiça com direitos adquiridos, mas com legitimidade oriunda da emanção de normas gerais e abstratas, válidas para qualquer um. A lei é pensada como lei universal, essência de normas genéricas e permanentes, enfim, identificada com a racionalidade. Assim, o domínio público passa a ser associado ao domínio da lei e da própria razão. A publicidade deve agora servir [...] para uma legislação baseada na razão, isto é, onde a lei manifesta a razão expressa na opinião pública (ARAGÃO. s.d.).

Em outras palavras, a possibilidade de se repensar os argumentos racionalmente articulados (*reversibilidade*) e postos em debate pelo *medium* da *reciprocidade*, se transforma

⁵⁷ Sobre este ponto, Mílovic nos apresenta uma questão deveras intrigante sobre a TAC de Habermas: “A ética do discurso é, [...] de pequena valia caso se precise dela para nos ensinar a ter uma ‘boa’ vida. O princípio da universalização funciona como uma espécie de divisor, que claramente separa os problemas do *bom* e *justo*, de conteúdo e procedimento. Já a ética do discurso concentra-se somente naquelas questões que podem ser resolvidas racionalmente. Percebe-se que o tema da emancipação se desliga da felicidade. Mas para que serve uma emancipação infeliz?” (MÍLOVIC, 2002, pp. 272-273).

⁵⁸ Porém, ainda pairam algumas perguntas no ar: as éticas de cunho universal não levam em conta, certos esquemas de padronização? Qual seria o padrão de ética, segundo Habermas? A União Européia? O de um povo determinado que deveria ser seguido? A cultura cristã? Enfim, a ética do discurso também leva em consideração a sua época e sua história e não se apresenta como uma teoria atemporal.

em uma regra pressuposta e entendida, por Habermas como fundamental para a busca da *universalidade*⁵⁹ preconizada por sua *TAC*. É por isso que qualquer participante da comunidade de comunicação não pode reivindicar para si um direito unilateralmente privado, se não tiver como fim último, a defesa intersubjetiva de direitos. Ou seja,

todos os conteúdos, mesmo os concernentes a normas de ação não importa quão fundamentais estas sejam, têm que ser colocados na dependência dos Discursos reais [...]. O princípio da ética do Discurso proíbe que, [...] se privilegiem e se fixem de *uma vez por todas* numa teoria moral, determinados conteúdos normativos (HABERMAS, 1989, p. 149).

Desse modo, os argumentos da autoridade e da superioridade intelectual não podem, sobremaneira serem aceitos⁶⁰. Sobre isso, Wellmer acrescenta

A exigência da racionalidade é admitir os argumentos do inimigo, se esses forem sensatos; ao passo que a exigência da moralidade é que seja dado o direito de falar até mesmo àqueles que ainda não podem argumentar adequadamente. De uma maneira mais enfática, podemos dizer que as obrigações da racionalidade se referem aos argumentos independentemente da pessoa que os pronuncia, enquanto que as obrigações morais dizem respeito às pessoas independente de seus argumentos (WELLMER apud MILOVIC, 2002, p. 243).

Se considerássemos apenas os argumentos advindos de sujeitos autoritários, o diálogo intersubjetivo não seria possível. Corroborando com o argumento wellmeriano, Habermas fala o seguinte sobre o argumento da autoridade.

Autoridade e conhecimento não convergem. Não há dúvida que o conhecimento se enraíza em tradição (*Überlieferung*) fática; ele permanece ligado a condições contingentes. Mas a reflexão não trabalha na faticidade das normas transmitidas (*überlieferten*) sem deixar vestígios. [...] Nós só podemos nos voltar para as normas interiorizadas depois de termos aprendido *primeiro cegamente a segui-las sob um poder que se impôs de fora*. À medida, porém, que a reflexão recorda aquele caminho da autoridade, no qual as gramáticas dos jogos de linguagem foram exercitadas dogmaticamente como regras da concepção do mundo e do agir, pode ser tirado da autoridade aquilo que nela era pura dominação, e ser dissolvido na coerção sem violência da intelecção e da decisão racional (HABERMAS, 1987. p. 18)⁶¹.

Se analisarmos de forma mais otimista, podemos ver a partir deste trecho extraído do Livro *Dialética e Hermenêutica*, uma certa proximidade entre o autor e Foucault, apesar das inúmeras críticas efetuadas pelo primeiro ao segundo. Mas, a problemática que envolve a ética e o exercício do poder em ambos, é compreendida de modos bem antagônicos e diversos, justamente porque cada um principia seu modo de encarar o mundo sob paradigmas simetricamente opostos. Ou seja, não há como harmonizar ou assemelhar o pensamento dos dois filósofos.

⁵⁹ É justamente neste contexto que podemos entender a esfera pública como espaço comunitário de iguais.

⁶⁰ Neste ponto, é preciso considerar que o diálogo, mesmo que não aconteça com fins de dominação e subjugação alheia, considera que o outro seja competente “racionalmente” para argumentar.

⁶¹ O posicionamento de Habermas com relação ao poder não se compara ao conceito de poder de Foucault, pois a razão em Habermas sempre prevalece, acima de todas as contingências.

Sendo assim, no próximo capítulo, veremos o embate epistemológico e referencial entre os dois pensadores, do qual Araújo se refere neste trecho e que, de certo modo, nos moveu paulatinamente na pesquisa até aqui:

[...] as conclusões sempre divergirão, pois o modelo habermasiano é Hegel e o modelo foucauldiano é Nietzsche. Balizados por noções de historicidade radicalmente distintas, as reflexões sobre o sujeito conduzem a resultados diferentes: para Foucault, a verdade sempre se liga a algum tipo de poder; para Habermas, a verdade pode libertar (ARAÚJO, 2000, p. 171).

CAPITULO III

FOUCAULT E A DEFESA DE UMA ÉTICA PARTICULAR

Foucault destaca em suas obras – sobretudo as obras vinculadas a sua última fase – a importância de um resgate do autoconhecimento e da capacidade do ser humano de se empoderar. Este conceito, apesar de não estar expressamente declarado, se apresenta plausivelmente subentendido em suas obras.

Foucault relata nas obras *História da Sexualidade* e nos textos do *Collège de France* (além de outros que serão aqui citados), uma preocupação assaz instigante sobre o corpo.

A história da penalidade (...) não diz respeito essencialmente a uma história das idéias morais; é um capítulo na história do corpo. Ou, digamos de outra maneira: ao interrogar as idéias morais a partir da prática e das instituições penais, descobre-se que a evolução da moral é, antes de tudo, a história do corpo, dos corpos. (FOUCAULT, 1997, p. 41).

Foucault, ao nosso entender, tenta redescobrir o cerne de uma vida ética estudando a vida dos gregos e a relação destes com o corpo. Esta relação grega com o corpo não se vincula unicamente à uma questão filosófica sobre o erotismo ou uma filosofia da sexualidade (se é que se pode definir este pensamento como tal), mas a um modo de se descobrir um sentido novo para a vida contemporânea.

Foucault, em suas obras, não se preocupa em atacar seus possíveis adversários, elencando uma série de concepções possivelmente equivocadas. Ao contrário, tenta entender o poder macro e microfísico e suas relações; os pensamentos filosóficos e seus oriundos fundamentos contextualizados em cada momento histórico e político. Em sua última fase (digamos assim), ele enfoca suas pesquisas em uma vida ética que pode auto-transformar o sujeito. Dito em outras palavras: buscar uma mudança onde a vida humana pode ser transformada em uma expressão estética de liberdade.

Para Horácio Martinez,

Foucault se encontra, depois da publicação do primeiro volume da *História da Sexualidade - a vontade de saber*, com a necessidade de um “deslocamento teórico”. Na sua pergunta pelos “jogos” ou “regime de verdade” teria olhado insistentemente do lado dos dispositivos, problematizações e mecanismos discursivos que favoreciam uma verdade por sobre outra, mas nunca teria

enxergado – de modo direto – para o lado do sujeito que diz essas verdades. Junto com a distribuição de saberes, reprodução de discursos, existe um sujeito que se toma como objeto de estudo no surgimento das ciências humanas no século XIX; mas, antes que isso, um sujeito que se constitui a si próprio em práticas que Foucault agrupará sob o termo “estética da existência”. (MARTINEZ, 2007, p. 218).

Assim, o foco principal de sua pesquisa se resumirá essencialmente no corpo. Não apenas o corpo como singularidade ou pluralidade, como individualidade ou coletividade, mas como centro de todo um aparato econômico, religioso, punitivo e social de análise e pesquisa. O corpo, preocupação do poder (biopoder)⁶²; o corpo, preocupação carcerária; o corpo, preocupação da pastoral cristã; enfim, o corpo, convergência de todos os poderes que trabalham juntos para governar.

Foucault, é bom ressaltar, não pretendeu deixar uma doutrina, nem dogmatizar terminologias. Ou seja, sua preocupação é menor com verdades antropológicas que com modos de agir que o próprio sujeito deve ser capaz de exercer sobre si. O questionamento do antropologismo de Foucault converte-se numa ética do livre pensamento: ao suspender a narrativa universalista e a segurança antropológica acerca de uma liberdade abstrata, Foucault dirige a nossa atenção para a liberdade bastante concreta de escrever, pensar e viver num questionamento permanente daqueles sistemas de pensamentos e formas problemáticas de experiência em que nos encontramos.

Desta forma, o entendimento de que devemos ter para analisar o pensamento de Foucault se resume, neste sentido, ao princípio do cuidado de si.

O homem deve cuidar de si mesmo, não como consequência de uma falta, mas “porque o deus resolveu de tal forma que ele possa fazer livremente uso de si mesmo; é para este fim que o dotou de razão”. Essa faculdade capaz de “se tomar a si mesma e também a todo o resto como objeto de estudo” nos dota do “privilégio-dever” do cuidado de si: é na medida em que se é livre e racional – e livre para ser racional – que o homem é na natureza o ser que foi encarregado do cuidado de si. (BILLOUET, 2003, p. 193).

O mais interessante no pensamento de Foucault é o captar de um novo prisma acerca da capacidade de se pensar a ética. A maioria dos estudiosos da filosofia grega não enfatizam a relação entre práticas éticas aceitáveis e sua ligação com a sexualidade, por exemplo. A ‘filosofia via a ética apenas como uma correlação entre ciências políticas ou sociais. Ou seja,

⁶² O poder possui uma eficácia produtiva, uma riqueza estratégica, uma positividade. E é justamente esse aspecto que explica o fato de que tem como alvo o corpo humano, não para supliciá-lo, mutilá-lo, mas para aprimorá-lo, adestrá-lo. [...] O que lhe interessa basicamente não é expulsar os homens da vida social, impedir o exercício de suas atividades, e sim gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações para que seja possível e viável utilizá-los ao máximo, aproveitando suas potencialidades e utilizando um sistema de aperfeiçoamento gradual e contínuo de suas capacidades. (MACHADO in FOUCAULT, 1979, p. XVI).

parece que a visão ética se restringia apenas ao ditame de regras de conduta ligadas ao ambiente social.

Foucault, para tanto, compreende no texto “Técnicas de si”, que a relação entre agir e viver, devia sempre condizer com algum modo de expressão da verdade, a saber, a verdade de si mesmo. Esta verdade, entretanto, era uma verdade exterior a ele e que devia “marcá-lo”, a fim de que ele se revelasse e confessasse, enfim, encontra-se fora de si uma resposta sobre si mesmo. Esta metodologia aplicada pela confissão cristã, fez surgir uma verdade “de verniz”, aparente e exterior a ele, ou seja, não era o sujeito mesmo que se constituía por ele mesmo, mas pela subjugação da confissão. A verdade não estava nele.

Esta forma de constituição do sujeito foi solidificada por vários fatores externos que determinavam o modo do sujeito agir e viver no mundo. Segundo Foucault, o instrumento mais perspicaz e sorrateiro – como já dissemos - que desenvolveu esta solidificação foi a pastoral cristã. Segundo ele, somente a partir deste instrumento (ou prática pautada essencialmente no discurso), o homem começou a se compreender pecador enfaticamente.

Assim que comecei a estudar as regras, os deveres e as proibições da sexualidade, as proibições e as restrições que lhe são associadas, meu interesse foi levado não somente para os atos que eram permitidos e proibidos, mas também sobre os sentimentos que estavam representados, os pensamentos e os desejos que podiam ser suscitados, a inclinação a perscrutar no si todo sentimento escondido, todo movimento da alma, todo desejo travestido sob formas ilusórias. Existe uma sensível diferença entre as proibições concernentes à sexualidade e as outras formas de proibição. Ao contrário das outras proibições, as sexuais estão sempre ligadas à obrigação de dizer a verdade sobre o si. (FOUCAULT, Técnicas de Si, s.d.).⁶³

O mais curioso de tudo isso é perceber que o fenômeno da pastoral cristã vai se alastrar, mais tarde, por todos os âmbitos sociais. O método de confissão utilizado pela pastoral tinha o intuito de *revelar* a verdade de cada um e de todos. Este modo de “extorsão” da verdade só podia ser feito através da assistência de uma outra pessoa, no caso específico, um sacerdote. Só ele tinha (e tem) este poder, pois somente ele sabia (saber) como fazer este vínculo do homem com Deus. “Nenhum poder, em compensação, se exerce sem a extração, a apropriação, a distribuição ou a retenção de um saber” (FOUCAULT, 1997, p. 19). Este saber (e posteriormente, saberes) é assumido por várias ciências humanas, principalmente as da medicina moderna.

O que está subentendido aqui: que o uso da palavra, do discurso não tem única ou exclusivamente a intenção de controlar ou coagir as ações dos pecadores, mas acima de tudo, de poder indicar o caminho que todos devem fazer para serem salvos (no caso da pastoral). A

⁶³ É importante perceber que não se fala aqui dois últimos volumes da História da Sexualidade “não se interessam pelo poder, mas pela ética do poder – e esquecem essas regras. A questão é marcar um modelo de comportamento [...]” (BILLOUET, 2003, p. 221).

negação da individualidade ou da subjetividade é destacada sobremaneira nesta prática confessional. O sujeito perde aquilo que lhe é mais precioso: o poder de decisão sobre seus atos, isto é, nega-se a autonomia. A impossibilidade de uma ação calculada e ponderada segundo os ditames da própria racionalidade. É claro que não podemos afirmar que Foucault defende integralmente o que acabamos de dizer, mas não se pode negar que a liberdade do sujeito⁶⁴ só pode ocorrer a partir de uma razão centrada em si próprio.

Talvez, este seja o grande problema entre Habermas e Foucault: segundo este último não pode haver intersubjetividade sem exercício de poder, pois efetivamente segundo o pensamento do primeiro, ela só acontece mediante o discurso. Foucault não consegue compreender como isso pode ser possível se a ação discursiva só acontece numa relação de poder de um sujeito sobre outro. Não é possível, em outras palavras, imaginar situações hipotéticas de diálogo intersubjetivo no “mundo da vida” ou no “mundo sistêmico” ou em qualquer mundo possível. A instrumentalização ocorre no mundo, e o instrumento não é o agir, mas o falar, pois dele decorre o agir.

E ainda:

As práticas discursivas não são pura e simplesmente modos de fabricação de discursos. Ganham corpo em conjuntos técnicos, em instituições, em esquemas de comportamento, em tipos de transmissão e de difusão, em formas pedagógicas, que ao mesmo tempo as impõem e as mantêm. (FOUCAULT, 1997, p. 12).

O discurso é o instrumento. Não é o dinheiro, não é o Estado. Assim, Foucault tenta demonstrar que a saída mais adequada para uma vida eticamente boa é o cuidado de si⁶⁵.

⁶⁴ Na liberdade ética, a disponibilidade de diferentes comportamentos, reações ou comportamentos está localizada em uma área que é definida pela sua flexibilidade, na verdade, se trata de condutas, comportamentos e reações através das quais o sujeito se constitui a si mesmo, se dá uma forma. Foucault chama de "ética" este trabalho pelo qual o sujeito se constitui por si mesmo; [...] Em suma, o termo "ética" se refere, em Foucault, a relação do sujeito consigo próprio; é uma prática, um *ethos*, uma maneira de ser. (CASTRO, Definição de liberdade e ética em *El Vocabulo de Michel Foucault*, 2004).

⁶⁵ Daí surge a idéia da semelhança entre o sujeito do cuidado de si e o dandismo. Este termo é derivado do termo inglês "dandy", trata-se de um fenômeno cujos contornos sócio-políticos se começam a delinear na virada do séc. XVIII para o séc. XIX. Com efeito, é no período da Regência inglesa (1800-1830), que a afectação no traje masculino se torna sinônimo de uma postura ideológica pró-aristocrática e da concomitante rejeição dos códigos de conduta e dos valores burgueses. Enquanto que estes enfatizam a igualdade, a responsabilidade e a perseverança, o dandy opõe-lhes um sentimento de superioridade elitista, cultivando a irresponsabilidade no decurso de um dia-a-dia voltado ao ócio. Brummel é a primeira figura a encarnar uma tal postura, nos finais do séc. XVIII. A importância que dá ao vestuário como forma emblemática de realçar a diferença é apenas comparável ao papel desempenhado pela agudeza de espírito (Wit) na sua linguagem. Instabilidade entretanto trazida pela Regência favorece a expansão deste fenômeno e o aparecimento de outras figuras carismáticas como Lord Byron, Edward Bulwer e Disraeli. Favorece também um intercâmbio de influências com a França, o país mais permeável, nessa época, à voga da "anglomania" e do dandismo. As réplicas francesas sucedem-se, num consciente e deliberado esforço de imitação, exemplarmente conseguida nalguns casos, de entre os quais se destacam Alfred D'Orsay e Barbey D'Aurevilly. Após a Regência, o dandismo como força social perde o seu peso, e resigna-se a ser o alvo dos ataques ferozes por parte dos "gentlemen" da época vitoriana que, através de Thomas Carlyle em *Sartor Resartus* (1833), dele traçam um retrato profundamente irônico: "A Dandy is a clothes-wearing Man, a Man whose trade, office and existence consists in the wearing of clothes". A partir de então e a fim de sobreviver, o dandismo necessita de ganhar novos contornos. E cabe a um dandy francês, na

Apesar disso, Habermas insiste em perguntar o porquê desta preocupação filosófica.

Mas que razões determinam Foucault a reinterpretar e postular esta vontade específica de saber e de verdade, que é constitutiva para as modernas formas de saber em geral e para as ciências em particular, esta vontade de saber e de auto-domínio, de um modo generalizado, numa vontade de poder per se segundo a qual todos os discursos e não apenas os modernos, denotam um caráter camuflado de poder e de proveniência de práticas de poder? (HABERMAS, 1990. p. 249)⁶⁶.

Habermas demonstra com este questionamento sua insatisfação perante a pesquisa foucaultiana do poder. Nesse sentido, Araújo afirma que

Habermas critica as filosofias do sujeito por recaírem numa aporia: para poder conhecer o sujeito, este é posto tal qual objeto a ser conhecido. Resultado: ele não é mais sujeito, e sim objeto, o aspecto de ‘sujeito’: desaparece⁶⁷. [Ao mesmo tempo que] afirmar que a ação dirige a verdade e que a verdade é uma produção não muda o esquema teórico típico das filosofias antropologizantes com suas duas atitudes frente ao objeto, que são a atitude da observação e das ações que visam interesses, ou seja, a ação decorre de juízos de verdade. Portanto, conclui Habermas, a verdade depende do poder, o que não passa de uma inversão do que dizem as filosofias do sujeito, isto é, de que o poder depende da verdade. Para ele a crítica às filosofias do *cogito* devem superar o esquema sujeito/objeto pela intersubjetividade decorrentes das ações comunicativas. (ARAÚJO, 2004, p. 248 e 241).

Habermas considera as conclusões de Foucault como descabidas, por acreditar que o discurso tem um fim mais nobre. Habermas acredita que a função do discurso é alcançar uma universalidade que leve em consideração a participação de todos os concernidos, de todos os sujeitos dialogantes⁶⁸. A função do discurso é colocar em prática toda a racionalidade possível pelo meio da linguagem. O discurso tem o papel de elucidar e de revelar a verdade do sujeito e sobre o sujeito num caráter comunicativo-intersubjetivo. Ele não tem somente o fim de massacrar ou circunscrever o campo da ação interativa ou de uma ação submissora sobre o sujeito, mas, ao contrário, o de ampliá-lo cada vez mais. Ou seja, “a ação comunicativa impede a ação estratégica de sobrepor-se inteiramente, pois a ação comunicativa demanda e

década de 1860, esse papel de revitalização, orientada no sentido da aproximação à arte e da conquista de uma dimensão eminentemente intelectual. Charles Baudelaire é a figura responsável por esta nova configuração do dandismo que, daí em diante, se apóia e se reforça na doutrina da Arte pela Arte e no Esteticismo. Para Baudelaire, tal como para os Estetas, a vida e a arte constituem um todo no qual não cabe a vulgaridade, por eles encarada como o maior crime.

⁶⁶ Além deste impasse, é salutar pensar que Habermas discorda mais da liberdade foucaultiana de se pensar o pensamento da modernidade do que propriamente o pensamento de Foucault. “E se o tão propalado diálogo com Habermas não deu certo não teria sido porque Foucault se via tratado por ele [...] no pior estilo universitário, como autor de uma obra em que passado e presente [não] estariam necessariamente em continuidade? O intelectual destruidor de evidências e em constante deslocamento que Foucault sempre desejara ser, de tão ligado ao presente, parece não se lembrar exatamente o que pensava ontem nem saber com certeza o que pensará amanhã” (MACHADO, 2001, p. 135-136).

⁶⁷ Vale frisar que as “obras éticas” de Foucault tentam demonstrar como os sujeitos podem se (re)constituírem como sujeitos.

⁶⁸ O processo de entendimento não é um simples fluxo de informações, mas ‘interação entre sujeitos *competentes* lingüística e interativamente, mediada por atos de entendimento’ [...] Nele funciona ‘a força da fala argumentativa, que funda o consenso e é livremente unificadora (ARAÚJO, 2004, p. 252, grifo nosso).

constrói simultaneamente a socialização, a educação, as liberdades democráticas, a criatividade pessoal” (ARAÚJO, 2004, p. 261).

Já por outro lado, a concepção foucaultiana da prática discursiva é a de que “as ciências humanas devem, pela sua forma, representar uma amálgama de poder e saber – formações de poder e saber constituem uma unidade indissolúvel” (HABERMAS, 1990. p. 256). À esta duplicidade funcional e genealógica das ciências modernas denominadas por Foucault, Habermas dá o nome de *irritante papel duplo*⁶⁹.

Em resumo, a genealogia das ciências humanas de Foucault entra em cena com um irritante papel duplo. Por um lado, desempenha o *papel empírico* de uma análise das tecnologias de poder que devem explicar o contexto social da função da ciência sobre o Homem; neste aspecto, as relações de poder interessam como condições de formação e como efeitos sociais do saber científico. E, por outro lado, esta mesma genealogia desempenha o papel transcendental de uma análise das técnicas de poder que se propõem explicar como é que são possíveis os discursos científicos sobre o homem em geral. Neste contexto as relações de poder interessam como condições constitutivas do saber científico. (HABERMAS, 1990, p. 258).

Esta preocupação ao mesmo tempo empírica (focada nas ações humanas) e transcendental (centralizada no *telos* destas ações) incomoda o pensamento de Habermas, pois este acredita que as duas análises não podem ser executadas simultaneamente; ao mesmo tempo, que não concebe a unidade entre poder e ciência. A verdade de um discurso não se liga arbitrariamente a um determinado poder, pois ela precisa passar pelo crivo da análise discursiva. A verdade só toma caráter de validade porque foi aceita pela comunidade de comunicação, ou seja, porque foi vista como realmente “verdadeira”. Esta conclusão de Foucault é aporética, dirá Habermas, pois infere dentro da ordem do discurso algo que não lhe é natural, que não lhe é inerente. O poder, o saber e a verdade são aspectos distintos de um jogo lingüístico que somente pode aceitar as pretensões de validade como condições de uma prática discursiva racional. Só com a aceitação e o consenso de todos, uma verdade poderá representar um saber e, quiçá, um poder.

Para a filosofia da consciência há basicamente duas, e apenas duas, espécies de relações que o sujeito pode adoptar perante o mundo de objetos representáveis e manipuláveis: relações cognitivas que são reguladas pela verdade dos juízos e relações práticas que são reguladas pelo sucesso das ações. O poder é aquilo com que o sujeito actua sobre objetos em ações bem sucedidas. Assim, o sucesso da acção depende da verdade dos juízos que entram em projecto da acção. Através do critério de sucesso da acção, o poder permanece dependente da verdade. Ora Foucault, bruscamente, faz inverter esta dependência da verdade relativamente ao poder numa dependência do poder relativamente à verdade. (HABERMAS, 1990. p. 258).

⁶⁹ Ou seja, segundo Foucault, as ciências são criadas e mantidas pela função/binômio saber-poder. Este papel duplo é impossível de ser crido por Habermas.

Ou seja, para Habermas, o correto seria pensar o seguinte: a verdade se vincula ao poder. A ciência (humana) descobriria as verdades sobre os sujeitos⁷⁰. Estas verdades se “anexariam” ao sujeito por meio do diálogo intersubjetivo, assumindo o nível de verdades purificadas ou lapidadas pelo crivo da razão⁷¹ e o sujeito, com isso, entenderia o modo como deveria agir no mundo. Foucault confia no contrário: o poder cria as verdades. Estas verdades devem ser assumidas pelo sujeito como verdades suas. A verdade do sujeito não está nele, ele precisa aprender a domesticar, a docilizar seu corpo e sua razão para que a verdade, seja ela religiosa, científica, moral ou política, se introjete nele como verdade sua.

O mais importante aqui é nos darmos conta, igualmente, de que o conceito de subjetividade dos dois pensadores é bem díspar. Sobre Foucault, Manfredo A. de Oliveira diz o seguinte:

M. Foucault [...] já nos anos 60, desmascarou a emergência da razão moderna como negação e redução de toda e qualquer exterioridade. Daí por que em sua famosa *História da Sexualidade*, ele vai tomar posição clara por uma “ética da preocupação consigo” (*souci de soi*), no sentido da auto-realização do indivíduo na beleza de seu estilo de vida, pretendendo assim contrapor-se decididamente a qualquer ética que levante a pretensão de conter princípios dotados de validade universal, ou seja, de uma ética radicada numa lei universal que se impõe, uniformemente, a todo homem racional. A ética racionalista se lhe manifesta catastrófica, porque destruidora da verdadeira auto-realização do homem. (OLIVEIRA, 1993. p. 34).

Com esta explicação, vemos que a subjetividade vista por Foucault não é uma forma de negação unilateral de qualquer tipo de força exterior sobre a interior, mas é, antes de tudo, a afirmação do sujeito sobre ele mesmo. A racionalidade ético-moral advinda por leis universais não pode se auto-afirmar sobre a capacidade que cada sujeito tem de decidir, com autonomia, para si mesmo o que deve fazer. Habermas, contudo, é irredutível na sua tomada de decisão, ou seja, em afirmar a capacidade racional que todo ser humano, hipoteticamente tem, em consentir com o melhor argumento. Ele mesmo, porém, compreende que este nível de entendimento pode variar de grupo para grupo, de sujeito para sujeito, pois a interatividade e o domínio lingüístico se modulam dentro de cada contexto social ou comunitário.

A práxis social está constituída linguisticamente, mas também a língua tem de afirmar-se para além desta práxis e no horizonte já definido por eles mesmos. Mas quando a revelação do mundo e da práxis de afirmação se pressupõem mutuamente, as inovações criadoras de sentido são tão limitadas pelos processos de aprendizagem e estão ambas de tal modo presas às estruturas gerais de acção orientadas para a aquisição da compreensão, que a reprodução de um mundo da

⁷⁰ Seria um absurdo afirmar que Habermas é um positivista frustrado e infeliz (Habermas afirma que Foucault sente-se um positivista feliz (HABERMAS, 1990, p. 260)), porque acredita tão profusamente na ciência (ou o discurso) como a resposta para quase todos os problemas do homem contemporâneo? A defesa de uma ciência iluminista que possa resgatar o homem das trevas contemporâneas da reificação e da alienação parecem destoar da realidade, expondo um lado mais idealista e inexequível de sua teoria centrada em uma intersubjetividade mais lógica do que ético-empírica.

⁷¹ Aquelas que alcançarem o nível de uma verdade comunicativamente boa e razoável.

vida se faz sempre também graças à produtividade de seus membros (HABERMAS, 1990, p. 307).

Em outras palavras, só é possível a existência de um mundo da vida organizado e voltado para o *interesse do bem comum* (agir comunicativo), quando todos os interessados se colocam de acordo diante de um determinado assunto ou tema. A práxis só pode dar certo, se todos se propuserem (ou produzirem ações voltadas) a isto, caso contrário, a possibilidade de falibilidade é altíssima. Além disso, a ética comunicativa pode ser entendida, como elitista, pois somente quem tem capacidade racional e lingüística pode aderir a ela.

Ainda assim, é preciso afirmar o posicionamento categórico de Habermas acerca da subjetividade⁷²

A razão centrada no sujeito é *produto de uma divisão e de uma usurpação*, de um processo social em cujo decurso um momento subordinado toma o lugar do todo sem ter forças para assimilar a estrutura do todo. (HABERMAS, 1990, p. 292).

Contudo, apesar das pesadas críticas de Habermas a Foucault, este último jamais se abalou em seu intento, a saber, o de provar que o sujeito das ciências humanas é um homem atravessado e constituído pelo poder-saber, aliás, o sujeito-homem é mais recusado do que afirmado em suas obras⁷³. A saída de Foucault para a superação desta alienação científica será buscada no estudo sobre os modos de viver dos gregos. A resposta que ele tanto almeja está na virada conceitual de um homem que pensa o conhecimento para um homem que cuida de si mesmo.

Manfredo A. de Oliveira acentua a importância deste pensamento de Foucault afirmando que,

a originalidade de Foucault, na consideração do poder está na superação dos paradigmas jurídicos e institucionais para analisar, como ele diz, a “microfísica do poder” e suas relações com a produção de determinados saberes, relações que não são subjetivas e se exercem em forma de rede, cujo efeito é a produção de uma “individualidade dotada de quatro características. Esta individualidade é celular (pelo jogo da repartição espacial), é orgânica (pela codificação das atividades), é genética (pela seriação do tempo) e é combinatória (pela composição das forças)”. A eficiência de sua ação está ligada a três mecanismos fundamentais: a vigência, a sanção e o exame, como controle normalizante, tudo isso capaz de produzir o modo de subjetivação específico de nossa cultura moderna. Daí por que a principal tarefa de uma reflexão crítica hoje, consistiria numa oposição à atual forma de poder para “imaginar e construir o que poderíamos ser” nos libertando da “individualização e totalização simultâneas das estruturas de poder moderno”. (OLIVEIRA, 1993, p. 84-85).

⁷² A crítica de Habermas centra-se sobre a concepção de uma subjetividade que entende que a ação humana como comportamento intencional, auto-referente, determinado exclusivamente pela vontade própria de cada sujeito e que se objetiva tão-somente sob a forma de manipulação do mundo externo e dos outros indivíduos, ou seja, como racionalidade instrumental. A intencionalidade ou a motivação auto-interessada pode referir-se, também, a outros tipos de motivações e não somente ao modelo estratégico (MÜHL, 1999, p. 244).

⁷³ “[...] o pano de fundo do controvertido pensamento de Foucault é a problemática da subjetividade e de sua superação, ou seja, trata-se de um discurso sobre o sujeito, cujo objetivo principal não é descobrir, mas recusar o que somos”. (OLIVEIRA, 1993, p. 80).

Assim sendo, o texto “Técnicas de Si” será bastante apropriado para entendermos onde Foucault quer chegar em sua pesquisa. Primeiramente, ele faz uma divisão de sua própria obra, ao explanar as quatro formas de técnicas que os seres humanos se propuseram a fazer, nos mais variados tempos históricos.

Trata-se de ver que essas técnicas se dividem em quatro grandes grupos, onde cada qual representa uma matriz da razão prática: 1) as técnicas de produção graças as quais podemos produzir, transformar e manipular objetos; 2) as técnicas de sistemas de signos, que permitem a utilização de signos, de sentidos, de símbolos ou de significação; 3) as técnicas de poder, que determinam a conduta dos indivíduos, submetendo-os a certos fins ou à dominação, objetivando o sujeito; 4) as técnicas de si, que permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros, um certo número de operações sobre seus corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade. (FOUCAULT, Técnicas de Si, s.d.).

Fica bem evidente aqui o foco do trabalho de Foucault: propor um caminho possível para se viver a ética.

Outrossim, Habermas se revela, de fato, um sucessor de Kant na defesa de princípios éticos que funcionem e orientem o agir independentemente do contexto da execução dos atos. Haja o que houver, sempre prevalece a norma.

Por outro lado, Foucault fala que

Para os gregos, esse preceito do “cuidado de si” configura um dos grandes princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver. É uma noção que, para nós, hoje em dia, perdeu sua força e é obscura. Quando se coloca a questão: “Qual é o princípio moral que domina toda a filosofia da Antigüidade?”, a resposta imediata não é “tome conta de você mesmo”, mas o princípio délfico, *gnôthi seauton*, “conhece-te a ti mesmo”. (FOUCAULT, Técnicas de Si, s.d.).

Neste sentido, reside um problema assaz instigante: o que deve ser considerado como mais importante, a ciência humana ou a sabedoria humana?⁷⁴ Considerando o nosso momento histórico, vemos o quanto o excesso de cientificismo, por exemplo, causou mais barbárie que emancipação, mais negação que afirmação do sujeito.

A ciência moderna, ao mesmo tempo em que promete um destino promissor para o indivíduo, torna-o manipulável econômica, política e psicologicamente. Isso cria uma situação paradoxal: na mesma medida em que o indivíduo é convidado a pensar, agir e sentir por si mesmo – em outros termos, ser autônomo –, explode em múltiplas formas as reivindicações egocêntricas e ele se encontra cada vez mais submetido às forças do conformismo e do consumismo. Na proporção em que o “enriquece” com informações e lhe facilita o controle técnico sobre o seu entorno, a ciência exige do indivíduo a renúncia do mundo autofantasiado e da história pessoalmente vivida. Ao que parece, a sua identidade se torna cada vez mais dependente da resignação a uma ordem determinada por forças que lhe fogem do

⁷⁴ Talvez a inferência deste assunto possa parecer anacrônico, mas mesmo assim, nos parece instigante falar sobre ele. A ciência aqui se vincula unicamente a idéia do “conhece-te a ti mesmo” e a sapiência, a idéia de “tome conta de você mesmo”.

controle Ou seja, o moderno conhecimento científico não se encontra mais orientado para um fundamento subjetivo do conhecimento: o sujeito está morto e o que mantém o conhecimento são os sistemas auto-referenciais. (MÜHL, 1999, p 2-3).

Ou seja, em outras palavras, o sujeito é negado em sua própria capacidade de gerir ou controlar o conhecimento. O homem não se tornou mais referência da própria ciência que ele mesmo criou. A ciência coisificou o homem. A ciência tornou-se referência de si mesma. Talvez, esta seja uma das críticas mais duras que Foucault (Habermas também)⁷⁵ tenha feito à ciência, por justamente entender que através dela o homem - mesmo sendo seu criador - se submeteu ainda mais no jogo do saber-poder. Ele afirma que os princípios da ciência “não se remetem a um sujeito do conhecimento (histórico ou transcendental) que os inventaria sucessivamente ou os fundaria num nível imaginário; antes de tudo, designam uma vontade de saber, anônima e polimorfa, suscetível de transformações regulares e considerada num jogo de dependência determinável”. (FOUCAULT, 1997, p. 12-13). Desse modo, têm-se a impressão de que o homem apenas assiste aos fatos e acontecimentos que lhe circundam sem poder intervir em nada.

Esta concepção, dirá Foucault, é consequência da ênfase pela qual os modernos deram ao “conhecimento de si” e menos ao “cuidado de si”.

Existem muitas razões que explicam que o “conhece-te a ti mesmo” eclipsou o “cuida de ti mesmo”. A primeira é que os princípios morais da sociedade ocidental passaram por uma profunda transformação. Experimentamos a dificuldade de fundamentar uma moral rigorosa e princípios austeros sobre um preceito que mostra que devemos nos preocupar conosco mesmos mais do que qualquer outra coisa. Inclina-mos, em princípio, a considerar o cuidado de si como qualquer coisa de imoral, como um meio de escapar a todas as regras possíveis. Herdamos isso da moral cristã, que faz da renúncia de si a condição da salvação. Paradoxalmente, conhecer-se a si mesmo constituiu um meio de renunciar a si mesmo. Somos também herdeiros de uma tradição secular, que vê na lei externa o fundamento da moral. Assim, como o respeito que se tem por si mesmo pode constituir-se na base da moral? Somos os herdeiros de uma moral social que fundamenta as regras de um comportamento aceitável sobre as relações com os outros. Se a moral estabeleceu-se, depois do século XVI, como objeto de uma crítica, o fez em nome da importância do reconhecimento e do conhecimento de si. É ainda difícil imaginar que o cuidado de si pudesse ser compatível com a moral. “Conhece-te a ti mesmo” eclipsou “cuida de ti mesmo”, porque nossa moral, uma moral do ascetismo, não parou de dizer que o si é a instância que se pode rejeitar. A segunda razão é que, na filosofia teórica que vai de Descartes a Husserl, o conhecimento de si (o sujeito pensante) ganhou uma importância tanto maior enquanto ponto de referência da teoria do conhecimento. Para resumir: tem ocorrido uma inversão na hierarquia dos dois princípios da Antigüidade, “cuida de ti mesmo” e “conhece-te a ti mesmo”. Na cultura greco-romana, o conhecimento de si aparece como consequência do cuidado de si. No mundo moderno, o conhecimento de si constituiu o princípio fundamental. (FOUCAULT, Técnicas de Si, s.d.).

⁷⁵ Aqui, nos parece muito complexo distinguir o foco de análise dos dois pensadores. Ambos debatem sobre os mesmos problemas de maneira muito profícua. É evidente a disparidade de compreensões e a inconciliação, mas mesmo assim permanece a similaridade de objetivos analíticos.

Este será o norte do trabalho de Foucault: defender a idéia de que o cuidado de si⁷⁶, a partir da história greco-romana, tem a intenção de educar o sujeito para uma vida melhor. Para tanto, Foucault elencará inúmeras práticas que podem levar o sujeito a um estado de espírito e de alma mais plenos, devidamente orientados para a ética subjetiva.

Rajchmann, por sua vez, fala da importância do papel de Foucault para o pensamento filosófico contemporâneo, ao dizer que

[...] Foucault propõe uma função e uma ética novas para o intelectual. Não é a tentativa de descobrir uma autenticidade da auto-experiência para fixarmos as nossas escolhas, projetos ou trabalhos artísticos, mas a tentativa de questionamento constante da “verdade” dos nossos pensamentos e de nós mesmos. Requer a invenção de novos modos de pensamento e de ação. É a ética do que Foucault chama *se deprendé de soi-même* [desprender-se de si mesmo]: o questionamento e a transformação constantes do papel do nosso “eu” em nosso próprio pensamento. Foucault inventa uma filosofia não de fundação, mas de risco; uma filosofia que é a interminável questão da liberdade. (RAJCHMANN, 1987, p. 106).

Porém, para Pierre Billouet, essas práticas ditas por Foucault não são tão simples como parecem ser.

Ele inicialmente busca um si autêntico, aquém da normalização psiquiátrica ou burguesa e pensa-o como trans-histórico. Inversamente, ele recusa a pretensão da reflexão transcendental (kantiana) de desvendar um sujeito originalmente sintético, trans-histórico, no conhecimento científico. Mas sua autocrítica o leva a abandonar essa leitura dos poetas. Relê, então, Platão e Sêneca, com uma preocupação hermenêutica: procura reencontrar um sujeito estético, “deontológico” – antes de Platão e a partir de Sêneca. Se um tal sujeito estético for anistoricamente possível, embora o método arqueológico delimite rigorosamente as épocas, não há motivo para que um sujeito lógico não o seja. (BILLOUET, 2003, p. 218).

Em nossa contemporaneidade, a forma deste cuidado de si, contudo, se dará por meio de práticas que, de certo ponto de vista, retomam a ascese das escolas filosóficas gregas. Esta ascese descrita por Deleuze parece ser a síntese do pensamento foucaultiano. Ou seja, se o poder se manifesta e atravessa todos os corpos, se o poder marca sua opressão e sua sede de dominação discursivamente sobre o outro, o poder aqui deve, por outro lado, “se dobrar” sobre si próprio.

Para Deleuze, a partir das elaborações de Foucault, diz:

A subjetividade pode então ser definida como uma modalidade de inflexão das forças do Fora, através da qual cria-se um interior. Interior que encerra dentro de si nada mais que o Fora, com suas partículas desaceleradas segundo um ritmo próprio e uma velocidade específica. A subjetividade não será uma interioridade fechada sobre si mesma e contraposta à margem que lhe é exterior, feito uma cápsula hermética flutuando num Fora indeterminado. Ela será uma inflexão do próprio Fora, uma dobra do Fora. (DELEUZE, 1998, p. 135).

⁷⁶ Pode-se dizer que, em toda a filosofia antiga, o cuidado de si foi considerado, ao mesmo tempo, como um dever e como uma técnica, uma obrigação fundamental e um conjunto de procedimentos cuidadosamente elaborados. (FOUCAULT, 1977, p. 122).

O sujeito, assim se *dobrar* sobre si mesmo, buscando compreender sua interioridade, cultivando sua subjetividade, transformando o poder de fora em poder interior⁷⁷. E acrescenta Pál Pelbart, “[...] segundo Deleuze, o sujeito é constituído igualmente como que por um movimento inverso, por um dobramento, no sentido em que o fora, ao dobrar-se, cria uma interioridade”. (PELBART, 1998, p. 55).

Para tanto, o sujeito deve se submeter a regras ou a convenções pré-estabelecidas, pois o cuidado de si não é uma ética da liberdade total ou de um cuidado do tipo “laissez-faire”. É preciso uma conduta no agir.

Na Grécia Antiga, estas condutas eram orientadas para que o sujeito pudesse descobrir a sua capacidade de se auto-governar (*enkrateia*). “Ocupar-se de si não é, portanto, uma simples preparação momentânea para a vida; é uma forma de vida”. (FOUCAULT, 1997, p. 123). Esta forma de vida era uma das preocupações essenciais da vida do homem grego. Ele deveria ocupar-se de si mesmo a vida toda. Ele deveria ser o objeto central de si mesmo por uma busca da verdade e do conhecimento durante a vida toda. Ninguém poderia fazer tal função em seu lugar. Este *telos* existencial era insubstituível.

Este *telos* será explicado por Foucault, para os sujeitos contemporâneos da seguinte maneira:

A história do “cuidado de si” e das “técnicas de si” seria, portanto, uma maneira de fazer a história da subjetividade; porém, não mais através da separação entre loucos e não loucos, doentes e não doentes, delinquentes e não delinquentes, não mais através da constituição de campos de objetividade científica, dando lugar ao sujeito que vive, que fala e que trabalha. Mas através do empreendimento e das transformações, na nossa cultura, das “relações consigo mesmo”, com seu arcabouço técnico e seus efeitos de saber. Seria possível, assim, retomar num outro aspecto a questão da “governamentalidade”: *o governo de si por si na sua articulação com as relações com o outro* [...] (FOUCAULT, 1997, p. 111. grifo nosso).⁷⁸

Sendo assim, alguns pontos são inevitavelmente importantes para que se possa chegar a *fase adulta* do cuidado de si. É sabido que o método de iniciação do cuidado de si se dá por meio do trabalho-auxílio de um pedagogo ou na erotização entre mancebos e adultos, mas

⁷⁷ Segundo Eagleton, o poder em Foucault exerce uma certa força estética, oriunda da disciplina e do “cuidado de si”; por outro lado, esta norma não pode vir de qualquer lugar social ou cultural: “Esse trabalho estético sobre si mesmo é uma espécie de autohegemonia, mas difere da hegemonia humanista, como em Nietzsche, na medida em que faz com que cada um crie uma lei para si mesmo, em vez de colocar-se humildemente sob o domínio de uma lei heterônoma.(...)”

⁷⁸ Talvez aqui, Foucault toca num ponto essencial da ética: a relação do homem consigo e com o outro. Habermas dirá (e aqui há algo importante a ser dito na *disputa filosófica* entre os dois) que a única solução possível é a comunicação, é o consenso, é o diálogo, é a busca da interação comunicativa. Enfim, o respeito mútuo, a possível negação de interesses pessoais, a negação dos interesses instrumentais. A aceitação e a inclusão do outro em um diálogo racional e voltado para o êxito de ações comunicativas, que sobressaíssem ao jogo lingüístico e puramente egocêntrico. Foucault, de outra banda, apesar de não abordar filosoficamente seus textos éticos falando sobre estes assuntos restritamente, compreende que o cuidado de si também pressupõe o outro, a necessidade da relação do outro na busca do empoderamento ou do autoconhecimento. Este poder que se dobra sobre si, só é possível na constante relação com o outro.

após o término desta fase transitória, o sujeito “cuidador de si” deve sempre *a)* voltar-se sobre si mesmo; *b)* desaprender o que não é adequado; *c)* combater o que é contrário ao cuidado; *d)* exercitar-se na busca da verdade sobre si⁷⁹.

Estes pontos, apesar de não resumirem de forma abrangente todos os pontos acerca das formas de conduta do homem grego, direcionam o nosso olhar para o entendimento de que a ética como prática de conhecimento de si e como forma de entendimento acerca dos outros não pode se redundar em determinadas práticas dadas em um determinado tempo. Elas devem permanecer como “uma cartilha ética” da juventude até a velhice. Nunca se pode deixar de exercitar o bem de si para si ou de si para outro.

Ou seja, esse caminho do cuidado de si engloba não apenas a própria individualidade, mas um sábio interagir com o outro. Como afirma Martinez:

é necessário dispor de tempo para empreender esse ‘cuidado de si’, preservar momentos da manhã ou do dia para realizar um exame do que se fez e memorizar princípios úteis para o agir, argumentos racionais que visam não se deixar irritar com os acontecimentos, as pessoas e as coisas. Também podem ser interrompidas as atividades ordinárias de vez em vez para se retirar a pensar, recolher o próprio passado, analisar a vida transcorrida e se familiarizar com os preceitos que conduz para uma vida racional. Este retiro a ‘si próprio’ é, também, *realizado através de conversas e até confissões com amigos, com guias e mestres. Isto significa que a atenção para si próprio não precisa inevitavelmente da solidão, mas que, pelo contrário, se constitui como uma prática social.* (MARTINEZ, 2007, p. 219, grifo nosso).

Nos tempos de juventude, deve prevalecer a importância da escuta. A escuta como esvaziamento de si, como anulação de si. Esvaziar-se para receber, para ouvir os ensinamentos do mestre. Esta prática, que lembra e muito as práticas religiosas, não pode, entretanto, ser compreendida dessa maneira.

A importância da escuta. Enquanto Sócrates questionava e procurava fazer com que fosse dito o que se sabia (sem saber que se sabia), o discípulo para os estoícos ou para os epicuristas (como nas seitas pitagóricas) deve, primeiro, se calar e escutar [...] (a atitude física a ser tomada, a maneira de dirigir a atenção, o modo de reter o que acaba de ser dito). (FOUCAULT, 1997, p. 129).

⁷⁹ Para entrelaçar estas *quatro regras*, a atitude de ouvir (que veremos mais adiante no texto) e escrever são fundamentais. Segundo Roberto Machado, a relação que Foucault estabelece entre escrita e cuidado de si é indispensável para se entender o pensamento do filósofo. “[...] Sua preocupação atual é com o papel da escrita ou de uma literatura [...] do eu na cultura filosófica de si durante este período histórico em que a moral foi dominada pela injunção do cuidado de si. E, a esse respeito, a análise de Foucault consiste essencialmente em distinguir três tipos de ‘escrita de si’: os cadernos individuais de notas (*hypomnemata*), coleção de coisas lidas e ouvidas, que funcionam como matéria-prima para os exercícios de pensamento, que têm o objetivo de constituir alguém como sujeito, ou de estabelecer a relação a si próprio da forma mais adequada possível [...]; a correspondência – como a de Sêneca, Marco Aurélio, Plínio, Cícero – que, mesmo sendo escrita para ser enviada, é, para quem escreve, além de um treinamento, um modo de se manifestar a si mesmo e aos outros, uma narrativa escrita de si na vida cotidiana, que avalia meticulosamente o que se passa no corpo e na alma a partir das regras de uma técnica de vida; o caderno íntimo, a narrativa de experiências interiores da época cristã, como a anotação monástica das experiências espirituais, que procura sondar o que se é e desentranhar e expulsar do interior da alma tudo que seja contrário à salvação, por um permanente processo de purificação. (MACHADO, 2001, p. 133-134).

Além disso, a importância da escrita como forma de registro das coisas aprendidas e como modo de lembrar o que já fora aprendido, era um dos pontos mais cobrados pelos mestres gregos no processo de ensino/aprendizagem no qual o jovem deveria saber administrar para poder se tornar um verdadeiro conhecedor de si.

Na velhice, a função do ancião será a de orientar os jovens no caminho da ética do cuidado de si. Todo o caminho percorrido pelo ancião será exemplo de conduta, será testemunho de uma vida orientada pelas virtudes da *chresis aphrodisia* e da *enkrateia*. Assim sendo, o ancião será capaz de orientar não somente a sua própria vida nos tempos de sua velhice, mas de admoestar a cidade toda, seja no sentido político, seja no sentido ético-moral. Seu conhecimento acumulado acerca das virtudes lhe dará subsídio na orientação da cidade.

Vale ressaltar aqui, o que Foucault diz sobre esta metodologia de conhecimento do sujeito sobre si mesmo.

[...] Não se trata de descobrir uma verdade no sujeito⁸⁰, nem de fazer da alma o lugar em que reside a verdade, por um parentesco de essência ou por um direito de origem; não se trata tampouco de fazer da alma o objeto de um discurso verdadeiro. [...] Trata-se, ao contrário, de armar o sujeito de uma verdade que não conhecia e que não residia nele; trata-se de fazer dessa verdade aprendida, memorizada, progressivamente aplicada, um quase-sujeito que reina soberano em nós mesmos. (FOUCAULT, 1997, p. 130).

Este modo de agir em conformidade com uma metodologia será abordado por Foucault mais tarde em uma entrevista intitulada “Uma Estética da Existência”, onde ele contrapõe o método cristão de uma ética voltada para códigos restritamente obedecidos com uma ética da existência.

Com o cristianismo, veio a se instaurar lentamente, progressivamente uma mudança em relação às morais antigas, que eram, essencialmente, uma prática, um estilo de liberdade. Naturalmente, havia também certas normas de comportamento que regulavam a conduta de cada um. Porém, a vontade de ser um sujeito moral e a procura de uma ética da existência era principalmente, na Antiguidade, um esforço para afirmar a própria liberdade e dar a sua própria vida uma certa forma na qual podia se reconhecer e ser reconhecido por outros e onde a posteridade mesma poderia encontrar como exemplo. Esta elaboração da própria vida como uma obra de arte pessoal, ainda que obedecendo certos cânones coletivos, estava ao centro, me parece, da experiência moral, da vontade moral na Antiguidade, enquanto que, no cristianismo, com a religião do texto, a idéia de uma vontade de Deus, o princípio de uma obediência, a moral assume muito mais a forma de um código de regras (somente certas práticas ascéticas estavam mais ligadas ao exercício de uma liberdade pessoal). Da Antiguidade ao cristianismo, passou-se de uma moral que era essencialmente uma busca de uma ética pessoal a uma moral como obediência a um sistema de regras. E se eu sei me interessar pela Antiguidade, é que, por toda

⁸⁰ Podemos inferir que esta verdade da qual Foucault está tratando, não se vincula a uma idéia de verdade inata, que precisa ser garimpada e minuciosamente estudada. Seria de, um certo ponto de vista, uma incorporação, uma absorção da verdade. Esta verdade pode, deste modo, ser entendida como uma construção, uma elaboração dada e aceita pelo sujeito de fora para dentro. A construção desta verdade, não pode, porém, ser encarada como algo dado e acabado.

uma série de razões a idéia de uma moral como obediência a um código de regras está em processo, presentemente, de desaparecimento; já desapareceu. E à essa ausência de moral, responde, deve responder, uma busca de uma estética da existência. (FOUCAULT, Uma Estética da Existência, s.d.).

A forma usada pelos cristãos de dizer a verdade sobre suas vidas era chamada de *exomologese*, onde os mesmos eram chamados não somente a revelar a verdade sobre si mesmos, mas a adotarem (ou a aderirem) a esta verdade como sua, por meio de um orientador. Segundo Foucault, a *exomologese*

designa um ato destinado a manifestar, ao mesmo tempo, uma verdade e a adesão do sujeito a essa verdade; fazer a *exomologese* da sua crença não é simplesmente afirmar o que se acredita, mas afirmar o fato dessa crença; é fazer do ato de afirmação o objeto de afirmação, e logo legitimá-lo, seja por si mesmo, seja diante dos outros [...] A *exomologese* como “ato de fé” é indispensável ao cristão para que as verdades reveladas e ensinadas não sejam mais simplesmente questão de crenças que ele aceita, mas de obrigações através das quais ele se engaja – obrigação de manter suas crenças, de aceitar a autoridade que as legitima, de fazer eventualmente profissão pública delas, de viver em conformidade com elas, etc. (FOUCAULT, 1997, p. 102).

Além da *exomologese*, a prática de revelação da verdade do sujeito estava pautada em uma prática mais severa que a anterior, que Foucault chama de *exagouresis*⁸¹, onde três coisas eram tidas como essenciais na prática do conhecimento pessoal (o modo de dependência em relação ao ancião ou ao mestre, a maneira de conduzir o exame de sua própria consciência e o dever de dizer a totalidade dos movimentos do pensamento numa formulação cada vez mais exhaustiva). Este jeito de se investigar a própria vida era totalmente diferente da prática dos gregos antigos, pois o que interessava ao homem era, em primeiro lugar, descobrir quem se era diante de si mesmo e depois diante dos outros. A *exagouresis* tem outra finalidade: a de dizer ao outro (mestre) todas as manifestações que o corpo ou a alma podem suscitar.

A obediência incondicional, o exame ininterrupto e a confissão exaustiva formam, portanto, um conjunto onde cada elemento implica os dois outros; a manifestação verbal da verdade que se esconde no fundo de si mesma aparece como uma peça indispensável ao governo dos homens uns pelos outros, tal como foi realizado nas instituições monásticas [...]. Mas é preciso sublinhar que essa manifestação não tem a finalidade de estabelecer o domínio soberano de si sobre si; o que se espera dela, ao contrário, é a humildade e a mortificação, o distanciamento em relação a si e a constituição de uma relação a si que tende à destruição da forma do si. (FOUCAULT, 197, p. 105).

Entretanto, em contrapartida a este modo de controle, Foucault destacará o texto *Alcibíades*, de Platão, como o marco inicial desta busca do sujeito por si mesmo. A análise feita pelo pensador é retratada como uma tecnologia do eu, uma ciência criada e elaborada

⁸¹ Esta prática está mais vinculada a ação do mestre sobre o monge. Na ação pastoral, esta prática foi menos usada, por se tratar de um método mais usado na *relação educacional* entre o discípulo e o mestre.

pelo próprio sujeito para compreender as ações feitas e as conseqüências delas em sua vida. Enfim, é o aprendizado de uma arte de governar, ou ainda, é o “como governar”.

O fio condutor que parece ser mais útil, nesse caso, é constituído por aquilo que poderia se chamar de “técnicas de si”, isto é, os procedimentos, que, sem dúvida, existem em toda civilização, pressupostos ou prescritos aos indivíduos para fixar sua identidade, mantê-la ou transformá-la em função de determinados fins, e isso graças a relações de domínio de si sobre si ou de conhecimento de si por si. (FOUCAULT, 1997, p. 109).

Roberto Machado acrescenta que Foucault

[...] privilegia sobretudo as técnicas de si, pelas quais os indivíduos se constituem como sujeito moral, na prática pagã e no cristianismo primitivo: “técnicas que permitem aos indivíduos efetuar, por si próprios, um determinado número de operações sobre seus corpos, suas almas, seus pensamentos, suas condutas, de modo a produzir em si próprios, um determinado estado de perfeição, de felicidade, de pureza, de poder sobrenatural”. Ou, como diz *O uso dos prazeres*, é agora realizada a partir das “artes de existência”: “práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não apenas se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos critérios de estilo”. É que, seguindo um caminho diferente do explorado em *A vontade de saber*, uma importante inflexão na análise o levará, em primeiro lugar, a deslocar a análise do poder para os modos de subjetivação, em segundo lugar, a recuar no tempo e concentrar sua atenção não só na importância que tem a sexualidade para os modernos, como também a “carne” para os cristãos e os *aphrodisia* para os gregos. Momento em que, percebendo que a genealogia do homem do desejo – objetivo principal de sua pesquisa sobre a sexualidade desde o primeiro projeto –, que pretende pesquisar “de que maneira os indivíduos foram levados a exercer, sobre si próprios e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo”, só poderá ser efetivamente realizada em contraponto com o cristianismo primitivo, o estoicismo tardio e o pensamento grego clássico, Foucault encontrará o tema que orientará sua *História da Sexualidade* a partir de então: os modos de relação consigo. Daí seu interesse pelo tema que, segundo ele, teria dominado a reflexão moral, desde o *Alcibíades I* de Platão até se transformar em uma verdadeira cultura de si em Sêneca, Plutarco, Epíteto, Marco Aurélio: a prática de si, o cuidado de si, o domínio de si, a elaboração de si, o governo de si. (MACHADO, 2001, p. 132-133)

Este modo de governo de si é explicado por Foucault, como um meio de esclarecimento (*Aufklärung*), um meio de superação do poder heterônomo, uma forma de entendimento acerca da capacidade que cada um tem de enxergar o mundo. Saber criticar ou contestar uma visão equivocada acerca do nosso mundo, orientado por jogos de linguagem e poder, seria, desse modo, uma arte.

Mas, sobretudo, vê-se que o foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro, ou um a dois outros, o poder, a verdade e o sujeito. E se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida. A crítica teria essencialmente por função o desassujeitamento no jogo do que se poderia chamar, em uma palavra, a política da verdade. (FOUCAULT. O que é a crítica? Crítica e Aufklärung, s.d.)

Até aqui, percebemos que Foucault defende um agir voltado para a interioridade. Uma interioridade que vai além da problemática do poder e da linguagem. Foucault quer ir além do discurso que engendra poder, que ir além da superficialidade gramatical ou da padronização de um esclarecimento meio caolho, que olha apenas para o progresso ou para a positivação de um agir ético, seja dado pela estrutura de uma linguagem que busca sempre o melhor argumento⁸², ou pela obrigatoriedade de um seguimento igualmente cego de regras⁸³.

Foucault demonstra em todos os seus textos (aqui me refiro a fase genealógica), a certeza de que a possibilidade mais acertada para a superação de qualquer tipo de “desconforto ético” será a capacidade intrínseca ao homem de desenvolver um conhecimento não epistemológico, mas empírico, tangível, palpável, existencial, por assim dizer, de modos pessoais e possíveis de se alcançar a felicidade, ou ao mesmo, alcançar mais liberdade para si.

Neste sentido, Roberto Machado afirma que

[...] Uma das idéias mais interessantes dessa genealogia dos modos de subjetivação é a hipótese de que, entre o quarto século antes de Cristo até o segundo século da nossa era, os gregos e depois os romanos formularam uma estética da existência, no sentido de uma arte de viver entendida como cuidado de si, de uma elaboração da própria vida, como uma obra de arte, da inunção de um governo da própria vida que tinha por objetivo lhe dar a forma mais bela possível. [*Em oposição, a*] uma modificação que se teria produzido no Ocidente com a inunção de dizer a verdade, a exigência de confessar, característica dos procedimentos de individualização pelo poder, como os que se encontram nos dispositivos disciplinares, normalizadores, de sexualidade, no momento em que a questão “o que é o sexo?” tornar-se fundamental para saber o que é o homem. É neste sentido que [Foucault] interpreta a afirmação de D.H. Lawrence, de que “a compreensão consciente do instinto sexual é mais importante do que o ato sexual”. Mas é também neste sentido da criação de procedimentos através dos quais se incita o sujeito a produzir um discurso de verdade sobre sua sexualidade que ele interpreta globalmente a transformação ocorrida na literatura na modernidade dizendo que, “de um prazer de contar e ouvir, centrado na narrativa heróica ou maravilhosa das ‘provas’ de bravura ou de santidade, passou-se a uma literatura ordenada em função da tarefa infinita de buscar, no fundo de si próprio, entre as palavras, uma verdade que a própria forma da confissão faz cintilar como o inacessível”. (MACHADO, 2001, p. 133 e 126).

Assim, o cuidado de si de Foucault nos parece o modo ético mais apropriado para o alcance de um *telos* que é inerente ao estar-no-mundo humano. Ou seja, se a ética ainda nos reserva algo realmente possível de ser efetuado por meio de nossas mãos, sem o

⁸² Este melhor argumento pode estar (como na maioria das vezes está) vinculado ao poder ou àquele que age em nome do poder.

⁸³ “Para Foucault, o discurso não serve a uma comunicação aberta e desinteressada, pelo contrário, tem um poder intrínseco à sua dimensão de prática e de acontecimento histórico. Pelo discurso objetivador constituíram-se sujeitos sujeitados pela norma, pelo exame, enfim, pela sociedade disciplinar. Para Habermas, a modernidade resgata ética e politicamente a ação humana em sociedade, uma vez que essa ação é comunicação (não de consciências) entre sujeitos responsáveis, livres, criativos, capazes de entendimento racional” (ARAÚJO, 2004, p. 261), mas que não podem escapar de regras.

intervencionismo legal ou científico, isso será possível somente por meio de um entendimento realmente centrado no agir subjetivo de uma *auto-poiesis*, onde o cuidar e o preocupar-se consigo são formas puramente enfocadas em uma antropologia emancipatória, livre de paradigmas ou leis definidas em um cânon racional ou epistemologicamente concebido.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho teve por objetivo principal, estudar os pontos divergentes e convergentes de Michel Foucault e Jürgen Habermas, no que se refere ao problema ético de nossa contemporaneidade.

A discussão, o debate, os entendimentos e desentendimentos que possam surgir desta breve dissertação são consequência do intuito filosófico de tentar entender o posicionamento filosófico dos dois pensadores. Ambos tentaram, a seu modo, entender o problema moderno e contemporâneo, do como devemos agir diante de fatos contingentes que afetam nosso comportamento, principalmente diante dos problemas que nos assaltam constantemente, tais como, o que devo fazer?, como devo proceder?, o que me é de direito, o que é dever para mim? Enfim, apesar de sua simplicidade elaborada, estas questões nos tangem invariavelmente no decorrer da vida. Neste sentido, Habermas e Foucault se dividem.

Na perspectiva de Habermas, vivemos em nossa sociedade o paradoxo de produzir democracia e legitimação através do direito, juntamente com tentativas mais ou menos bem-sucedidas de diálogo, de um lado, e ao mesmo tempo produzir as forças cada vez mais impositivas da eficiência (globalização) e da violência. O que tanto pode travar o consenso, como exigir, no caso da maioria das sociedades democráticas, o uso efetivo do direito e de ações interventoras legitimadas social, ética e politicamente. Daí o papel efetivo da linguagem como ação comunicativa. (ARAÚJO, 2004, p. 261).

Na perspectiva de Foucault, a vantagem é mostrar que as diversas épocas produzem discursos que funcionam como práticas, cujos efeitos, numa *episteme*, são certos saberes dotados do poder de objetivar, normalizar, cientificizar, portanto, de produzir verdade. Os discursos portadores de verdade (especialmente o tipo de verdade produzida pela necessidade de governabilidade das populações e normalização dos indivíduos) são prestigiados e legitimados. Os contradiscursos são marginalizados, excluídos. (ARAÚJO, 2004, p. 261-262).

Nesse prisma, o ponto de vista habermasiano nos parece mais deontológico por apresentar uma ética pautada em leis e normas das quais, ninguém *pode se esquivar em alternativas*. O seguimento às normas parece ser o mote principal do pensamento de

Habermas e nada mais, pois apesar de todos os participantes demonstrarem interesse pelo consenso, será necessário que invariavelmente aquiesçam ao melhor argumento. É difícil de acreditar mas este procedimento é democrático, pois o que se vê, na realidade, é a submissão ao melhor argumento e não a adesão ao mesmo.

O ponto de vista de Foucault nos parece mais adequado à idéia de uma ética embasada em práticas literalmente focadas em um agir sem abstrações ou devaneios. Um agir focado no cuidado de uma vida, no zelo de uma ação, no entendimento de uma conduta que tem em vista, mais o *si* e talvez um pouco menos o *nós*. Ou talvez, mais o *si* em função de um possível *nós*. Foucault não se constringe em mostrar uma ética que perpassa a sexualidade, que identifica no corpo não mais o foco da destruição, da aniquilação, da abnegação, da ascese punitiva ou da ação do Estado, mas um corpo que é o centro da moral, o cerne da vida. É o corpo que, em última análise, diz quem somos. É ele que nos leva a encontrar o outro e o outro em sua alteridade. A descoberta grega de uma erotização, de uma dietética, de uma economia de ações voltadas para si, para o *oikos*, para o jovem, para o ancião, para a sociedade e para o mundo, guiará Foucault no caminho do conhecimento (pensado aqui como *cura sui*).

A convergência (pequena, mas importante) é do nosso ponto de vista, a similaridade entre os dois pensadores, em superar a alienação, a reificação e a ação do poder, seja ele qual for ou seja ele proveniente de qualquer lugar. Para Foucault, o poder não tem lugar fixo, não tem endereço certo, ele pode advir de qualquer lugar, o poder não está na mão do Estado ou do dinheiro (o que pensa, por sua vez, Habermas). A preocupação habermasiana é com a razão instrumental, que reificou as relações intersubjetivas. O poder do Estado, que governa o mundo sistêmico, aliado ao dinheiro, colonizou o mundo da vida. O mundo sistêmico apoderou-se do mundo da vida. Estes mundos (que, na verdade, são duas faces do mesmo mundo) que interagem entre si, determinam o modo como vivemos. A superação, para tanto, será o agir comunicativo, que se orienta por ações que não priorizam, atos coativos, ações instrumentalizadas, pontos de vista egocêntricos ou orientados para o sucesso pessoal.

Para Habermas, não pode haver centralização na subjetividade, pois se assim for, sempre haverá uma brecha para uma ação instrumental, focada apenas na subjetividade (deve-se pensar aqui apenas em um único sujeito), prevalecer.

Foucault, em contrapartida, não se preocupa com este entendimento de Habermas. Ele poderia nos afirmar que este preciosismo habermasiano com relação ao elenco de fatores positivos que o discurso produz, é improvável. O discurso, para Foucault, só pode gerar coerção, disciplinarização, controle e manipulação. O poder do discurso deve se voltar para o

discursante, no sentido de que somente por meio de uma ação de si para si, é que a mudança de atitude e de conduta pode determinar o que vem a ser a ética.

A ética de Foucault será, então, o desenvolvimento de um estudo que começa na Grécia Antiga e chega até os nossos dias. A prática de um conhecimento de si, de um empoderamento, de um cuidado, só pode ser entendida, quando a inflexão de uma gama de fatores externos ao sujeito é banida ou colocada em segundo plano. O foco está no “toma conta de si mesmo”, “cuida de si mesmo”.

Todos os fatores que não contribuem para o desenvolvimento ético do sujeito são inequivocamente inadequados para a expansão do horizonte do si. Esta ética, em si, mas não ensimesmada, se revelou como um sistema não sistematizado (estruturalmente organizado) de regras de conduta, onde o sujeito mesmo, como o auxílio de um mestre ou não, descobre o que quer ser e como isso pode acontecer. Ou seja, acima das regras padronizadas e aceitas por todos, como realmente boas, surge um novo jeito de se pensar a ética: eu sou o centro de mim mesmo. Isso parece ser absurdo, mas a vida só tem sentido quando achamos o que realmente perdemos (no sentido ético): nós mesmos.

Com isso, concluímos este trabalho (sem querer dar o ponto final nesta discussão) com um pensamento instigante de Foucault: “não me perguntem quem eu sou e não me digam para continuar o mesmo: esta é uma moral do estado civil; ela rege nossos papéis. Que ela nos deixe livres quando se trata de escrever” (MACHADO, 2001, p. 136).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAGÃO, Lúcia. *A esfera pública política moderna (cap. 5)* in: Habermas: filósofo e sociólogo do nosso tempo. 1ª ed. 2002. Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro.

ARAÚJO, Inês Lacerda. *Foucault e a crítica do sujeito*. 1ª ed. 2000. Ed. da UFPR.

_____. *Do signo ao discurso: Introdução à filosofia da linguagem*. 1ª ed. 2004. Ed. Parábola. São Paulo-SP.

BILLOUET, Pierre. *Foucault*. Tradução de Beatriz Sidou. Editora Liberdade. 2003. São Paulo.

CASTRO, Edgardo. *El Vocábulo de Michel Foucault*. Editorial Promoteo Libros. Buenos Aires. 2004.

CONSELHO PONTIFÍCIO PARA A FAMÍLIA. *Sexualidade Humana: Verdade e Significado. Orientações Educativas em Família*. Site do Vaticano. Acessado em 16 de maio de 2008.

DALMONECHI, Orieta S. *A clínica da análise bioenergética no espaço acadêmico: implantação e desenvolvimento*. In: CONVENÇÃO BRASIL LATINO AMÉRICA, CONGRESSO BRASILEIRO E ENCONTRO PARANAENSE DE PSICOTERAPIAS CORPORAIS. 1., 4., 9., Foz do Iguaçu. Anais.... Centro Reichiano, 2004. CD-ROM [ISBN – 85-87691-12-0].

DELEUZE, G. *Foucault*. Brasiliense, 1998. São Paulo.

_____. *O que é um dispositivo? ¿Que és un dispositivo?* In: Michel Foucault, um filósofo. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 155-161. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. (pp. 01 a 07).

DURÃO, Aylton Barbieri. *A Tensão entre Faticidade e Validade no Direito Segundo Habermas*. Revista ethic@. jun. 2006. p. 103-120, Florianópolis.

EAGLETON, Terry. *A ideologia da estética*. Editora Jorge Zahar, 1993, Rio de Janeiro.

FELDHAUS, Charles. *Hare e o Problema da Ladeira Escorregadia*. Revista ethic@. Dez. 2003. p.173-191, Florianópolis.

FOUCAULT, Michel. *Resumo dos Cursos do Collège de France*. tradução de Andrea Daher. 1997. Jorge Zahar Ed. Rio de Janeiro.

_____. *História da Sexualidade 1: vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 10ª ed. 1985. Edições Graal. Rio de Janeiro.

_____. *História da Sexualidade 2: o uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 10ª ed. 1984. Edições Graal. Rio de Janeiro.

_____. *História da Sexualidade 3: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. 8ª ed. 1985. Edições Graal. Rio de Janeiro.

_____. *Vigiar e Punir*. Tradução de Raquel Ramalhete. 1997. Editora Vozes, Petrópolis.

_____. *A ordem do discurso*. Tradução de Laura Fraga de Almeida Sampaio. 6ª ed. 1996. Editora Loyola. São Paulo.

_____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 730-735. Tradução: Wanderson F. Nascimento. *Une esthétique de l'existence*. (entretien avec A. Fontana), *Le monde*, 15-16 juillet 1984, p. XI.

_____. *Ditos e escritos V. Ética, sexualidade, política*. Tradução de Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. Editora Forense Universitária, 2004. Rio de Janeiro.

_____. *Les Techniques de soi*; Université du Vermont, outubro, 1982; trad. F. Durant-Bogaert). In: Hutton (P.H.), Gutman (H.) e Martin (L.H.), ed. *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Anherst: The University of Massachusetts Press, 1988, pp. 16-49. Traduzido a partir de FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits*. Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 783-813, por Wanderson Flor do Nascimento e Karla Neves.

_____. *Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, n° 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990 (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Tradução de Gabriela Lafeté Borges e revisão de Wanderson Flor do Nascimento.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Tradução de Guido A. de Almeida. 1ª ed. 1989. Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. 1ª ed. 2000. Ed. Martins Fontes. São Paulo.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Tradução de Ana Maria Bernardo, José Rui Meirelles Pereira, Manuel José Simões Loureiro, Maria Antónia Espadinha Soares, Maria Helena Rodrigues de Carvalho, Maria Leopoldina de Almeida e Sara Cabral Seruya. 1ª ed. 1990. Publicações Dom Quixote. Lisboa.

_____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. Tradução de George Sperber, Paulo Astor Soethe (UFPR) e Milton Camargo Mota. 2ª ed. 2004. Edições Loyola, São Paulo.

_____. *Dialética e hermenêutica*. Tradução de Álvaro Valls. 1ª ed. 1987. Editora L&PM. Porto Alegre.

HONNETH, Axel. *Jürgen Habermas: percurso acadêmico e obra*. Tradução e notas de Bárbara Freitag in: Revista Tempo Brasileiro, jul-set. 1999. Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro.

MARX, Karl. *O Capital: Crítica a Economia Política. Livro I: O processo de produção do capital*. Tradução de Reginaldo Sant'Ana. 5ª ed. 1980. Editora Civilização Brasileira. Rio de Janeiro.

MACHADO, Roberto. *Foucault, a filosofia e a literatura*, 2ª Ed., 2001. Editora Jorge Zahar. Rio de Janeiro.

_____. In FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 13ª ed. 1979. Edições Graal. Rio de Janeiro-RJ.

MARTINEZ, Horácio L. *Foucault e Wittgenstein: semelhanças de família entre o cuidado de si e a terapia gramatical*. In: PEREZ, Daniel Omar (org.). *Filósofos e terapeutas: em torno da questão da cura*. Ed. Escuta, 2007, São Paulo.

MÍLOVIC, Miroslav. *Filosofia da Comunicação: para uma crítica da modernidade*. 1ª ed. 2002. Plano Editora. Brasília.

MÜHL, Eldon Henrique. *Racionalidade comunicativa e educação emancipadora*. Tese de Doutorado, Faculdade de Educação UNICAMP, 1999. Campinas

NIETZSCHE, Friederich W.; *A Gaia Ciência*. Seleção de textos de Gérard Lebrun; tradução e notas de Rubens Rodrigues Torres Filho; prefácio de Antonio Cândido de Mello e Souza, 2ª ed. Ed. Abril Cultural, 1978. São Paulo.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Ética e racionalidade moderna*. 2ª Ed., 1993. Edições Loyola, São Paulo-SP.

PELBART, P. P. *O Tempo Não-Reconciliado*. São Paulo: Perspectiva: FAPESP, 1998.

RAJCHMAN, John. *Foucault: a Liberdade da Filosofia*. 1ª ed. 1987. Editora Jorge Zahar. Rio de Janeiro-RJ.

SANTOS, José Manuel. *Ética da Comunicação* in www.bocc.ubi.pt. Universidade da Beira Interior. Covilhã-Portugal

SILVA, Luiz Martins da. *A Teoria da Ação Comunicativa no ensino de comunicação*. in: Revista Tempo Brasileiro, jul-set. 1999. Ed. Tempo Brasileiro. Rio de Janeiro – RJ.

TUGENDHAT, Ernst. *Lições sobre Ética*. 4ª ed. 2000. Editora Vozes, Petrópolis-RJ.