

wanderson flor do nascimento

Quem estaria seguro na casa de Foucault?

Em defesa de uma ética foucaultiana

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre em filosofia. Curso de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade de Brasília, sob a orientação do prof. Dr. Miroslav Milovic.

Brasília – DF

2004

*Os estados não artísticos: os empobrecedores, retirantes,
abandonadores, sob cujo olhar a vida sofre...*

Nietzsche, *Fragments Póstumos - Primavera de 1888*, 14(119)

*Por muitos caminhos diferentes e de múltiplos modos cheguei eu à minha
verdade; não por uma única escada subi até a altura onde meus olhos
percorrem o mundo. E nunca gostei de perguntar por caminhos, – isso, ao
meu ver, sempre repugna! Preferiria perguntar e submeter à prova os
próprios caminhos. Um ensaiar e perguntar foi todo o meu caminhar – e,
na verdade, também tem-se de aprender a responder a tal perguntar! Este é
o meu gosto: não um bom gosto, não um mau gosto, mas meu gosto, do
qual já não me envergonho nem o escondo. “Este – é o meu caminho, –
onde está o vosso?”, assim respondia eu aos que me perguntavam “pelo
caminho”.*

O caminho, na verdade, não existe!

Nietzsche. *Assim falou Zaratustra*, III, §11

Agradecimentos

À *Gabriela Lafetá*, pelas inúmeras provocações e inquietações em nossos intensos, viscerais encontros...

Ao *Miro*, não só pela motivação inicial do problema, mas pela abertura que sempre demonstrou a idéias com as quais nem sempre concordava, incentivando um pensar...

Ao *Felipe Areda*, que nos últimos dias forçou algumas das questões que estavam sendo discutidas aqui, não apenas por pensá-las, mas por ser uma mostra viva de alguém que estetiza sua própria existência, com todas as dores e/ou prazeres que isso signifique...

Ao *Fábio*, ao *André*, ao *Paulo* e, em especial, ao *Filipe*, pelo acolhimento e paciência nesse período onde o cansaço meio que me consumiu...

À *Daniela*, companheira motivadora, pelo carinho, incentivo, pela provocação e por me jogar contra meus próprios limites...

À *Letícia*, minha mãe, que mesmo achando tudo isso bastante doido, sempre me apoiou...

Sumário

Resumo.....	5
Abstract.....	6
1. Ao modo de início.....	7
2. Acerca de um caminho entre uma <i>genealogia da ética</i> e uma ética possível.....	16
2.1 Uma genealogia da ética.....	20
2.2 A amizade e seus desdobramentos.....	40
2.2.1 Um brevíssimo excursus levinasiano.....	52
3. Rorty e sua crítica às éticas estetizadas.....	56
4. Discutindo posições.....	71
4.1 Foucault: cavaleiro da autonomia?.....	72
4.2 Foucault, o transgressor de fronteiras?.....	90
5. Antes que se resolva concluir.....	98
Referências Bibliográficas.....	103

RESUMO

Partindo da apropriação de algumas categorias do pensamento de Michel Foucault, este trabalho tenta desconstruir a possibilidade da presença de uma ética no conjunto das obras de Foucault, o que não impossibilitaria a construção de uma ética - que não seria uma ética propositiva e nem uma metaética, mas sim uma ética crítica, que não seria nem universal e nem estaria calçada em nenhuma idéia de fundamentação. Esta ética basicamente estaria pensada como uma atualização de uma estética da existência e atravessada por uma idéia de amizade, idéias também cunhadas por Foucault. Em uma ética assim pensada, o outro estaria em perigo? O que significaria esse perigo? Haveria sentido em pensar em segurança para o outro em uma ética, assim pensada? Também serão apresentadas críticas ao pensamento de Foucault aplicado à ética, no que diz respeito à relação entre ética e alteridade. Uma problematização dessas críticas será apresentada no sentido de pensar que a ética não é um espaço para os outros, sendo este espaço reservado à política.

ABSTRACT

From the appropriation of some categories of the Michel Foucault's thinking, this work tries to deny the possibility of the existence of ethics in the work of Foucault, what it would not disable the construction of ethics - that would not be neither a propositive ethics nor a metaethics, but a critical ethics, that would not be neither universal nor based on no idea of fundamentation. This ethics, basically, would be seen as an update of an aesthetic of existence and marked by an idea of friendship - these ideas were also proposals by Foucault. Thus, in ethics, would the other be in danger? What is this danger mean? Does it make sense in thinking about security for the other in such ethics? Also will be presented critical to the Foucault thinking applied to the ethics, with respect to the relation between ethics and "othership". The problem of these critical will be showed in the sense of think that the ethics are not a space to the others, but is a space reserved to the politics.

1. Ao modo de início...

Não creio que o homem [e a mulher] tenha alguma chance de jogar um pouco de luz sobre as coisas que o assusta antes de dominá-las. Não que ele deva ter esperança de um mundo onde não existirá mais razão para ter medo... Mas o homem [e a mulher] pode ultrapassar o que o assusta, pode encará-lo de frente.

Georges Bataille. *O erotismo*.

Este texto nasce de um diálogo. Milovic (2003), ao pensar a presença dos outros na instância social vai propor uma experiência de pensamento. Ele parte de um exemplo dado por Kant – no qual um assassino que persegue uma pessoa e este fugitivo se esconde na casa de alguém que, segundo o iluminista alemão, não poderia mentir em nenhuma circunstância – e vai imaginar qual seria a resposta do dono da casa quando o assassino pergunta se este fugitivo está lá escondido (sendo que, de fato, o fugitivo está escondido aí...). Milovic dá várias respostas, tentando pensar qual seria a resposta de vários filósofos, como Habermas, Lévinas, Kant e Foucault. Milovic pensa que esse fugitivo não estaria seguro na casa de Foucault. O risco seria a estética. “A perfeição estética da própria vida” (Milovic, 2003, p. 74) pareceria colocar em risco o outro.

Este diálogo fez aparecer, para minha reflexão, o problema de pensar a presença do outro numa ética estetizada. Haveria alguma impossibilidade de pensar o singular e o outro em uma ética como esta? Pareceria que pensar a ética, deste modo, privilegiando o singular, seria impossibilitar um lugar “seguro” para o outro, quando o “dono da casa” tem a dupla tarefa de cuidar de si mesmo, esteticamente e se encontrar com os outros, e em função deste encontro, estabelecer alguma relação com estes outros.

Dialogando com esta leitura milovicheana, pretendo pensar se a casa de Foucault seria segura ou não. Gostaria também de trazer um outro interlocutor para este diálogo, um outro

pensador que se debruçou precisamente sobre este rastro foucaultiano para a ética: Richard Rorty. Ele também desconfiaria da “ética foucaultiana” como uma ameaça de abertura à dor do outro. Rorty pensa que uma ética estetizada apresentaria um risco para o outro. Este seria um risco específico de uma ética foucaultiana?

Minha hipótese de resposta para esta pergunta é negativa. E justificar esta hipótese é o objetivo deste trabalho. Por que uma “ética foucaultiana” não seria perigosa para o outro? Que noções de perigo e segurança estão em jogo? Que noções de ética e política estão em discussão e que relações existem entre estas noções? Para responder a isto é necessário esboçar isso que seria uma “ética foucaultiana”, e recolocar a crítica rortyana, com seus pressupostos, para tentar ver até onde uma suposta “ética foucaultiana” seria arriscada para o outro.

Para seguir com a discussão, parece que devemos pensar o que seria a segurança e o que o que seria o perigo, ao transitar por uma ética segura ou arriscada. Pensar se a casa de Foucault é ou não segura, além de exigir que se pense como é esta casa (como ela seria regida por uma ética), cobra também que esclareçamos em que sentido estamos pensando na segurança – ou melhor, na ausência dela, que seria o perigo.

Um local seguro é um abrigo, um lugar onde estaríamos protegidos de algum tipo de risco – ou de diversos tipos de riscos. De uma maneira geral, podemos pensar em perigo no sentido de uma situação e que alguém esteja sujeito a algum mal. Não tenho nem condições e nem interesse em definir aqui o que seja um mal; me interessa pensar de que modo essas imagens que circulam como representativas de algo que seja uma situação em que se está à mercê do mal, isto é, em perigo, possam ser enfrentadas.

Dentre os vários riscos que possam ser pensados, me chamam atenção para o que vou tentar articular aqui neste trabalho, por um lado, a violência e por outro o empobrecimento das

relações entre as pessoas, que conforme veremos com Foucault, pode fazer com que apareçam entre elas os estados de dominação.

Podemos dizer que um espaço seguro não é aquele onde não existam perigos. Desconfio de que não haja lugares onde o perigo seja inexistente, de uma maneira ou de outra. Não há nada perigoso em si, mas é a relação que estabelecemos com valores, condutas e práticas que constituem os perigos. Desse modo, um espaço seguro seria antes aquele que, em vez de tentar inutilmente evitar, de maneira radical, os perigos, seja aquele onde possamos encontrar a melhor maneira de lidar com os perigos, sejam lá quais eles forem.

Desse modo, podemos pensar que, tanto a relação dos indivíduos consigo mesmos como a relação com os outros pode ser perigosa. Não há garantias para que não seja. Uma casa segura seria aquela onde se tenta encontrar a maneira mais adequada de lidar com cada perigo, de lidar com cada situação.

Iniciar esta discussão exige algumas outras precisões. Foucault nunca escreveu um tratado de ética. Ele não tem uma ética no sentido instituído pela história da filosofia, como, por exemplo, fizeram Aristóteles, Spinoza, Kant e Habermas. Não há algo como *a ética foucaultiana* no sentido em que há *a ética kantiana*.

Pelo contrário. Ao menos até *A vontade de saber*, a ética foi um assunto pouco interessante a ele. Pouco escreveu sistematicamente sobre ética: o texto significativo que Foucault escreveu, antes do final da década de 70, foi um capítulo de *As palavras e as coisas*, onde se refere à ética da modernidade como sendo uma derivação de uma concepção crítica do conhecimento (cf. Foucault, 1999, pp. 444-453). Suas análises no campo da ética são desenvolvidas, em seus últimos escritos, mediante descrições críticas dos discursos, dos códigos e das experiências na Antiguidade e na Cristandade medieva.

Os estudos de Foucault que encontraram a ética surgiram no contexto de seu último projeto de trabalho, *A história da sexualidade*. Este mesmo trabalho tem um movimento duplo: no primeiro volume, *A vontade de saber*, Foucault se pergunta pelo motivo pelo qual em discursos que pensam a verdade sobre o sujeito como, por exemplo, a psicanálise colocam no centro de suas discussões o sexo. Este primeiro movimento acaba mostrando a limitação das justificativas das ligações do corpo com a verdade, e mesmo do sentido moral do sexo. Para buscar a superar esta limitação, Foucault vai buscar rastrear nos discursos morais greco-romanos as ligações entre sexo e verdade; só que neste percurso ele percebe que os sentidos destas ligações são absolutamente diferentes dos encontrados nos discursos verificados até *A vontade de saber*. Neste contexto surgem, então, os dois últimos volumes – finalizando *A história da sexualidade* em função da morte de Foucault, já que ele havia projetado, pelo menos, outros três volumes – *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*. E aí que o tema da ética aparece. E não no contexto de um estudo ético sobre a moral, mas no contexto de uma *genealogia da ética*, pensada no sentido de mostrar como os indivíduos se tornam sujeitos das ações morais.

Com isto, pode-se afirmar que o interesse de Foucault não é propriamente a ética, mas os modos de subjetivação. Foucault nomeia seu próprio trabalho como uma “história crítica do pensamento” (Foucault, 1984e, p. 631), onde o pensamento aparece como uma prática que coloca em questão as diversas relações possíveis entre um sujeito e um objeto. Entretanto, as reflexões de Foucault não tomam nem o objeto nem o sujeito como dados. Neste contexto, é o sujeito quem interessa a Foucault: “A questão é saber o que deve ser o sujeito, a qual condição ele está submetido, qual o seu status, que posição deve ocupar no real ou no imaginário para se tornar sujeito legítimo deste ou daquele tipo de conhecimento; em suma, trata-se de determinar seu modo de ‘subjetivação’” (Foucault, 1984e, p. 632). Também importa saber como algo se torna um objeto para um determinado tipo de saber, ou seja,

pensar os *modos de objetivação* (que são intrinsecamente ligados aos modos de subjetivação – relação que origina o que Foucault denominaria de “jogos de verdade”).

Deste modo, uma história crítica do pensamento seria a história da aparição dos *jogos de verdade* (conjunto de discursos, práticas e instituições que fazem com que um enunciado funcione como verdadeiro ou falso e gere um determinado tipo de relação do sujeito enunciator com este mesmo jogo). Na tentativa de estabelecer uma arqueologia¹ do saber, Foucault examina como o sujeito se objetiva, como ele é colocado como objeto de um saber possível (os exemplos marcantes de tal exercício na obra de Foucault são a psiquiatria, a clínica e as práticas judiciário-penais). Com as diversas mudanças de objetos de pesquisa, Foucault se interessa sempre, diz ele, “por estudar a constituição do sujeito como objeto para si mesmo” (Foucault, 1984e, p. 633), o que vai fazer de seu trabalho uma “história da subjetividade” (*ibid.*), história esta que tentará saber como os sujeitos entram nos jogos de verdade, pensando no modo como as práticas sociais podem chegar a produzir domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos e conceitos, novas técnicas, mas também formas novas de sujeitos. “O próprio sujeito em uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história” (Foucault, 2001, p. 8).

Ao pensar o sujeito como produzido em meio ao duplo objetivação/subjetivação, Foucault precisa evitar o procedimento moderno em filosofia de se remontar a um sujeito constituinte (como o fizera Kant, por exemplo), sem contudo analisar esta questão com o recurso de uma objetividade pura. Em seus estudos, Foucault elege como campo de análise as “práticas”, ou seja, aborda as questões pelo “viés do que ‘se fazia’” (Foucault, 1984e, p. 635); o que se fazia com os loucos, com os doentes e com os delinquentes. Neste sentido, as práticas são pensadas “ao mesmo tempo como modo de agir e pensar que dão chave de

¹ De um modo geral, podemos dizer que no contexto dos trabalhos de Foucault a arqueologia é o procedimento investigativo que, na história do pensamento, consistiria na investigação das condições de existência, das normas de formação discursivas de diferentes campos de saber, de conhecimento.

inteligibilidade para a constituição correlativa do sujeito e do objeto” (*ibid.*). O poder surgiria, neste contexto, como o eixo que atravessa todo o trabalho de Foucault pensado, como forma de condução da conduta de outros, mediante a liberdade de todos os indivíduos envolvidos na relação, movimento que finda por subjetivá-los e objetivá-los também – tema que trataremos mais adiante.

Não há, portanto, neste movimento foucaultiano a elaboração de uma ética, e sim, na última parte de seu trabalho, uma tentativa de verificar o surgimento do sujeito moral, movimento que ele fará – como veremos – em uma audaciosa releitura de alguns discursos éticos da Antiguidade. Seria mais interessante, então, falar em uma “genealogia da ética”, ao invés de falar de uma proposição de uma ética, idéia com a qual Foucault tem vários problemas. Em função desses problemas que Foucault tem com a proposição de uma ética – como veremos adiante – seria delicado afirmar a existência de uma ética de Foucault, como o fez, por exemplo, a professora Sandra Coelho de Souza em seu livro (2000).

Há um risco de atribuir a autoria de uma ética a Foucault, na medida em que tentamos dar ar de sistema a recortes não teóricos do trabalho foucaultiano. Foucault não é um teórico. Talvez seja mais interessante pensar num Foucault crítico. E a crítica não é teoria. A crítica, neste contexto, seria um movimento de desconfiança, insubmissão e pensamento subversivo. A crítica apareceria como um tipo de posicionamento diante daquilo que aparece como óbvio, como estabelecido, que não o respeita como sagrado. A crítica seria um movimento de desfamiliarização de coisas que se assentam no pensar e no agir, ou nas palavras de Foucault:

Não creio que se possa opor crítica e transformação, a crítica “ideal” e a transformação “real”... Uma crítica não consiste em dizer que as coisas não estão bem como elas são. Consiste em ver sobre quais tipos de evidências, de familiaridades de modos de pensar adquiridos e não refletidos repousam as práticas que se aceitam (...) A crítica consiste em liberar o pensamento e a ensaiar sua

mudança: mostrar que as coisas não são assim tão evidentes quanto se crê (...) fazer a crítica é tornar difíceis, gestos demasiado fáceis. (Foucault, 1981d, p. 180)

A crítica, enquanto componente de um pensamento subversivo, estaria ligada a uma recusa a ser simplesmente governado ou regido por outros acriticamente. Ao realizar uma genealogia da crítica na Modernidade, Foucault localiza o surgimento da postura crítica em uma recusa de ser governado (Foucault, 1978, p. 38). A recusa pelo governo eclesiástico, ou fundado nas ‘Escrituras’, recusa a prescrições universais impostos por monarcas, magistrados, educadores e família. A recusa da verdade da autoridade sem que haja boas razões para aceitar esta autoridade. (cf. Foucault, 1978, pp. 38-9).

A crítica seria 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; a crítica seria a arte da inservidão voluntária, algo de indocilidade refletida” (*idem*). A crítica seria um dispositivo do pensamento para nos livrar-nos da servidão imposta por práticas, pensamentos ou qualquer outra instituição.

Não consigo perceber nenhum tipo de teorização neste tipo de atividade. O pensar crítico não é necessariamente teórico. Talvez ele se baseie mais em desmobilizar sistematicidades do que proporcioná-las. Em função disto, eu teria cuidado em afirmar que “a teoria do conhecimento na filosofia de Foucault presta contas do isomorfismo entre saber e ética” (Souza, 2000, p. 17). Há aí muitas pressuposições sistematizantes, e talvez algumas imprecisões teóricas como, por exemplo, afirmar que há uma teoria do conhecimento no pensamento de Foucault.

Pensar genealogicamente os efeitos de poder que há nas relações constituídas de saber não quer dizer instituir uma teoria do conhecimento. E disto termos derivado uma ética, é muito mais delicado ainda. Eu gostaria de me afastar de uma possibilidade de que Foucault

tivesse proposto uma ética, e, sobretudo, de que esta ética foucaultiana seria “indissociável de uma teoria do conhecimento” (Souza, 2000, p. 20). Gostaria de considerar a *genealogia da ética* feita por Foucault de um outro modo, e a partir dela poder pensar criticamente uma ética possível – que eu a pensarei como “pós-moderna”. Mas isso já não é mais Foucault...

Não é meu interesse aqui pensar *sobre* Foucault. Este trabalho *não* pretende ser uma contribuição para o conjunto dos estudos que se movem em torno da obra foucaultiana, tentando esclarecê-la, nem mesmo uma exegese de seus últimos trabalhos, embora este trabalho *envolva* uma certa interpretação dos últimos textos foucaultianos. Meu interesse é usar os textos de Foucault, pensar *com* ele e *a partir dele*².

Pretendo apenas, com o auxílio de um recorte dentro do conjunto das reflexões foucaultianas, pensar alguns problemas em torno das relações entre uma ética pós-moderna e a alteridade, ou seja, que lugar teria o outro numa ética assim – se é que há um lugar para o outro aí, e assim, tentar ver de que modo a suspeita milovicheana acerca da segurança da casa de Foucault seria fundada ou não.

Minha hipótese baseia-se na desconfiança de que, para essa reconstrução que Foucault efetua de uma genealogia da ética, retira o outro da discussão ética. A ética não seria o lugar para pensarmos os outros. A ética seria antes a reflexão que alguém faz da relação que se estabelece consigo mesmo – enquanto temática filosófica – e a própria relação consigo mesmo, enquanto prática moral.

A posição de não apresentar pontos de discordâncias na tarefa de realizar o presente recorte não implica que eu concorde incondicionalmente com tudo o que Foucault diga, mas que apenas neste recorte, em que faço uma espécie de defesa de uma apropriação de seu

² Sigo aqui a própria sugestão de Foucault de pensar seu trabalho como uma *caixa de ferramentas* (Foucault, 1974, p. 523) e aí encontrar utensílios para pensar problemas que são meus...

pensamento, não gostaria de fazer conjuntamente uma crítica, que me levaria a articular muitos outros pressupostos que me distanciariam bastante do que me proponho fazer aqui – até porque os meus pontos de discordância com o que pensa Foucault estão ligados com outros problemas e não à questão da alteridade na ética.

2. Acerca de um caminho entre uma *genealogia da ética* e uma *ética possível*

Uma das razões da atmosfera asfíxiante, na qual vivemos sem escapatória possível e sem remédio – e pela qual somos todos um pouco culpados, mesmo os mais revolucionários dentre nós –, é o respeito pelo que é escrito, formulado ou pintado e que tomou forma, como se toda expressão já não estivesse exaurida e não tivesse chegado ao ponto em que é preciso que as coisas arrebetem para se começar tudo de novo...

Antonin Artaud. *O teatro e seu duplo*.

Nada do que foi dito até agora sobre a inexistência de uma ética formulada por Foucault, nos impede de tentar ver como, por meio de Foucault, podemos pensar uma ética. Uma ética foucaultiana pode ser pensada *a partir* de Foucault, embora não atribuída a ele. Entretanto, pensar com Foucault uma ética significa não estruturar um conjunto de normas que devam ser seguidas por outros. A primeira dificuldade é a própria reconceituação que Foucault faz de ética. Para ele, a ética é muito mais uma relação consigo mesmo, como veremos adiante, e, em função disto, não podemos fazer um código ético para ser seguido por outros, instituído como programa.

Gostaria, então, de pensar, com Foucault, a possibilidade de encontrarmos uma ética, desvencilhada das necessidades universalizantes que muitas éticas vieram desenvolvendo na história da filosofia. Penso que a partir dos escritos de Foucault seja possível pensar em um contexto ético, tal como o formulado por Bauman em sua *Ética Pós-moderna* (1997). Há vários problemas em usar o termo “pós-moderno” para referir-se ao pensamento de Foucault, mas eu não gostaria de tratá-los aqui. Não estou afirmando que Foucault seja um pós-moderno, apenas estou tentando visualizar a possibilidade de que o pensamento foucaultiano sobre a genealogia da ética possa subsidiar a reflexão acerca de uma ética pós-moderna como a pensada por Bauman, ou ainda que, se quisermos pensar uma ética *com e a partir* de

Foucault, poderíamos encontrar elementos que permitam localizar esta ética como pós-moderna.

Uma abordagem pós-moderna³ da ética consistiria não em um abandono de conceitos morais forjados na Modernidade, mas na recusa de um modo moderno de lidar com problemas morais – que, *grosso modo*, consiste em responder aos desafios morais com algum tipo de regulação normativa coercitiva na prática política e com a busca filosófica de universais e fundamentações teóricas.

Os desenvolvimentos modernos forçaram os homens e mulheres a ocuparem a posição de individualistas, o que acabou resultando na paradoxal desarticulação das metas universalizadas, quando os indivíduos têm suas vidas fragmentadas, separadas em muitos objetivos e funções soltamente relacionados, cada um a ser buscado com uma pragmática distinta. Isso, por outro lado, reforça a necessidade de uma ética unitária como código coeso de regras para que as pessoas aprendam e sejam obrigadas a obedecer (ética esta que pressupunha que, em função disto, as pessoas deveriam ser “prevenidas” para não usarem suas liberdades para o mal).

As contradições e os impasses surgidos neste ambiente seriam combatidos com uma ética pensada, na modernidade, sob a égide da universalidade e da fundamentação. A universalidade seria “aquele traço das prescrições éticas que compelia toda criatura humana, só pelo fato de ser humana, a reconhecê-lo como direito [correto] e aceitá-lo em consequência como obrigatório” (Bauman, 1997, p. 13). A fundamentação é o conjunto de discursos (e práticas) que faziam com que as pessoas, das quais se esperava que seguissem as regras, acreditassem que “podiam ser convencidas de que

³ O prefixo “pós” não tem aqui um sentido cronológico, de aquilo que vem após a Modernidade; não é um deslocamento temporal na Modernidade. Este prefixo indica, para Bauman, a desconfiança nas pretensões e esforços da Modernidade em relação a seus modos de pensar a ação humana, que colocam um modo de pensar que tenta superar estas pretensões e esforços (cf. Bauman, 1997, p. 15).

por uma razão ou outra, segui-las era a coisa certa a fazer. ‘Bem fundamentadas’ eram as regras à medida que ofereciam resposta cogente à questão: ‘Por que devo obedecê-las?’” (Bauman, 1997, p. 14). O pensamento e prática morais da modernidade procuravam, por estes meios, um código que não fosse nem ambivalente e nem aporético.

Entretanto, com a impossibilidade de (pelo menos até agora) encontrar este código, a crítica pós-moderna vai considerar desde alguns pontos a condição moral:

– Em relação às suas condutas, os seres humanos não são nem essencialmente bons e nem essencialmente maus. Eles seriam moralmente ambivalentes.

– Os fenômenos morais são intrinsecamente não racionais – se por racional entendemos um procedimento que calcule perdas e ganhos, se ajuste ao par fins/meios. Esses fenômenos não são regulares, previsíveis ou repetitivos (de modo que possam sistematicamente ser orientados por regras ou normas).

– A moralidade não é universalizável; afirmação que mais do que afirmar um relativismo moral, aparece como uma oposição ao universalismo moral que tenta impor uma “mesmidade” (gleichschaltung), uma campanha de reduzir ou combater as diferenças.

– A responsabilidade moral seria a primeira realidade do eu, um ponto de partida, antes que produto da sociedade. Este tipo de pressuposição obrigaria que a moralidade apresentasse seus pressupostos na medida em que não haverá uma realidade anterior à moralidade que possa julgá-la. Deste ponto de vista, a responsabilidade moral seria um ato de autoconstituição.

O núcleo do argumento de Bauman, levando em consideração estes pontos citados, é que a possibilidade de uma moralidade pós-moderna consiste em justificar a possibilidade de uma ética desligada da necessidade de uma universalização e que prescindia da

fundamentação. Deste modo, ele tenta articular os problemas advindos da universalização e da fundamentação.

Para isso, ele desconfiará da afirmação de que a resposta para a busca ética dos modernos, de buscar na natureza dos homens a fundamentação sólida que servirá de base para um código ético universalmente obrigatório. Sua afirmação inicial é que a natureza humana “ainda não é” (cf. Bauman, 1997, p. 34), ela é só possibilidade.

Somente as normas podem ser universalizadas e, por outro lado, a responsabilidade é vivida apenas por indivíduos e de modos diferentes. Os deveres, instituídos como norma, tendem a fazer iguais os seres humanos. “A responsabilidade é o que os fazem indivíduos. A humanidade não é captada em denominadores comuns – aí ela se submerge e desvanece. A moralidade do sujeito moral é o que *resiste* à codificação, formalização, socialização, universalização. A moral é o que permanece quando se faz o trabalho da ética, o trabalho da Gleichschaltung” (Bauman, 1997, p. 66).

Nesse ataque às fundamentações nem mesmo o *eu moral* é preservado. A tarefa de convencer é o que torna urgente a tentativa de fundamentar as normas morais. Este convencimento não deve apenas aparecer como um combate aos caprichos e que os caprichosos devam ser levados pelo convencimento a aceitar as normas morais. A fundamentação serviria justamente para mostrar que não há como não seguir uma determinada norma. Por outro lado, uma norma é fundamentada se ela aparece na forma de princípios que possam ser expressos, articulados e avaliados. Isto ligaria a normatividade à autoridade que teria este código fundamentado.

Ao criticarmos uma ética fundada em pressupostos universalizantes e em uma necessidade de fundamentação, teríamos o primeiro passo para uma ética pós-moderna.

Vejamos agora, em que medida esta genealogia da ética, que possibilitaria pensar uma ética, poderia ser vista como uma ética pós-moderna.

2.1 Uma genealogia da ética

Em 1982, Foucault afirmava que todas as suas análises se contrapõem à idéia de necessidades universais na existência humana. (cf. Foucault, 1982e, p. 779). A moral é um elemento da existência humana. Uma moral onde todos devem ser norteados pelas mesmas diretrizes seria, uma forma de detrimento da diferença que há entre as pessoas, onde essa norma se apresenta coagindo e disciplinando corpos e almas.

Por meio de uma genealogia⁴ da ética, Foucault quer investigar a origem do vínculo entre a moral e a ciência, direito ou religião. Ele está pensando em uma desconstrução desse vínculo. Pensa que ele foi criado no decorrer da história sendo, por isso, contingente. Enfraquecendo este vínculo, seria possível visualizar uma concepção de ética, onde o sujeito moral seja, ele próprio, o construtor de sua subjetividade, onde a vida seja vista como um substrato para uma obra de arte, onde o artista é sempre aquele que “vive”, buscando uma *vida bela*.

No projeto de sua *História da sexualidade*, Foucault partiria da hipótese de que foram constituídos saberes, discursos e práticas que colocavam a sexualidade como elemento fundamental para a compreensão de quem somos. Esse era o eixo principal de *A vontade de saber*, primeiro volume do projeto.

⁴ Assim como a arqueologia, a genealogia aparece como um procedimento investigativo que, sem perder a preocupação com as formações de campos de saber, vai se enfatizar a busca pelas conexões entre as formações de saber e as relações de poder, a partir de questões do presente do genealogista.

Entretanto, como frisara Foucault na introdução de *O uso dos prazeres*, seu objetivo não era, neste contexto, fazer uma história da evolução e práticas sexuais (cf. Foucault, 1984d, p. 9), mas fazer uma história da sexualidade como experiência.

A noção de experiência assume caracteres bastante diferentes na história do pensamento foucaultiano. Podemos, por exemplo, ver a experiência como forma trágica, tal como na *História da Loucura*, onde a loucura aparece como uma experiência crucial, que teria sido mascarada pela razão; isto é, apontando para a experiência como um *lidar com os limites*. No *Nascimento da Clínica*, vemos Foucault analisando a experiência do olhar: como o olhar se modifica, modificando a relação que os indivíduos têm como os objetos olhados e modificando os objetos mesmos. Mas a noção de experiência que aqui nos importa é a que ele trata em seus últimos escritos, que parece apresentar duas acepções principais.

Na introdução ao *Uso dos prazeres*, Foucault define o marco sob o qual entende a experiência: "a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade" (Foucault, 1984d, p. 10). Esta seria uma primeira acepção. Por campos de saber, devemos entender o conjunto de discursos e práticas que legitimam determinadas proposições como verdadeiras e outras como falsas, dentro de um contexto científico e ou institucionalizado, isto é, reconhecido pelo conjunto de indivíduos que aparecem como autoridades em cada saber específico componente do campo de saberes; regulando, em função disto, a formação dos saberes em um contexto social determinado. Por tipos de normatividades, podemos entender o conjunto de discursos e práticas que determinam formas corretas de agir – e como consequência, a incorreta – estabelecendo o campo favorável de ações e as sanções para aqueles que ousarem não seguir estas normas; daqui, é possível observar os sistemas de poderes que regulam as práticas dos indivíduos. Por fim, por formas de subjetividade, se entendem os modos pelos quais os indivíduos tornam-se sujeitos – nos dois sentidos em que aponta Foucault: "sujeito a alguém pelo controle e pela dependência, e

preso à sua própria identidade por uma consciência ou autoconhecimento, isto é, pela forma como este sujeito é levado a dizer 'eu sou'. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a" (Foucault, 1982c, p. 235).

A experiência é também para Foucault aquilo que nos permite ser diferentes do que somos, é a função de "arrancar o sujeito de si mesmo, de fazer com que ele não seja mais ele mesmo, ou que seja levado a sua aniquilação ou a sua dissolução; é uma tentativa de des-subjetivação" (Foucault, 1980, p. 43). Ser outros. Ser diferentes. Não ser mais os mesmos. Não aparece como um movimento de repetição, de refazer percursos. Ela não deixa reviver momentos, mas antes "ela acontece para migrar, para recriar, potencializar outras vivências, outras diferenças" (Lopes, 2002, p. 254). É um movimento impessoal, intransferível, irrepetível, único. Singularizador em função da total impossibilidade de ser compartilhado ou transferido.

Estas duas acepções de experiência parecem ser duas faces de uma mesma moeda. De um lado, ela permite que os indivíduos se tornem sujeitos (ou seja, eles aprendem a dizer "eu sou" de uma maneira específica e mantendo uma específica forma de se relacionar com esse "eu") e de outro lado, ela permite que esses sujeitos já não sejam mais os mesmos. É como que se a mesma experiência que encaminhasse os indivíduos à subjetivação, abrisse a porta para uma fuga dela.

Ela nos faz re-olhar o que somos no presente. Ela faz a quem se compromete com ela a "esforçar-se, começar, recomeçar... enganar-se, retomar tudo de cima a baixo e ainda encontrar meios para hesitar a cada passo" (Foucault, 1984d: 12).

A experiência nos faz percorrer caminhos que nos são familiares de maneira que os vejamos como se fosse da primeira vez. É a experiência que nos faz estranharmos com nossa imagem diante do espelho. É a experiência que converte o pensamento sobre as coisas em uma antropologia filosófica. Antropologia no sentido em que faz a pergunta pelo humano, que

faz a pergunta por quem somos nós, por como somos constituídos, por como nos vemos, nos percebemos e por como vemos e percebemos as coisas.

E desta forma, o problema da subjetividade, pensada desde a esteira da experiência, se coloca de maneira incontornável. No contexto das pesquisas sobre a história da sexualidade, Foucault encontra um conjunto de discursos que vão versar sobre uma “experiência de si”, na medida em que buscava compreender a maneira pela qual o indivíduo, no ocidente, havia sido levado a se reconhecer como sujeito do desejo. Neste ponto, ocorre o famoso deslocamento da questão de como a relação “poder-saber” se conforma na relação “poder-saber-sujeito”. (Cf. Foucault 1984d, pp. 10-12). Esta pesquisa não poderia partir apenas da experiência da sexualidade vivida como desejo nos séculos XVIII e XIX, como estava sendo pensando em *A vontade de saber*, já que este “sujeito do desejo” que é constituído aí é herdeiro de uma longa tradição cristã que por sua vez mantém relações com o que Foucault chama de “hermenêutica de si” (1984d, p. 11), no cristianismo e de *práticas de si*, na Antiguidade. Esta *hermenêutica de si* parte da pressuposição de que há um *si* já pronto, que deve ser descoberto, interpretado, analisado, avaliado. Devemos encontrar neste *si* a verdade sobre o que somos, e observar o que devemos corrigir, educar, disciplinar. Por outro lado, as *práticas de si*, partem do pressuposto de que o *si* é uma construção, um produto de um conjunto de práticas e exercícios que os indivíduos fazem sobre sua própria existência.

Foucault vai então se interessar pela maneira pela qual os indivíduos problematizam aquilo que são e o mundo no qual vivem. A noção de problematização nos últimos textos de Foucault está relacionada a contextos eminentemente políticos. Ele se refere à problematização como sendo “a elaboração de um domínio de fatos, práticas e pensamentos que me parecem colocar problemas para a política” (Foucault, 1984f, p. 593). Entretanto, Foucault não está fazendo uma pesquisa política sobre a sexualidade, mas perguntando à política sobre o que ela tem a dizer acerca dos problemas da sexualidade. Neste sentido,

problematizar algo não é simplesmente fazer a representação de um objeto pré-existente, nem sobre este *fazer um discurso*, o que equivaleria, de alguma forma, a tentar legitimar o que já se sabe. Problematizar seria constituir o conjunto de práticas discursivas e não discursivas que “colocam algo no jogo do verdadeiro e do falso, constituindo como objeto do pensamento (seja sob a forma de reflexão moral, do conhecimento científico, da análise política, etc.)” (Foucault, 1984c, p. 670).

Na Antiguidade, o *si* era problematizado, pelo menos em parte da sociedade grega e romana, através daquilo que Foucault chama de “artes da existência” ou “técnicas de si”, que seriam “práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo” (Foucault, 1984d, p. 15). Estas técnicas permitem aos indivíduos trabalharem sobre seus corpos, suas condutas, pensamentos e maneira de ser. Essas técnicas permitiriam aos indivíduos que se transformem, modifiquem na busca de felicidade, sabedoria ou outros fins importantes que desejem; elas formam um conjunto de elementos disponíveis aos indivíduos para que eles se construam a si mesmos, na interação com outros em um movimento de autotransformação. E novamente as técnicas de si recolocam o problema da constituição dos indivíduos como sujeitos morais.

Foucault se atrai por algo no mundo grego: a moral não estava baseada em um código de prescrições imposto a todos por igual, mas teria um caráter mais propositivo. A moral não pretendia abarcar a todos e impor-lhes um modelo normalizador, mas estava dirigida a fazer bela a própria vida, a própria existência de forma singular.

A reflexão moral na Antiguidade “se dirige a eles [os homens] a respeito das condutas em que, justamente, eles devem fazer uso de seu direito, de seu poder, de sua autoridade e de sua liberdade” (Foucault, 1984d, p.25). É necessário compreender esta reflexão sobre si, que

tinha lugar na Antiguidade, não como relacionada a proibições, mas como uma estilização da própria vida, praticada a partir de um exercício de poder e liberdade.

Dentro de toda moral existem, para Foucault, três elementos (cf. Foucault, 1984d, pp. 28-9):

- O código moral (conjunto prescritivo de valores e regras de ação).
- O comportamento moral (a conduta efetiva dos indivíduos em relação com o código moral).
- A forma de constituição do indivíduo em sujeito moral (as diferentes maneiras que o indivíduo se relaciona com as prescrições do código, para observá-las ou resistir a elas e que supõe uma relação consigo mesmo).

Foucault se concentrará especialmente no último, isto é, na constituição do sujeito moral. E avançando sobre a mesma, adverte que esta pode tomar distintas formas, ainda dentro de um código rígido.

A constituição dos indivíduos em sujeitos morais faz referência a uma relação consigo mesmos em que o indivíduo seleciona uma parte de si, que será objeto de sua prática moral (suas condutas, seus desejos, seus pensamentos), estabelece um modo de relacionar-se consigo mesmo, em função de uma norma e trabalha sobre si, estabelecendo uma determinada forma de ser e transformar-se (cf. Foucault, 1984d, pp. 30-1).

Por isso, podemos dizer que a constituição dos indivíduos em sujeitos morais obedece a diferentes estilos. Não se trata apenas de aderir ou resistir a um código, de cumprir ou transgredir as normas, mas de desenvolver uma certa relação consigo mesmo, que implica um modo de ser, uma forma de constituir-se em sujeito moral, um estilo.

A partir destas considerações, Foucault distingue dois tipos de morais: aquelas que põe acento no código, às quais ele denomina *morais centradas no código* e aquelas que enfatizam os estilos de constituição dos sujeitos morais; a estas chama de *morais centradas na ética*.

Nas primeiras, a questão consistirá em sujeitar-se ou resistir ao código, sob o risco de ser submetido a um castigo ou punição. Nas segundas, aquelas morais nas quais o acento está nas formas de subjetivação e nas práticas de si, o sistema de códigos e regras pode ser bastante rudimentar e a está posta na ênfase nas formas de se relacionar consigo mesmo, os procedimentos e as técnicas mediante as quais elabora esta relação, os exercícios mediante os quais alguém se faz como objeto de conhecimento e as práticas que permitem transformar seu próprio modo de ser (cf. Foucault, 1984d, p. 30).

A moral sexual, própria do pensamento da antiguidade, é uma moral de caráter mais propositivo que punitivo, centrada nas práticas das artes da existência ou técnicas de si.

Estas artes da existência, diferentes e variadas, supõem um tipo de relação consigo mesmo na forma de cuidado e conhecimento de si. Neste trabalho sobre si, o indivíduo vai se autotransformando. Este tipo de ética não pretendia abarcar a toda a população, não pretendia homogeneizá-la, normalizá-la. Só está guiada pelo critério de fazer bela a própria vida, de criar estilos de existência, formas de vida, uma pequena parte da população, e na medida em que desejava.

Foucault não pretende transladar os exercícios espirituais ou técnicas de si para a atualidade como um modo para abordar e resolver nossos problemas. Contudo, tampouco seu estudo tem um interesse puramente histórico, mas parece advertir nesta prática das “artes da existência” um potencial para repensar nossa situação atual, sem, no entanto, reuplicar as técnicas de si elaboradas pelos antigos na situação presente. Estas técnicas nos mostram que a produção da subjetividade é contingente e, que em função disto, temos uma ética contingente, e que podemos pensar diferentemente as relações que estabelecemos com os outros e conosco mesmos, mais além de uma inexorável obediência ao direito, à religião ou à ciência.

O que me surpreende é que na ética grega, as pessoas se preocupavam mais com sua conduta moral, de sua ética e da relação consigo mesmos e com os outros do que com problemas religiosos. O que nos acontece após a morte? O que são os

deuses? Eles intervêm ou não? – estes eram problemas sem muita importância e não estavam diretamente relacionados com a ética, com a conduta. O segundo aspecto é que a ética não se relacionava a nenhum sistema social institucional – nem sequer a nenhum aspecto legal. Por exemplo, as leis contra as más condutas sexuais eram poucas e não certamente impostas. O terceiro ponto é que a sua preocupação, seu tema, era constituir um tipo de ética que fosse uma estética da existência. Bem, eu me pergunto se nosso problema hoje em dia não é, de certo modo, semelhante, já que a maior parte das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião, nem deseja um sistema legal para intervir em nossa vida moral, pessoal e privada. (Foucault, 1983, p. 255)

Nestas artes da existência parece ser encontrada, a possibilidade de transpor o limite da própria experiência enquanto sujeito. O sujeito se constitui através de práticas de si a partir dos esquemas que sua cultura ou o grupo ao qual pertence o impõem e propõem. Então, o trabalho sobre si mesmo supõe o trabalho sobre esses esquemas a partir de uma experiência espiritual de autotransformação e, em consequência, de transformação destes esquemas. Trabalhar sobre si mesmo é, ao mesmo tempo, questionar os saberes, as práticas sociais, os jogos do falso e do verdadeiro através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência.

A ética seria, neste contexto, uma estética da existência. Foucault vê claramente esta possibilidade a partir da ética grega⁵. A estética da existência seria um modo ético sem

⁵ Embora o tema da estética da existência seja explorado por Foucault apenas em seus últimos escritos, em sua releitura dos gregos, é Nietzsche quem introduz a discussão para a filosofia das relações entre estética e existência. Para o alemão, as relações entre vida e arte são fundamentais. Vemos isso tanto em *O nascimento da Tragédia*, quando o aspecto trágico da existência aparece na tragédia grega de maneira radical. Há uma perda desse aspecto de estetização da própria vida no ocidente, quando se faz prevalecer a teoria, a filosofia, a ciência, a moral, etc. Mas Nietzsche pensa que é possível reencontrar, via arte, a possibilidade de retomada do aspecto criador, trágico da vida – coisa que ele via, em sua juventude, na música de Wagner. É o próprio Nietzsche quem afirma, ao pensar a ligação da arte com a vida, a existência:

“Vivemos, seguramente, graças ao caráter superficial do nosso intelecto, numa ilusão perpétua: temos então, para viver, necessidade de arte a cada instante. A nossa visão prende-nos às formas. Mas somos nós próprios quem, gradualmente, educa essa visão, vemos também reinar em nós uma força de artista. Mesmo na natureza se encontram mecanismos contrários ao saber absoluto: o filósofo reconhece a linguagem da natureza e diz: ‘Temos necessidade da arte’ e ‘só precisamos de uma parte de saber’” (*Livro do filósofo*, aforismo 51).

universais, uma ética que permita ao indivíduo uma atitude com relação a si mesmo, agindo de forma soberana sobre si mesmo, em sua constituição como agente ético:

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, 1984d, p. 59).

Poderíamos dizer, de outro modo, que uma estética da existência seria uma maneira de viver cujo valor não se encontra em uma obediência ou conformidade com um código de comportamento preestabelecido, nem com um trabalho de purificação (como vai acontecer no cristianismo e na Modernidade). Isso seria para Foucault uma prática de liberdade. A ética, vista por este viés, é uma prática reflexiva da liberdade, é a forma reflexiva que a liberdade adota (cf. Foucault, 1984a, p.711).

A idéia de moderação, temperança (*sophrosyne*) é o norte da ética como estética no contexto grego, não sendo, porém, uma lei à qual o indivíduo se submete, nem um código que tenha uma definição generalizável. A idéia de temperança se configura como na procura de um estilo, de uma estilização do comportamento, efetivada pela escolha pessoal, buscando individualizar ações e envolvê-las pela beleza.

A importância da visão do outro sobre a vida também se fazia presente, na Antiguidade, quando o indivíduo tentava afirmar publicamente sua liberdade e "dar a sua própria vida uma certa forma na qual se podia reconhecer e ser reconhecido por outros e onde a posteridade mesma poderia encontrar como exemplo" (Foucault, 1984b, p. 731). Ser

É muito provável que a influência de Nietzsche sobre Foucault também se tenha seguido ao aparecer para a reflexão foucaultiana o tema da estética da existência, embora o contato com os gregos e o modo de pensar o presente seja diferente entre os dois.

recordado após sua morte era um objetivo que almejava, embora não se quisesse servir de modelo.⁶

Desde esta perspectiva, Foucault se volta ao mundo grego e ao mundo romano dos dois primeiros séculos de nossa era, e deixa apontamentos de uma investigação no mundo cristão medieval, onde podemos observar que o eixo de pesquisa são os modos de subjetivação por meio das técnicas de si, que em última instância, inserem-se em um contexto de um cuidado estético de si. Por técnicas de si, Foucault entende o conjunto de procedimentos 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, 1982a, p. 785).

Estas técnicas de si tornam-se um conjunto de elementos disponíveis aos indivíduos para que eles construam a si mesmo, na interação com outros, onde vemos incorporar-se um elemento intersubjetivo, que segue uma linha de autotransformação.

Foucault descreve, em sua busca genealógica pela vinculação entre atividade sexual e preocupação moral, o cuidado de si como ele aparece na Grécia entre os séculos V e III a.C., em Roma nos dois primeiros séculos da era cristã e no cristianismo medieval.

a) O cuidado de si entre os gregos

⁶ Um leitor atento do *Temor e Tremor* de Kierkegaard poderia apresentar uma interessante crítica a Foucault no contexto dos gregos. A figura do “herói trágico” mostra aquele indivíduo que não se singulariza em função de um *si mesmo*, de um particular, mas sim na medida em que ele está, inclusive, disposto a negar sua própria individualidade em função do geral. Penso que Kierkegaard tem razão. Foucault força os gregos em diversos momentos, mas essa interpretação se dá no contexto de uma reconstrução histórica de uma outra possibilidade de viver não direcionada pelas normas, instituídas ou não. Neste sentido, o herói trágico sai do cotidiano normal das regras, para se singularizar por um ato extremo, admirável. Se Foucault força uma relação dos gregos com o particular, de modo algum ele o faz por ingenuidade ou por um erro de leitura, mas para mostrar que mesmo uma relação com o geral pode ser singularizante, desde que o *si mesmo* não seja um dado.

No curso oferecido no Collège de France no ano de 1980, intitulado *Subjectivité et vérité*, Foucault inicia sua viagem aos textos gregos em busca do cuidado de si dentro do contexto ainda assinalado em *A vontade de Saber*, no qual se intentava procurar a gênese do discurso sobre a "verdade do sujeito", ou seja, de que forma se relaciona o sujeito e a verdade e como a sexualidade se torna um marco importante (quem sabe essencial) na elaboração da verdade sobre o sujeito. Em 1982, em um outro curso, chamado *L'herméneutique du sujet*, ele aprofunda o estudo sobre os clássicos e dedica-se intensivamente ao tema do cuidado de si. Foucault afirma que "existe um conceito central que permite abordar a questão das relações entre a verdade e o sujeito em uma hermenêutica de si: o conceito de *épiméleia/cura sui*, que significa cuidado de si" (Foucault, 1996, p. 35).

Percorrendo textos de Platão, entre outros, Foucault vai descrever em que contexto se pensava e praticava o cuidado de si entre os gregos. O texto privilegiado é o *Primeiro Alcibiades*. Por meio desse, Foucault analisa o cuidado de si em função de três grandes questões.

A primeira, pergunta pelos motivos que levam Sócrates e Alcibiades a essa noção de cuidado de si.

Alcíbiades está prestes a iniciar sua vida política. Ele quer ser conselheiro e dirigir a cidade. Não estaria contente com o status social e político que ocupa, mesmo tendo as vantagens que seu nascimento e herança lhe proporcionavam. Ele quer exercer poder político sobre os outros. A esta altura do diálogo, Sócrates declara seu amor por Alcibiades, mas agora, que Alcibiades está crescendo, não é mais um menino, ele terá de deixar de ser o amado, deverá ser o amante⁷, e deve, portanto "ter uma participação ativa no jogo da política

⁷ Entre as práticas sociais e pedagógicas da aristocracia grega, encontrava-se a *paidēstia*, onde encontrava-se um homem relacionando-se com um rapaz. O homem mais velho não podia ser passivo, sendo ele chamado *erastes* (amante) e o rapaz, que se tornaria um homem livre (não podia, portanto, também ser excessivamente passivo) era chamado *erômeno* (amado). A relação de atividade e passividade na relação pederástica marcava o papel social do homem aristocrata grego. Alguém

e do amor" (Foucault, 1982a, p. 790). Desenvolve-se uma dialética entre os discursos político e erótico. Porém no discurso político e erótico de Alcibíades mostra-se um duplo movimento: quando mais novo Alcibíades, por sua beleza, angariara muitos pretendentes, por outro lado, na medida em que sua barba começava a aparecer, seus pretendentes sumiam. Quando menino, Alcibíades rejeita a todos os candidatos a amantes porque queria ser ativo e não passivo; negava-se a se deixar dominar, mas no presente ele quer dominar a outros, aos outros da cidade. E aqui Sócrates consegue o que outros não conseguiram: fará com que Alcibíades se submeta, como um amado a um amante, só que de maneira diferente: não no sentido de uma submissão física, mas espiritual. Neste contexto, a "ambição política e o amor filosófico encontram o seu ponto de junção na 'preocupação com o si'" (*ibid.*).

A segunda, diz respeito às razões pelas quais Alcibíades deveria cuidar de si mesmo e por que Sócrates se preocupa com essa inquietação de Alcibíades. Sócrates interroga-o sobre os objetos de sua ambição e sobre suas capacidades, pergunta se Alcibíades conhece os assuntos sobre os quais terá de opinar se ele ocupa a função que ele deseja. Alcibíades ignora as respostas. Comparando a formação de Alcibíades com a formação de líderes estrangeiros, Sócrates diz que a formação de Alcibíades se assemelha à de um escravo ignorante. Não conhecendo, então, solução para estes problemas, Alcibíades não pode se dedicar ao poder. Se ele quer governar a cidade deve, então, dedicar-se a conhecer a si mesmo, aplicar-se a si, cuidar de si mesmo. "O cuidado de si leva sempre a um estado político e erótico ativo" (Foucault, 1982a, p. 791). Neste cuidado de si, Alcibíades deve ter em vista que deverá lidar com o outro, como um rei que vela por seus súditos enquanto vela por si mesmo, ou de um fazendeiro que cuida de suas coisas e de seus campesinos.

A terceira, está ligada a uma análise dessas noções de "si" e de "cuidado".

passivo em uma relação afetivo/sexual, provavelmente se tornaria passivo na relação político-social, e isso era encarado como uma conduta negativa.

Alcibiades tenta encontrar o si através de um movimento dialético. Quando se cuida do corpo, não se cuida do si. O si não é redutível a uma vestimenta, a uma ferramenta ou a uma posse. Deve ser procurado no princípio que permite utilizar tais ferramentas, um princípio que não pertence ao corpo, mas à alma. É preciso inquietar-se com a alma – essa é a principal atividade do cuidado de si. O cuidado de si é a preocupação com a atividade, e não a preocupação da alma como substância (*ibid.*)

Com relação ao cuidado, é preciso lembrar em que consiste a alma, e essa não pode conhecer-se a si mesma a não ser que observe um elemento que lhe seja semelhante, algo como um espelho. "A alma deve contemplar o elemento divino" (Foucault, 1982a, p. 792), podendo, assim fundamentar a ação (inclusive a ação política) em princípios justos, isto é, tornando-se um bom político na medida em que contempla na sua alma o seu elemento divino. Aqui vemos a discussão girar em torno do princípio delfico (Conhece-te a ti mesmo). Temos aqui, um conhecer a si mesmo para cuidar de si, ou seja, a finalização do conhecer a si em um cuidado de si, ou ainda, um conhecimento de si como condição necessária para o cuidado de si, mas onde o cuidado ocupa um lugar mais importante do que o conhecimento.

Retomando, temos Alcibiades como alguém que quer governar e pergunta a Sócrates o que é preciso para que ele seja um bom governante. Pensando no governo como uma forma de ocupação, de cuidado com os outros, Sócrates inicia uma investigação que conduz a uma análise da ocupação consigo, do cuidado de si. "Alcibiades se dava conta que devia se preocupar consigo na medida em que queria, em seguida, ocupar-se dos outros" (Foucault, 1997, p. 123). Mas essa ocupação de si, já vai ser mediada pelos outros. Sócrates diz que para governar os outros, dar conselhos a eles, ele terá que conhecer o assunto sobre o qual querará opinar, interferir. Logo é mostrado que Alcibiades não conhece bem os assuntos sobre os quais quer interferir. Reconhecendo sua ignorância sobre os assuntos da cidade, ele trava acordo com Sócrates para tentarem buscar aprender algo, se tornarem melhor, saber mais sobre o seu não saber, pensando que "recorre à outra pessoa quem tem consciência de sua

própria ignorância" (Alcibíades I, 117 e). Neste acordo, tanto Sócrates quanto Alcibíades estariam ganhando com a investigação sobre o si mesmo, sobre o que seja o cuidado de si (cf. 128 e). O cuidar de si mesmo será definido como cuidar da alma, pois o si mesmo é identificado com a alma, e o outro desempenha um papel importante neste processo. Ele me possibilita me enxergar enquanto alma, como um espelho (133 b). Na relação entre o cuidado de si e o conhecimento de si, Foucault nos diz que se privilegiou o "Conhece-te a ti mesmo" em função de dois principais motivos. O primeiro é que os princípios morais da sociedade ocidental sofreram profundas transformações:

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. Inclino-nos a considerar, em princípio, a preocupação com o si como qualquer coisa de imoral, como um meio de escapar a todas as regras possíveis (Foucault, 1982a, p. 788).

O segundo é que herdamos uma tradição de ver na lei externa o fundamento da moral. Dessa forma, "como o respeito que se tem por si mesmo pode constituir-se em base da moral?" (Foucault, 1982a, p. 789)

Neste ponto, podemos ver que a questão do relacionamento com o outro é uma constante em toda a temática do cuidado de si. É um tipo de relação agonística. "A necessidade do cuidado de si, a necessidade de ocupar-se de si, está ligado com o exercício do poder" (Foucault, 1996, p. 42), com o governar a outro, do interagir com outros. Explicitamente Foucault faz uma vinculação entre o cuidado de si e a política, no sentido grego:

Não se pode governar aos demais, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se tem ocupado de si mesmo. A preocupação por si se situa entre o privilégio e a ação política; tal é o ponto crucial no que surge a própria categoria de *épiméleia*. (Foucault, 1996, p. 43).

Do ponto de vista ético, o outro se mostra como condição para um conhecimento de nós mesmos, e logo para o cuidado de nós, na medida em que a ética se mostra como uma relação do indivíduo para consigo mesmo na constituição de si. Como essa constituição de si diz respeito a um si mesmo como agente ético, na concepção de Foucault, temos sempre o outro como uma pré-condição para a constituição ética do sujeito moral, em uma relação sempre agonística, que prima pelo cuidado de si.

Observemos um pouco mais essa noção de *cuidado*, que apresenta alguns aspectos que se fazem necessário ressaltar:

- É basicamente uma atitude com relação ao mundo, de comportamento frente aos outros. A *épiméleia* "é uma atitude, uma relação consigo mesmo, com os outros e com o mundo" (Foucault, 1996, p. 36).

- É um deslocamento do olhar. Um olhar que se modifica desde o mundo e os outros para si mesmo. Isso implica um certo trabalho de observação sobre o próprio pensamento (cf. *ibid.*).

- É uma atitude através do qual o indivíduo modifica a si mesmo, "se purifica, se transforma ou se transfigura" (*ibid.*). E aqui as *técnicas de si* são os dispositivos mais utilizados.

Foucault nos chama atenção que, ao lançarmos hoje o olhar sobre a história da Antiguidade, vemos um prevaecimento do "conhece-te a ti mesmo", sobre o cuida-te a ti mesmo, em função da modernidade olhar o cuidar de si como algo melancólico, que tem conotações negativas e que são insuficientes para fundamentar uma moral positiva para toda a sociedade, talvez por nós vincularmos um cuidado de si com um egoísmo ético. Penso que ligar o cuidado de si com o egoísmo é não perceber que o egoísmo é já uma forma de relação

com os outros, pensando que os outros são menos importantes que o indivíduo, só que a ética, não seria uma relação primeiramente com os outros.

Não há um egoísmo ou individualismo neste tipo de ética, que estariam fundamentadas em regras rigorosas e austeras, como no caso da moral epicúrea e cínica. Pelo contrário, parece que o cuidado de si converte-se em um cuidado com os outros. "Existe uma relação de finalidade entre cuidar de si mesmo e cuidar de outros" (Foucault, 1996, p. 61). Parece que a realização última do cuidado de si é o cuidado com os outros, uma ética que se finaliza na política.

b) O cuidado de si entre os romanos⁸

Foucault nos diz que é no Império Romano dos dois primeiros séculos de nossa era que começa a se dissociar o cuidado de si do cuidado com os outros. (cf. Foucault, 1996, pp. 62-3). O cuidado de si "converte-se em si mesmo, aparece 'ensimesmado'" (Ortega, 1999, p. 131). Acontece um duplo movimento: "Uma absolutização de si como objeto de cuidado e também uma autofinalização de si para si na prática que se denomina cuidado de si" (Foucault, 1996, p. 63). As relações entre as pessoas sofrem uma radical transformação e a constituição de si como agente ético torna-se mais problemática, isto é, reduz a relação de reciprocidade que era presente na Grécia Clássica:

...devido às mudanças no casamento, na sociedade, etc., a maestria de si é algo que não se relaciona primariamente ao poder sobre os outros: você tem que ser mestre de si mesmo, como era no caso de Alcebiades ou Níocles, mas porque você é um ser racional. Nesta maestria de si, você está se relacionando com outras pessoas que

⁸ Não é meu interesse aqui me defrontar com os problemas levantados por helenistas com relação à leitura que faz Foucault dos estoicos e outros romanos, como os levantados, por exemplo, por HADOT (1989). Entretanto, coloco aqui, resumidamente esta discussão para dar sentido ao que acontecerá no mundo cristão, no roteiro da genealogia foucaultiana da ética.

também são mestres de si. E este novo tipo de relação com os outros apresenta muito menos reciprocidade do que antes. (Foucault, 1983, p. 267)

Apesar de surgir uma intensificação da relação consigo mesmo – que segundo Foucault, faz com que não se possa mais considerar o cuidado de si como preliminar ou introdutório ao cuidado com os outros – não se segue desse fenômeno um aumento do individualismo, mas do contrário uma intensificação das relações sociais, de vez que as relações com os outros são re-valoradas. "Apesar da dissociação do cuidado dos outros, a relação com o outro continua sendo indispensável para o cuidado de si" (Ortega, 1999, p. 132). Aquele papel que outrora fora exercido pelo mestre – como no caso da relação Sócrates-Alcibíades – pode ser realizada por uma série de outros indivíduos.

Em torno das práticas de si, surgem instituições que possibilitam "receber a ajuda de outros" como, por exemplo, a Escola de Epiteto, a figura do consultor privado, as comunidades neopitagóricas, entre outras (cf. Foucault, 1985, pp. 57-8). Nesta época, desenvolve-se e consolida-se aquilo que Foucault vai chamar de *Cultura de si*: a existência de "um conjunto de valores determinados e uma hierarquizada coordenação; esses valores são universais e ao mesmo tempo acessíveis unicamente a alguns; esses valores não podem ser alcançados mais que ao preço de sacrificar a própria vida, e de comportar-se seguindo determinadas regras" (Foucault, 1996, p. 64).

A dimensão "intersubjetiva" da cultura de si era vista não só em meios institucionalizados, mas também em relações de parentesco, amizade, isto é relações onde o papel do outro na relação consigo mesmo é fundamental. Isso é exemplificado por meio das cartas de Sêneca, Marco Aurélio, etc.

O papel do outro continua sendo importante para a constituição de si. Foucault não chama para suas análises uma autoconstituição isolada do *si* que deixe de fora qualquer

relacionamento com o outro. O outro está sempre, e de maneira inexorável, presente no cuidado estético de si, seja na forma do mestre, do guia, do amigo, etc.

c) O cuidado de si cristão

Com o cristianismo, uma outra transformação importante ocorre na relação do indivíduo consigo mesmo, modificando também a relação com os outros. O processo de subjetivação acontece através da procura da verdade sobre si, que traz consigo complexas relações com os outros.

O surgimento de novas técnicas de si é importante para o estabelecimento dessas novas relações com os outros. Uma dessas relações é a obediência. "A obediência, longe de ser um estado autônomo final, implica no controle integral da conduta pelo mestre. É um sacrifício de si. É um sacrifício da vontade do sujeito" (Foucault, 1982a, p. 809). A confissão, que no cristianismo vai ser um dos dispositivos que ligam um indivíduo a um "mestre", que deve construir um discurso verdadeiro sobre o eu, aparece como uma técnica de si. A confissão se baseia na produção da verdade sobre o eu, na existência da libido. A existência da libido leva o indivíduo a efetuar uma hermenêutica de si permanente que gerará discursos verdadeiros sobre o eu.

Dessa forma, o si no cristianismo (sobretudo em seus inícios) não é dado, mas objeto de busca: de um lado a hermenêutica de si é uma ferramenta para descoberta, para a decifração desse si; por outro lado, há uma negação desse si.

Este duplo processo é denominado por Foucault de *espiral de formulação da verdade*: "Quanto maior é a verdade que descobrimos acerca de nós mesmos, mais temos que renunciar e quanto mais temos que renunciar, mais temos que conduzir nossa realidade à luz" (Foucault, 1981a, p. 172).

Um importante processo da busca de si, além da confissão, é o ascetismo, que de um lado pode uma das consequências da confissão e, de outro se vincula a técnicas de si como o *exomologêsis* e a *exagoreusis*.

O *exomologêsis* é uma espécie de exame de consciência onde o indivíduo reconhece suas falhas e as expressa em ato de penitência, como que teatralmente, diante de um público (cf. Foucault, 1982a, p. 806). Esta técnica de si carrega consigo um paradoxo: "apaga o pecado, mas revela o pecador" (Foucault, 1982a, p. 807). Esta não é uma prática verbal, como será a confissão: é mais um ato simbólico, ritual e teatral, onde o indivíduo se reconhece como penitente.

A *exagoreusis* é também uma prática onde o indivíduo se reconhece como penitente, mas sem um ato teatral, simbólica. Ela é uma relação de foro privado, entre um "aluno" e um "mestre". "É uma verbalização analítica e contínua dos pensamentos, que o sujeito pratica nos moldes de uma relação de obediência absoluta a um mestre" (Foucault, 1982a, p. 812).

Há nessas duas técnicas de si algo em comum. A renúncia de si que é o pressuposto da revelação. Esta característica parece fundamental no marco do cristianismo, pois ele se localiza entre as religiões de salvação. É uma dessas religiões que se investem da missão de conduzir o indivíduo desta realidade (perniciosa, má e cheia de tentações) para uma outra (iluminada, boa, etc.). Essa condução exige uma transformação no eu do indivíduo. E para essa transformação utiliza as técnicas de si acima descritas. Há uma modificação na atuação dessas técnicas de si: "Elas não tenderão mais para a constituição de si como um sujeito moderado (isto é, para uma estética da existência), mas mediante sua incorporação na ética cristã da carne, apontarão para uma hermenêutica de si" (Ortega, 1999, p. 93). E com isso, vemos a principal mudança na constituição da subjetividade entre a Antiguidade Clássica e os cristãos: o eu deixa de ser construído mediante uma estilística e vai ser decifrado.

O cuidado de si reaparece, então, como forma de renúncia aos vínculos terrenos e também como uma renúncia de si, gerando o *paradoxo do cuidado de si cristão*, que é o fato que se cuide de si por meio da renúncia de si, por meio de um tipo de assassinato do eu (cf. Foucault, 1984a, pp. 712, 717). Esse deslocamento da salvação deste para outro mundo, desequilibra, perturba o modo como o cuidado de si era visto. Porém, buscar a salvação é um específico modo de cuidar de si.

Entre os gregos e os romanos acontecia que o cuidado de si não dizia respeito a uma existência após a morte, visto que eles, pelo menos os aristocratas, pudessem ter um mundo compartilhado, social, no qual os prazeres, o aperfeiçoamento pessoal e as relações com a cidade pudessem ser cultivados sem mediação com a religião, o direito ou a ciência, preocupados com a reputação que eles **deixam** nesta vida. Temos então um deslocamento, da estética da existência para uma pureza pela renúncia como alvo do cuidado.

As técnicas de si que estavam presentes na Antiguidade foram transmitidas ao cristianismo no contexto daquilo que Foucault chama de *Poder Pastoral* (cf. Foucault, 1981e, *passim*; 1982c, pp. 236-238), quando de sua incorporação ao ascetismo monástico. Este fato traz consigo a substituição do cuidado de si pelo cuidado com (dos) os outros, sendo esta a tarefa do "pastor". Em consequência, o indivíduo reduz sua liberdade como resultado da perda de seu cuidado consigo mesmo.

O pastor é aquele que cuida dos outros. Seu cuidado é especificamente voltado para conduzir com segurança os outros. O si do pastor é o que menos importa. Ele está disposto a se arriscar para proteger os membros de seu rebanho. Cuidar do outro, diferentemente do que se deu no mundo grego, é mais importante do que cuidar de si. Muitas vezes, o si mesmo é justamente o que temos que renunciar, recusar, punir, purificar para cuidar do outro.

2.2 A amizade e seus desdobramentos

Nesta viagem histórica de Foucault até a Antiguidade Clássica, na construção de uma genealogia da ética, o que ele buscava era uma desnaturalização do sujeito sexual, isto é, mostrar a historicidade e a contingência do uso dos prazeres, e conseqüentemente mostrar que uma imagem universalizada da ética é um construto contingente podendo, portanto, ser construída de outro modo.

Na elaboração desta genealogia, Foucault não nos mostra saídas para os problemas éticos atuais. Ele não tem um projeto de restauração da ética antiga, mesmo quando ele vê algo como "vantagens" na ética grega em relação à ética posterior (cf. Foucault, 1984a, p. 723; 1983, pp. 256, 260-1).

Entretanto, poderíamos buscar, em alguns de seus últimos escritos, subsídios para pensar uma outra ética, não como conjunto de reflexões acerca de como as pessoas devem agir, mas como problematização de um *modus operandi* das reflexões éticas modernas, em torno de uma normalização das condutas em função da ciência, do direito ou da religião. Poderíamos pensar uma ética que estivesse ligada, na atualidade, a uma revitalização, uma reconstrução, um refazimento da estética da existência e de uma criação de um modo de vida fundado na amizade.

Foucault é inquirido sobre que tipo de ética é possível construir hoje em dia. A essa questão ele responde apontando para uma atualização da estética da existência:

O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida; que a arte seja algo especializada ou feita por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia ser a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser objeto de arte, e não a nossa vida? (Foucault, 1983, p. 261)

Como vimos, uma atualização da estética da existência não implica (e não suporta, ao menos em uma concepção foucaultiana) em um retorno aos gregos. Seria algo que enfrentaríamos em nosso tempo, em nossas condições, que são diferentes das vividas pelos gregos. Além do mais, Foucault chama atenção para o fato de que o contexto grego era de escravidão, dominação da mulher e puramente viril (cf. Foucault, 1983, pp. 256, 258). Esta atualização está ligada a *criação* de novos modos de vida: "Um modo de vida pode ser compartilhado por indivíduos de idade, estatuto e atividades sociais diferentes. Pode dar lugar a relações intensas que não se parecem a nenhuma daquelas que são institucionalizadas e me parece que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética" (Foucault, 1981b, p. 165).

O encaminhamento dos últimos trabalhos de Foucault nos leva a pensar em uma recuperação estética que enfatize a noção de *criação*. E a amizade é uma dessas formas de criação de novo modos de vida, de novas formas de relações que seriam alternativas a um mundo onde as relações são empobrecidas, onde as relações são limitadas em detrimento de uma multiplicidade de relações que criaria dificuldades de gerenciá-las.

Pensar na construção de múltiplos e variados modos de vida e formas de relação implica em uma ética negativa, em uma ética que teria um programa vazio, onde os indivíduos teriam possibilidades de construção (de si como sujeito moral) múltiplas, variáveis e construídas de forma individual (cf. Ortega, 2000, p. 88). Foucault acreditava na liberdade dos indivíduos e apostava na possibilidade de "criar" novas formas de relações com o uso desta liberdade. Usar a liberdade para criar seria a única diretiva, pois não há formulas, não há receitas, não há programas positivos possíveis sem serem normativos ou restritivos. Radicalizar a noção de que a ética seria a prática reflexiva da liberdade é pensar que esta liberdade pode ser usada sobre si mesmo, não apenas para fazermos coisas diferentes, mas para sermos outros, para sermos diferentes, para nos inventarmos de outros modos. Mas isso

não se faz sozinho, não é na solidão nem no isolamento que podemos refazer a nós mesmos. A presença de outras entidades no mundo, de coisas (ou, até mesmo, pessoas!) que não sou é uma condição para que a liberdade exista – pois, em última instância, só é possível ser livre na presença de outros, de outras presenças que possam colocar em risco minha possibilidade de ser e fazer coisas.

Neste contexto a amizade representa um tipo específico de relação com outros que não seria previamente dada, desprovida da necessidade de consensos generalizantes ou de violência. Na concepção de Foucault, a amizade não é uma relação que iguale os indivíduos. A amizade, seria o espaço para a diferença, da invenção conjunta de subjetividades.

A amizade é um tipo de relação que “abala o limite entre o público e o privado” (Passetti, 2003, p. 7). Esse abalo é um outro modo de colocar em um jogo político as relações pessoais, já que seguindo a estrutura das reflexões que venho fazendo até aqui, nesta reconsideração da ética, o outro não tem um lugar específico na ética – pelo menos como um outro dignificado, enquanto outro.

Neste sentido, a amizade não se fundamentaria numa mera imagem reificada do outro, um outro reduzido a coisa em função do eu. Na reconstrução do argumento de Platão, víamos que na relação com o cuidado de si o outro aparece reificado como espelho, como algo através do qual eu posso me conhecer. Este aspecto “gnosiológico” da relação consigo antecede ao cuidado de si e, segundo Platão, seria a condição para o cuidado. Isto não é problemático, na medida em que este espelho não deva ser violentado. Não há motivos – a não ser apoiados em algum tipo de religiosidade – para pensarmos os outros como algo que tenha uma dignidade, um valor em si. Os valores que damos aos outros são construídos, e por isso podemos construir valores melhores ou piores: e isso podemos pensar no mundo público, não mais no âmbito ético, mas político. A amizade seria justamente este ponto de encontro entre a ética e a política.

Entretanto, esta condição que reifica o outro é “pré-ética”⁹. A própria noção grega de estética da existência desmobilizaria uma mera reificação do outro na ética. Aqueles que são diferentes de mim, que não fizeram o mesmo percurso que eu, devem ter algo de mim para se lembrar: a obra de arte de minha vida. Estetizar a minha própria vida, no sentido grego é torná-la bela, não somente para mim, mas para aqueles que não sou. E este é um movimento de singularização: eu não devo me tornar sujeito da conduta ética me adequando a padrões, mas me diferenciar, me singularizar.

Este último ponto é o que me interessa neste contexto. Uma singularização que não se dá na solidão, no isolamento, mas na busca conjunta de outros modos de subjetividade, e essa busca se dá no meio da amizade. Ou seja, o outro aparece aqui como meio para que eu me torne outro para mim, que eu me diferencie, que eu me modifique, me transforme.

Obviamente, a amizade aqui não é a amizade grega como a defendida por Aristóteles na *Ética a Nicômacos*. Não é uma amizade entre iguais, não é uma amizade que pressuponha que não precisa haver justiça entre os amigos, não é uma amizade que esteja num movimento de identificação virtuosa com normas. A amizade não terá um parâmetro pré-definido. É sempre uma relação aberta e mutável; “é uma invenção de amigos” (Passetti, 2003, p. 12). Esta invenção cria não só a amizade, mas também os amigos enquanto sujeitos. Não há uma amizade pronta e acabada antes da relação entre os amigos.

Nesta relação com o outro que é a amizade, o outro não é pressuposto. Não sei bem ao certo o que é o outro. Eu não tenho, desde sempre, um ideal de outro com o qual me

⁹ Uma questão importante a ser colocada é se existe algum problema na reificação mesma dos outros ou se o problema mais importante é a violência que cometemos contra algumas coisas reificadas. Parece que não violentamos todas as ‘coisas’. Parece que existem coisas que são muito importantes para nós. Não há garantias de que, evitando a reificação evitemos a violência. Parece que colocar o acento de problema sobre a reificação é mirar o alvo errado. Talvez devamos nos preocupar em pensar no fato de que sejamos violentos por vezes; não importa se violentos com pessoas, coisas, ou conosco mesmos.

relacionarei. O outro nem precisa ser imaginado; ou melhor, ele não pode ser imaginado. Não podemos fazer imagens do outro sem reificá-lo (como no caso de Platão – mas essa reificação só é necessária em uma instância pré-ética, enquanto meio de conhecimento de si). A amizade é uma criação imaginada, mas não imagina o próprio outro que entra na relação. Talvez a amizade seja mais um espaço de encontro com o outro, um espaço ético de encontro com o outro, que projeta os amigos para o campo do político. A amizade apareceria, então, *não* como uma relação que se baseia numa imagem pronta, prévia do outro, mas como uma imagem de um encontro com um outro, outro este que não pode e nem deve ser pressuposto.

A amizade pode ser pensada como encontro com outros. Mas não todos os outros, mas aqueles outros com quem podemos estabelecer experiências conjuntas de transformação. Não é uma amizade que procura estabelecer unidades identitárias, mas uma amizade que confabula projetos de modificação conjuntas, que cria novos modos de vida. Neste contexto, este outro com quem estabelecemos a amizade, não é o único espaço para a diferença, para a recusa do mesmo, do idêntico; mas meu encontro com este outro tem o objetivo de conjuntamente abrir espaço para que a diferença possa acontecer, para que tanto este outro como eu possamos ser diferentemente, tornar-nos coisas diferentes das que somos, nos singularizarmos.

Insisto em dizer que desse outro não podemos saber e nem precisamos nos preocupar em capturar este outro em nossos saberes, já que o que importa para esta amizade não é o que somos, mas o fato de que quem entra neste tipo de amizade, quer ser diferente, quer ser modificado. Não importa tanto o que o outro seja, mas aquilo que, na companhia dele, posso constantemente me tornar outro.

Neste sentido, precisamos abandonar a pretensão de ter um total controle deste outro, seja pelos nossos saberes, seja pelas relações de poder que estabeleçamos com ele. Talvez seja

mais interessante ter o outro como enigma¹⁰; como um não saber que nos motiva, pelo viés de novidade que a relação com ele pode nos propiciar nessa tarefa de ser diferentes.

Nossos saberes, nossas ciências estão repletas de teorias e conjecturas acerca da outredade do outro. Sobre ele já sabemos muito. Temos todo um elenco de procedimentos já previstos para lidar com o outro, seja para nos proteger dele, seja para acolhê-lo, protegê-lo, educá-lo, ou seja, estabelecer com ele relações previsíveis. Desde este ponto de vista, a outredade foi capturada pela mesmidade de nossos saberes e práticas, já foi mais ou menos reificada e controlada por uma variedade de técnicas e instituições.

Talvez uma tarefa interessante para estabelecer uma outra relação com a alteridade, com a outredade, que não seja a da captura, seja abrir mão de reduzi-la a nossa identidade, sem, no entanto, como pensava Lévinas, tornar-nos reféns do outro (cf. Lévinas, 2000, p. 91-2), ou nos assumirmos como responsáveis por ele (pressuponho que ser responsável pelo outro é uma resolução que *eu mesmo* tomo, fazendo do outro um refém, novamente, de minha decisão de ser responsável por ele). Talvez algo interessante seja assumir o outro como enigma.

Assumi-lo como enigma significa recusar a capturá-lo com nossas decisões, nossos saberes; mas encarando que, enquanto não conhecido, ele é o que pode inquietar a segurança de nossos saberes, interrogar os efeitos de poder de nossas práticas, e que abisma nossas instituições e nossas normas.

Recusando-nos a pensar o outro, podemos pensar a inquietação que o encontro com o outro pode nos causar, utilizar esta inquietação como um dos motores dessa modificação de nós mesmos, que se buscaria em uma ética estetizada baseada em uma idéia de amizade, como se veio discutindo até aqui. Não nos preocuparmos em reificar os outros, mas assumir a

¹⁰ Agradeço a Jorge Larrosa, que em seu fascínio pela infância, me ofereceu a bela imagem do enigma, que aqui agencio para falar da outredade do outro nessa ética.

problematicidade de lidar com o desconhecido, com o enigmático, e tentar usar isso a nosso favor, em nossa tarefa de automodificação.

Se por um lado, o outro não seria o que *já* sabemos, sendo, por isso um enigma, também não seria o que *ainda* não sabemos, na medida em que a amizade não visa conhecer o outro com quem eu me encontraria. Também não poderíamos – se admitimos o outro como enigma – nos balizar para pensar o outro como desconhecido, pois nesse sentido, o enigma é o que não se deixa capturar pela medida de nossos saberes. Nesta situação, também não podemos, simplesmente, envolver o outro em nossos projetos e objetivos individuais pré-estabelecidos; não podemos tê-lo como objeto de conquista ou como uma mera peça de uma idéia prévia de convivência.

Ainda seria possível afirmar que o que a outredade enigmática não é um mero esquema de resistência ou recusa de ser compreendido, mas antes aquilo que por sua diferença radical se coloca no espaço da impossibilidade radical do saber, o enigma é aquilo que nos escapa, e não aquilo que temos simplesmente a dificuldade de saber.

O que parece ficar como papel ou tarefa de alguém que se disponha a ser amigo “de outro”, é aprender a lidar com um enigma, é aprender a lidar com o que não pode ser simplesmente enlaçado pelo saber ou submetido pelo controle... Este espaço de encontro com o outro como enigma, não está fugindo da tarefa de pensar o outro como diferente, mas assumindo o caráter reificador ou capturante de nosso pensamento. Encontrar-se com o enigma não é então fazer como se não quiséssemos conhecê-lo, mas dar-se por conta de que a impossibilidade de pensá-lo sem reificá-lo e sem limitá-lo, é o que pode nos mover a estabelecer outras possibilidades de relação que tentem evitar as armadilhas do *mesmo* e das violências que decorrem destas armadilhas. A amizade se abre para o encontro com a outredade do outro, é um espaço do “entre”, um espaço no qual não importa tanto o que o outro seja; o importante é o que, na companhia dele, posso me tornar diferente do que sou,

podemos nos tornar diferentes do que somos; um espaço de construção de novos modos de vida, onde nada está, de antemão, definido, dado, pré-concebido.

Os sentidos, finalidades da amizade são construídos pelos amigos. A amizade não é uma invenção romanceada, idealizada das relações entre as pessoas. Da amizade pode surgir qualquer coisa. Neste sentido, a amizade que há entre os gangsteres e os nazistas aparece em um tipo possível de ética, que tem um contato negativo com a política¹¹ (a referência para o negativo, aqui, é a possibilidade de estetizar a vida em conjunto). O modo de saída da amizade desde a ética para a política é imprevisível e depende dos amigos. Não há como garantir que da amizade só saiam coisas “boas” para o mundo social – assim como não há tal garantia para as éticas normativas universalizantes. No entanto, numa ética estetizada, não há muito sentido em destruir o mundo social ou o mundo político, pois isso significaria eliminar a possibilidade dos ‘espectadores’ para a própria vida estetizada. Ou seja, nem toda amizade serve para as éticas estetizadas, mas apenas aquelas que não se predisponham a violentar o mundo social e o mundo político – embora tenha sempre a pretensão de reinventá-lo, recriá-lo, de vivê-lo de outro modo.

O outro é, mais uma vez, a preocupação deste tipo de ética, no entanto, perder a dimensão do *si mesmo* e sem aceitar as padronizações, as institucionalizações: o problema do outro é colocado nos seguintes termos: "Somos capazes de ter uma ética dos atos e dos prazeres que possa levar em consideração o prazer do outro? O prazer do outro é algo que pode ser integrado ao nosso prazer, sem referência à lei, ao casamento ou a qualquer outra coisa?" (Foucault, 1983, p. 258)

A resposta aparece como positiva, na medida em que se está apostando na amizade como "a soma de todas as coisas através das quais obtém-se prazer mútuo" (Foucault, 1981b, 164). Dessa forma, a amizade se constitui como uma forma de tornar uma existência bela e

¹¹ Agradeço a Julio Cabrera pela imagem da amizade entre gangsteres e entre nazistas.

levando em consideração o outro. Apesar desse tipo de ética ser fundada e sustentada na recusa de normas universalizadas, há aqui uma preocupação com o outro que tenta evitar ações violentas.

Apesar disto, as relações de amizade inserem-se nas relações de poder, ao mesmo tempo em que são também uma forma de resistência, criando campos para experimentações, intenções, evitando estados de dominação. Foucault pensa nas relações sadomasoquistas como exemplo: há um acordo particular, onde o "senhor" e o "escravo" não têm necessariamente papéis fixos e que recusa o fato, consensualmente aceito, de que apenas algumas partes dos corpos são dedicadas ao prazer; isso além do fato de que este tipo de relações é uma forma de dessexualizar o prazer (cf. Foucault, 1982b, p. 332; 1982d, p. 737-8) e estabelecer uma nova forma de relação e de estrutura não fixa com os outros. Pensar, desde uma perspectiva foucaultiana, em amizade significa pensar em "pluralidade, experimentação, liberdade, desterritorialização" (Ortega, 2000, p. 89).

A questão da experiência aparece como central na temática da amizade. A "criação" é uma experiência: uma experiência única, irrepetível, intransferível. É um fato único, que não tem suas possibilidades previamente dadas. A experiência é condição da estética da existência, que produz regras sempre transitórias, facultativas e regionais, possibilitando o exercício da liberdade. Experiência intersubjetiva sem, no entanto, ser generalizada. Nem todo mundo pode ser amigo, e nem sabemos se é desejável que seja. E aqui intersubjetividade não tem o sentido de encontro de um sujeito com outro sujeito, não é o encontro de subjetividades já forjadas, mas antes a invenção conjunta de subjetividades. Se o *outro* não é pressuposto, o *eu* também já não é também pressuposto. Não entramos nesse tipo de amizade para continuar sendo o que já somos e encontrar companheiros nesta mesmidade, mas para poder nos tornarmos outros, para nos modificarmos em direção a uma existência bela. O próprio critério de beleza é criado nesta relação.

Destarte, a experiência da amizade, como sustentação desta idéia de ética concentra-se na intensificação do prazer próprio e no prazer dos outros; garantindo assim um lugar para os outros, enquanto diferente, nas relações, onde alguém além de mim está envolvido. Uma amizade que abre espaço para a criação de novas formas de relações, que não se deixem institucionalizar e que enriqueça as relações entre indivíduos.

Com uma ética como estética da existência calçada em uma idéia de amizade, o que podemos esperar é uma armadilha aos estados de dominação, que, segundo Foucault, derivam-se do empobrecimento das relações entre as pessoas, na institucionalização dessas relações. Relações com lugares marcados, com funções fixas, pré-estabelecidas, engessadas, são mortais e mortificantes. Não há espaço para as práticas de liberdades em relações deste tipo. Neste sentido, a ética estetizada é um cultivo da liberdade.

Inventar, redescrever, construir novas subjetividades, seriam propostas de saída da rotina das formas de subjetividades dominantes. A análise foucaultiana do papel da sexualidade na subjetivação é um exemplo disso, assim como a relação loucura-razão, delinquência-disciplina. Para uma fuga dos estados de dominação, o que se precisa não é de uma descoberta, de uma liberação ou de uma revelação de um "eu profundo", como se, ao "por às claras aquilo que se é" se estivesse apto para viver bem com os outros e consigo mesmo.

É preciso mudar a imagem do sujeito, com isso mudando o sujeito mesmo, criando novos modos de subjetivação. Foucault aposta na sexualidade como uma forma de criação de novas formas de subjetividade. "Enquanto a auto-realização ou a autoperfeição privada curvarem-se ao sujeito sexual dominante, poucas chances existem de imaginar um modo de vida sem a violência" (Costa, 1995, p. 131). É preciso mudar as formas de contato com a sexualidade, quem sabe, desvencilhando-a, como eixo principal, do discurso sobre a verdade de si.

Ser criativo. Pensar alternativas. Pensar que as coisas poderiam ser diferentes do atual estado de coisas. Experimentar. Estas diretrizes do pensamento de Foucault não são modos de desprender-se daquilo que se vive; pelo contrário, parece uma tentativa de enriquecer as relações que temos com os outros, com as coisas. É questionar a forma de vida que temos na atualidade. É lançar-se, em pergunta, contra a forma opressora que a sociedade apresenta à diferença. É buscar um espaço para si mesmo como um outro no mundo e um espaço para o outro no mundo em que eu vivo.

Seguindo a pista indicada por Foucault na *Hermenêutica do Sujeito* (1996), onde ele aponta a filosofia como um "outro" e sua relação com o saber de si e o cuidar de si e dos outros, gostaríamos de pensar na possibilidade transformadora da filosofia, na filosofia como um *éthos*, uma prática que nos abre a possibilidade de um encontro com a diferença, que nos coloca a alternativa de sermos outros, como uma prática de singularização.

É conhecido o olhar, na perspectiva foucaultiana, para o presente, para a atualidade, para o "quem somos nós".

O pensamento filosófico seria um pensamento do hoje, daquilo em que estamos inseridos, das relações que mantemos com as pessoas e com as coisas. Deleuze, falando sobre Foucault diria que "pensar é, primeiramente ver e falar, mas com a condição que o olho não permaneça nas coisas e se eleve até as 'visibilidades', e que a linguagem não fique apenas nas palavras ou frases e que se eleve até os enunciados" (Deleuze, 1992, p. 119). Este é um pensamento que lida com a nossa experiência, que tenta pensar diferentemente.

Filosofar seria então, a possibilidade de pensar de outros modos, de rever o que já se pensa e pensava, em vez de tentar legitimar o que já se pensa, o que já se sabe, em afirmar estados de coisas que se fundamentam no pensar. "De que valeria a obstinação do saber [e do pensar] se ele assegurasse apenas a aquisição dos conhecimentos e não, de certa maneira, e tanto quanto possível o descaminho daquele que conhece?" (Foucault, 1984d, p. 13). A

filosofia é também um movimento de modificação do que se pensa e do modo como se age, se interfere no mundo. Pensamento e experiência são, para Foucault, indissociáveis. Pensar é uma prática. A filosofia é um exercício, um trabalho crítico sobre nossas práticas, saberes e instituições.

Este trabalho consiste em destruir evidências e familiaridades. Filosofar é localizar e indicar nas continuidades e imposições do presente, os pontos frágeis, as fissuras, as linhas do poder.

O pensador, o intelectual, o filósofo é aquele que se modifica e desloca incessantemente, que não tem certeza de onde estará e nem do que pensará no futuro, por estar inserido e muito atento no presente; é aquele que contribui, do lugar em que se faz presente, provisoriamente, para a transformação. Isso, segundo Foucault, implica em colocar a própria vida em jogo.

A relação do filósofo, do intelectual, com os outros não consiste na dominação e nem mesmo na condução ou aconselhamento: "não consiste em modelar a vontade política dos demais; consiste antes em questionar, por meio de análise que leve a cabo, nos terrenos que lhe são próprios, as evidências e os postulados, em sacudir os hábitos, as formas de atuar e pensar, em dissipar as familiaridades admitidas, em retomar as medidas das regras e das instituições" (Foucault, 1984c, p. 22). O filósofo é aquele que persegue as máscaras sem, no entanto, querer afirmar o que há (se houver...) algo por detrás dela. *Ser um filósofo é ser se tornando* (c'est être en devenir). É não ser o mesmo, e não estar onde se espera. É, utilizando uma imagem de Neurath, estar em um navio imperfeito no mar, sem doca seca. É não ter garantias e, ainda assim, experimentar.

Eu gostaria de pensar diferente do que vinha pensando até agora o encontro com o outro, a percepção mesma da outredade do outro, pensar essas questões de uma outra maneira: o "outro" como um outro de si mesmo, por meio do filosofar: pensando-nos, dizendo-nos,

vendo-nos de formas diferentes estamos vivendo-nos, tornado-nos outros, sendo um outro diferente em sua *outridade*. Um *outro* diferente de todos os outros. Que abre a possibilidade de que os outros *outros* sejam também possibilidade, não como repetição, mas como re-criação. O louco, o doente, o delinqüente, o homossexual, o *normal*: possibilidades pensáveis. Novas subjetividades: um desafio...

2.2.1 Um brevíssimo excursão levinasiano¹²

Depois desta discussão da ética estetizada vivenciada através da amizade, algumas das muitas questões que um levinasiano (ou levinasiana) poderiam levantar seriam as seguintes: não é um problema que a ética tenha sempre se preocupado com o si mesmo? Que tipo de novidade você tenta introduzir, já que tudo o que a ética tem feito em sua história é uma forma de pensar o *si mesmo*, na medida em que coloca a alteridade, a *outridade* em relação à identidade, ao mesmo? Não seria toda a história da ética ocidental a história de lidar com a identidade, com o mesmo através de uma projeção do *si mesmo* no *outro*?

Estas são questões importantes. Talvez toda a ética possa ser acusada de uma forma específica de egoísmo que projeta a *outridade* em função da identidade dos sujeitos que balizam a ética. Uma idéia de ética que de algum modo esquece o outro na medida em que apenas o captura nas imagens que fazemos de nós mesmos. Uma pressuposição de que o outro seja um outro eu. Isso precisa ser pensado.

Entretanto, o que estaremos pensando aqui segue um rumo bastante diferente. Esta ética estetizada que estou percorrendo também não é uma preocupação com o outro. Mas assumidamente. Ela se pensa como uma forma de estilização de si mesmo, de minha própria existência. Mas ela assume isso. E por que ela assume esta postura?

¹² Agradeço a Gabriela Lafeté pelas poderosas e pertinentes críticas que me fizeram muitas vezes, ao modo de quem ouve uma amiga, rever posições.

Se seguirmos o que Foucault está analisando em seus últimos textos, sobretudo sobre as questões da identidade, vamos observar que, não somente os outros são refêns das noções de identidade, mas também o indivíduo singular, esse indivíduo particular que cada um de nós somos. Esta individualidade, essa singularidade também foi destroçada pela identidade, foi estilhaçada, normatizada, homogeneizada. É o que temos de diferente que tem de ser educado, disciplinado, punido, vigiado. É nossa singularidade que tem que ser dissolvida nesses discursos de identidades. Não somos idênticos a nós mesmos (sic!), mas temos que ser idênticos a uma certa imagem, uma imagem certa de humanidade.

Penso que com a ética acontece o mesmo. A ética tem sido historicamente um movimento da identidade. Entretanto, a ética poderia ser repensada agora não como uma preocupação com os outros, nem com uma preocupação com uma imagem de si mesmo que deva seguir um ideal de sujeito dado pelas estruturas sociais e de pensamento. A ética seria agora pensada em função de um si mesmo singular. Um si mesmo ainda não dado, um si mesmo totalmente em construção. E isso é o que nos importa, pensar que neste movimento de ligação dos indivíduos com as identidades, se é verdade que a ética esqueceu o outro em sua outredade – ou mais do que o esqueceu, o violentou –, também os discursos de identidade, entre eles a ética, também não deixaram espaço para o *si mesmo* enquanto *singular*. A ética tem sido uma estranha estrutura que tanto nega o outro, como diferente, quanto nega o indivíduo, o si mesmo singular como diferente. Se pensarmos que a ética como veio sendo pensada aproxima os indivíduos de formas já pré-estabelecidas, veremos que o particular, o singular foi expurgado, combatido, violentado, tanto quanto o outro. Vivemos em uma estranha estrutura que nos individualiza totalizando, nos individualiza deixando-nos longe da singularidade, nos forçando a assumir identidades globalizadas, totalizantes, que findam por violentar os sujeitos a quem individualiza, disseminando uma lógica da opressão contra a diferença, quer se ela se hospede no outro, ou em mim mesmo.

Por isso essa revisão da ética que busque ser um movimento de recusa da identidade, onde a ética seria uma atitude crítica do indivíduo em relação a si mesmo, na recusa de continuar sendo o mesmo ou de seguir as subjetividades impostas (subjetividades estas que, sobretudo, são violentas com os outros, mas que também são violentas com os indivíduos mesmos).

Certamente este movimento causa uma certa dificuldade de pensar a instância social como espaço importante, já que o elemento central da reflexão é o próprio indivíduo, mas não precisamos sacralizar o social em detrimento dos indivíduos, podemos nos colocar o desafio de repensar a instância social, o público sem reduzir o indivíduo ao simples status de parte ou ainda como um componente de um todo que é sempre mais importante. Isso deve ser visto como um problema constantemente pensado, que não se resolve nesse olhar para si mesmo que tende a ser modificador; este movimento deve ser constante para que esta atividade de singularização não se transforme num autismo social. Talvez enfatizar o caráter crítico desta atividade seja um modo de recusar esta condição de indiferença com o social em função da singularidade.

Esse caráter crítico de desconfiança vai até o ponto de nos perguntar se nossa singularidade pode/deve violentar os outros – e tanto faz se os encaremos como outros sujeitos ou como coisas. Essa desconfiança não é garantia de um mundo pacífico, mas também não coloca (e não pode colocar) a violência como ponto de partida para nenhum tipo de procedimento no mundo social.

Talvez esta postura crítica seja aberta à diferença justamente por não pensá-la, por não reificá-la, por não capturá-la, por não transformá-la em objeto. Talvez esta postura seja uma abertura a diferença por uma tentativa de acolhê-la na própria subjetividade, na medida em que nos permitimos (e perseguimos) a possibilidade de sermos outros, sermos diferentes. Essa não é uma postura que apenas pensa em mobilizar a diferença em nós mesmos, mas em

liberar a diferença para que ela possa ser, e uma vez que ela possa ser, possamos também abrigá-la em nossa própria subjetividade. Talvez seja isso o que Foucault (1977, pp. 134-5) chama de uma vida não fascista. Foucault chama de fascismo não apenas as posturas históricas de Hitler e Mussolini, mas também as nossas condutas corriqueiras de nos colocarmos ao lado de um poder que oprime, explora, controla, domina – a nós mesmos e aos outros. Uma vida não fascista seria aquela onde buscássemos, mais do que ter o poder como algo de desejável, ter o cuidado de não sermos seduzidos por ele; ter a consciência de que somos construídos, produtos do poder. E que, em função disto, não precisamos e não devemos violentar, dominar, oprimir, nem a nós mesmos e nem os outros. Caminhos para uma vida não fascista? Temos que inventar... caminhos múltiplos, plurais, diferentes.

3. Rorty e sua crítica às éticas estetizadas

*O simulacro nunca é o que oculta a verdade –
é a verdade que oculta que não existe. O
simulacro é verdadeiro.*

Jean Baudrillard. *Simulacros e Simulações*

Como já havia afirmado ao início, não creio que haja uma ética proposta pelo próprio Foucault – sobretudo se pensamos nos sentidos de ética atribuídos pela história do pensamento ocidental. Entretanto, as idéias de Foucault e, sobretudo, a inconclusão de seu projeto final deixaram espaço para muitas críticas que pressupunham que o próprio Foucault estivesse fazendo uma proposta ética.

Embora estas críticas *mirem o alvo errado* (já que não há a *ética de Foucault*), elas colocam questões importantes para éticas que se ponham a orientar por estas idéias foucaultianas que venho articulando até aqui.

Em 1988, houve em Paris um encontro sobre o pensamento de Foucault, que reuniu uma parte importante de seus interlocutores e críticos¹³. Neste evento, apareceram algumas das mais contundentes críticas às idéias de Foucault que poderiam ter apropriações éticas. A maior parte delas diz respeito à leitura que Foucault faz dos antigos¹⁴. Eu não gostaria de tratar este tipo de crítica em função da natureza mesma delas, que por um lado não se relacionam com o núcleo do trabalho que estou articulando, não tendo por isso, muita relevância (seja por invalidar a leitura que Foucault faz dos antigos em detrimento de outras leituras – o que nos levaria a outro trabalho –, seja porque elas não articulam o que parece ser o núcleo mais frágil de uma possível apropriação de Foucault para a elaboração de uma ética,

¹³ As atas deste encontro foram publicadas em *Michel Foucault Philosophe*. Paris: Seuil, 1989.

¹⁴ Ver, por exemplo, os textos de Pierre Hadot (1989) e Reiner Rochlitz (1989), que se debruçam sobre esse suposto “equivocado” de leitura que Foucault faz dos Estóicos.

ou seja, justamente o que diz respeito à aparição dos outros em uma ética estetizada). Por outro lado, por elas pressuporem algo que filosoficamente me incomoda: elas pressupõem uma “verdadeira” leitura dos gregos, e que em função disto, Foucault estaria falando muito mais de si do que dos gregos.

É neste contexto de críticas que surge a fala de Richard Rorty (1999) que, assim como Milovic, suspeita que haja um certo risco para os outros em uma ética de moldes foucaultianos. Há nesta fala de Rorty um movimento duplo, em defender Foucault de algumas críticas universalistas, tecendo uma defesa, como veremos, de um modo bastante peculiar, do pensamento de Foucault e também critica de maneira incisiva as projeções éticas do pensamento de Foucault, justamente levando em consideração o problema da aparição dos outros em uma ética estetizada (num deslocamento de uma ética/privada, para a política/pública).

A relevância da crítica de Rorty se localiza justamente no ponto que mais assombra os leitores de uma possibilidade de ética em Foucault: a abertura para a estetização da dor do outro... Parece interessante nos defrontarmos com esse tipo de crítica, se desejamos pensar – foucaultianamente – possibilidades de apropriação do pensamento de Foucault para articular uma ética.

A crítica de Rorty a Foucault é baseada em uma série de pressupostos que atravessam o pensamento rortiano e que tornam compreensíveis estas críticas. Brevemente procurarei articular estes pressupostos, que vão desde uma fase “pré-ética/política” do pensamento de Rorty até uma fase explicitamente política, procurando mostrar que as idéias que fundamentam a crítica de Rorty a Foucault, têm uma matriz política.

O pré-ético/político

Esta fase “pré-ética/política” de Rorty, é marcada por uma criteriosa crítica anti-epistemológica em filosofia, implicando uma crítica do representacionalismo. Esta postura vai basear, entretanto, as posturas e teorizações que o estado-unidense vai sustentar em política (e em ética). Este é o ponto central de seu primeiro grande livro: *A filosofia e o espelho da natureza* (Rorty, 1994).

Para Rorty, a visão de uma filosofia centrada na epistemologia está baseada em uma teoria do conhecimento que limitaria a própria reflexão filosófica, e de algum modo, o próprio desenvolvimento ou progresso humano. Este modo de pensar epistemológico pressupõe um mundo constituído por essências e o homem como sendo o ser que tem na sua essência a possibilidade de conhecer essências.¹⁵ Essa filosofia estaria, então, preocupada em realizar esse potencial humano de conhecer essências. Por isso, é necessária uma série de regras e métodos que possa garantir a exatidão na descrição da realidade. Esses procedimentos visam por à mostra um hiper-vocabulário que aparece como critério de mensuração de outras práticas discursivas – onde os termos como “verdade”, “realidade” ou “bondade” apareçam significados. Desse modo, a filosofia epistemologizada pressupõe uma mente que seja um “espelho da natureza”, que acaba sendo “indistinguível do que é espelhado” (Rorty, 1994a, p. 369), não sendo por isso, um mero espelho. O papel da filosofia, neste contexto, seria pensar (e oferecer as condições) de fidelidade dos reflexos que a mente espelho faça, atestando a proximidade do conhecimento com a verdade.

Esta atitude aparece como uma tentativa de escapar à incomensurabilidade das questões que impulsionam os começos do filosofar. Essa tentativa pressupõe um conjunto de regras que consigam comensurar todos os vocabulários na busca de resolver questões em conflito. Essas regras que comensuram as questões, encaminham também o conhecimento,

¹⁵ Conforme Rorty (1994a), Introdução e parte III, intitulada “Filosofia”.

deixando os homens e mulheres com cada vez menos vocabulários que descrevam com precisão a realidade.

Na crítica que faz a esta imagem epistemologizada da filosofia, Rorty pretende separar a possibilidade de fazermos acordos racionais da noção de espelhamento, de correspondência com a realidade. Para isso, propõe aquilo que ele chama de *behaviorismo epistemológico*.

Há, aí, a pressuposição de que qualquer vocabulário seja opcional e mutável – ou, como ele mais tarde afirmará em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, contingente. Esta convicção é levada a cabo, por exemplo, na análise, crítica e desconstrução do conceito de “mente espelho”.¹⁶ A epistemologia estaria ligada a uma imagem de estrutura da mente que age sobre um conteúdo empírico, para produzir em si mesma, itens, pensamentos e representações, que, se tudo correr bem, espelha corretamente a realidade. Se conseguirmos nos desvencilhar desta imagem da epistemologia, controlando ou direcionando nosso pensamento, poderemos pensar em uma filosofia que não seja meramente epistemologizada. Através da leitura de Quine e Sellars – e da apropriação deles –, Rorty pensa que nós compreendemos o conhecimento quando compreendemos a justificação social de uma crença e por isso não precisaríamos forçosamente ver o conhecimento como representação exata da realidade.

Este behaviorismo epistemológico não deixaria espaço para legitimações transcendentais do conhecimento, o que seria uma das características da epistemologia moderna. Ou seja, o behaviorismo epistemológico desloca as questões epistemológicas da metafísica para a política cultural, onde se deixaria a pretensão ao conhecimento dada pelo apelo à auto-evidência, pelas sugestões do que se gostaria de experimentar; e, deste modo, a objetividade apareceria como um consenso não forçado.

¹⁶ Sobre isso tratam os dois primeiros capítulos de *A filosofia e o espelho da natureza*.

Entretanto, ao observar os trajetos da filosofia, Rorty percebe que nem todos os pensadores estariam preocupados em afirmar estas pretensões epistemológicas modernas. E aparece, então, em sua caracterização a distinção entre os pensadores que estariam centrados na epistemologia – e em sua pretensão de revelar os fundamentos das práticas de uma sociedade – a quem Rorty chama de filósofos sistemáticos, e aqueles para quem a tentativa de resistir, parasitar, de revolucionar essa outra filosofia seria um campo de ação. A estes últimos Rorty chama de filósofos edificantes.

A postura edificante aparece como uma suspeita da epistemologia sem, no entanto, estabelecer qualquer competição com a postura sistemática. Um dos principais objetivos desta postura edificante seria contextualizar historicamente os problemas levantados pela filosofia moderna (marcada pela epistemologia), buscando uma conversação que possa fluir sem a tentativa de capturar a postura dos outros interlocutores através da determinação de fundamentos.

Os filósofos edificantes, assim como o próprio Rorty, estariam desconfiados da propriedade meramente representacional da linguagem, na descrença de que o conhecimento seja uma representação acurada da realidade (espelhamento). Neste sentido, a postura edificante apareceria como a desconfiança de que os filósofos teriam um acesso privilegiado à natureza do conhecimento.

Em sua caracterização desta dupla possibilidade de filosofar, Rorty assume uma postura de pensar a complementaridade das duas posturas e termina *A filosofia e o espelho da natureza* fazendo uma ligação de sua crítica a uma função social do filósofo: “O único ponto em que eu insistiria é que a preocupação moral do filósofo deveria ser antes continuar a conversação do ocidente do que insistir sobre um lugar para os problemas tradicionais da filosofia moderna dentro desta conversação” (Rorty, 1994a, p. 386).

O político/moral

No movimento de escolha e crítica dos vocabulários que utilizam para descrever os outros e nós mesmos, surge explicitamente o pensamento político/moral de Rorty, que se efetiva através da criação de uma utopia liberal. Esta utopia seria realizada pela redescrição do liberalismo de modo que ele fosse capaz de abrir espaços para um ideal democrático.

Nesta redescrição do liberalismo, as dicotomias tradicionais – que seriam herdadas do modo moderno de fundamentação via epistemologia – seriam cada vez mais desvalorizadas. Em vez de procurar fundamentações para as comunidades liberais, Rorty propõe uma forma de lidarmos com a esperança (mas, de modo que a esperança não apareça como um novo fundamento filosófico). Esta redescrição do liberalismo seguiria a proposta de redescrição da própria filosofia – iniciada em *A filosofia e o espelho da natureza* – buscando fazer aparecer como contingente um determinado vocabulário – o da Verdade, da Realidade e da Justiça – que está na base da cultura liberal. Desse modo, poderíamos ter a substituição de uma imagem científico/teórica do liberalismo por uma outra imagem, metafórico/poética. E a esse processo de revisão do vocabulário, quebra dos dualismos e abandono das fundamentações “transcendentais” Rorty chama de *des-divinização da cultura liberal*; esta cultura liberal desdivinizada conseguiria incorporar, sem traumáticos conflitos as contingências da linguagem, da individualidade dos indivíduos e da própria comunidade (cf. Rorty, 1994b, caps I e II e p. 72).

Dado o fato de que a linguagem seja contingente, os humanos teriam um vocabulário final, isto é, um conjunto de palavras que alguém usa para se auto definir, justificar pensamentos e práticas, construir ou dar visibilidade a seus projetos de vida e que não pode ser justificado a não ser pelo apelo a auto referência aos termos do próprio conjunto. Este vocabulário seria composto por termos mais flexíveis e localizáveis (como “verdadeiro”,

“certo” ou “belo”) e outros mais rígidos e locais (como “Cristo”, “Brasil” ou “progressista”) (cf. Rorty, 1994b, p. 103).

Em relação a este vocabulário final, aparece a figura do ironista:

Defino uma “ironista” como sendo alguém que satisfaz três condições: 1) tem dúvidas radicais e permanentes sobre o vocabulário final que correntemente utiliza, por ter sido impressionada por outros vocabulários, vocabulários tidos por finais por pessoas ou livros que encontrou; 2) apercebe-se de que a argumentação formulada no seu vocabulário presente não poderá subscrever nem dissolver tais dúvidas; 3) na medida em que filosofa sobre a sua situação, não pensa que o seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, nem que esteja em contacto com um poder que não seja ele próprio. (*ibid*).

O oposto da ironia é o senso comum, que é a crença de que nossos vocabulários finais são suficientes para julgar as ações, pensamentos e crença de alguém que utilize um vocabulário final diferente dos nossos. Quem assume a posição do senso comum, não suporta a possibilidade da contingência da linguagem, da individualidade e nem da comunidade onde vive. Quando inquirido radicalmente, alguém que assuma a postura do senso comum tende a tornar-se um metafísico, ou seja, alguém que assume que “a presença de um termo no seu próprio vocabulário final assegura que se refere a algo que *tem* uma essência real” (Rorty, 1994b, p. 105). Desse modo, o metafísico continuaria vinculado ao senso-comum na medida em que não questiona os pressupostos de suas posições que lhe apareceriam como verdades evidentes em seu vocabulário final – e, sobretudo, o pressuposto de que haja uma realidade fixa fora das aparências temporais. Para o metafísico, o que importaria seria a verdade ao invés da linguagem descritiva, de modo que haveria descrições mais verdadeiras do que outras. Essas descrições mais verdadeiras, então, estariam determinando o que é mais importante, ou melhor, o que é verdadeiramente importante.

A possibilidade de criar um sentido ironista de autocriação de si, por um indivíduo, compatível com uma sociedade liberal depende de uma clara distinção entre o público e o privado. Temos, então, filósofos que são úteis na criação da nossa auto-imagem, mas não da nossa comunidade política – são importantes para um ironista, mas irrelevantes para um liberal. A proposta de Rorty resume-se a que deixemos de avaliar as obras desses filósofos ironistas pelas suas conseqüências políticas.

...seria melhor evitar pensar na filosofia como uma “disciplina” com “problemas centrais” ou com uma função social. Seria também melhor evitar a idéia de que a reflexão filosófica tem um ponto de partida natural – que, numa ordem natural de justificação, uma das suas subáreas é anterior às outras (...) A única distinção política importante nesta área é a distinção entre o uso da força e o uso da persuasão (Rorty, 1994b, p. 115).

Para Rorty, um *confronto* entre público e privado apenas existe se atribuirmos uma essência profunda ao ser humano (mais profunda do que a linguagem que ele usa), que dá prioridade à igualação do sofrimento em relação à criação de vocabulários – se de algum modo distinguirmos entre os seres humanos e os seus vocabulários finais e dermos prioridade àqueles sobre estes. Existe uma possibilidade de o ironista liberal conciliar os vocabulários das duas esferas. Mas esta compatibilidade entre fins privados e públicos não implica a possibilidade de os combinar numa única visão teórica. É apenas uma possibilidade pragmática – a possibilidade de usar os dois tipos de vocabulários como instrumentos diferentes com que justificamos os nossos pensamentos e ações. É o reconhecimento prático de que apesar de nós podermos nos dedicar à autocriação privada, as nossas instituições públicas ainda não estão à altura dos padrões políticos que foram já incorporados no nosso vocabulário partilhado. Público e privado são domínios igualmente válidos, contudo incomensuráveis que requerem vocabulários diferentes, ambos “bons”, “certos” e “verdadeiros”.

Esta distinção entre o que é público e o que é privado, tão importante para Rorty, seria o cimento de uma sociedade ideal (democrática e liberal) onde se tentaria fazer conviver sem conflitos os interesses privados de autoperfeição sem ferir os interesses públicos da comunidade – o que, de maneira explícita estaria fortemente ligada com a impossibilidade da crueldade – que também se revela na forma da indiferença – e da apropriação indevida da dor do outro.

Ainda sobre estes dois âmbitos que podem conviver bem, ainda que tão distintos, há que se ficar claro que nem tudo o que funciona bem no âmbito do privado funcionará bem para a esfera pública e Rorty assume claramente a prioridade da esfera pública sobre a dimensão privada, quando fala dos desencontros possíveis entre os dois interesses – melhor dito, entre os interesses do particular que se desencontra ou ameaça os interesses do público:

... pode-se pedir a esses homens que *privatizem* os seus projetos, as suas tentativas de alcançar a sublimidade – vê-las como sendo irrelevantes para a política e, portanto, compatíveis com o sentido da solidariedade humana que o desenvolvimento de instituições democráticas facilitou. Tal pedido de privatização equivale ao pedido de resolverem um dilema pendente subordinando a sublimidade ao desejo de evitar a crueldade e a dor.

Na minha perspectiva, não há nada que apóie tal pedido, nem precisa de haver. Não há nenhuma maneira *neutra* e não-circular de defender a tese liberal de que a crueldade é a pior coisa que fazemos (Rorty, 1994b, 245).

Assumir essa prioridade do público sobre o privado é uma tomada de posição desde uma perspectiva política, que pressupõe uma crueldade agregada a um vocabulário final, como algo que devemos publicamente combater, se quisermos viver em uma comunidade liberal. Se é a dor do outro que entra em questão – ao modo da crueldade – então a questão não pode mais ser tratada na esfera do privado, pensa Rorty.

Se nós deixarmos de lado as concepções de conhecimento que circulam na noção de *mente-espelho*, algumas questões de cunho epistemológico acerca de nossas crenças tendem a

perder seu sentido. Perguntas do tipo *como você sabe que com as comunidades liberais teremos uma vida menos cruel ou menos violenta?* não teriam como ser respondidas. O máximo que poderíamos responder é a perguntas do tipo *por que falamos deste jeito?* Desta maneira, as crenças morais só podem ser justificadas em relação a um contexto histórico específico. Neste contexto, os princípios morais seriam algo como abreviações, articulações sintéticas de nossas práticas e não justificações delas; são princípios que – em função das próprias práticas – ajudam a escolher pensamentos e práticas. A linguagem moral torna-se, deste modo, contextualizada, tornando a tarefa de um questionamento radical da moralidade de uma sociedade uma tarefa impossível, na medida em que não seria possível estarmos descolados desta mesma sociedade – sem recorrer a um vocabulário final diferente do que dispomos para questionar. Também não há nenhuma substância comum que torne todos os homens membros de alguma *universitas*, isto é, um grupo unido em torno de um fim comum; não há nenhuma entidade que seja mais ampla que cada *societas* - isto é, pessoas unidas antes pela civilidade que por uma meta comum – perante a qual as pessoas de cada *societas* devam se justificar.¹⁷ Cada vez seria mais irrelevante para cada sociedade liberal saber se vive em conformidade com as regras da moralidade (o que acaba sendo um modo de cada sociedade definir-se a si mesma). A cultura liberal, ideal, “consideraria a justificação da sociedade liberal simplesmente uma questão de comparação histórica com outras tentativas de organização social” (Rorty, 1994b, p. 82).

As críticas às éticas estetizadas – o caso Foucault.

Como afirmei logo acima, Rorty acaba defendendo Foucault de um certo número de críticas – na medida em que pensa que os pensadores da autoperfeição privada devem ter seu

¹⁷ Rorty introduz os termos *universitas* e *societas* na relação entre a epistemologia e a hermenêutica, pensada desde o ponto de vista da esperança na possibilidade de acordos racionais (cf. Rorty, 1994a, p. 314).

espaço garantido nas democracias liberais (várias vezes Rorty se refere a Foucault como sendo um desses filósofos que tem sua preocupação focalizada em sua autoperfeição).

Mas justamente neste ponto nasce também o cerne da crítica que Rorty faz às projeções éticas do pensamento de Foucault.

Foucault faria uma dupla aparição: um “intelectual romântico que é também cidadão de uma sociedade democrática” (Rorty, 1999, p. 257). Um intelectual que *encontra* sua identidade moral – isto é, o elemento de sentido das relações com outros seres humanos – nas instituições democráticas com as quais convive. Entretanto, este intelectual não pensa que as relações que estabelece frente aos outros seja a coisa mais importante; pelo contrário: a relação consigo mesmo é o que mais importa. Rorty chama esta relação consigo de busca pela autonomia. Este movimento de busca é também uma recusa de ser descritível em um vocabulário partilhado, geral; esta descrição de si, quando na busca da autonomia devia ser única, singular.

Rorty alerta que esta relação consigo implica necessariamente em um descompromisso com os elos que nos unem aos outros cidadãos, quando se trata de ações públicas – esfera que para Rorty é o espaço da moral e da ética.

O exemplo usado por Rorty para pensar a boa relação entre os interesses públicos e a busca de autonomia privada é o *Cavaleiro da fé*, uma personagem de Kierkegaard¹⁸, que se eleva acima do público, do geral, mas sem destruir ou ameaçar esta esfera. O problema só aparece quando “um intelectual romântico começa a querer que sua identidade privada sirva como modelo para os outros seres humanos” (Rorty, 1999, p. 258), pois nesse movimento, ele se torna um antiliberal.

¹⁸ Retomarei a discussão de Rorty sobre essa personagem mais adiante.

Foucault teria sido durante a maioria tempo um intelectual romântico que não teria querido impor aos outros sua escolha de relação consigo. Só que em alguns momentos, Foucault estaria projetando “sua própria autonomia no espaço público” (Rorty, 1999, p. 259). Isso provocaria resultados muito ruins.

E ainda neste contexto, Foucault estaria resistindo a fazer uma avaliação positiva da democracia liberal e com isso desferindo ataques a quem, no fundo, é seu aliado – esse mesmo “sistema” que abre espaço para que a autonomia privada seja possível, buscada e, na medida do possível, aceita. Foucault pareceria ser cego ao fato de que a mesma sociedade que fez o poder disciplinar funcionar foi a que conseguiu fazer que nos últimos três séculos as pessoas pudessem escolher muito mais os seus estilos de vida, além do fato de uma redução considerável do sofrimento (cf. Rorty, *ibid*).

Embora Foucault tenha, com suas análises, alertado às democracias para um conjunto novo de problemas que não haviam sido pensados antes, há também problemas nos pressupostos e nas próprias análises foucaultianas:

Todo o trabalho de Foucault estaria perpassado pela ambigüidade da palavra poder: um termo depreciativo e ao mesmo tempo um termo neutro, descritivo (cf. Rorty, 1999, p. 259). No primeiro sentido, o termo é parte de um campo semântico que não abre mão nem da liberdade e nem da verdade; no segundo sentido, é um termo vazio, que se aplica a qualquer objeto, de forma que o estudo de qualquer objeto será sempre um estudo das relações de estratégias de poder (*ibid*).

A divisão de Rorty e a caracterização do primeiro sentido da palavra poder parece aproximar a análise de Foucault de um certo tipo de universalismo onde, pelo menos a liberdade como valor universal estaria sendo afirmada.

Além dessas imprecisões com relação à palavra poder que percorrem os trabalhos de Foucault e que criam problemas no entendimento de sua crítica, Foucault também tentaria tomar distância do mundo em que vive para olhar genealogicamente para a história, tendo, supostamente um olhar neutro: "Foucault estava tentando servir à liberdade humana, mas ele também estava, no interesse de sua autonomia pessoal, tentando ser um estranho sem face, desarraigado, apátrida para a humanidade e a história" (Rorty, 1999, p. 260).

Foucault estaria misturando papéis de uma maneira imprópria: como cidadão, tentando defender a liberdade humana, e enquanto filósofo, tentando inventar-se em sua busca de autoperfeição estética. Só que, ao mesmo tempo em que ele busca esta autoperfeição, recusa toda uma tradição que liga a identidade de um indivíduo a "seus companheiros humanos" (*ibid.*) abandonando a idéia de que haja algo em comum entre todos os seres humanos. Por outro lado, Foucault tentara "encontrar um correlato público, político dessa sua busca privada" (*ibid.*). Isso significaria uma tentativa de libertar uma sociedade de seu passado histórico.

Entretanto, isto é um projeto que funciona muito bem na esfera privada, onde um intelectual romântico pode querer se ver livre de seu passado privado. Para a esfera pública isso seria um péssimo modelo, na medida em que se livrar de um passado histórico seja livrar-se do caminho pelo qual se atingiu os progressos e melhoras conquistados. E isso poderia levar ao tipo de "fantasias como as de Hitler e Mao sobre 'criar um novo tipo de seres humanos'"(Rorty, 1999, p. 261).

Foucault esquece-se que a finalidade de uma sociedade liberal não é criar nada, nem ninguém, mas somente ajudar às pessoas (cf. Rorty, 1999, p. 260). A sociedade já é um compromisso *entre pessoas*. Em uma sociedade liberal as relações que temos com os outros não são "românticas nem inventivas" pois supomos que elas devam ter a "inteligibilidade rotineira da feira ou dos tribunais" (Rorty, 1999, p. 261). Esta sociedade (nossa sociedade)

pede que tenhamos uma identidade moral que norteie a convivência pública das pessoas, identidade esta, independente de uma identidade moral privada à qual as pessoas possam apegar-se.

Ao afirmar que as relações em nossa sociedade não são nem românticas nem inventivas, Rorty está sugerindo uma separação dos discursos estéticos de autoperfeição e os discursos éticos. Os primeiros discursos estariam ligados a um foro de experiências pessoais, à experiência privada, enquanto os segundos estariam voltados para o equilíbrio e a liberdade de todos, ou da maior parte das pessoas, sendo estes próprios da democracia liberal. Os discursos estéticos não devem sair de seu âmbito próprio: os indivíduos podem ser "tão 'irracionalistas' e esteticistas quanto entendam ser, desde que o façam na devida altura – sem fazerem mal a outrem e sem utilizarem para tanto recursos de que necessitem os menos favorecidos" (Rorty, 1994b, p. 16). Foucault estaria querendo com o mesmo discurso derivar o que é bom para um e o que é bom para todos, desde uma perspectiva estética, para isso *desvalorizando os valores* das sociedades liberais às quais Foucault deve a possibilidade de sua crítica.

Somente sem acontecer a separação entre o âmbito do público e do privado, será possível pensar em uma sociedade que "transcenda" a democracia social, ou com uma "revolução total". Somente assim, continua Rorty, será possível utilizar o termo poder de uma maneira depreciativa para "descrever os resultados de qualquer compromisso social, qualquer ato político equilibrador" (1999, p. 261).

A crença de Foucault na contingência e na construção histórico-social da subjetividade, por vezes, conclui Rorty, leva-o à conclusão de que as instituições sociais são todas "igualmente injustificáveis, que todas elas estão em pé de igualdade" (*ibid.*), se aproximando do "desatino" de equiparar a democracia à tirania.

Criticando a criação de novas formas de subjetividade em uma ética estetizada, que resultaria em uma redescrição do sujeito moral, Rorty afirma que alguém que estivesse propondo uma ética de estilo foucaultiano, estaria pressupondo que o que deve ser redescrito está ruim. Rorty diz que supondo que o eu e o mundo de quem está sendo redescrito é “fútil, obsoleto e impotente (...) a redescrição muitas vezes humilha” (Rorty, 1994b, pp. 122-3).

Rorty afirma que em função de seu antiplatonismo radical, Foucault infere a não necessidade de instituições sociais, isto é uma certa forma de anarquismo ético-político. Isso seria perigoso.

A preocupação central de Rorty é a seguinte: se saímos da segurança das sociedades liberais para viver no êxtase do belo sublime, pode-se facilmente tornar-se cego e surdo à dor do outro.

4. Discutindo posições...

A lógica de um pensamento é o conjunto de crises que ele atravessa, assemelha-se mais a uma cadeia vulcânica do que a um sistema tranqüilo e próximo do equilíbrio (...)

Era preciso, não remontar os pontos, mas seguir e desemaranhar as linhas: (...) Não buscaríamos origens mesmo perdidas ou rasuradas, mas pegaríamos as coisas onde elas crescem, pelo meio: rachar as coisas, rachar as palavras.

Gilles Deleuze. *Conversações*.

O que vim fazendo até agora foi reconstruir alguns elementos do trabalho de Foucault que me permitiram fazer algum tipo de apropriação ética – nos termos como Foucault a compreende – e tentar pensar eticamente, a partir destes elementos, uma possível relação com o outro. Além deste movimento, apresentei também a crítica de Rorty, com alguns de seus pressupostos, às apropriações éticas das idéias de Foucault.

A crítica de Rorty é bastante importante no contexto desta discussão, pois ela me parece rearticular com mais alguns elementos a crítica que Milovic apresenta: a preocupação com a espera pública, com os outros, se operamos com uma ética estetizada, sem universais, sem garantias de segurança para os outros, para a diferença em relação à nossa subjetividade.

O que eu gostaria de fazer agora é problematizar estas críticas, utilizando-me, novamente, de uma postura foucaultiana. Neste sentido, problematizar as críticas não necessariamente tem a ver com falseá-las, mas colocá-las sob suspeita e tentar ver de que maneira poderíamos repensar as questões que estão sendo criticadas de modo a tentar defender uma suposta ética foucaultiana dessas mesmas críticas, sem no entanto, destruir, aniquilar os críticos, mas criando um espaço onde a crítica faz com que o que está sendo criticado se posicione de outras maneiras: não em uma posição de ataque, mas na possibilidade de rearticulação e esclarecimento de idéias.

Entretanto, isso implica em enfrentar as críticas, tentar seguir seus limites e alcances para, então, podermos nos reposicionar, nos rearticular.

Eu gostaria de me ater a dois pontos da crítica rortyana que me parecem importantes por tocarem em pontos frágeis da reflexão do próprio Foucault e das apropriações foucaultianas.

A primeira delas é a questão da autonomia, quando evoca Foucault como um *cavaleiro da autonomia*. A segunda tem a ver com a ligação dos pressupostos particularistas/individualizantes/subjetivantes/estéticos que Foucault articula na última parte de seu pensamento e a aparição do mundo dos outros – que é o ponto de encontro entre a crítica de Rorty e de Milovic. Estas duas questões estão ligadas e essa ligação estará se mostrando na própria apresentação das duas críticas.

4.1 Foucault: cavaleiro da autonomia?

Rorty afirma que Foucault foi “o que se pode chamar de cavaleiro da autonomia” (Rorty, 1999, p. 258), tentando articular a imagem que Rorty tem do projeto foucaultiano e a figura do cavaleiro da fé, cunhada por Kierkegaard (1988) em *Temor e Tremor*. A imagem de Foucault como um *cavaleiro da autonomia* articularia muitos pressupostos e carregaria, para Rorty, a tensão do trabalho de Foucault, assim como o personagem de Kierkegaard que se move em um paradoxo.

Esta imagem invocada por Rorty parece ter pontes interessantes e também pontos obscuros para falar do pensamento de Foucault. Tentarei brevemente visualizar o cavaleiro da fé kierkegaardiano e ver que aproximações e divergências poderíamos estabelecer antes de ligá-lo ao projeto foucaultiano e a uma idéia de autonomia.

A imagem do cavaleiro da fé surge na discussão de Kierkegaard com a moralidade universalizada, sobretudo a moralidade pensada por Hegel (cf. Kierkegaard, 1988, p. 141-

149). Pensando o impasse de alguém que se enfrente com o geral, com o encargo de também dar conta de um dever para consigo e para com o Absoluto, deveres estes incompreensíveis pelos outros, pelo geral, Kierkegaard traz a figura do velho Abraão que deve sacrificar o seu pequeno filho Isaac, conforme a narrativa bíblica. O dever de Abraão para com Deus e para consigo mesmo (já que esse sacrifício do filho seria uma provação para o pai) se choca frontalmente contra os interesses do geral, da comunidade, dos outros que não aceitam o fato de se tenha que matar o próprio filho.

A moralidade, guiada pela razão, aplicável a todos, julga esta atitude inaceitável. Por outro lado, a fé, o que singulariza Abraão, não julga, mas coloca a necessidade do sacrifício. Para o geral, essa atitude é a aparição do absurdo, daquilo que não se pode conjuntamente compreender.

Abraão é o ícone do cavaleiro da fé, é aquele que em nome do que radicalmente o singulariza – a fé –, torna-se indivíduo, coloca-se acima do geral. Este cavaleiro, transitando com uma resignação infinita pela “profunda melancolia da vida” (Kierkegaard, 1988, p. 132), renuncia àquilo que ele mais ama no mundo. É uma figura que sabendo da agrura, do peso e da dor das escolhas e das radicais decisões, não hesita. Age em função do absurdo e sem garantia racional alguma. É alguém que consegue concentrar toda a substância de sua vida em um único desejo: seguir o que não pode ser compreendido. Neste contexto, ele nunca se contradiz – até porque a contradição só é possível na presença da razão o que não acontece na presença da fé: “a fé começa precisamente onde acaba a razão” (Kierkegaard, 1988, p. 140).

Este cavaleiro segue sempre sendo o mesmo, o singular absoluto, não sentindo nenhum desejo de ser outra pessoa (nem mesmo o desejo de ser uma pessoa que não tenha que passar pela situação dolorida de Abraão, como no caso em discussão) e não vê “de maneira alguma nessa transformação sinal de grandeza humana. Somente naturezas inferiores, esquecidas de si mesmas, se podem tornar em um outro novo” (Kierkegaard, 1988, p. 133). O

cavaleiro não quer modificar-se, pelo contrário, quer enfrentar isso que ele é, e sentir a dor que dessa postura advenha.

Não se pode afirmar que a batalha do cavaleiro da fé seja por uma salvação consciente, pois “só o que pode salvar é o absurdo, o que concebe pela fé” (Kierkegaard, 1988, p. 136). É um cavaleiro que luta sem garantias, sem certezas, sem claridade no campo de batalhas. E a fé não embeleza ou facilita a luta... a fé não consola ou traz leveza à existência. A fé não constitui “um impulso de ordem estética” (*ibid.*). A fé está acima da estética; ela é justamente a luz que cega o cavaleiro. Ele se move pela resignação sombria e não pelo brilho da beleza. Neste sentido, a certeza viria de uma ingenuidade, da inocência diante do que se faz presente na existência do cavaleiro, a dor da resignação. O cavaleiro da fé não se contenta com a resignação; sofre com ela, sem renunciá-la, sem reverenciá-la: encara-a tendo-a como horizonte *des-norte-a-dor*.

O cavaleiro da fé não se resigna e sente a dor da radical decisão por ser alienado ou ignorante do geral; pelo contrário: o cavaleiro sabe bem os benefícios, confortos, glórias, acolhimentos, seguranças, belezas do geral. E esta é a diferença entre o cavaleiro da fé e um herói trágico: ambos têm a referência do geral, mas o herói trágico renuncia a si mesmo para expressar o geral, ao passo que o cavaleiro da fé renuncia ao geral para afirmar-se como indivíduo, como singular. Isso torna o cavaleiro um incompreendido, solitário, visto como um louco (conf, Kierkegaard, 1988, p. 155).

O cavaleiro sabe da segurança que há em agir em função do geral, sendo reconhecido pelos outros, enobrecido. Mas, diante disso tudo, sente-se preso. Há um dever inalienável para com sua condição de indivíduo.

A relação do cavaleiro da fé com os outros é sempre delicada e tensa. Em função de sua situação limite radical, o cavaleiro não pode fazer com que sua vida seja modelo para ninguém. Não pode também de maneira nenhuma socorrer um outro (Kierkegaard, 1988, p.

152). As ações de um cavaleiro da fé são, para o geral, absurdas. A ligação com os outros devem se dar fora do âmbito do absurdo da fé. Não é como cavaleiro da fé que ele lida com os outros, com o geral. Tampouco ele pode auxiliar outro cavaleiro da fé, pois sabe da condição de absoluta solidão de sua existência como cavaleiro. De um modo geral, a relação do cavaleiro da fé com os outros não é uma relação de maestria: um cavaleiro da fé nunca é mestre dos outros. Por um lado ele não sente nenhuma “necessidade de guiar os outros” (Kierkegaard, 1988, p. 158); nem mesmo se um outro decidir se individualizar no mesmo caminho de um cavaleiro da fé; não há nada que este possa fazer, pois não há possibilidade de diretivas para um cavaleiro da fé e nem para quem queira sê-lo, nenhuma regra geral de conduta a recomendar ou impor, pois tudo o que se faz como cavaleiro da fé é feito na mais profunda solidão e sem a possibilidade de comunicação ou compreensão do outro faria no seu lugar.

Por outro lado, o máximo que um cavaleiro da fé pode ser diante de outros “é uma testemunha, nunca um mestre” (*ibid.*) e não por uma indiferença com os outros, mas por um saber que nada pode fazer pelos outros enquanto indivíduos, e por não se acharem com o direito de fazer por esse outro o que esse outro deve fazer, não pensa que os outros tenham necessidade de compaixão e nem precisa mostrar para os outros seu próprio sofrimento para que os outros tenham compaixão. “... como esta testemunha não conseguiu facilmente o que ganhou, também não o vende por baixo preço e não tem a baixeza de aceitar a admiração dos homens para lhes oferecer, em troca, o seu desprezo; sabe que a verdadeira grandeza é, igualmente, acessível a todos” (*ibid.*).

Parece que esta imagem, ao ser invocada por Rorty para se referir a Foucault, tem um objetivo duplo: por um lado, Rorty quer enquadrar Foucault em um movimento de singularização que deixa o geral em um segundo plano – e a essa postura ele critica em

Foucault – e, por outro lado, ele quer pensar a aparição de uma figura que resgata o indivíduo, em sua individualidade – coisa que Rorty defende e admira.

Neste primeiro movimento, Rorty lembra que o cavaleiro da fé “se parece com um funcionário de banco, e age publicamente como um” (Rorty, 1999, p. 258) e que um intelectual romântico, como Foucault, poderia ser útil e respeitoso, do mesmo modo, ao funcionamento da esfera pública. Parece que Rorty vê no cavaleiro da fé um elemento que nunca é nocivo para a esfera pública, embora tente se singularizar. Há uma tensão nessa imagem, já que a imagem da aparição do cavaleiro da fé, para Kierkegaard é justamente um ato violento: o fato de que um outro seja ameaçado de morte, em nome de uma provação que não é para este outro – já que a morte de Isaac seria uma provação para *Abraão*. Isaac não é um cavaleiro da fé. Esta imagem parece extremamente mais nociva para o espaço público, para a alteridade, do que Rorty previra. O que aconteceria se em vez de matar Isaac, Deus tivesse pedido ao cavaleiro da fé, que destruísse o banco, no qual o cavaleiro rortiano trabalhasse? O geral é justamente o que deve ser renunciado pelo cavaleiro da fé, em nome de sua singularização.

Se levarmos este fato em consideração, este desprezo pelo geral que seria o espaço para a individualização do indivíduo não seria interessante para um liberal, como afirma Rorty, pois as comunidades liberais não suportariam essa atitude do cavaleiro da fé. Uma comunidade liberal diria que o cavaleiro poderia ser tão guiado pelo absurdo o quanto quisesse, desde que isso não gerasse perigo para os outros – como o que acabou acontecendo no episódio de Abraão e Isaac.

Talvez seja radical – ou, em algum sentido, inapropriado – utilizar esta imagem para criticar Foucault, na medida em que, como o próprio Rorty quer, o geral é ainda uma referência para Foucault, mesmo que seja que ele, no contexto do geral, **não** se identifique com os universais normativos. Acho que se fizéssemos a pergunta: Foucault mataria Isaac, a

resposta, pensando *mutatis mutandis* as situações, seria que Isaac seria preservado. A individualização *a la* Foucault não permitiria a morte de alguém.

Parece que esta imagem carrega vários elementos que impossibilitariam uma aproximação com Foucault. A primeira coisa é a ligação do cavaleiro da fé com a resignação em relação à dor. Se há algo que aprendemos com Foucault é desconfiar ao invés de nos resignarmos ao que quer que sejamos; nem a dor que sintamos e nem outra coisa qualquer seriam motivos para nos resignarmos.

Um outro ponto é a relação do cavaleiro da fé com o absurdo – o absurdo, no contexto de Kierkegaard, é uma forma de reconhecer uma racionalidade universal como referência e balizamento. A atitude de Abraão só é incompreensível para uma racionalidade deste tipo, que prescreva qual o campo de ação inteligível e o próprio absurdo, ou seja, o absurdo só o seria em função de alguma noção forte de racionalidade. Outra coisa que aprendemos com Foucault é que a racionalidade que guia nossas práticas é constituída historicamente – ele afirma isso, por exemplo, quando afirma que o próprio “pensamento é um fato histórico” (Foucault, 1984c, p. 669) ou ainda na análise histórica da desrazão na *História da loucura*. Com essas análises não caímos em um irracionalismo radical, pelo contrário, apenas abrimos a possibilidade de estabelecer outras relações com a razão e não simplesmente negá-la dogmaticamente ou optar pelo absurdo. Desse modo, se não se pode ter uma confiança cega na razão, tampouco se pode tê-la no absurdo. A não ser que se veja a atitude de desconfiança como absurda, não podemos usar essa relação com o absurdo para pensar as reflexões foucaultianas.

Podemos também lembrar que justamente aquilo que individualiza o cavaleiro da fé – a própria fé que guia e que serve de baliza para o salto para o absurdo – não é para Kierkegaard um atributo estético (Kierkegaard, 1988, p. 136). Se levarmos em consideração que o que mais chamaria a atenção de Foucault em sua genealogia do sujeito moral na

antiguidade é justamente o trato estético que os antigos davam à sua existência, também teremos dificuldade em associar esta faceta do cavaleiro a Foucault, sobretudo quando o cavaleiro insiste por resignação em ser o mesmo e pensar como pequena e frívola a mudança: *nada mais anti-foucaultiano*.

Entretanto, há uma característica no cavaleiro que talvez seja interessante para pensar foucaultianamente Foucault – e esse ponto coincide com o que Rorty traz nessa sua imagem do cavaleiro da fé, através da roupagem do cavaleiro da autonomia para falar de Foucault: é justamente este esforço arriscado de singularizar-se. Mas não um risco para outro, mas o risco para o próprio cavaleiro. Esse *tornar-se* diferente do geral é uma característica que aparece de maneira forte pensamento foucaultiano. Só tenho dúvidas de que este cavaleiro foucaultiano estaria disposto *a todo custo* – incluso o de arriscar o mundo dos outros – a realizar esta tarefa. Há uma tensão neste movimento de singularização via Foucault: só podemos nos diferenciar como singulares na presença de outro, se nós o matamos ou o destruimos, não seremos mais singulares por isso.

Ainda ligado a esta imagem de singularização, há a postura não normativa ou diretiva que o cavaleiro assume diante de outros. Ele não é um mestre; não tem nada a ensinar no sentido de dizer o que o outro deve fazer. O cavaleiro é uma testemunha, um espectador, alguém que olha. Ele também pode ser visto, já que ele sabe da existência do geral, e por isso sabe de que sua atitude se move no meio do absurdo. Nesta relação ele não diz aos outros como se tornar um cavaleiro da fé, mesmo que esse outro tenha decidido se tornar um cavaleiro da fé; ele deixa que o outro veja que é possível ser um cavaleiro da fé, mostra a possibilidade, mas não diz nem como sê-lo e nem quais as condições para isso. O outro verá que o esforço por ser um cavaleiro da fé é pessoal, intransferível, irrepetível e único, de modo que ninguém poderá ensiná-lo a ser o que ele deseja. Esta imagem parece muito próxima da que estaria saindo como consequência da apropriação ética que viemos fazendo das idéias de

Foucault. Alguém que estetize sua existência não pode dizer a outro como fazê-lo e nem quais as condições; pode, no muito, ser uma testemunha – e, neste contexto, uma prova de que estetizar a existência é possível.

Se pensamos nestas características que há em comum entre o cavaleiro da fé de Kierkegaard e a movimentação do último Foucault, poderíamos falar em um Foucault, cavaleiro da autonomia. Mas para isso seria também preciso esclarecer o que seria a autonomia neste contexto pois, como crítico da modernidade, Foucault aparece como crítico de uma imagem de sujeito constitutivo que é articulado sobretudo por Kant, como sendo um pressuposto da autonomia e, classicamente a autonomia aparece como característica fundamental de um sujeito constitutivo. Será que essa noção de autonomia seria aplicável a Foucault? Rorty evoca o contexto da autonomia no sentido de uma propriedade de uma identidade que se auto-inventa (cf. Rorty, 1999, p. 258). Parece que isso não seria ainda suficiente para sair dessa imagem kantiana de autonomia. Por isso temos que recolocar a pergunta sobre o que seja a autonomia para pensar que tipo de autonomia seria possível em um contexto foucaultiano e também para saber se uma autonomia estaria para Foucault assim como a fé estaria para Kierkegaard.

Pensar a autonomia, no sentido de tentar conceituá-la, tem sido uma tarefa pouco feita na história da filosofia, sobretudo se a comparamos com outros conceitos como justiça ou liberdade. De uma maneira geral, o que pude observar em dicionários e enciclopédias de filosofia é que se utiliza, na maioria das vezes, a definição etimológica do termo, e logo se faz uso de exemplos que se apropriam do conceito de autonomia seja na política, na ciência, na religião, etc. Parece que, em função disto, se faz necessário percorrer alguns sentidos de autonomia para tentar ver de que modo Foucault seria um cavaleiro da autonomia, ou que tipo de autonomia seria defendida por Foucault.

Farei, então, uma breve revisão do conceito de autonomia através de dois momentos: um primeiro, no qual faremos uma breve revisão histórica sobre como o conceito de autonomia aparece na história do pensamento ocidental e num segundo momento, no qual me apropriarei do conceito buscando dar a ele uma nova vida. Tentarei que essa revisão se torne uma re-elaboração do conceito de autonomia, e só então veremos se é possível pensar em Foucault como um cavaleiro da autonomia. Isso não quer dizer que abandonarei os que já pensaram sobre ela: apenas não os terei como autoridades, mas como recurso de pensamentos, subsídios para pensar uma idéia.

Uma breve visão deste conceito na história do pensamento ocidental

Historicamente, o conceito de *autonomia* nasce na cultura grega, no contexto da democracia, para apontar as formas de governo autárquicas, isto é, de cidades-estado que dão a si mesmas as suas próprias leis, sem estar submetidas às leis ou vontades de outras cidades, não submetidas ao poder político de outras cidades. Ele só vai ser utilizado no que diz respeito ao indivíduo na Modernidade, quando o humanismo ressurge com toda a sua força e atinge o seu auge no Iluminismo - Kant é o responsável pelo uso do conceito de autonomia no que diz respeito ao indivíduo.

Quando Kant conduz o contexto de uso da palavra autonomia para o âmbito do indivíduo, ele o faz primeiramente no âmbito da moral¹⁹. É possível dizer que o conceito de autonomia é um dos mais importantes da moral kantiana. É importante notar que, neste processo de deslocamento do sentido de autonomia do contexto político (das cidades-estado) para o indivíduo (moral), Kant o faz numa trajetória histórica. Ele está respondendo a David Hume que propunha como modo de resolver a questão do paradoxo entre a liberdade humana

¹⁹ Kant o faz também em um sentido epistemológico e político numa outra fase de seu pensamento, mas veremos isto na segunda parte dessa revisão do conceito de autonomia.

e as necessidades que envolvem o homem. Hume pensava que este é um paradoxo aparente. Ele dizia que se pensássemos a liberdade como liberdade dos condicionamentos externos e a necessidade como o oposto de acaso, a contradição desapareceria. Mas para Kant, de maneira contrária, a liberdade é bem mais do que a ausência de condicionamentos externos.

O agente moral é aquele que faz suas escolhas calçando-as em princípios morais que são escolhidos livremente pela vontade. Aqui a autonomia aparece como condição de possibilidade da responsabilidade, pois apenas podemos ser responsáveis, segundo Kant, por atos que fizermos tomando como base princípios autônomos de escolha. A autonomia aparece como uma competência da razão em dar-se suas próprias leis, sem derivá-las de algo exterior a ela. (cf. Kant, 1974, p. 213-5) Mas aparece também, neste contexto a necessidade de respeito pela autonomia do *outro*, que figura também no famoso *imperativo categórico*, enunciado por Kant (1974, p. 223) nos seguintes termos: "Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal"; e o *outro* entra em cena na seguinte re colocação do imperativo: "Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como um fim e nunca simplesmente como um meio" (Kant, 1974, p. 229). Para Kant o que é autônomo é a vontade, que pode escolher os princípios morais que norteiam a ação humana.

A autonomia da vontade é constitutiva da vontade mesma, pela qual ela é, para si mesma, uma lei – independentemente de como forem constituídos os objetos do querer. O princípio da autonomia é, pois, não escolher de outro modo, mas sim deste: que as máximas da escolha, no próprio querer, sejam ao mesmo tempo incluídas como lei universal.

Apesar de Kant ter sido o primeiro teórico da autonomia, no âmbito do indivíduo, outros autores também trabalharam depois dele este conceito. Muitos autores como Durkheim, Stuart Mill, Natorp e Piaget, entre outros, tiveram uma preocupação com a

temática da autonomia. Porém, por eles terem, em alguma medida, posições teóricas semelhantes ou aproximadas à de Kant, não os abordaremos nesta revisão histórica.

Revisitando a autonomia...

Começemos pela definição que encontramos em um dicionário da língua portuguesa (que com relação ao termo que pesquisamos não difere muito, em questão de definição, de dicionários e enciclopédias filosóficas):

Autonomia: s. f. 1. Qualidade ou estado de autônomo. 2. Distância máxima que um veículo, um avião, ou outro meio de transporte pode percorrer sem se reabastecer de combustível.

Descartando o sentido 2 da definição do dicionário, busquemos pois esclarecer o que diz o sentido 1. com um outro verbete do mesmo dicionário:

Autônomo: adj. 1. Que não está sujeito a potência estranha, que se governa por leis próprias. 2. Independente, livre. 3. Que professa as próprias opiniões. 4. Biol. Que age independentemente da vontade: Reflexos autônomos. 5. Zool. Que goza de organização individual. S. m. Trabalhador autônomo. (Michaelis, 2002)

Aqui descartaremos os sentidos 4 e 5. Nos detenhamos nos sentidos anteriores para tentar entender que ser é alguém autônomo e, por conseguinte, o que é autonomia. Observemos, agora, as definições de “autônomo”:

1. *Que não está sujeito à potência estranha, que se governa por leis próprias.* Basicamente, esta definição gira em torno da etimologia da palavra *autônomo* que é uma palavra grega composta por *autós*. e *nomos* que querem dizer, respectivamente *a si mesmo* e *fazer leis*. Neste sentido, autônomo seria aquele que, além de não se deixar controlar por

outros, ainda dirige-se a si mesmo. Como nosso trabalho enfatiza a autonomia intelectual, podemos, sob esse viés, observar que alguém que tivesse autonomia intelectual seria aquele que pudesse utilizar seu intelecto, sua capacidade racional de pensar e agir, sem necessitar, sem estar sujeito (no sentido de sujeitado, dependente) de outros.

Penso que Kant, no texto *O que é o Iluminismo?* aponta para esta acepção de ser autônomo. De uma forma geral se pode dizer que, para Kant, o Iluminismo seria a conquista da autonomia pelo indivíduo. Ao falar da maturidade como capacidade de usar o entendimento sem o auxílio de outros. Kant (2002, p. 11) nos chama atenção para o fato de que é muito mais fácil ser conduzido por outros; falando de uma covardia e preguiça de usar nosso entendimento, desenvolvida por nós. Ele nos diz que é muito mais simples ter um livro para ter o entendimento em nosso lugar (poderíamos perfeitamente substituir a palavra "livro" pela palavra "professor" sem deixar que a idéia kantiana ficasse estranha ao próprio Kant); um guia espiritual para ter consciência em nosso lugar; um médico para cuidar de nossa dieta por nós. Desta forma, Kant vincula o desuso do entendimento à falta de interesse em fazê-lo.

Discordo de Kant, se ele pensa que em qualquer circunstância se pode utilizar o entendimento e dispensar outrem como o livro e o médico. Por outro lado, penso que há momentos que essa dependência, que essa condição não é voluntária, não é intencional. Há momentos em que se é obrigado, se é condicionado a ser dependente e conduzido. Exemplos disso são as condições que usualmente se criam nas escolas para que os alunos não possam avançar em seu aprendizado sem que haja o ensino, sem que haja a figura do condutor, sem que haja a figura do professor que lhe diga o que ele tem a fazer.

No entanto, Kant não só enfatiza a falta de interesse como motivo da ausência da autonomia nos indivíduos, mas também que se é modelado para não se ser autônomo, a não poderem fazer nada sozinhos. Segundo o autor (2002, p. 12) esta modelagem faz parecer que todo o passo por si mesmo é perigoso (de fato o é, diz Kant), mas esse perigo não é assim tão

grande, pois as pessoas poderiam certamente aprender a caminhar depois de algumas quedas. Este aspecto torna difícil a tarefa do indivíduo de se libertar dessa dependência. Mas é uma tarefa possível: pensar por si próprio (Kant, 2002, p. 12). Isso, no entanto, não significa poder abrir mão das outras potências. O outro se faz presente neste contexto, de maneira inexorável. Só podemos ser autônomos em relação à. É sempre diante de outro que somos autônomos.

2. *Independente, livre.* Esta aceção da palavra “autônomo” é talvez mais problemática do que a anterior. Primeiro porque transfere a questão da autonomia para a liberdade; tema problemático para a história da filosofia desde a antiguidade clássica (encontramos em textos de Platão como *A República* e, principalmente, *As Leis* discutindo de forma exponencial a questão da liberdade) até a atualidade, onde quase todos os filósofos se preocuparam com a questão da liberdade. Muitas respostas foram dadas às questões “o que é a liberdade?” e “o que é ser livre?” Em outro momento nos deteremos sobre o problema da liberdade, e como ela aparece para Foucault. Por enquanto, adotaremos aqui uma noção ingênua de liberdade, como sendo a *capacidade de agir sem estar coagido*. Mas isto também não torna menos problemática a noção de autônomo ou autonomia, na medida em que se vive em sociedade. Em sociedade somos coagidos a fazer muitas coisas que não necessariamente as faríamos voluntariamente, como, por exemplo, pagar impostos, vestir roupas, escrever de uma maneira específica dentro da universidade, etc. Alguém pode dizer que podemos romper com esses elementos de coação: Tudo bem! Mas, duvidamos da possibilidade de poder romper com todos os elementos que nos coagem a fazer algo.

O segundo aspecto problemático dessa aceção é a noção de independência, tão problemática quanto a liberdade. Por outro lado, a independência pode, mais facilmente, ser relacionada a graus. Podemos ser mais ou menos dependentes de um professor ou pai, ao passo que não podemos ser, sob um mesmo aspecto, mais ou menos livres em uma prisão.

3. *Que professa suas próprias opiniões.* Ter sua própria voz: sobre isso Kant (2002, p. 12), nos fala de “fazer uso público da razão”. Isto é, não basta ter suas próprias idéias, mas também expressá-las. Um escravo ou pessoa extremamente dependente tem idéias próprias, mas não as expressa, talvez por ser coagido a não fazê-lo (sob as malhas de qualquer tipo de censura) ou é conduzido a pensar que suas idéias são apenas uma continuidade de redes de pensamento que nos antecedem ou circundam (isso é comum no ensino da filosofia quando o aluno é levado a pensar que a idéia dele é uma repetição do que foi dito ou pensado por um filósofo, ao invés de ela ser uma novidade para o aluno, assim como outrora o fora para outro pensador). Poder fazer uso público da razão, traz, assim, como os tópicos anteriores, um tipo de dependência do autônomo em relação aos outros, isto é, necessita-se do espaço público que é formado por outros.

Estes aspectos que observamos nesta noção de autonomia, a insere em um espaço de tensão em torno do próprio conceito, tensão entre o sujeito autônomo e o espaço público que é ao mesmo tempo a condição e a ameaça à autonomia. Este é um conceito paradoxal, mas nem por isso menos rico ou interessante para análise.

O aspecto de tensão dessa caracterização da autonomia se encontra no fato de que o outro se faz presente no contexto da nossa autonomia como uma necessidade, de maneira inexorável. Pois, como já dissemos, só podemos ser autônomos em *relação a* e é sempre diante de um outro que somos autônomos. Chamo isso de *paradoxo da autonomia*. Se não houvesse os outros não haveria a necessidade da autonomia. Por isso, ser autônomo significa depender do outro para ser independente. É uma dependência de princípio. O outro aparece como condição para a possibilidade de nossa independência. Somente diante de alguém precisamos ser independentes, autônomos.

É muito comum dizer-se que não se deve sustentar a autonomia por sua evidente impossibilidade (sobretudo, nos discursos pós-modernos muito em voga nos dias de hoje).

Penso que há uma confusão entre o caráter paradoxal da autonomia e uma espécie de assunção apenas dos aspectos onde a autonomia tem necessidade de outros, onde a autonomia está ligada a uma forma de dependência.

Dessa forma, não é o caso de considerarmos que a autonomia seja impossível porque somos sempre dependentes do outro, o que acontece é que a própria noção de autonomia carrega em si a existência de um paradoxo. A autonomia tem como condição uma dependência, a dependência da presença do outro. E não é um outro qualquer, é um outro que pode agir sobre nós, que pode ameaçar nossa independência, pois se esse outro fosse inócuo, não pudesse interferir em nossa independência, não teria sentido ser autônomo, pois este outro não significaria uma presença diante da qual tivéssemos de nos posicionar.

Parece, então, que a autonomia só existe diante de um outro tipo de dependência: depende da necessidade de ser autônomo. Depende de um *outro* que não ponha em risco nossa independência, mas que em contrapartida possa fazê-lo. O *outro* torna necessária a autonomia. Este *outro* não deve limitar minha ação, pois aí, não teremos mais o espaço para a autonomia; não podemos ser autônomos diante de alguém que nos tiraniza. Um *outro* que nos impeça de pensar, inviabiliza da mesma forma nossa autonomia.

Se a autonomia está ligada à independência e à dependência, como pensar a sua positividade neste contexto, como pensar o aspecto de independência da autonomia? Talvez não tenhamos como responder esta pergunta sem sermos dogmáticos (todavia tentaremos não o ser), examinando uma outra faceta da autonomia que nos parece um elemento enriquecedor em nosso trabalho. Parece ser interessante que possamos fazer coisas por nós mesmos, então vamos apostar que a autonomia seja um interessante elemento para a aprendizagem, posto que a aprendizagem requer que possamos fazer uso do que nos apropriamos de maneira independente.

Como já observamos, no contexto da autonomia, há um elemento de tensão na própria existência dela. Como é que ela aparece no mundo enquanto independência se ela exige dependência? Parece que ela vem ao mundo como uma ruptura.

Há a novidade, aquilo que surpreende, aquelas ações e pensamentos que se distanciam do esperado e do estabelecido. Há ações e pensamentos que rompem com padrões, modelos e normas... fazendo-se livres e independentes e tornando, em alguma instância, independentes aqueles que pensam e agem. Neste momento, o sujeito que age é um agente do novo, do que não se subordina a normas ou padrões. Estes pensamentos e ações podem até já ter sido pensados e feitos por outros em algum lugar, em algum tempo; mas eles aparecem como algo novo na experiência daquele que pensa ou age.

Este tipo de autonomia não está na natureza de nenhum ser humano (se é que esta existe) e muito menos é alguma coisa que se tem ou que alguém pode nos dar ou tomar. É um acontecimento. Algo que não pode ser programado ou propiciado. O único procedimento que podemos adotar por esta autonomia é tentar não lhe tirar o espaço de aparecimento. Mas não há e nem pode haver uma educação ou política para a autonomia.

Ela é uma ruptura com o que se espera ou com o que se pode prever por meio de fórmulas ou convicções (elementos que parecem sustentar a educação e a política atualmente). Dessa forma, não podemos nem propiciar, nem construir e nem mesmo facilitar a autonomia de ninguém. Pensamos que era isso que Freire (1996, p.121) assinalava ao dizer:

“Ninguém é sujeito da autonomia de ninguém. Por outro lado, ninguém amadurece sozinho de repente, aos 25 anos. A gente vai amadurecendo do ser para si, é processo, é vir a ser. Não ocorre em data marcada. É neste sentido que uma pedagogia da autonomia tem de estar centrada em experiências estimuladoras da decisão e da responsabilidade, vale dizer, em experiências respeitosas da liberdade.”

Podemos apenas esperar o inesperado, calar nossa exasperação com relação ao futuro desses outros e tentar não suprimir o espaço onde essa autonomia possa surgir. Apenas

podemos nos colocar na escuta desse presente que se mostra como um lapso entre um passado já morto (que queremos esquecer ou repetir) e um futuro incerto (que temos, muitas vezes, a pretensão de querer planejar, prever, prevenir).

Esta autonomia em que estamos pensando não é a autonomia tal qual pensavam os modernos (neste caso, Kant, para nós, foi apenas um pretexto e não uma autoridade no assunto): não é aquela que faz com que o indivíduo consiga fazer sozinho o que se espera de alguém que se encaixe na idéia de homem fundada no marco da racionalidade que aparece como fundamento e garantia. É uma autonomia que tenta liberar o indivíduo da idéia moderna de *homem* como fundamento e garantia de um saber seguro e de práticas definidas, decididas e previsíveis. Nossa autonomia é aquela que faz com que o indivíduo recuse as amarras que lhe foram impostas pela sociedade, num rompante, num acontecimento, em algo que não podemos determinar nem como, nem onde, nem quando vai acontecer.

Talvez alguém nos diga que essa autonomia é uma forma de utopia. Que nosso mundo não abre espaço para uma autonomia destituída de ideais prévios que renunciem o que o indivíduo deve fazer. Talvez tenham razão. Talvez seja uma utopia. Gostaríamos de problematizar esta acusação de utopia ouvindo algumas outras palavras de Foucault.

Para Foucault (1984g, p. 755), as utopias são "posicionamentos sem lugar real. São posicionamentos que mantêm com o espaço real da sociedade uma relação de analogia direta ou inversa."

Em uma conferência publicada alguns meses após sua morte, Foucault faz uma reflexão sobre os espaços... Em uma de suas falas iniciais, ele afirma que "o espaço, na experiência ocidental tem uma história" (Foucault, 1984g, p. 753). Esta analogia se relaciona com o real projetando no mundo uma virtualidade ou projetando no espaço das virtualidades uma possibilidade. Porém, não só de virtualidades ou de espaços não reais vivem as utopias. Foucault nos conta que há, nas sociedades

"lugares reais, efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da realidade e que são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais que se podem encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis". (Foucault, 1984g, p. 755-6)

Com isso, Foucault nos diz duas coisas muito importantes: a primeira é que os espaços onde os acontecimentos se realizam são construídos, que o próprio espaço tem uma história, não é uma condição da qual não temos escapatória; a segunda, é que esses espaços podem ser criados para fazer com que eventos improváveis possam acontecer. Não criar o evento, mas criar o espaço para ele, isto é, abrir o espaço para que a utopia possa se realizar. A esses espaços onde as utopias são efetivamente realizáveis, Foucault chama de heterotopias (*hétérotopies*) isto é, espaços outros, espaços diferentes dos que já se tem como dados, "uma espécie de contestação mítica e real do espaço em que vivemos". Esses são espaços sem formas predefinidas, que não podem ser universalizados, são lugares que se deslocam, que não são fixos e nem rígidos, mas que respondem a uma necessidade de fazer trazer ao mundo a diferença, que neste caso aparece como a utopia. Dessa forma, até se pode supor que a autonomia seja uma utopia, mas penso também na possibilidade de criarmos espaços heterotópicos.

Se pensamos que a autonomia é este acontecimento *heterotópico*, que mais do que ser uma propriedade de um sujeito é um movimento de singularização de um indivíduo, que se desliga do geral, que faz não sozinho o que já se espera dele, e se pensamos num Foucault que está defendendo que isso é possível, sem no entanto mostrar isso como uma saída para todos, então, neste sentido podemos falar de um Foucault como um cavaleiro da autonomia, e neste sentido talvez teríamos discordado de Rorty quando pensa que esta postura de cavaleiro da

autonomia – advinda da postura de cavaleiro da fé – seria útil as instituições democráticas, mais do que a quaisquer outras instituições, ou seja, nada útil.

4.2 Foucault, o transgressor de fronteiras?

Esse segundo ponto da crítica de Rorty – de que a estetização da ética por Foucault, ao ser proposta, é uma ameaça para as conquistas da democracia liberal e que isso abriria espaço para a indiferença e mesmo a estetização da dor do outro – de algum modo estaria afirmando um certo descompromisso de Foucault com sua comunidade, na medida em que ele transgride as fronteiras entre o que funciona bem apenas na esfera privada e o que funciona bem na esfera pública.

Essa crítica rortyana está alicerçada na diferença política entre os dois pensadores. Rorty, por um lado, é um utopista de uma democracia liberal, que mais além das utopias, tem uma forte simpatia pelas conquistas da democracia vigente; se a democracia tivesse antinomias na mesma direção em que as têm a fé e a autonomia, tal como Rorty as apresentou poderíamos chamá-lo de *cavaleiro da democracia*. Por outro lado, Foucault é um pensador da suspeita. Não há instituição, prática ou saber que devemos defender cegamente: nem mesmo a democracia – e pouco importa que ela seja a condição mesma da crítica. Rorty nos fala das suposições compartilhadas por Foucault e Platão (Rorty, 1999, p. 262), entretanto penso que a maior aproximação dos dois, mais do que uma crítica à democracia e a tirania como se ambas sejam negativas, é o fato de que ambos estão insatisfeitos, inquietam diante do mundo, da política em que vivem – e penso que as soluções que ambos apresentam são muito distantes. Partindo da própria leitura de Rorty veremos que sua imagem da democracia liberal é justamente articulada em torno daquilo que motiva a crítica de Foucault, a *identidade*. Um exemplo disto é em um texto onde Rorty nos indica as metas de convívio humano em uma democracia liberal, ele nos diz que o que se quer é “tornar os Brancos mais amáveis com os

Negros, os machos com as mulheres, (...) ou os heterossexuais com os homossexuais, etc.” (Rorty, 1995, p. 27). Aqui, Rorty de modo algum problematiza as identidades de raça e sexo, mas as toma como pressuposto – e é justamente isso o que inquieta Foucault. Neste contexto, parece que a utopia liberal de Rorty não suporta uma problematização radical da identidade, mesmo quando ele postula a contingência da individualidade. Parece que o indivíduo só é contingente quando tomado isoladamente, ou que essa contingência não importa quando o que está em jogo é a comunidade, pois as “sociedades não são quase-pessoas, são (em seus melhores momentos liberais, social-democratas) compromissos entre pessoas” (Rorty, 1999, p. 261). Aqui parece que o “*pessoas*” é tomado como pressuposto, e a identidade pessoal é pensada, neste sentido, como pressuposto, como um dado não criticado. O ponto de partida de Foucault, sobretudo na última parte de seu trabalho, é justamente colocar em questão as identidades que fazem circular as instituições, práticas e discursos ao mesmo tempo em que são por estes, em uma complexa rede, engendradas. Se no intervalo entre a *História da Loucura* e *Vigiar e Punir*, Foucault estava interessado em pensar os dispositivos de saber e os dispositivos disciplinares que faziam funcionar instituições como o manicômio, o hospital, a escola, o quartel e a prisão, nos seus últimos trabalhos ele estava interessado em pensar no modo como os indivíduos assumem identidades nos tecidos institucionais e de que modo estas identidades são forjadas, ou dito de outro modo, ele está interessado em compreender e criticar o processo pelo qual as pessoas aprendem a dizer “eu sou”. Deste modo, mais do que ameaçar as conquistas da democracia, o que Foucault está fazendo é colocar em questão as identidades que estão em seus pressupostos, colocando assim, a própria democracia em questão.

Outro ponto importante da crítica de Rorty a Foucault é a distinção entre público e privado, muito importante no pensamento político de Rorty – e de algum modo para toda a filosofia rortyana. Em *Contingência, Ironia e Solidariedade*, ele insiste que para pensar

algumas posturas intelectuais como interessantes ou destrutivas para a esperança social – e fazer uma defesa destas posturas que aparecem como perigosas – é “fazer uma distinção forte entre o público e o privado” (Rorty, 1994b, p. 114).

Aqui aparece uma curiosa tensão no pensamento de Rorty. Ele que, articulando autores como Dewey e Heidegger, se coloca na posição de crítico dos dualismos, das dicotomias tradicionais em filosofia, acaba por reafirmar a dicotomia público/privado de uma maneira praticamente essencialista – se não em sua natureza, pelo menos em seus efeitos. Onde estão os parâmetros que Rorty utiliza para distinguir o que seja da esfera pública ou o que seja do âmbito privado?

Foucault, por outro lado, recusaria uma distinção forte como esta – aliás, ele recusa o uso indiscriminado de qualquer binarismo: “Foucault não pensava, como Rorty, que todos os enunciados morais reduzem-se à dicotomia do público e do privado. Certos problemas, seguramente, cabem nesta classificação; outros, não. O excessivo classicismo político de Rorty não lhe deixou ver o que, na cultura, rompe com estas fronteiras” (Costa, 1995, p. 129). As análises de Foucault podem mostrar que assuntos que, em uma análise binarista, apareceriam em um âmbito do privado, podem ser vistas como um problema público²⁰ e como problemas públicos podem ter relevância privada.

Os limites entre o público e o privado são tão contingentes e variáveis como qualquer outro tema da política, tal como analisado por Rorty. Parece que nosso neo-pragmatista precisa desta distinção exatamente para poder tomar partido de um dos pólos do duplo: o público. Isso aparece fortemente quando ele afirma que desde o ponto de vista privado “que intelectuais românticos, os místicos religiosos, os fetichistas sexuais e outros cujas identidades privadas nada tem a ver com suas identidades públicas” (Rorty, 1999, p. 262) devem manter a mesma relação de respeito com o domínio público da moralidade que todas as outras pessoas.

²⁰ Ver, por exemplo, o problema da masturbação infantil em *A vontade de saber* e o caso do hermafroditismo de Herculine Barbin, examinado em vários lugares por Foucault.

Seguindo esta afirmação, Rorty vai reafirmar a supremacia do público sobre o individual, privado – quase hegelianamente! Ao falar dos inimigos da democracia liberal, Rorty os considera loucos, na medida em que eles transgridem aquilo que a situação histórica determinou. Ao afirmar que “eles são malucos” (Rorty, 2002, p. 246), está operando uma sacralização do social, que parece não poder pensar em possibilidades diferentes daquelas que vivemos, justamente pelo fato de que aquilo que somos é produto de uma situação histórica – o que me parece uma mera substituição de sermos o que somos em função de alguma essência a-histórica, mas com os mesmos resultados: não podemos mudar nada!

Pensar a distinção entre público e privado parece ser uma das justificativas que Rorty usa para sustentar sua predileção pela democracia liberal. Neste sentido, a postura mais anti-rortyana foi a própria sustentação dura desta distinção, ao passo que Foucault teria sido, no contexto geral de sua desconfiança em dualismos e essencialismos (marca forte do pensamento de Rorty), um bom rortyano, só que desprovido da credulidade de Rorty nas instituições democrático/liberais.²¹

Resta ainda pensar em que medida esta estetização da existência – como uma retomada da individualidade pelo indivíduo – apareceria como um risco para a alteridade. Minha desconfiança é de que este é um risco tão presente em uma individualidade de um esteta da existência como na individualidade de um democrata liberal. Enquanto pensando-se livres, não há nada que possamos fazer com as individualidades para que estes riscos possam simplesmente desaparecer, sem que juntamente a individualidade livre desapareça.

E aqui aparece o limite – não duro – entre a ética – relação consigo, e a política – relação com os outros. Foucault é bastante cuidadoso nesse ponto sem, no entanto, estabelecer

²¹ Na segunda metade da década de 1990, Rorty revê suas posições em relação à distinção Público/Privado. Entretanto, nada se modifica na crítica que faz a Foucault, a crítica não foi revista em função da revisão da força da distinção. Uma tarefa interessante seria saber de que modo se sustentaria a crítica de Rorty a Foucault se esta distinção é enfraquecida.

fronteiras intransponíveis, como no caso de Rorty.²² Podemos ver como exemplo a discussão sobre a homossexualidade. Em vários momentos da última parte de seu pensamento, Foucault vai ligar a homossexualidade com uma recusa das identidades sexuais – ver, por exemplo, Foucault (1981b, 1981c, 1982d, 1984d). Esta possibilidade apareceria na medida em que Foucault pensa a sexualidade como um meio, uma possibilidade de que novas relações possam “ser estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas” (Foucault, 1981b, p. 163). A sexualidade seria justamente um movimento de subjetivação singularizadora no sentido de recusar as subjetividades impostas.

Entretanto, esse mesmo movimento de subjetivação que pode ser subversivo em relação a identidades impostas, é também um movimento que se dá na presença de outros. Esse encontro com outros, no contexto da homossexualidade, Foucault vai pensar em termos de objetivos políticos da experiência homossexual, sobretudo quando pensada em movimentos homossexuais.

Por um lado, Foucault afirma que o que esses movimentos procurariam é antes a “liberdade de escolha sexual, e não a liberdade do ato sexual” (Foucault, 1982b, p. 322). Essa distinção entre escolha e ato sexual aparece justamente em função do aparecimento do outro para o desejo do indivíduo e em função da aparição do desejo do indivíduo para o outro. Desde o ponto de vista político, as pessoas podem desejar o que quiserem, entretanto, realizar ou manifestar o desejo é uma questão que deve ser discutida com outros. Nem tudo pode ser permitido, desde o ponto de vista político. O exemplo de Foucault, neste texto, é o estupro, que não pode ser simplesmente permitido pelo fato de que a escolha sexual possa ser livre. Politicamente o desafio é levar em consideração o desejo ou a recusa do outro: “Eu não creio que deveríamos fazer de uma forma de liberdade absoluta, de liberdade total de ação no domínio sexual nosso objetivo. Por outro lado, quando a questão é a escolha sexual, nossa

²² Vemos, por exemplo, que no peito da reflexão sobre a genealogia da ética, como estética da existência, Foucault coloca o problema da amizade, que é uma forma de relação com os outros.

intransigência deve ser total. A liberdade de escolha sexual implica a liberdade de expressão dessa escolha”. (*ibid.*) Ou seja, liberdade intransigente, total e individual de escolha... escolha pública, com os outros, dos atos.

Uma objeção que poderia ser feita é de que Foucault está também utilizando a distinção entre o público e o privado. Estou de acordo; só que, diferentemente de Rorty, isso não aparece como um problema para Foucault, que vai assumir as relações fluidas entre o que é público e o que é privado.

Seria complicado afirmar que a relação consigo é meramente uma relação privada, sobretudo se lembramos que na modernidade, principalmente, as relações que as pessoas são levadas a manter consigo mesmas são mediadas por universais que são compartilhados, justificados e relacionados a leis e normas articuladas pelo direito, ciência e religião. Por outro lado, não são relações meramente públicas, já que essas relações são calçadas em princípios individualizadores como a autonomia – no sentido moderno – e a responsabilidade. A responsabilidade aparece como uma boa mostra de que algo que se projeta para o público, mas que é assumida por um indivíduo privadamente. Também vale lembrar que a relação que temos conosco é de algum modo influenciada e até mesmo mediada pela relação que temos com os saberes, com os outros e com o mundo de um modo geral.

Neste sentido, se traçamos uma distinção entre ética e política, é por termos um objetivo duplo: proteger o espaço de escolha individual e impedir a proliferação da violência nos encontros entre sujeitos que poderia findar por acabar com este espaço de escolha individual.

No campo da ética podemos ser os mais inventivos e criadores – e tanto melhor, quanto mais criativos fôssemos. Mas a ética não é o lugar privilegiado de encontro com o outro. Mesmo a amizade é uma forma de egoísmo – compartilhado, mas ainda egoísmo; só

me relaciono com o outro se isso for de meu interesse... não sou obrigado a manter este ou aquele tipo de amizade, embora eu não violente o amigo em circunstância nenhuma.

Já na política, um conjunto de indivíduos que se estetizam da maneira que lhes convém (ou não) se encontram. Aí, já não temos a liberdade radical de ação e criação. Este espaço de encontro é tenso; um espaço de encontro de singularidades, onde não podemos resolver nada com certezas, pois há diversas posições sobre um mesmo problema e nenhuma maneira de mostrar qual é a posição mais acertada, desde um ponto de vista universal. Os indivíduos, em conjunto, que estão convivendo criarão os mecanismos que convierem a esse encontro.

Parece que a diferença entre isso que digo e as maneiras usuais mais recentes de pensar a política – que na sua maioria pressupõem a problematidade do espaço público – é assumir a tensão e não tentar ocultá-la, fazer dela parte dos elementos que precisam estar o tempo inteiro em discussão no encontro dessas singularidades, assumir a incerteza, a problematidade da relação entre os diferentes – e sem, por isso, postular que a única maneira de lidar com esse contexto problemático sejam os consensos generalizantes.

Interessa-me muito mais pensar que mesmo em uma ética estetizada não temos de antemão um princípio que abra a possibilidade de sermos insensíveis à dor do outro. Mesmo que façamos a experiência de nos estetizarmos fazendo do outro um espelho. Não posso quebrar o espelho no qual projetarei minha imagem, e nem é interessante deixar que ele se quebre.

Mais além de pensar o outro na condição de espelho (que segundo a genealogia que mostramos é um passo para o conhecimento de si – sendo, desse modo, um movimento pré-ético), o outro aparece como um possível amigo, aí um passo intermediário entre a ética e a política.

Fica a questão de como ficam os outros *outros*, os não amigos. Penso que a ética não tem que responder a essa questão, já que ela se definiu como uma forma de relação do indivíduo consigo mesmo. Não é o indivíduo sozinho quem deve decidir o que se deve fazer com todos os outros – isso, por outro lado, não implica em simplesmente seguir regras. Esta é uma questão política, que deve escutar as vozes que estão envolvidas na questão e não apenas a voz do indivíduo que estetiza sua própria existência. Categoricamente, não penso que a dor do outro seja necessariamente um problema ético, a não ser que isso interfira de modo definidor em minha própria estetização. E isso tem que ser pensado, então, caso a caso, e em todo momento. Também não haverá forma geral de pensar este caso. Por isso não penso que Foucault tenha que se defender ou ser defendido nem das acusações de Rorty nem das de Milovic, embora estas críticas tenham forçado a explicitação de que a ética não é um lugar de pensarmos o outro, de modo de que estas críticas apresentam um elemento de movimento no próprio pensar ético que aqui se afirma.

5. Antes que se resolva concluir...

Problemas são inevitáveis e nossa incumbência é descobrir a melhor maneira de criá-los, a melhor maneira de tê-los.

Judith Butler. *Problemas de Gênero.*

O título deste texto é uma pergunta. Penso que há muitas coisas para fazermos com uma questão. Responder é apenas uma delas. No movimento que procurei fazer aqui, mais do que simplesmente dar uma resposta pronta e acabada à questão do título, tentei delinear a questão como problema, abrir a questão, estabelecê-la, oferecer algumas linhas para pensá-la.

Tenho endereçamentos de resposta a esta questão (sim, as questões também podem ser respondidas!), mas essas provisões de resposta de modo algum encerram a questão. Penso que ninguém estaria seguro na casa de Foucault, assim como penso que não estariam seguros na casa de quem quer que seja... mas esta direção de resposta não põe fim na problematidade da questão; pelo contrário, aparece como um convite para tentar reinventar o mundo – já que na atual conjuntura não temos segurança, apesar de não precisar pensar isso como uma condição imutável no mundo das relações humanas; nada nos impede de buscar outros modos de vida menos inseguros.

Pensar num mundo seguro não é uma tarefa para a ética – na medida em que esta questão envolve outros além de mim –, mas para a política, onde outras vozes, além da minha precisam ser consideradas. O que a ética tem a dizer, neste sentido, é que talvez possamos, enquanto indivíduos, nos reinventarmos, termos outras vozes, vozes diferentes, vozes que não pretendam simplesmente calar as outras vozes por serem diferentes. Podemos pensar em nos reinventarmos de maneira constante, numa postura de suspeita, inclusive sobre aquilo que nós

mesmos somos. Não precisamos ser sempre os mesmos; não temos a obrigação de render qualquer culto à identidade.

Podemos fazer de nós mesmos *sujeitos nômades* ouvindo a sugestão da filósofa italiana Rosi Braidotti. Pensar em uma subjetividade nômade é uma alternativa – dentre outras – de mantermos um tipo de relação conosco mesmos. “Na medida em que os eixos de diferenciação tais como a classe, a raça, a etnia, o gênero, a idade e outros entrem em intersecção e interação entre si para constituir a subjetividade, a noção de nômade se refere à presença simultânea de muitos de tais eixos” (Braidotti, 2000, p. 30). Ser nômade não significa ser sempre um caminhante, um viajante, um sem paradeiro, mas antes significa ser um *sem ser fixo*. “O que define o estado nômade é a subversão das convenções estabelecidas, não o ato literal de viajar” (Braidotti, 2000, p. 31).

Neste sentido, construir para si uma subjetividade nômade implica em um tipo de postura constantemente crítica que resistiria em estabelecer-se nos modos socialmente codificados de pensamento e de conduta.

Por isso, uma subjetividade nômade designa um estilo criativo de transformação, de autotransformação, uma espécie de metáfora performativa que permitiria encontros e fontes de interação de experiências e conhecimentos. O indivíduo que se faz nômade vive em uma constante tentativa de liberar o pensar do dogmatismo e de devolver a ele a liberdade, a vivacidade, a mobilidade, a beleza: “Há uma profunda dimensão estética na busca de figurações nômades alternativas (...) [necessitamos de figuras] que oponham resistência e figuração literal e se instalem enérgicas em novos tropos, novas figuras de dicção, novos termos de possibilidades históricas” (Braidotti, 2000, p. 36).

Em função desta relação com a multiplicidade de possibilidades – como positiva e desejável – a identidade de um sujeito nômade (já que se lhe exige uma identidade) é sempre definida como uma noção retrospectiva, podemos dizer apenas o que já fomos, por onde

passamos em nossos percursos nômades; neste sentido a identidade fluida do sujeito nômade é um mapa dos lugares por onde ele esteve e que só pode ser construído *a posteriori*, como um roteiro de passos de um itinerário já percorrido. “A identidade de um nômade é um inventário de pegadas” (Braidotti, 2000, p. 45).

Uma subjetividade nômade como experiência, poderia ser um movimento de desfamiliarização do indivíduo por ele mesmo, para ele mesmo. Um nômade é, em algum sentido, um forasteiro de dentro.²³

O forasteiro é um sem lugar: atópico. Não há para ele lugar reservado, não há espaços já prontos, não há casas já desde sempre pré-definidas para que ele se hospede. O forasteiro é um ser por tornar-se. É alguém que nunca é, mas que apenas se torna... torna-se, em sua busca por um lugar, mas sem por isso querer que este lugar já lhe seja reservado. As imagens românticas que temos dos forasteiros, como seres imprevisíveis... estas imagens nos importam nesta caracterização do indivíduo que busca a des-subjetivação pela filosofia.

O forasteiro é aquele que olha com os olhos de quem desconhece... os olhos do forasteiro não são viciados pela obviedade. É aquele que olha o lugar pela primeira vez. É aquele para quem a terra é desconhecida, para quem os solos não oferecem segurança, justamente por serem desconhecidos. Um forasteiro parece ser alguém que é descaminhado, muito mais do que um indivíduo que sabe os caminhos que vai percorrer. É aquele que se instala num território que não é seu e se apropria dele, mas sempre com a única certeza de que ele é apenas alguém que é estranho a tudo no lugar... é estranho ao próprio lugar. É estranho ao próprio espaço... nada para o forasteiro é pressuposto, com exceção do fato de ele se saber forasteiro, de ele se saber um indivíduo que vaga, que não sabe muito bem onde vai estar amanhã, já que o desconhecimento da terra pode garantir, inclusive, a inospitalidade. Um

²³ Agradeço a Linda Hutcheon (1991, p.98), que em sua paixão pela Ficção, pela história, nos oferece essa bela metáfora pra pensar uma posição política em função da problemática possibilidade de fazer teoria.

forasteiro pode se instalar no espaço que o recebe e pode ir embora... nada é certo para o forasteiro... sobretudo o seu destino.

No entanto, este nosso forasteiro de dentro não é um estrangeiro... ele não é alguém que sempre esteve fora do espaço que lhe é estranho... Os espaços pelos quais o forasteiro caminha já lhe foram e são, de alguma forma, familiares, pois esses espaços são os que o circundam. Estranhar-se com os espaços que nos são familiares, como diria Foucault, um "exercício filosófico: sua articulação foi a de saber em que medida o trabalho de pensar sua própria história pode liberar o pensamento daquilo que ele pensa silenciosamente, e permitir-lhe pensar diferentemente" (Foucault, 1984d, p. 14). Este forasteiro não só tem o espaço desfamiliarizado, como a si mesmo... ele é um forasteiro também em relação a si mesmo... É aquele que, passando pela experiência de ser o que é, recusa esta experiência, passa a vê-la como um estranho, e coloca uma interrogação no curso de seu pensamento sobre ela... Ela é então, problematizada. Dessa forma, o forasteiro de dentro é um forasteiro de si, é aquele que não está "em casa" nem mesmo diante de seus hábitos mais arraigados... é aquele para quem nada está livre da pergunta, e aquele que ainda diante do risco, não hesita em recomeçar, em fazer outra vez, em fazer diferentemente, mas que nunca cessa de fazer.

Se alguém colocasse a pergunta de se a estética é ainda uma saída, ou o que acontece quando a relação com a arte se torna uma relação com padrões? Isso se aplicaria à estética da existência foucaultiana? Parece que a resposta, em função disto que acabamos de dizer seria negativa, na medida em que este esteta da existência, que se pode subjetivar como um nômade, como um forasteiro de si, não se contentaria com padrões estéticos – assim como não se contentam com padrões nenhuns. O fato de que se tenha de se estetizar constantemente, se recriar a cada vez, faria inclusive que os critérios de estilo utilizados nessa estetização da existência estariam sendo revistos a cada momento, e sempre.

A relação com o outro, em função disto, vai depender de uma constante revisão da política, de um constante re-ouvir os outros, na medida em que não há subjetividades sólidas, fixas, obrigatórias, também não poderemos tomar, em função disto, decisões inamovíveis, perenes e eternas no âmbito do encontro com os outros, como se eu mesmo e o outro fôssemos sempre os mesmos. Esta é uma questão que parece forçosamente permanecer aberta, com um espaço para continuar a discutir.

Referências bibliográficas

- ABRAHAN, Tomas et alii. *Foucault y la ética*. Buenos Aires: Biblos, 1988.
- BAUMAN, Zygmunt. (1997) *Ética Pós-moderna*. São Paulo: Paulus.
- BRAIDOTTI, Rosi. (2000) *Sujetos nómades*. Buenos Aires: Paidós.
- COSTA, Jurandir Freire. (1995) O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral? *Tempo Social*. São Paulo: USP, outubro, v. 7(1-2), pp. 121-138.
- DELEUZE, Gilles. (1992) *Conversações, 1972-1990*. Rio de Janeiro: 34.
- DICIONARIO MULTIMIDIA MICHAELIS (2002). São Paulo: Dts Software Ltda, janeiro de 2002. Versão 5.0.
- DREYFUS, H; RABINOW, P. (1995) *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- FOUCAULT, Michel (1974). Prisons et asiles dans le mécanisme du pouvoir. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. III, pp. 521-525.
- _____. (1977) Preface: Anti-Oedipus. . *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. III, pp.133-137.
- _____. (1978) Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*. *Bulletin de la Société française de philosophie*, Vol. 82, n° 2, p. 35 - 63, avr/juin 1990.
- _____. (1980) Entretien avec Michel Foucault. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 41-95.
- _____. (1981a) Sexualité et solitude. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 168-178.
- _____. (1981b) De l'amitié comme mode de vie. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 163-167.
- _____. (1981c) Interview de Michel Foucault. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 656-667.
- _____. (1981d) Est-il donc important de penser? *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 178-182.
- _____. (1981e) «Omnes et singulatim»: vers une critique de la raison politique. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 134-161.
- _____. (1982a) Les techniques de soi. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 783-813.
- _____. (1982b) Choix sexuel, acte sexuel. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 320-335.
- _____. (1982c) O sujeito e o Poder. In DREYFUS, H; RABINOW, *op. cit.* pp. 231-249.
- _____. (1982d) Michel Foucault, une interview: sexe pouvoir et la politique de l'identité. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 735-746.
- _____. (1982e). Vérité, pouvoir et soi. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 777-783.

- _____. (1983) Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho. In DREYFUS, H; RABINOW, *op. cit.* pp. 253-278.
- _____. (1984a) L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 708-729.
- _____. (1984b) Une esthétique de l'existence. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 730-734.
- _____. (1984c) Le souci de la vérité. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 668-678.
- _____. (1984d) *História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1984e) Foucault. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 631-636.
- _____. (1984f) Polémique, politique et problématisations. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 591-598.
- _____. (1984g) Des espaces autres. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994, vol. IV, pp. 752-762.
- _____. (1985) *História da Sexualidade 3: O cuidado de Si*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (1996) *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira.
- _____. (1997) *Resumo dos Cursos do Collège de France*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- _____. (1999) *As palavras e as Coisas*. São Paulo: Martins Fontes.
- _____. (2001) *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau/PUC-Rio.
- FREIRE, Paulo. (1996) *Pedagogia da Autonomia*. São Paulo: Paz e Terra.
- HADOT, Pierre. (1989) Reflexiones sobre la noción de "cultivo de sí mismo". In: *Michel Foucault - Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 219-226.
- HUTCHEON, Linda. (1991) *A poética do pós-modernismo. História, teoria, ficção*. Rio de Janeiro: Imago.
- KANT, Immanuel. (1974) *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. São Paulo: Abril Cultural.
- _____. (2002) Resposta à pergunta: Que é o Iluminismo?. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70.
- KIERKEGAARD, Sören Aabye. (1988) *Temor e Tremor*. São Paulo: Nova Cultural, Col. Os Pensadores.
- LÉVINAS. Emmanuel. (2000) *Ética e Infinito*. Lisboa: Edições 70.
- LOPES, Denilson. (2002) Experiência e escritura. In *O homem que amava rapazes e outros ensaios*. Rio de Janeiro, Aeroplano.
- MILOVIC, Miroslav. (2003) Na casa de Lévinas. *Humanidades*. Brasília, n. 49, pp. 66-75, janeiro de 2003.
- ORTEGA, Francisco. (1999) *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (2000) *Para uma política da amizade: Arendt, Derrida, Foucault*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

- PASSETTI, Édson. (2003) *Éticas dos amigos. Invenções libertárias da vida*. São Paulo: Imaginário; CAPES.
- PLATÃO. (1975) Primeiro Alcibíades. *Diálogos*. Belém: UFPA, 1975, Vol. V.
- ROCHLITZ, Rainer. (1989) Estética de la existencia: Moral posconvencional y teoría del poder en Michel Foucault. In: *Michel Foucault - Filósofo*. Barcelona: Gedisa, 1990, pp. 242-252.
- RORTY, Richard. (1994a) *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. (1994b). *Contingência, Ironia e Solidariedade*. Lisboa: Editorial Presença.
- _____. (1995). *L'espoir au lieu du savoir. Introduction au pragmatisme*, Paris: Albin Michel.
- _____. (1999) *Ensaio sobre Heidegger e outros – Escritos filosóficos 2*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- _____. (2002) *Objetivismo, relativismo e verdade – Escritos filosóficos 1*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- SOUZA. Sandra Coelho. (2000) *A ética de Michel Foucault. A verdade, o sujeito, a experiência*. Belém: CEJUP.