Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Rommel Luz Figueira Barbosa

Ação e conduta: uma investigação a partir de Foucault

Rio de Janeiro

2015

Rommel Luz Figueira Barbosa

Ação e conduta: uma investigação a partir de Foucault

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientadora: Profª. Dra. Vera Maria Portocarrero

Rio de Janeiro

2015

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ/REDE SIRIUS/ BIBLIOTECA CCS/A

F821 Barbosa, Rommel Luz Figueira
Ação e conduta: uma investigação a partir de Foucault / Rommel Luz Figueira Barbosa. – 2015.
260f.

Orientadora: Vera Maria Portocarrero..
Tese (Doutorado) - Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
Bibliografia.

1. Foucault, Michel. 1926-1984. 2. Conduta – Teses. 3. Filosofia – Teses. I. Portocarrero, Vera Maria. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 159.972

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

_____ _____

Assinatura Data

Rommel Luz Figueira Barbosa

Ação e conduta: uma investigação a partir de Foucault

Tese apresentada, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 10 de novembro de 2015.

Banca Examinadora:

_____

Profª. Dra. Vera Maria Portocarrero (Orientadora)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Prof. Dr. Luiz Bernardo Leite Araujo

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Prof. Dr. Andre Jacques Louis Adrien Berten

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

_____

Profª. Dra. Tereza Cristina Barreto Calomeni

Universidade Federal Fluminense

_____

Prof. Dr. Luiz Celso Pinho

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2015

DEDICATÓRIA

Para Weliton Matos.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, a minha orientadora, Vera Portocarrero, pela amizade e atenção com que acompanhou meu trabalho, desde o mestrado até agora. Sem sua paciência e cuidado, este trabalho não teria acontecido.

Aos professores Luiz Bernardo Araujo, Andre Berten, Tereza Calomeni e Luiz Celso, pela prontidão em atender ao convite para compor a banca avaliadora e pela leitura atenta e cuidadosa do trabalho. As discussões na defesa foram realmente estimulantes.

Ao professor Ricardo Barbosa, pelas primeiras orientações na pesquisa filosófica, ainda na graduação, durante a iniciação científica e a escrita da monografia de fim de curso.

A Weliton Matos, por estar sempre ao meu lado.

A minha mãe Rossane, minha avó Dulcinéa e minha bisavó Maria (*in memoriam*), por me ensinarem a caminhar com coragem pela vida.

Aos amigos que me acompanham já há muito tempo e os que o fazem há não tanto tempo, Taís Pereira, Alexandre Silva, Gabriel Leitão, Rogério Soares, Daniel Siqueira, Isabelle Villafán, Carlos Bezerra, Joana Rangel, Helena Wergles, Amanda Olivo, Jaber Monteiro, Sérgio Pachá, Hamilton Nonato, Neide Eisele, Davi San Gil, Priscila Araujo, Paulo Taddei, Sally Liechocki e a todos os outros amigos cujas conversas, sorrisos e abraços perfazem os oásis que alimentam a vida em meio ao deserto.

Aos amigos e colegas do Colégio Pedro II, que tornam os dias de trabalho menos cansativos e mais alegres.

Aos meus alunos e ex-alunos, que me ensinam sobre mim mesmo a partir dos seus olhares sempre atentos e com os quais aprendo todos os dias um pouco mais sobre a responsabilidade de todos nós para com o mundo em que vivemos.

As minhas queridas gatinhas, Hannah, Sofia e Elis, por aquecerem meu colo e os livros sobre a escrivaninha, durante as muitas horas de trabalho.

O novo sempre acontece em oposição à esmagadora possibilidade das leis estatísticas e à sua probabilidade que, para todos os fins práticos e cotidianos, equivale à certeza; assim, o novo sempre aparece na forma de um milagre. O fato de o homem ser capaz de agir significa que se pode esperar dele o inesperado, que ele é capaz de realizar o infinitamente improvável.

Hannah Arendt

RESUMO

LUZ, Rommel. *Ação e conduta: uma investigação a partir de Foucault*. 260f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

Esta tese tem por objeto a ação e a conduta humanas. Partindo dos trabalhos de Michel Foucault, assim como de Pierre Hadot e de Georges Canguilhem, seu objetivo é pensar questões e conceitos que são relevantes para uma ontologia da ação, isto é, para uma compreensão do ser do agir. As questões que norteiam este trabalho são: O que é agir? O que está implicado na ação? Como podemos pensar a relação das ações com o todo da conduta? Qual a relação da ação com o campo no interior do qual ela acontece? O pressuposto básico deste trabalho diz respeito à última destas perguntas. Penso que uma investigação do ser do agir não pode ser feita sem levar em consideração o quanto o agir é o que é graças à sua relação com o mundo onde essa ação se realiza. A partir de Hadot será possível pensar noções fundamentais como a de princípio diretor, a qual, ligando o ser da ação e o da conduta, identifica-se com o próprio ser do sujeito que age, bem como pensar a importância que os estoicos conferiam, ao pensar a ação, ao fato de a ação se realizar no interior de um todo integrado. Ao pensar que todo vivente age normativamente em relação ao seu meio porque esse não lhe pode ser indiferente, Canguilhem permite pensar a normatividade como indissociável do ser da ação. O agir é normativo porque o agir demanda de nós um posicionamento em relação às circunstâncias nas quais agimos. Foucault oferece a possibilidade de pensar a relação entre ser e pensar, na constituição do próprio mundo em que agimos, e entre pensamento e ação. O mundo em que agimos é o que é a partir de um confronto entre o ser e o pensamento, através do qual se configuram nossas experiências. Diretamente ligada a essa tese está a de que toda ação é uma resposta racional às circunstâncias nas quais ela acontece. Ao definir o poder como governo, isto é, como condução ou direção das condutas, como uma ação que procura administrar o campo de ação eventual dos outros, Foucault também oferece uma análise do exercício do poder que o põe em relação direta com a ação e a conduta. Juntos, esses conceitos e questões permitem uma compreensão do ser do agir em relação com o campo no qual a ação se dá, e de maneira integrada com a conduta, pensada como o modo de conduzir-se, como a maneira de ser e agir, que nos constitui e que possui também uma visibilidade, uma vez que conforma a vida que vivemos.

Palavras-chave: Ação. Conduta. Ser. Pensamento. Experiência. Princípio diretor. Governo. Ética.

ABSTRACT

LUZ, Rommel. *Action and conduct: an investigation from Foucault*. 260f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

The subject of this thesis is human action and conduct. Its aim is to analyse, mostly through the works of Michel Foucault, but also through the works of Pierre Hadot and Georges Canguilhem, relevant questions and concepts for an ontology of action, that is, for an ontological understanding of the action. The guiding questions of this work are: What is to act? What is involved in action? How can we think the relation between actions and conduct? What is the relation between action and the domain within which it happens? The basic assumption of this work relates to the last of these questions. I argue that a research about the Being of action must consider how much action is defined from its relation with the world within which it happens. The work of Hadot opens up the possibility to analyse fundamental notions, such as 'ruling principle', a notion that relates the being of action with conduct, identifying itself with the Being of the subject of action. It makes possible to analyse the importance given by Stoics to the fact that action are performed within an integrated whole. Canguilhem enables us to think normativity as inseparable from the Being of action, because every living being acts normatively in relation to their environment since it cannot be indifferent to them. Acting is normative because action demands us an evaluation of its circumstances. Foucault offers the possibility to re-think the relation between being and thought in the constitution of the world within which we act, as well as the relation between thought and action. The world within which we act is what it is due to a confrontation between Being and thought, through which our experiences are shaped. Directly related to this assumption is the thesis that every action is a rational response to the circumstances within which it happens. Foucault also offers an analysis of the exercise of power that relates it to action and conduct and defines power as government, that is, as guidance or direction of conducts, as an action that structures the field of eventual action of others. Those concepts and questions enable us to understand the Being of action in relation to the field within which action happens; it also enables us to think action in relation to conduct as a way of conducting ourselves, as a way of Being and acting, which constitutes us and has visibility because it shapes our lives.

Key words: Action. Conduct. Being. Thought. Experience. Ruling principle. Government. Ethics.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	10
1	**AÇÃO E CAMPO DE AÇÃO**.....	18
1.1	**Natureza e princípio diretor: Pierre Hadot e o estoicismo.**.....	20
1.1.1	O princípio diretor.....	22
1.1.1.1	Definições de alma e o princípio diretor como parte superior da alma.....	24
1.1.1.2	Princípio diretor e a unidade e racionalidade da natureza.....	26
1.1.1.3	Os atos da alma, os temas de exercício e as partes da filosofia.....	30
1.1.2	A vida moral como exercício dialético.....	35
1.1.3	Perspectiva cósmica.....	38
1.1.4	Agir orientado pelo todo.....	44
1.2	**Foucault e o caráter normativo da natureza para os antigos**.....	54
1.3	**Canguilhem e a normatividade da vida**.....	70
1.3.1	Norma e média: o primado do confronto.....	73
1.3.2	Norma, regulação, organização.....	74
1.3.3	O meio.....	79
1.3.4	Pensamento, circunstâncias e normatividade.....	84
1.4	**Governo e condução**.....	87
1.4.1	Biopoder.....	91
1.4.2	Mecanismos de segurança.....	94
1.4.2.1	O espaço e o meio.....	96
1.4.2.2	Acontecimento, economia e liberdade.....	99
1.4.2.3	Normalização.....	104
1.4.3	Política, governo e governamentalização.....	106
1.4.3.1	O tema pastoral e o *Político* de Platão.....	107
1.4.3.2	O governo como problema.....	113
1.4.4	Governar homens 1: Razão de Estado e polícia.....	119
1.4.5	Governar homens 2: Liberalismo e *homo oeconomicus*.....	131
1.4.5.1	Estado de direito e liberdade.....	134
1.4.5.2	Empresa como modelo de conduta.....	138

1.4.5.3 Interesse como princípio do agir: o sujeito de interesse..... 142
1.4.5.4 A sociedade civil..... 147
1.4.6 *Continuum* teológico-cosmológico, governo e espiritualidade política..... 154
2 **ÉTICA E CONDUTA**..... 164
2.1 **Intermezzo: Poder pastoral, tutela e *Aufklärung***..... 165
2.1.1 Kant e a *Aufklärung* como atitude..... 167
2.1.2 A direção de consciência..... 174
2.1.2.1 Direção e realidade..... 175
2.1.2.2 Excurso: Algumas considerações a respeito da subjetivação cristã..... 177
2.1.2.3 Direção e verdade..... 179
2.1.2.4 Ascese e iluminação, filosofia e espiritualidade..... 182
2.2 **O real e o presente: o campo de uma ação refletida**..... 187
2.2.1 Razão e transcendência crítica..... 187
2.2.1.1 Entre ser e pensar..... 194
2.2.2 O positivo, o real, o presente..... 198
2.2.2.1 Repensando o transcendental: as experiências..... 204
2.3 **Agir e conduzir-se: o que é conduta?**..... 211
2.3.1 A moralidade como forma de dar sentido e valor a sua conduta..... 211
2.3.2 O que é pensar por si mesmo? Sabedoria, coerência consigo mesmo, juízo.... 216
2.3.3 A ação pensada a partir da conduta..... 224
2.3.3.1 O que está implicado na ação? Princípio, motivação, fins..... 224
2.3.3.2 Ética pessoal e normas universais de conduta..... 228
CONCLUSÃO..... 243
REFERÊNCIAS..... 246

INTRODUÇÃO

Nós agimos. Nós não simplesmente nos movimentamos, mas destacamos alguns movimentos dos demais e lhes conferimos o nome de ações. Nós vivemos. Mas não vivemos, simplesmente, nós nos perguntamos a respeito de nossa vida e dos modos de vivê-la, a respeito da forma que é preciso ou seria bom conferir a certos aspectos de nossas vidas. É compreensível, portanto, que nos perguntemos, como se pergunta Foucault, a respeito dos modos pelos quais "[...] os indivíduos são levados a dar sentido e valor a sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos." (FOUCAULT 1984, p. 9). E é desta pergunta que parto, nesta tese. Ao contrário do que Foucault realiza em seus trabalhos, contudo, meu interesse é menos o de cobrir formas de problematizar uma experiência específica, seja a da sexualidade ou a da doença, quanto a de pensar o agir e a conduta. Nesse aspecto, uma intuição fundamental serve de eixo em torno do qual as outras questões são abordadas: a de que toda ação é situada, de que há uma correlação fundamental entre o agir e a localização, entre as ações e as circunstâncias que as demandam e às quais nossos atos de algum modo respondem. Da análise que Hadot faz dos estoicos, e em especial de Marco Aurélio e Epiteto, passando pela compreensão de normatividade de Canguilhem, até os trabalhos de Foucault a respeito do governo e da ética, esse é o fio condutor que dá sentido a esta tese. Trata-se de pensar o agir em sua relação com o "campo" no interior do qual toda ação se dá e, a partir daí, pensar a normatividade como necessária a um ser cujas condições não lhe podem ser todas inteiramente indiferentes, o governo como direcionamento e condução da vida daqueles aos quais se governa, bem como a ação como parte de uma conduta, de uma atitude ou, para usar o termo grego, de um *ethos*.

Essa relação demanda um exame não apenas do agir, portanto, mas também uma análise do *locus* das ações. Uma investigação do ser do agir não pode ser feita sem levar em consideração o quanto o agir é o que é graças a sua relação com o mundo no qual essa ação se realiza. Ao ler Hadot, veremos que seu interesse nos estoicos e na filosofia antiga é guiado por sua convicção de que essas diferentes filosofias abrem a possibilidade de uma integração do indivíduo com a totalidade, o cosmos, o universal. Agir é agir num todo integrado. Em Canguilhem, os seres vivos aparecem como entes cuja vida não tem como ser indiferente às condições nas quais ela se dá. Viver é avaliar, é normatizar, é separar o normal do anormal e posicionar-se do lado do primeiro. Para o vivente, o mundo não pode ser indiferente, ele é o meio sempre favorável ou ameaçador, no qual se dão as condições de possibilidade do

surgimento e manutenção da vida, mas também no qual se encontra aquilo que pode debilitar ou retirar a vida. Agir é agir num mundo que demanda de nós um posicionamento frente ao que nos vem ao encontro.

Foucault nos abrirá as portas do problema ontológico das relações entre ser e pensar e entre ação e pensamento. Somos seres que pensam e agem num mundo em que o ser se apresenta a nós como podendo e devendo ser pensado. Não agimos num espaço indiferente, mais ainda, esse espaço não é indiferente porque sempre aparece para nós de um determinado modo. Nossas circunstâncias são percebidas por nós como sendo o que são a partir do pensamento, do modo como o pensamento as compreende e as torna inteligíveis. A pergunta a respeito do que fazer em determinada situação só é compreensível a partir de uma determinação racional dessa situação. É porque as coisas são de um determinado modo que podemos ou devemos agir de certo modo e não de outros. O *locus* do agir, em Foucault, não é o todo integrado dos estoicos, tampouco o meio do vivente de Canguilhem, ele é o espaço que surge no confronto entre ser e pensamento; são as experiências, cuja configuração se dá nesse confronto – e através dele pode se desfazer e dar lugar a experiências outras –, o campo no qual agimos e, eventualmente, sobre o qual agimos.

A primeira parte da tese deve ser vista como uma extensa, mas necessária, introdução aos problemas que são mais diretamente tratados na segunda parte. Sem essa primeira parte, contudo, essas questões careceriam de uma compreensão adequada de sua abrangência e importância, uma vez que essa avaliação repousa sobre uma compreensão do agir cujas origens remontam a fontes tão distintas quanto a leitura que Hadot faz dos estoicos, a compreensão canguilhemiana da normatividade da vida e as investigações foucaultianas a respeito do modo de atuação do governo.

Toda a primeira parte da tese, em sua análise do "campo de ação", pretende investigar a relação entre a ação e as circunstâncias que ela confronta, bem como o que se pode entender como norma, normatividade ou fontes normativas, em íntima conexão com o agir, abandonando assim uma perspectiva meramente epistemológica, no sentido do que poderia ser uma tentativa de fundamentação de normas e de seu caráter imperativo. Trata-se antes de pensar o que pode ser uma norma ou o que significa exercer um papel normativo no interior da constituição do próprio agir. Agir implica normas? O que pode significar falar em norma de uma ação? Essas são perguntas guias. Nesse sentido, qualquer possibilidade de se falar em norma do agir parte, parece-me, de uma condição inescapável de toda ação: o fato de que toda ação é situada, isto é, que ela é demandada e responde a suas circunstâncias, a um campo delineado por diversas questões e elementos no qual ela precisa orientar-se. Todo ato é a

presentificação de uma orientação, de um caminho, de um sentido ou direção, mesmo quando esse caminho não encontra prosseguimento ou é reelaborado. Os descaminhos, a desorientação ou a "conversão" de um sentido em outro não desmentem essa tese, ao contrário, atestam a inelutabilidade do problema da direção, da orientação do agir. A partir daí, parece-me, pode ser possível repensar o que pode ser algo como uma racionalidade prática. E isso sem perder de vista a dimensão do governo, da possibilidade de conduzir os outros, sempre presente porque todos temos que responder à pergunta sobre como conduzir-se. A possibilidade e mesmo a necessidade de uma racionalidade prática parece radicar-se na mesma condição que torna possível o "governo" ou a condução das condutas.

A segunda parte da tese está centrada na noção de conduta. Por que falar em subjetivação e não em motivação, por exemplo? Qual a relação entre conduta e ação? Foucault prefere falar em subjetivação e conduta por causa da ênfase dada aos aspectos ascéticos e teleológicos da ética. Ênfase que parece responder à necessidade não de todo declarada, mas ao que parece pressentida, de oferecer uma compreensão mais ampla das razões que nos levam a agir de tal modo e não de outros, de como as próprias possibilidades da ação e das escolhas envolvidas no agir estão ligadas ao horizonte no interior do qual o agir e, em última instância, a vida acontece.

Por essas preocupações, parece-me particularmente interessante o recurso de Foucault aos gregos. Pois, se Monique Canto-Sperber tem razão sobre qual é a questão maior encarada pelos filósofos gregos quando pensam a ética, só posso dizer que Foucault acertou em buscar neles inspiração e tomar seus trabalhos como o ponto de partida de uma investigação que é necessariamente mais ampla. Com efeito, segundo Canto-Sperber (2001, p. 18):

> A questão maior para um filósofo grego é saber como o homem age, com qual intelecção da situação, quais capacidades psicológicas, quais recursos cognitivos ou afetivos. Ou ainda: como ele percebe qual é a coisa a fazer? Como ele delibera? Como ele escolhe? É a essas questões que respondem as éticas gregas.[1]

Sobre o que entendemos por teleologia (ou o "eudaimonismo" imputado em bloco às éticas gregas) e como compreendemos mal os gregos, Canto-Sperber também nos lembra de coisas importantes e que, penso, são de grande valia para compreender o que também Foucault entende como sendo a teleologia do sujeito moral, assim como as razões pelas quais ele depositou tanta esperança em tal perspectiva (sob a forma de uma estilística da liberdade ou de uma estética da existência) como alternativa às tentativas modernas de constituição de

[1] O texto em francês diz: "La question majeure pour un philosophe grec est de savoir comment l'homme agit, avec quelle intelection de la situation, quelles capacités psychologiques, quelles ressources cognitives ou affectives. Ou encore: comment perçoit-il ce qu'est la chose à faire? Comment délibère-t-il? Comment choisit-il? C'est à ces questions que répondent les éthiques grecques."

uma moral, através do estabelecimento de prescrições fundadas na razão ou na ordem do mundo, projeto que ele julgava destituído de efetividade desde a escrita de *As palavras e as coisas*, pelo menos.

> Mesmo nas passagens mais explicitamente escatológicas do corpus grego, o acento dominante é posto sobre a ordem própria a cada vida, mais do que sobre a destinação das almas, sobre o que o ser humano faz, mais do que sobre ao que ele está destinado. [...] Escolher sua vida é escolher o tipo de pessoa que se será e o tipo de ação que se realizará.[2] (CANTO-SPERBER 2001, p. 18).

A definição foucaultiana da noção grega de *ethos*, como um certo modo de ser e agir, que é visível para os outros, aponta para a necessidade por ele sentida de não dissociar o que se é do que se faz, o ser e o agir. Mesmo a teleologia implicada em sua compreensão da moral só se deixa compreender a partir disso. O *telos*, para os gregos e certamente também para Foucault, não é tanto uma destinação, mas um modo de ser que, mesmo que não se concretize plenamente, é sempre presentificado na atitude cotidiana daquele que o escolhe. A teleologia do sujeito moral, de que fala Foucault, é a escolha de uma vida, de um modo de ser e agir, que não pode ser considerado como uma entidade etérea, mas como algo que se realiza a todo o momento.

Essa compreensão da ética, e do lugar que nela ocupa a teleologia, me parece radicada numa condição ontológica do próprio agir, pois o que autores como Canto-Sperber e Foucault parecem encontrar nos gregos é a consciência inelutável de que o que se faz constitui quem se é e quem se é determina em grande parte o que se faz. Esse aparente círculo só é um paradoxo se não enxergarmos a dinâmica entre *práxis* e *ethos*, entre a ordem própria a cada vida e o tipo de ação que se realizará. Como pensar isso hoje sem arcaísmos? Foucault parece apontar senão um caminho, ao menos questões pertinentes a esse respeito.

A aposta fundamental de minha tese é a de que a constituição do próprio agir, para que seja bem compreendida, deve ser abordada a partir do confronto incontornável com os acontecimentos aos quais estamos expostos. Precisamos responder a nossas circunstâncias, não podemos nos manter imóveis e indiferentes a elas. Essa necessidade de responder aos acontecimentos está, creio eu, na base de nossa constituição como *sujeitos* de nossas ações. E a própria natureza dessas circunstâncias, do real no qual agimos, é fundamental para que possamos compreender as relações do ser com o pensamento e deste com o agir.

No primeiro capítulo da primeira parte, analisaremos a leitura que Hadot faz dos estoicos e de Epiteto e Marco Aurélio, em particular. Nele começaremos atentando para a

[2] O texto em francês diz: "Même dans les passages les plus explicitement eschatologiques du corpus grec, l'accent dominant est mis sur l'ordre propre à chaque vie plutôt que sur la destination des âmes, sur ce que l'être humain fait plutôt que sur ce à quoi il est destiné. [...] Choisir sa vie, c'est choisir le type de personne qu'on sera et le type d'action qu'on accomplira."

noção de princípio diretor, que é a noção estoica que permite integrar o ser da ação, da conduta e do sujeito. Com efeito, o princípio diretor se confunde, nos estoicos, com o que nós somos mais fundamentalmente, ao mesmo tempo em que ele é o princípio, distinto da motivação e dos fins particulares de cada ação, que faz com que nossas ações sejam o que elas são, que unifica essas ações numa conduta e faz, com isso, que sejamos quem somos. A segunda noção que nos interessará será a da vida moral como exercício dialético, como interação dialógica, isto é, discursiva ou racional, entre as circunstâncias e nossas ações. Para que possamos responder adequadamente aos acontecimentos que nos vêm ao encontro precisamos compreender adequadamente o ser desses acontecimentos e, consequentemente, reconhecer sobre o que podemos efetivamente agir. Essa necessidade nos levará a avaliar a importância, para os estoicos, de confrontar cada acontecimento tendo em vista sua inserção num todo maior que constitui o destino. A ação orientada pelo todo dependerá de uma definição de nosso campo de ação, no sentido da determinação das ações a realizar, das circunstâncias em que se deve agir, daquilo sobre o que a ação tem realmente poder.

No segundo capítulo, contrastaremos a posição de Foucault com a de Hadot, no que concerne aos antigos gregos e romanos, com o objetivo de destacar o quanto a perspectiva cosmológica antiga, valorizada por Hadot, dará lugar, em Foucault, a uma ênfase sobre a teleologia do sujeito moral, ao modo de vida que é visado em suas práticas éticas, e da qual a normatividade seria derivada, sendo considerados válidos os princípios aos quais se pode fazer recurso para se tornar quem se quer ser. Veremos como Foucault destaca, assim, o cuidado de si, como trabalho ético sobre si mesmo, do contexto ontológico-cosmológico das filosofias antigas, tomando-o como um princípio que pode estar presente em outros contextos e ser de valia para nós, ainda hoje. Por fim, confrontarei o ecletismo de Hadot, que vê a possibilidade de integração com a totalidade como algo independente, em certa medida, de uma doutrina filosófica específica, com o "pensamento sem compromisso" de Foucault, que pretende pensar a ética para além de um quadro pré-estabelecido de normas de conduta, mas também como algo que não precisa ter por fim a imersão do indivíduo no todo universal.

No terceiro capítulo, analisaremos a definição de normatividade como instituição de normas, oferecida por Canguilhem. Veremos que essa instituição de normas se dá, para ele, no confronto do vivente com seu meio. Para a vida, o meio não pode ser indiferente, ele é propício e favorável ou perigoso e ameaçador. Também analisaremos a relação entre o estabelecimento de normas e o contexto normativo no qual ele acontece, bem como com a imprevisibilidade da ação e das soluções elaboradas pelo pensamento em confronto com o

real. As ações são irredutíveis ao meio, que as pode provocar, mas não determinar. O agir, argumenta Canguilhem, é normativo, ele implica escolha, posição de valor.

No quarto e último capítulo da primeira parte, nosso objeto serão as noções foucaultianas de governo e condução. Em primeiro lugar, a propósito do biopoder e do governo de populações, examinaremos a importância da população e do meio como alvo de intervenção política: age-se sobre o campo de ações possíveis ao agir sobre os fatores que se consideram como sendo condicionantes dessas ações, como as variáveis em jogo na determinação de sua frequência estatística. Tais questões nos conduzirão ao problema da política e da pastoral, isto é, da diferenciação da política entendida como algo cujo objetivo maior é a integração do múltiplo numa unidade, da identificação de potencialidade e articulação de características particulares em prol do todo, como se vê no *Político*, de Platão, e da pastoral como condução dos homens, como direção de suas vidas particulares, em seu cotidiano mesmo, de modo a levá-los à salvação. A problemática da pastoral abrirá o caminho para a interrogação mais geral sobre o governo como conceito articulador das atribuições pastorais (de condução das vidas dos homens) do poder político e da natureza diretiva do próprio poder: exercer poder é conduzir condutas. Sendo o governo das populações a grande atribuição do Estado moderno, analisaremos as diferentes formas que esse governo tomou e toma. Começamos com a polícia como tecnologia política que se interessa pelas "ocupações" dos indivíduos, em vista do engrandecimento do Estado, integrando, assim, a vida contidiana dos indivíduos e a sociedade. A estatística permitirá operar a passagem das ações individuais aos comportamentos tomados ao nível populacional. O Estado de direito aparecerá, a seguir, como momento de articulação entre ação governamental e liberdade de conduta. Como Hayek mostra, a liberdade de dirigir nossas vidas, elegendo os fins que buscaremos, é indissociável da economia, visto que a realização dos nossos planos depende do uso dos recursos disponíveis para tanto. Com Gary Becker, a economia deixará de dizer respeito apenas a relação entre o uso dos meios e a busca dos fins, para que o modo de agir econômico seja proposto como modelo para a conduta em geral – modelo ideal, normativo, mas também de inteligibilidade, uma vez que toda conduta poderia ser compreendida como uma conduta econômica. Donde a possibilidade de governar os indivíduos ao agir sobre as variáveis relevantes no cálculo econômico a partir do qual se decidem as atitudes que serão tomadas.

No primeiro capítulo da segunda parte, discutiremos a relação entre tutela e *Aufklärung*. Para Foucault, a *Aufklärung*, tal como definida no famoso opúsculo kantiano, permite uma compreensão ética da racionalidade: a razão é atividade. O Esclarecimento é "saída" de menoridade, para Kant, e será, para Foucault, uma saída de si mesmo, uma

transcendência crítica em relação a nossas formas de ser, pensar, agir. A direção de consciência nos permitirá abordar ainda outras questões. Através da problemática da direção, no espaço asilar em que se apreende a loucura, o real surge como a imposição de um inescapável ao arbitrário de uma vontade rebelada. Mas Foucault não fará valer os direitos da rebelião contra o inelutável, ele fará ver que o real não é apenas o inescapável, o universal e necessário, mas também o que pode não ser do modo como é. Abordando a temática do regime de verdade, será possível diferenciar entre aquilo que permite identificar um enunciado como verdadeiro e aquilo que nos vincula as regras que tornam essa identificação possível. Se nos mantemos ao nível das regras de conduta, não alcançamos os sentidos que essas regras podem ter no interior de diferentes regimes de vida. É preciso, então, diferenciar as normas de conduta propriamente ditas e aquilo que nos vincula a elas e as torna operantes numa conduta. Por fim, a temática da ascese e da iluminação permitirá pensar os modos possíveis de situar as ações singulares no todo de uma conduta. Entre um esquema jurídico de ações repetíveis e outro salvífico, que estabelece um corte entre as ações anteriores e aquelas posteriores ao conhecimento da verdade e a consequente iluminação, Foucault descobre duas soluções no cristianismo: uma será trilhada na juridificação do sacramento da penitência, a outra, mais promissora, será a da direção de consciência, que não codifica os atos, mas procura formar, através dos pensamentos e ações, uma relação consigo mesmo, um modo de conduzir-se que reflita a vontade de Deus.

No segundo capítulo, são as relações entre o pensamento e o real que nos ocuparão. É aqui que discutiremos com mais vagar a constituição ontológica do real no qual agimos. Começaremos discutindo o conceito foucaultiano de crítica, sua recusa do modelo do debate, em que duas opiniões se confrontam num campo comum, em prol de uma compreensão da crítica como transcendência crítica em relação a si mesmo. A discussão em torno da racionalidade e do pensamento nos conduzirá à tese de que o conceito foucaultiano de experiência é uma reelaboração do problema kantiano do transcendental.

No terceiro e derradeiro capítulo desta tese, discutiremos o que, a partir do que foi dito anteriormente, podemos entender por moralidade, autonomia e ação. Veremos que a moralidade é algo que depende das formas de problematização que constituem nossas experiências. Analisaremos brevemente o modelo “digestivo” de autonomia, que se encontra nas cartas de Sêneca a Lucílio, que se contrapõe ao modelo jurídico de autonomia, defendido por Kant. Depois abordaremos a ação enquanto tal e o princípio como algo distinto tanto da motivação quanto dos fins particulares da ação. Por fim, procuraremos esclarecer o que pode ser uma ética pessoal, relacionada a uma normatividade derivada da teleologia do sujeito

moral, e distinguiremos entre princípios críticos e princípios reguladores, mostrando que os primeiros se adequam melhor a proposta foucaultiana. A decisão favorável aos princípios críticos se deve a sua relação com a constituição ontológica do real, como se verá.

* * *

A intenção principal, ao recorrer aos trabalhos de Foucault, mas também aos de Hadot e Canguilhem, é observar como esses trabalhos podem ser lidos a partir da preocupação com o agir, com a formação do campo no qual as ações ocorrem, mas também com as formas de atuar sobre esse campo, isto é, governá-lo, e assim atuar sobre a liberdade dos indivíduos de maneiras diversas da simples interdição.

Nesse sentido, os autores aqui presentes, os citados e aqueles cuja inspiração se faz sentir mesmo quando não são mencionados, comparecem a título de objeto de análise, mas também de interlocutores. Especialmente no que diz respeito a Hadot e Canguilhem, mas também em alguns momentos da análise que Foucault faz do governo na modernidade, sigo de perto a argumentação desses autores, não tanto com um objetivo exegético, mas em maior medida "instrumental", uma vez que reconstruo momentos de suas argumentações, que considero pertinentes para mostrar a relevância ou a fertilidade de certos conceitos e problemas, bem como para evidenciar os vínculos entre esses problemas e conceitos com uma investigação a respeito do agir e da ética. A interlocução, aqui, é menos da ordem da problematização do que da composição em prol de uma questão que, como tal, será posta fora do escopo de intenções desses autores. Assim, mais do que discutir as teses de Hadot e Canguilhem, por exemplo, interessa-me destacar alguns de seus pontos que me servirão para tornar mais claros os problemas que confronto depois, especialmente na segunda parte da tese.

Talvez as palavras de Merleau-Ponty (1975, p. 429-431) digam melhor do que eu conseguiria de que se trata nessa interpretação-diálogo que esta tese busca levar a cabo:

> Entre uma história "objetiva" da filosofia, que mutilaria os grandes filósofos naquilo que deram aos outros para pensar, e uma mediação disfarçada de diálogo, onde colocaríamos as questões e daríamos as respostas, deve haver um espaço onde o filósofo de que se fala e aquele que fala estejam presentes juntos, embora, de direito, seja impossível repartir a cada momento o que é de cada um.

1 AÇÃO E CAMPO DE AÇÃO

Para agir, é preciso ao menos localizar. Como agir sobre um terremoto ou um furacão?
Georges Canguilhem

Agir implica o horizonte no interior do qual o ato se realiza. Toda ação se dá em determinadas circunstâncias e é a realização de uma dentre várias ações possíveis. É necessário, portanto, considerar o campo de realização da ação como um horizonte que envolve certo número de ações possíveis – delimitando, por conseguinte, um sem número de ações impossíveis ou "sem sentido" – e não apenas como mero meio indiferente no qual a ação ocorre, o qual permaneceria externo ao "sujeito", entendido então como suporte do ato. Também é preciso considerar que a ação e seu horizonte são dois aspectos complementares ou coordenados, cuja relação não é de causalidade, na medida em que as circunstâncias dadas não são suficientes para determinar de modo completo e exaustivo todas as ações possíveis, menos ainda a razão pela qual ocorre um ato específico, dentre tantos possíveis. Não se tratam de hipóstases, tampouco de uma fusão. Os fatores que participam na determinação de certas ações como plausíveis, factíveis ou razoáveis, ou mesmo como previsíveis, bem como seus opostos, embora sejam constituintes das circunstâncias nas quais a ação ocorre, não são jamais restrições ou limites absolutos. Como diz o historiador irlandês Peter Brown, "[...] os homens não são tão simples, portanto não reagem a suas circunstâncias de maneira tão simples."[3] (BROWN 1998, p. 5). As circunstâncias afrontadas pela ação, e que a demandam, não bastam para explicá-la.

A importância não apenas ética, mas também política, da relação entre a ação e o seu horizonte é visível na afirmação feita por Foucault de que governar "[...] é estruturar o campo de ação eventual dos outros."[4] (FOUCAULT 2001b, p. 1056). Parto desta definição de governo para examinar o que podemos aprender a respeito da constituição do agir e de sua relação com o "campo de ação" no interior do qual ele se dá, bem como as possibilidades de "estruturação" do campo de ação dos outros. A superação dos modelos explicativos da

[3] A passagem completa diz : "I cannot believe that the phenomena I will have to describe can be explained, as E. R. Dodds once thought to explain an aspect of them, as the revulsion of men 'from a world so impoverished intellectually, so insecure materially, so filled with fear and hatred as the world of the third century'. This is not only because I am not fully convinced that the third century world was like that; it is because I have learned from Professor Dodds more than from any other living scholar that men are not so simple, and so do not react to their circumstances in so simpler a manner."

[4] O texto em francês diz: "[...] c'est structurer le champs d'action éventuel des autres."

repressão e da guerra permitiu a Foucault encontrar modos diferentes de pensar o poder que lhe possibilitaram alcançar a dimensão do governado, das respostas possíveis à atuação dos mecanismos de poder, e mesmo a pensar o sujeito como aquele que é capaz de agir sobre sua própria conduta através de uma ética. Podemos dizer que, se Foucault pôde afirmar que o poder produz sujeitos, a temática do governo lhe permitiu precisar que os sujeitos formam-se em meio a relações de poder, e isso ocorre por caminhos que apenas a análise dos modos de operação dos mecanismos de poder não é capaz de esgotar. Atentar para essa modificação no pensamento de Foucault, juntamente com a análise de alguns aspectos, próximos as suas próprias análises, presentes nos trabalhos de Pierre Hadot e Georges Canguilhem, tornará possível avaliar quão proveitosa pode ser a noção foucaultiana de conduta para a compreensão do agir e das possibilidades de governá-lo.

A investigação aqui realizada se enraíza na concepção da liberdade como relação dialógica com o real, como possibilidade – e como possibilidade incontornável – de "responder" ao real. Por essa razão, a caracterização da vida moral como exercício dialético, no estoicismo, com a decorrente atenção, requerida do sujeito, ao todo no qual ele age, bem como a tese de Canguilhem a respeito da necessária não indiferença da vida em relação a suas circunstâncias, nos parecem particularmente pertinentes. A liberdade é o fundamento ontológico da ética, como diz Foucault, não apenas pela possibilidade de modificação de si mesmo através de um trabalho ético sobre sua própria conduta, mas também por ser fonte de normatividade. Se a condição humana exclui respostas dadas sobre como viver, sobre como dispor da vida (questão que só o homem se põe, dentre todos os viventes), sobre o que fazer (e sobre o que há de melhor a ser feito, como parece natural perguntar e para onde Aristóteles encaminhou a questão), essa mesma condição humana requer de nós que nos posicionemos em relação ao mundo em que vivemos, seja em relação às condições de nossa existência, enquanto viventes, como defende Canguilhem, seja em relação ao mundo humano no qual entramos pelo nascimento e no qual devemos *viver* – isto é, agir normativamente, novamente como Canguilhem. A vida se impõe a nós como incontornável, ela demanda movimento; e todo movimento enseja a questão do "para quê" ou, pelo menos, do "para onde". Qual o sentido do movimento? Em razão de que ele ocorre e para onde ele se direciona? Agir é sempre agir no mundo; mais ainda, agir é mover-ser em um mundo já ordenado, no interior de um "campo", no qual é possível dirigir-se a algum lugar, ter propósitos para mover-se, avaliar a importância desses lugares, propósitos e movimentos. Com efeito, não é possível agir sobre um terremoto ou um furacão.

1.1 **Natureza e princípio diretor: Pierre Hadot e o estoicismo**

> Também poderia ser dito que há na humanidade um estoicismo universal, quero dizer com isso que a atitude que chamamos "estoica" é uma das possibilidades permanentes e fundamentais do ser humano, quando ele busca a sabedoria.
> *Pierre Hadot*

Ao abordar as éticas antigas, em seus últimos trabalhos, Foucault não se detém em seu aspecto cosmológico, embora lembre que o modo de vida almejado pelos antigos, em virtude de ser ela guiada pela verdade, "[...] inscreve-se na manutenção ou reprodução de uma ordem ontológica [...]", que por isso "[...] recebe o brilho de uma beleza manifesta aos olhos daqueles que podem contemplá-la ou guardá-la na memória." (FOUCAULT 1984, p. 82). Trata-se de uma existência que "[...] é ao mesmo tempo respeito de uma estrutura ontológica e perfil de uma beleza visível [...]." (FOUCAULT 1984, p. 82-83). Ainda assim, a pouca ênfase na ordem ontológica – embora não na relação com a verdade – e o maior peso do aspecto estético das éticas antigas tornam compreensível a insatisfação com essa postura metodológica da parte de Pierre Hadot, cuja análise dos exercícios espirituais é fundamental para as investigações foucaultianas. Hadot quer salientar uma experiência, aquela "[...] que consiste em tomar consciência intensamente do fato de que nós fazemos parte da natureza infinita e indizível, que nos engloba totalmente."[5] (HADOT 2004, p. 408). Sua atenção está voltada para a "conexão sagrada" que constitui o cosmos, a conexão, entrelaçamento e implicação de todas as coisas em todas as coisas, tema caro ao estoico Marco Aurélio e a Pierre Hadot.[6] É a partir da apreensão dessa conexão que a ação deve se constituir, é segundo a perspectiva do Todo que se deve agir, que se deve afrontar o que vem ao nosso encontro. Apesar de Hadot não oferecer uma teoria ética como proposta, ele não cansa de apresentar os antigos, e também alguns modernos (como Goethe, Hölderlin, e mesmo Nietzsche e Wittgenstein) como exemplos dessa experiência de imersão no Todo. Privilegiei aqui suas análises de Marco Aurélio, mas também de Epiteto, por elas permitirem uma análise mais precisa de como pode se dar essa ligação com o Todo e sua importância para a constituição do agir. Ela permitirá vislumbrar o que pode ser aquele caráter normativo do todo, a que Foucault

[5] O texto completo diz: "Une expérience: celle de Rousseau, de Goethe, d'Hölderlin, de Van Gogh, de bien d'autres encore; l'expérience qui consiste à prendre conscience intensément du fait que nous sommes nous-mêmes cette nature infinie et indicible, qui nous englobe totalement. Rappelon-nous Hölderlin: 'Ne faire qu'un avec toutes choses vivantes, retourner, par un radieux oubli de soi, dans le Tout de la Nature'; rappelons-nous Nietzsche: 'Aller par-delà moi-même et toi-même. Éprouver d'une manière cosmique'."

[6] Cf. MARCO AURÉLIO, IV, 40; VI, 38; VII, 9. Ver também HADOT 1997, p. 232-233.

se referia já em *As palavras e as coisas* ao mencionar as éticas antigas,[7] ou seja, não apenas como toda ação (independente de ser ela refletida ou não) está ligada a um horizonte no qual ela se realiza, mas como o conhecimento verdadeiro torna possível redimensionar esse horizonte, alterando a perspectiva do sujeito e, com isso, o modo como ele apreende a natureza das coisas, permitindo então redirecionar o agir e transformar aquele que realiza a ação – aquilo em que consiste a busca da sabedoria que norteia os trabalhos de Hadot e a partir da qual ganha sentido sua ênfase nas práticas ascéticas das diferentes escolas filosóficas, por ele chamadas de exercícios espirituais. Essa sua postura abre a possibilidade, para Foucault, de pensar o campo da ética como o do trabalho sobre si mesmo e da elaboração ou estilização da conduta, escapando a uma abordagem da ética que a veja antes de tudo como teoria, reinserindo assim seu aspecto discursivo no interior de uma prática refletida de vida. Por essa razão, o caráter *espiritual* das éticas antigas, que para Hadot se deve à integração do homem com o cosmos ou com a natureza, para Foucault diz respeito primordialmente ao trabalho de transformação de si capaz de elevar o sujeito à verdade (ascese) e ao poder transformador dessa verdade sobre o sujeito (princípio de salvação).[8] Se ambos enfatizam que as filosofias e éticas antigas são antes de tudo modos de vida, artes de viver, mais do que discursos meramente teóricos, Hadot volta sua atenção fundamentalmente para o fato de que esses modos de vida são marcados pela busca de uma sabedoria que é harmonia com a ordem do mundo, enquanto Foucault está a todo o momento atento à verdade como operador de um trabalho refletido sobre si mesmo, bem como ao aspecto estético indissociável de uma vida que não se resume a um caráter entendido como interioridade, mas a um caráter que é um *ethos*, um modo de ser e agir cuja visibilidade é fundamental.

O distanciamento entre Foucault e Hadot, contudo, não deve nos escusar de buscar no segundo aquilo que pode nos esclarecer a respeito dos problemas que levaram o primeiro a falar em formas de subjetivação e em princípios diretores da conduta, por exemplo. Essas noções são fundamentais para que Foucault pense a ética para além do modelo da obediência a um código de regras, que parece restringir o pensamento a uma tematização da volição e da cognição, da aceitabilidade das regras e da correção da vontade e dos comportamentos. Sem essas noções, Foucault não poderia falar de princípios orientadores de um "uso" (*chresis*) ou nos diferentes modos pelos quais os indivíduos se reconhecem como ligados a esses princípios e se constituem como sujeitos de atos e de toda uma vida guiados por eles. Se

[7] Cf. FOUCAULT 1966, p. 338.

[8] Sobre isso, conferir o fim da primeira hora da aula de 6 de janeiro de 1982, no *Collège de France* (FOUCAULT 2001d, p. 16-18), bem como o que se diz sobre a espiritualidade, na segunda parte desta tese.

pensarmos que Foucault vê em Epiteto a mais alta elaboração do tema do cuidado de si,[9] e a ele remete o princípio de conversão a si, a *epistrophe eis heauton*,[10] cuja generalização ele encontra nos primeiros séculos da era cristã, fatos que lhe permitem falar na constituição de uma cultura de si nesse período, parece ainda mais adequado dedicar uma atenção especial sobre o que Hadot fala de Marco Aurélio e de Epiteto, onde podemos encontrar, por exemplo, o "princípio diretor" como noção fundamental, o *hégemonikon*, com o qual o si mesmo se confunde.

1.1.1 O princípio diretor

> Para os estoicos, a virtude é uma disposição da parte diretora da alma [...] ou antes ela é a razão coerente consigo mesma, firme e constante. Eles não creem que a faculdade passional e irracional seja distinta da faculdade racional por uma diferença de natureza, mas que é a mesma parte da alma, que eles chamam precisamente *dianoia* e *hégemonikon* (faculdade reflexiva e princípio diretor), que se modifica e se transforma totalmente nas paixões e nas transformações que ela sofre, seja em seu estado, seja em suas disposições, e que ela se torna vício ou virtude; nela mesma, essa faculdade não tem nada de irracional, mas ela é dita irracional quando, pelo excesso do impulso, tornado muito forte e triunfante, ela é conduzida a algo de inconveniente, contrariamente à escolha da razão. A paixão é, assim, a razão, mas viciosa e depravada, que, por efeito de um julgamento mau e pervertido, adquiriu força e vigor.[11] (Apud HADOT 1997, p. 154).

Essas são palavras de Plutarco, em seu *Da virtude moral*, citadas por Hadot. Nelas se apreende algo muito importante: ao contrário da divisão platônica da alma, onde razão e paixão não possuem a mesma natureza, embora ambas façam parte da alma, para os estoicos e para Epiteto em particular, a paixão é um estado e uma disposição da parte superior da alma, do princípio diretor. Se esse princípio diretor é ele mesmo racional, não há derrota da razão para as paixões, como em Platão, mas a transformação, perversão desse princípio. Esse

[9] Cf. FOUCAULT 1985, p. 52: "É, sem dúvida, em Epiteto que se marca a mais alta elaboração desse tema. O ser humano é definido nos *Diálogos*, como o ser a quem foi confiado o cuidado de si."

[10] As referências que Foucault oferece, em *O cuidado de si*, ao falar do princípio de conversão a si, são todos de Epiteto. As referências imediatamente seguintes remetem a Sêneca. (Cf. FOUCAULT 1985, p. 69-71).

[11] O texto em francês diz: "Pour les stoïciens, la vertu est une disposition de la partie directrice de l'âme [...] ou plutôt elle est la raison cohérent avec elle-même, ferme et constante. Ils ne croient pas que la faculté passionnelle et irrationnelle soit distincte de la faculté rationnelle par une différence de nature, mais que c'est la même partie de l'âme, qu'ils appellent précisément *dianoia* et *hégemonikon* (faculté de réflexion et principe directeur), qui se change et se transforme totalement dans les passions et dans les transformations qu'elle subit, soit dans son état, soit dans ses dispositions, et qu'elle devient vice ou vertu ; en elle-même, cette faculté n'a rien d'irrationnelle, quando, par l'excès de l'impulsion, devenu très fort et triomphant, elle est conduite à quelque chose d'inconvenant, contrairement au choix de la raison. La passion est ainsi la raison, mais vicieuse et dépravée, qui, par l'effet d'un jugement mauvais et perverti, a acquis force et vigueur."

aspecto é importante porque a conduta, de acordo com o que dizem os estoicos, é sempre governada pelo princípio diretor. Se se pode dizer que há aqueles que se conduzem segundo a razão e aqueles que se deixam levar pelas paixões, isso não invalida a predominância desse princípio, mas atesta que ele pode se alterar em seus estados e disposições. O que rege a conduta é sempre o princípio diretor, em seus diferentes estados e disposições.

Marco Aurélio, no livro IX, de seus *Pensamentos*, insiste sobre a necessidade de compreender o que conduz os homens a agirem da maneira como agem, a penetrar no princípio diretor de suas almas.[12] Por exemplo, em IX, 18: "Penetra em suas almas e verá quais juízes você teme, quais juízes eles são para si mesmos."[13] (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1216). O mesmo em IX, 34: "Quais são as faculdades diretoras de suas almas? A que se prendem? Por quais razões experimentam elas amor ou estima? Imagine que você vê nuas essas pequenas almas."[14] (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1218). No livro X, Marco Aurélio diz a si mesmo que é preciso observar os homens no seu cotidiano para poder julgá-los segundo seu justo valor.[15] Por exemplo, em X, 13:

> [...] Quanto aos que têm a arrogância de louvar ou culpar os outros, esquece-te o que eles são na cama, o que são à mesa, o que fazem, o que evitam, o que buscam, o que perseguem, o que arrebatam, não com suas mãos e pés, mas usando a parte mais preciosa deles mesmos, aquela de onde vêm, quando se quer, a boa fé, a consciência, a verdade, a lei, o bom daimon?[16] (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1226).

Essas passagens mostram que o princípio diretor se confunde com aquilo a que os indivíduos se vinculam, por estima ou repulsa, com o que julgam valioso ou sem valor. Também as "pequenas almas" dos aduladores ou caluniadores é regida pelo princípio diretor, ainda que este esteja corrompido. Mesmo aquilo que há de mais cotidiano e ordinário, como o deitar-se e o estar à mesa, diz respeito ao princípio diretor, pois tudo que se é e faz, se é e faz pelo princípio diretor. Ele é a própria direção da conduta, aquilo segundo o qual agimos e julgamos as coisas e os outros homens. Ao contrário do que acontece quando se pensa a ação

---

[12] Cf. HADOT 1997, p. 431.

[13] O texto em francês diz: "Pénètre dans leurs âmes et tu verras quels juges tu redoutes, quels juges ils sont pour eux-mêmes."

[14] O texto em francês diz: "Que sont les facultés directrices de leurs âmes? A quoi s'attachent-elles? Pour quelles raison éprouvent-elles amour ou estime? Imagine que tu voies à nu leurs petites âmes."

[15] Cf. HADOT 1997, p. 289.

[16] O texto completo diz: "Immédiatement réveillé, te poser cette question: est-ce qu'il t'importe que les actions justes et bonnes soient accomplies par un autre que par toi? Cela n'a pas d'importance. Quant à ceux qui ont l'arrogance de louer ou de blâmer les autres, oublies-toi ce qu'ils sont au lit, ce qu'ils sont à table, ce qu'ils font, ce qu'ils évitent, ce qu'ils recherchent, ce qu'ils volent, ce qu'ils ravissent non avec leurs mains et leurs pieds, mais en usant de la partie la plus précieuse d'eux-mêmes, celle d'où viennent, lorsqu'on le veut, la bonne foi, la conscience, la vérité, la loi, le bon démon?"

a partir da vontade, não parece haver aqui uma preocupação em distinguir a motivação como elemento fundamental do agir. Trata-se antes de investigar aquilo a partir de que se avalia sua conduta e a dos demais, mas que também engloba as razões pelas quais repelimos ou buscamos certas coisas, e que, por isso, nos orienta e se mostra em nossas ações mais ordinárias. Ele é antes uma disposição, ou aquilo que determina uma certa disposição das faculdades da alma, um princípio que, por orientar nossas vidas e realizar-se em atos, não deixa de ser em certa medida visível, perceptível àqueles que, como Marco Aurélio, põem-se a sondar o princípio diretor das almas dos outros, através dos atos e atitudes destes.[17]

Para os estoicos, como veremos, ele se torna virtude, quando se dispõe segundo sua natureza própria, e vício, quando se afasta dela; nos termos de Epiteto e Marco Aurélio, conforme ele se atém ao que depende de nós ou se vincula ao que não depende de nós. De todo modo, é importante reter a ideia de princípio diretor como aquilo que rege, que orienta a conduta, integrando-a, independente de julgá-lo como virtude ou vício.

1.1.1.1 Definições de alma e o princípio diretor como parte superior da alma

Hadot nos lembra que a alma tem dois sentidos, para os estoicos. Num primeiro sentido, ela é o fôlego que anima o corpo (*pneuma*) e que recebe as impressões (*phantasiai*) dos objetos exteriores. Num segundo sentido, aquele que se tem em vista ao se identificar a alma conosco mesmos, a alma é a "[...] parte superior da alma, a parte diretora, o *hégemonikon* [...]" e "[...] apenas ela é livre, porque apenas ela pode dar ou recusar seu assentimento ao discurso interior que enuncia o que é o objeto representado pela *phantasia*."[18] (HADOT 1997, p. 181).

Hadot chama a atenção para esse "discurso interior", com o intento de distinguir entre a sensação (*aisthésis*), de um lado, e a reflexão (*dianoia*) e o assentimento (*synkatathesis*), de outro. A sensação é um processo corporal através do qual a impressão de um objeto exterior é

[17] No último capítulo, através da análise de uma passagem do *De ira*, de Sêneca, veremos que uma ação é o que é, o que tem consequências para o tipo de sujeito que somos, independente de nossas motivações ou dos fins que, de início, pretendíamos com ela realizar.

[18] A passagem completa diz: "Mais ici, quand il [Marco Aurélio] parle de 'nous' et de l'âme, il pense à cette partie supérieure de l'âme, la partie directrice, l'*hégemonikon*, comme disaient les stoïciens, qui, seule, est libre, parce qu'elle peut seule donner ou refuser son assentiment au discours intérieur qui énonce ce qu'est l'objet représenté par la *phantasia*."

comunicada à alma, o que gera uma imagem (*phantasia*) na alma. Essa imagem tem um duplo aspecto, pois substitui e se identifica com o objeto que ela representa, bem como é uma modificação (*pathos*) da alma sob a ação do objeto exterior. O *hégemonikon* mantém-se livre diante da sensação porque sua esfera é a desse discurso interior a respeito das representações produzidas pelas sensações.

> A presença da imagem na alma se acompanha então de um discurso interior, isto é, de uma frase, de uma proposição ou de uma série de frases e de proposições que enunciam a natureza, a qualidade, o valor do objeto que provocou a *phantasia*. E a esses enunciados, nós podemos ou não dar nosso assentimento.[19] (HADOT 1997, p. 174).

A sensação é corporal, mas o discurso interior e o assentimento são incorporais. A sensação tem caráter passivo, enquanto a reflexão e o assentimento são atividades da parte diretora da alma. A circunscrição da esfera desse discurso interior é fundamental para determinar as coisas que nos são indiferentes, que são todas aquelas que não podem tocar o princípio diretor. As coisas em si mesmas não têm poder sobre o juízo formulado a seu respeito, tampouco sobre o assentimento dado a esse juízo, os quais só podem ser formulados e dados pelo princípio diretor. Marco Aurélio (XI, 16) afirma que viver a mais bela vida está ao alcance da alma, se ela for indiferente às coisas indiferentes, pois as coisas "[...] para elas mesmas são imóveis e somos nós que engendramos nossos julgamentos sobre elas, que as escrevemos de certo modo em nós mesmos [...]."[20] (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1236).

Se a alma, mesmo quando significa o fôlego que anima o corpo, apresenta um caráter ativo frente à substância passiva do corpo, quando ela significa o princípio diretor, ela se refere às atividades da alma que transcendem toda realidade corporal a ela exterior. Por isso o princípio diretor é a parte superior da alma, por ser ele justamente essa capacidade de ajuizar a realidade e consentir ou não com esse ajuizamento, e através disso dirigir todo o ser do homem, seus desejos e ações. A unificação da conduta, realizada no e através do princípio diretor, não é, assim, devida a algo exterior àquilo que determina as próprias ações singulares, mas é encontrada numa atividade que é responsável não apenas pelos impulsos para agir, mas também por nossos desejos, anseios e expectativas, assim como por um discurso formulado e

[19] Pode-se ler, do início: "Dans le résumé de logique stoïcienne que l'historien Diogène Laërce nous a conservé, on peu lire: 'La *phantasia* vien d'abord, puis la réflexion (*dianoia*) qui énonce ce qu'elle éprouve du fait de la *phantasia* et l'exprime par le discours.' La présence de l'image dans l'âme s'accompagne donc d'un discours intérieur, c'est-à-dire d'une phrase, d'une proposition ou d'une suite de phrases et des propositions qui énoncent la nature, la qualité, la valeur de l'objet qui a provoqué la *phantasia*. Et à ces énoncés nous pouvons ou non donner notre assentiment."

[20] O texto em francês diz: "[...] pour elles, elles sont immobiles et c'est nous qui engendrons nos jugements sur elles, qui les écrivons en quelque sorte en nous-mêmes [...]."

assentido por nós, a respeito do mundo, da natureza das coisas e dos acontecimentos que vêm a nosso encontro, o qual está na origem desses desejos e impulsos para agir.

1.1.1.2 Princípio diretor e a unidade e racionalidade da natureza

A distinção entre a alma, particularmente o princípio diretor, e o corpo tem seu fundamento na física estoica, que afirma em cada coisa haver o que é causal e o que é material. O que é causal é "[...] o princípio que dirige todo o ser [...]"[21] (HADOT 1997, p. 92), enquanto o material são as substâncias, os corpos dirigidos por esse princípio. Com efeito, diz Diógenes Laércio sobre os estoicos, no livro VII de *Vida e opinião dos filósofos*:

> Segundo eles, há dois princípios do universo: o agente e o paciente. O paciente é a substância sem qualidade, a matéria; o agente é a razão que há nela, Deus; pois Deus, que é eterno, cria cada coisa através de toda a matéria. Tal é a opinião de Zenão de Cítio, no tratado *Da substância*; de Cleanto, no tratado *Dos átomos*; de Crisipo, no primeiro livro das *Físicas* até o fim; de Arquimedes, no seu tratado *Dos elementos*; e de Posidônio, no segundo livro do *Discurso físico*. Eles distinguem princípios e elementos: os princípios são não engendrados e imperecíveis; os elementos perecem na conflagração; os princípios são incorporais e sem forma; os elementos têm uma forma.[22] (DIÓGENES LAÉRCIO 1962, p. 58-59).

A distinção entre o causal e o material precisa ser entendida dentro do compromisso estoico fundamental com a unidade e coesão cósmica; os estoicos não são dualistas cartesianos *avant la lèttre*. Com efeito, o peripatético do segundo século, Alexandre de Afrodísias, escreve que os estoicos dizem que "[...] deus está misturado à matéria, a toda ela permeando-a (*diékonta*), formando-a e conformando-a, fazendo destarte o cosmos." (Apud WHITE 2006, p. 148). Não há intervalo entre os princípios ou causas e a ordem do mundo material e, portanto, o problema da relação entre ambos não se põe, assim como a unidade e coesão do cosmos é preservada de qualquer dualismo originário. A diferenciação entre o causal e o material é própria do ciclo do mundo, inexistindo na conflagração, quando os elementos perecem. O filósofo neoplatônico cristão Orígenes escreve, em *Contra Celso*, que "[...] o deus dos estoicos tem o todo da substância (*tèn hólen ousían*) como princípio

[21] O texto em francês diz: "[...] le príncipe qui dirige tout l'être [...]."

[22] O texto em francês diz: "D'après eux, il y a deux principes de l'univers: l'agent et le patient. Le patient, c'est la substance sans qualité, la matière; l'agent, c'est la raison qui est en elle, Dieu; car Dieu, qui est éternel, crée chaque chose à travers toute la matière. Telle est l'opinion de Zénon de Cittium dans le traité 'De la substance', de Cléanthe dans le traité 'Des atomes', de Chrysippe dans le premier livre des 'Physiques' vers la fin, d'Archédème dans son traité 'Des Élements' et de Posidonius dans le deuxième livre du 'Discours physique'. Ils distinguent principes et éléments : les principes sont inengendrés et impérissables; les éléments périssent dans la conflagration; les principes son incorporels et sans forme; les élément ont une forme."

governante quando quer que ocorra a conflagração. Mas quando ocorre o ciclo do mundo (*diakósmesis*), ele (isto é, deus) vem a ser em uma parte dele." (Apud WHITE 2006, p. 149).

Unidade dinâmica, o cosmos contrai-se até a indistinção entre o princípio diretor e a matéria, na conflagração, onde o deus ou princípio ativo é o fogo primeiro no qual toda a matéria determinada é consumida, e também se expande, no ciclo do mundo, quando o princípio diretor passa a ser a alma do mundo, que a tudo permeia, anima e ordena, suportando a coesão do cosmos, mas distinguindo-se de cada coisa em sua determinação e particularidade.[23]

O princípio diretor é o princípio heurístico que reúne os diferentes atos e desejos na unidade de uma conduta. O princípio diretor faz do homem um si mesmo. Se tudo que ocorre está sob o domínio do destino, da lei que unifica e conecta todos os acontecimentos do mundo, os atos e desejos humanos reunidos sob a orientação do princípio diretor são a realização, em escala individual, do mesmo princípio heurístico que permite remeter diferentes atos e desejos a um sujeito, a uma causa. A distinção da física estoica entre causal e material tem um sentido existencial.

> Distinguir o elemento causal é reconhecer em si mesmo o princípio que dirige todo o ser (o *hégemonikon*), o princípio de pensamento e de julgamento que nos torna independentes do corpo, o princípio de liberdade que delimita a esfera "do que depende de nós", em relação "ao que não depende de nós".[24] (HADOT 1997, p. 92).

O sentido existencial da distinção entre causal e material se torna evidente quando a lei que a tudo unifica no mundo aparece, nos homens, como princípio de pensamento e de julgamento, isto é, como a atividade de formular juízos a respeito dos acontecimentos, e de assentir a esses juízos, bem como os desejos e impulsos para a ação que decorrem desse assentimento.

Embora nada que aconteça escape ao destino, para os estoicos, este não deve ser entendido como uma sequência inelutável de causas e efeitos, ao modo da moderna compreensão de causalidade. "O destino é sempre definido em termos de uma série de causas: há um nexo causal eterno, no qual causa dá origem a causa. Dada a coerência geral de todas as coisas no universo, compreende-se melhor o destino não como sequência linear, mas como

---

[23] Crisipo, no primeiro livro de seu *Sobre a providência*, citado por Plutarco, afirma: "Quando o cosmos está todo ígneo, é simplesmente sua própria alma e princípio governante (*hégemonikon*). Mas quando se transmuda em água, com a alma que fica nela retida, de certa maneira ele se transmuda em corpo e alma de modo que se faça composto deles: tem-se, então, outra estrutura." (Apud WHITE 2006, p. 149).

[24] O texto em francês diz: "Distinguer l'élément causal, c'est reconnaître en soi-même le príncipe qui dirige tout l'être (l'*hégemonikon*), le principe de pensée et de jugement qui nous rend indépendant du corps, le principe de liberté qui délimite la sphère de 'ce qui dépend de nous', par rapport à 'ce qui ne dépend pas de nous'."

rede de causas interativas." (FREDE 2006, p. 210). Essa é a "conexão sagrada", de que fala Marco Aurélio.[25]

O *pneuma* divino está presente em tudo, mas não da mesma forma.

> Há um *scala naturae* no estoicismo. Em entidades sem vida tais como as pedras ou a água, o *pneuma* divino constitui a coerência interna e as propriedades físicas (*héxis*), incluindo as mudanças. O *pneuma* permite que as plantas se sustentem a si mesmas (*physis*) e confere aos animais percepção e mobilidade (*psyché*). Os seres humanos não só compartilham do tipo de *pneuma* que constitui a vida, como também são governados por uma porção do *pneuma* em sua forma mais pura, a saber, a razão (*dianoia*). Na qualidade de princípio diretor (*hégemonikon*), o *pneuma* racional determina todas as ações. (FREDE 2006, p. 206).

Assim, no homem, a presença do princípio divino se encontra na possibilidade do discurso interior de que fala Hadot, o qual permite que o homem possa formular juízos sobre as coisas e dar ou negar assentimento a esses juízos. A impressão das coisas na alma, a sensação, é causa do juízo e do assentimento, mas uma causa externa, que o antecede sem o determinar. As ações humanas decorrem de causas internas. Clemente de Alexandria explicava essa interação usando o exemplo da visão da beleza. No homem desgovernado, tal visão provoca amor. Mas a causa desse amor não é a impressão externa, mas sua constituição interna, da qual faz parte sua atitude amorosa para com a beleza física. A visão da beleza é a causa antecedente ou externa, mas o que determina qual ação ou atitude terá lugar é uma causa interna, que por isso é a causa principal.[26] Um exemplo clássico é o do cilindro e do cone, formulado por Crisipo e mencionado por Cícero, em seu *Sobre o destino*. Se o movimento de ambos depende de um impulso externo, esse impulso não basta para explicar porque o cilindro rola e o cone gira, em resposta à mesma causa. O cone gira e o cilindro rola em razão da natureza própria a cada um, essa sim a causa própria de cada movimento, e não devido ao impulso, que foi apenas a causa antecedente do movimento. O mesmo acontece com o assentimento dado às impressões geradas pelas sensações.

> Assim como aquele que empurra o cilindro inicia o movimento, mas não dá a ele habilidade de rolar, igualmente a impressão, uma vez ocorrida, deixará marca e como que estampará sua imagem na alma. Mas o assentimento (*adsensio*) estará em nosso poder. Impulsionado externamente, ele será mantido em movimento pelo resto do tempo por poder e natureza próprios (*suapte vi et natura*), assim como foi dito do cilindro. (FREDE 2006, p. 216).

A presença da causa antecedente garante que tudo acontece pelo destino, mas é preciso compreender a diferença e a distinção entre as causas, diz Cícero.[27] O princípio racional

---

[25] Cf. HADOT 1997, p. 158.

[26] Cf. FREDE 2006, p. 213.

[27] A passagem de *Sobre o destino*, 42-43, diz: "[...] Quant à cette thèse que les assentiments viennent de causes antécédentes, il pense expliquer facilement ce qu'il en est : bien que, en effet, l'assentiment ne puisse avoir lieu que sous le choc d'une représentation, comme cette représentation en contient la cause prochaine et non la

ordena e conecta todas as coisas porque ele permeia todas as coisas, conferindo a cada uma a sua natureza própria. O destino, como conexão de tudo que há, é uma manifestação da presença desse princípio diretor em todos os seres e em todos os atos desses seres, mas não ao modo de uma necessidade mecânica que só admite um tipo de causalidade, e sim como uma rede formada pela interação de diferentes causas, todas prenhes do mesmo princípio, todas racionais, embora diferenciadas.

O destino é uma das manifestações da unidade e coesão do cosmos. "O estoicismo é uma filosofia da coerência consigo mesmo. Essa filosofia se funda sobre uma notável intuição da essência da vida."[28] (HADOT 1997, p. 132). A essência da vida é a coerência consigo mesmo. Ao nível vital, esse acordo é instintivo e leva o vivente a buscar a sua própria conservação e amar a sua própria existência e a de tudo que pode conservá-la. Ao nível moral, há a descoberta, pela razão, de "[...] que é a escolha refletida do acordo consigo mesmo, que é *a própria atividade da escolha*, que é o valor supremo, e não os objetos sobre os quais recai o instinto de conservação."[29] (HADOT 1997, p. 132). Assim se dá o acordo entre o nível moral e o nível cósmico, a coincidência da razão individual com a razão universal, que faz dos viventes seres em acordo consigo mesmos e do mundo inteiro um vivente em acordo consigo mesmo. Nas palavras de Marco Aurélio (IV, 23): "Tudo que te é conveniente, me é conveniente, ó mundo!"[30] (MARCO AURÉLIO 1961, p. 1163). Do mesmo modo como a natureza constitui uma unidade, a comunidade humana forma uma cidade ideal, pois todos os homens compartilham uma mesma razão, que é a lei que assegura o acordo consigo mesmo.

Essa coerência no *logos* natural que rege o universo, o destino, e no *logos* moral, da comunidade humana, é a mesma que o *logos* de cada indivíduo exige no encadeamento dos

---

principale, il a, comme le veut Chrysippe, cette manière d'être dont je vien de parler ; il n'est pas tel qu'il puisse se produir sans l'ébranlement d'une force extérieure (il ne peut être provoqué que par une représentation), et Chrysippe revient à son cylindre et à son cône qui ne peuvent commencer à se mouvoir s'ils ne sont poussés ; mais, l'impulsion donnée, c'est, pour le reste, par sa propre nature que le cylindre roule et que le cône tourne. 'De même, dit-il, que, en poussant le cylindre, on lui a fait commencer son mouvement, mais on ne lui a pas donné la propriété de rouler, de même la représentation imprimera, certes, et marquera sa forme dans l'âme, mais notre assentiment sera en notre pouvoir; poussé de l'extérieur, comme on l'a dit du cylindre, il se mouvra par sa force propre et par sa nature. Si une chose se produisait sans cause antécédente, il serait faux de dire que tout arrive par le destin; mais s'il est vraisemblable que tout ce qui arrive a une cause antécédente, quelle raison apporter pour ne pas reconnaître que tout arrive par le destin, pourvu que l'on comprenne bien la distinction et la différence entre les causes?'" (CÍCERO 1962b, p. 489-490).

[28] O texto em francês diz: "Le stoïcisme est une philosophie de la cohérence avec soi-même. Cette philosophie se fonde sur une remarquable intuition de l'essence de la vie."

[29] A passagem completa diz: "Cet accord instinctif devient accord moral avec soi, lorsque l'homme découvre par sa raison que c'est le choix réfléchi de l'accord avec soi, que c'est l'*activité même du choix* qui est la valeur suprême et non les objets sur lesquels porte l'instinct de conservation."

[30] O texto em francês diz: "Tout me convient qui te convient, ô monde!"

pensamentos e das palavras. Há um só e mesmo *logos*, portanto, uma mesma coerência ou exigência de coerência, na física, na ética e na lógica ou dialética. Seja em relação à natureza universal, na física, à natureza racional humana, na ética, ou ao discurso, tem-se uma atitude única de pôr-se em harmonia com o *logos*. Uma vez que o *logos* é esse encadeamento, essa conexão que mantém a coesão e a unidade de tudo, em cada uma das partes da filosofia, na física, na ética e na lógica, manifesta-se o compromisso básico estoico com a unidade, que exige coesão na multiplicidade.

1.1.1.3 Os atos da alma, os temas de exercício e as partes da filosofia

A divisão da filosofia em três partes – física, ética e lógica – é bastante conhecida e comum a todos os estoicos.[31] Essa divisão está presente em Epiteto e em Marco Aurélio nos três *topoi* ou "temas de exercício", na tradução proposta por Hadot. Mas o que singulariza Epiteto e o faz único na tradição estoica, junto apenas de Marco Aurélio, que o segue, é a distinção entre três atividades da alma, mais especificamente do princípio diretor: o juízo sobre o valor das coisas, o desejo de alcançar o que é bom, e a impulsão a agir. Tal divisão se sustenta sobre a distinção estoica tradicional entre o que depende e o que não depende de nós. Com efeito, pode-se ler logo na abertura do *Manual*: "Dependem de nós o julgamento de valor (*hypolépsis*), o impulso em direção à ação (*hormé*), o desejo (*oréxis*) ou a aversão, em uma palavra, tudo que é nosso próprio ato. Não dependem de nós o corpo, a riqueza, as honras, os altos cargos, em uma palavra, tudo que não é nosso próprio ato."[32] (Apud HADOT 1997, p. 145). Ao delimitar o que depende de nós, Epiteto distingue três atos próprios ao princípio diretor, três atividades que estão sob seu domínio, que dependem unicamente dele.

A alma desenvolve um discurso interior a respeito das imagens provenientes das sensações corpóreas, diz o que é o objeto ou acontecimento e, sobretudo, diz o que esse objeto

[31] Jacques Brunschwig (2006, p. 231) lembra que Cleanto, o segundo escolarca do Pórtico, precocemente reformulou a divisão padrão ao subdividir cada uma das partes em duas, propondo uma divisão em seis partes: dialética, retórica, ética, política, física e teologia. Essa divisão, contudo, não foi adotada pelos estoicos posteriores.

[32] O texto em francês diz: "Dépendent de nous le jugement de valeur (*hypolépsis*), l'impulsion vers l'action (*hormé*), le désir (*orexis*) ou l'aversion, en un mot tout ce qui est notre oeuvre propre. Ne dépendent pas de nous le corps, la richesse, les honneurs, les hautes charges, en un mot toutes les choses qui ne sont pas nos oeuvres propres."

ou acontecimento é para ela mesma. Essa atividade de ajuizar é fundamental, pois "o desejo e a impulsão em direção à ação resultam necessariamente desse discurso interior. Se nós desejamos uma coisa, é porque nós nos dizemos que ela é boa, se nós queremos fazer uma coisa, é porque nós nos dizemos que ela é boa."[33] (HADOT 1997, p. 147). O discurso interior é fundamental para as outras atividades da alma. As relações com os outros homens, domínio sobre o qual se exerce a impulsão a agir e a ação, dependem do discernimento do discurso interior para reconhecer o que os estoicos chamam de *kathékonta*, que são "[...] os atos que, segundo uma certa verossimilhança, por boas razões, se podem considerar como 'apropriados' à natureza humana, como conformes ao instinto profundo que compele a natureza humana racional a agir para se conservar."[34] (HADOT 1997, p. 149). Do mesmo modo, é através do discurso interior que se define o que é desejável e o que é repugnante. Embora não se trate exatamente de agir, mas de certa disposição de espera,[35] no domínio onde a ação é ineficaz, também é preciso distinguir entre o que é conveniente e o que não o é, entre o que se espera que ocorra e o que se espera que não aconteça.

A tradição estoica distinguia apenas entre o assentimento e a impulsão a agir, que dizia respeito "[...] ao domínio da motricidade, do movimento em direção aos objetos, provocado pelas representações."[36] (HADOT 1997, p. 213). Epiteto e Marco Aurélio justapõem à impulsão a agir, o desejo e a aversão. Hadot diz ainda que em Marco Aurélio, mais do que nos *Discursos* de Epiteto reunidos por Arriano, pode-se encontrar uma descrição sistemática da realidade na qual está ancorada essa distinção. O desejo é uma espécie de vontade ineficaz, enquanto o impulso ativo é uma vontade que produz um ato. Um é passivo, diz respeito à afetividade e àquilo que experimentamos ou ansiamos experimentar, enquanto o outro é ativo, se relacionando à motricidade. Assim, o desejo é um estado de alma que se liga a uma causa exterior, à natureza comum e universal, ao destino, a "[...] uma força exterior que se impõe a nós".[37] Já o impulso ativo está ligado a uma causa interior, à natureza humana racional, ao

[33] O texto em francês diz: "Le désir et l'impulsion vers l'action résultent nécessairement de ce discours intérieur: si nous désirons une chose, c'est parce que nous nou sommes dit qu'elle était bonne, si nous voulons faire une chose, c'est parc que nous nous sommes dit qu'elle était bonne."

[34] A passagem completa diz: "[...] les actions que, selon une certaine vraisemblance, pour de bonnes raisons, on peut considérer comme 'appropriées' à la nature humaine, comme conformes à l'instinct profond qui pousse la nature humaine raisonnable à agir pour se conserver."

[35] Cf. HADOT 1997, p. 150: "Celui qui désire n'agit pas, mais il est dans une certaine disposition d'attente."

[36] O texto em francês diz: "[...] au domaine de la motricité, du mouvement vers les objets, provoqué par les représentations."

[37] O texto em francês diz: "[...] une force extérieure qui s'impose à nous."

princípio divino ou *daimon* que há no homem, à iniciativa, à "[...] ideia de uma força interior a nós que quer se exercer."[38] (HADOT 1997, p. 214).

Essa distinção, contudo, não rompe com a unidade da natureza, nem contesta a identificação da natureza racional do homem com a natureza universal, pois o processo de crescimento (*physis*) que se encontra por toda parte é regido por um princípio interno de encadeamento e organização (*logos*). Como se disse mais acima, há uma *scala naturae*, na qual o princípio divino permeia tudo, mas de formas diferentes. Não compromete a unidade da natureza e do destino a diferenciação entre as causas, pois todas elas estão enredadas umas nas outras por serem todas aspectos distintos do mesmo princípio universal. É sob a perspectiva do indivíduo humano que faz sentido a distinção entre uma causa exterior e outra interior. Sob a perspectiva do todo da natureza, trata-se da manifestação de um mesmo princípio causal em diferentes entes, conectando-os através da ação de uns sobre os outros.[39]

No homem, viver e agir segundo a natureza é o mesmo que viver e agir conforme a razão. Como diz Marco Aurélio (VII, 11): "Para o animal racional, a ação conforme à natureza é a mesma que a ação conforme à razão."[40] (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1191).

Julgamento, desejo e impulso ativo, juntos, compreendem as atividades do princípio diretor no homem. E são, portanto, três aspectos desse princípio divino que rege o homem. Esse princípio diretor, contudo, como se vê no texto de Plutarco citado mais acima, pode ser corrompido e tornar-se vicioso ao dirigir-se ao que não lhe é conveniente. Para que o homem esteja de acordo consigo mesmo é preciso que ele esteja de acordo com a natureza universal, pois sua natureza humana é a mesma que a natureza comum a todos os entes. Entretanto, nem sempre é claro para o indivíduo humano que a coerência e o acordo consigo mesmo coincide com uma vida de acordo com a natureza universal, a qual ele pode encontrar em si mesmo, na orientação natural da razão. Os julgamentos errôneos sobre as coisas dão força a paixões desvirtuadas e conduzem a ações injustas, pois tanto as paixões quanto as ações dependem do assentimento dado aos juízos a respeito das coisas e acontecimentos. Por essa razão, é preciso

---

[38] O texto em francês diz: "[...] l'idée d'une force intérieure à nous qui veut s'exercer."

[39] A unidade entre razão e natureza, em sua complexidade, é ainda mais claramente apresentada nesta passagem de Diógenes Laércio (1962, p. 43-44): "La nature ne diffère pas du tout chez les plantes et chez les animaux; elle dirige les plantes sans leur donner inclination ni sensation, et chez nous, il y a aussi des phénomènes végétatifs. L'inclination arrive par surcroît aux animaux; ils en usent pour se diriger vers ce qui leur est propre; pour eux, suivre la nature c'est se gouverner suivant l'inclination. Selon une direction parfaite, la raison est donné aux êtres raisonnables, et on dit bien que pour eux suivre la nature, c'est vivre selon la raison; la raison est comme un artisan qui s'ajoute à l'inclination."

[40] O texto em francês diz: "Pour l'animal raisonnable l'action conforme à la nature est la même que l'action conforme à la raison."

que o homem se exercite para entrar em acordo consigo mesmo e viver como convém a sua natureza racional. E assim como a alma opera por três atividades, distintas conquanto coordenadas, também os exercícios serão de três tipos, cada um voltado para uma dessas atividades.

Hadot explica que Epiteto usa o termo *topos* para designar esses exercícios. Esse termo é tradicionalmente usado, em seu sentido retórico e dialético, de tese ou questão geral posta em discussão, para se referir às três partes do discurso filosófico. Epiteto usa o mesmo termo para designar o discurso filosófico não apenas em seu aspecto teórico, mas também em seu aspecto de discurso vivido. A filosofia para Epiteto, Marco Aurélio e para todos os estoicos (e mesmo para os membros de outras escolas), é um modo de vida. Marco Aurélio (II, 17) se pergunta o que pode lhe proteger nesta vida. A resposta é: "Uma só coisa, a filosofia." E em seguida esclarece em que ela consiste: "Ela consiste em guardar seu daimon ao abrigo de injúrias, inocente, superior aos prazeres e às penas [...]."[41] (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1150). Os *Pensamentos*, de Marco Aurélio são eles mesmos um exercício de escrita no qual se exprimem de modo discursivo as três regras de vida que perfazem uma atitude única, uma escolha interior fundamental.[42] Assim como o princípio diretor tem três aspectos, também essa vida conforme a natureza e a razão se exerce através das três atividades da alma. O aspecto discursivo das três regras de vida constitui o que Epiteto e Marco Aurélio chamam de *dogmata*.

> Um dogma é um princípio universal que funda e justifica certa conduta prática e se pode formular em uma ou mais proposições. Nossa palavra "dogma" guardou algo dessa acepção, por exemplo, em Victor Hugo: "Liberdade, Igualdade, Fraternidade são os dogmas da paz e da harmonia. Por que lhes dar um aspecto pavoroso?"[43] (HADOT 1997, p. 72).

O dogma, portanto, é um princípio teórico, discursivo, mas também prático. O discurso filosófico é também um princípio orientador da vida. Ele conforma a vida ao orientar os juízos, os desejos e ações de acordo com a natureza racional do homem. Se há uma lógica, uma física e uma ética teóricas, há, junto a elas e delas inseparável, uma lógica vivida, que não é apenas saber teórico e habilidade técnica na discussão, mas capacidade exercida a todo o momento de distinguir, entre as representações, aquelas que são adequadas e as que não o

[41] O texto em francês diz: "Une seule chose, la philosophie. Elle consiste à garder le dieu intérieur exempt de souillure et de dommage son démon intérieur à l'abri des outrages, innocent, supérieur aux plaisirs et aux peines [...]."

[42] Cf. HADOT 1997, p. 72.

[43] O texto em francês diz: "Un dogme, c'est un príncipe universel qui fonde et justifie une certaine conduite pratique et peut se formuler em une ou plusiers propostions. Notre mot 'dogme' a gardé d'ailleurs quelque chose de cette acception, par exemple chez Victor Hugo: 'Liberté, Égalité, Fraternité, ce sont des dogmes de paix et d'harmonie. Pourquoi leur donner un aspect effrayant?'"

são, as que são conforme a natureza e as que estão permeadas de valorações alheias. Assim a ética não é apenas um discurso sobre as ações adequadas, os "deveres" ou *kathékonta*, mas um pôr-se efetivamente a agir de acordo com o que é adequado a nossa natureza racional. Por fim, até mesmo a física é também uma física vivida, pois o conhecimento do cosmos conduz a um consentimento ao destino e nos ensina a desejar apenas aquilo que está sob nosso poder e não lamentar e rejeitar o que não está sob nosso poder, e isso porque esse conhecimento permite tomar consciência do lugar próprio ao homem no todo da natureza, do que lhe cabe e do que não lhe cabe, do que ele pode ou não esperar.

As três atividades ou aspectos do princípio diretor, distinguidas por Epiteto e Marco Aurélio, são aspectos da relação e do pertencimento do homem ao mundo, não são faculdades *a priori*, mas aspectos do "ser no mundo" do homem, por assim dizer. O que rege, o que orienta o homem nesses aspectos não é da ordem da legalidade, do permitido ou proibido, da simples ordenança específica, mas tem um caráter normativo, no sentido de distinguir entre a virtude e o vício, entre o conveniente e o que não é próprio à natureza humana. Trata-se muito mais de uma direção do que de uma ordenança a ser obedecida. Esse princípio não depende de um código fechado, mas de uma "sabedoria prática", de um pôr-se em acordo com sua própria natureza. O ponto é a conformação ética, não ancorada numa vontade racional inabalável (ainda que passível de ser vencida por inclinações a ela alheias), mas dependente de um processo contínuo decomposto em três dimensões: o julgamento sobre o valor das coisas e acontecimentos, bem como o assentimento que se dá ou nega a esse julgamento; o desejo, o modo como se acolhe ou espera o que vem ao nosso encontro; e a inclinação propriamente dita a agir, o modo como se assume seus próprios atos, se "seriamente", de toda a alma, ou com "ligeireza", abandonando-se às agitações e inclinações momentâneas. Sem uma ligação com o mundo, não há de onde haurir uma normatividade, isto é, os princípios pelos quais conduzir a vida, a não ser fazendo apelo a uma instância extra-mundo, como a vontade kantiana, que traz em si o caráter noumênico antes presente no próprio mundo, do qual o *daimon*, o noumênon no homem, era somente uma centelha.

1.1.2 A vida moral como exercício dialético

Epiteto (1962, p. 1113) afirma no *Manual* (§ 5) que: "O que perturba os homens não são as coisas, mas os julgamentos relativos às coisas [...]."[44] Marco Aurélio (1962, p. 1160) o segue (IV, 3) afirmando que "[...] as coisas não tocam a alma, elas permanecem exteriores e imóveis, e as perturbações procedem da opinião interior."[45]

Já vimos que as coisas provocam impressões na alma através da sensação e que, portanto, elas são causa da sensação. Mas também já vimos que o discurso interior que a alma produz a respeito dessas coisas não é ele mesmo causado por essas coisas. Se a sensação é causa antecedente do juízo, ela não é sua causa principal. O julgamento sobre as coisas e sobre os acontecimentos é uma atividade da alma, do princípio diretor. É a natureza interna do ente a verdadeira causa de sua resposta aos estímulos por ele recebidos. O encontro das coisas e acontecimentos com a alma e o discurso que ela formula em resposta é o momento decisivo para o estoicismo e, penso eu, para a ética em geral.[46] Ele é o eixo a partir do qual se decide a conduta de vida. "Todo o estoicismo está em jogo nesse momento do discurso interior, do julgamento emitido sobre as representações."[47] (HADOT 1997, p. 146). Dependem desse discurso o que se deseja e o que se teme, o que se aprecia ou não, bem como aquilo que nos move a agir, aquilo que se busca e almeja realizar.

Sobre essa distinção entre a representação causada pela sensação e o discurso interior gerado pela alma, repousa a doutrina estoica das coisas indiferentes. É-nos indiferente tudo aquilo que não depende de nós, isto é, cuja causa não está em nossa natureza interior, mas em alguma causa externa. O que não depende de nós nos é indiferente, pertencendo ao destino. Entretanto, como veremos, pode-se dar valor moral a algumas dessas coisas, "[...] admitindo a existência de obrigações políticas, sociais, familiares, ligadas às necessidades da natureza

---

[44] O texto em francês diz: "Ce qui trouble les hommes, ce ne sont pas les choses, mais les jugements relatifs aux choses [...]."

[45] O texto em francês diz: "[...] les choses ne touchent pas l'âme, elles restent dehors immobiles, et les troubles ne viennent que de l'opinion intérieure."

[46] Os dois últimos capítulos desta tese oferecem uma justificativa para essa afirmação. Penso que, a partir de Foucault, é possível pensarmos a relação entre o agir e o mundo em que se age a partir da própria constituição do ser como experiência através da atividade do pensamento. Toda ação é uma resposta racional, ainda que mais ou menos refletida, a circunstâncias que se apresentam já informadas pelo pensamento.

[47] O texto em francês diz: "Tout le stoïcisme se joue dans ce moment du discours intérieur, du jugement émis sur les représentations."

humana, segundo uma verossimilhança razoável."[48] (HADOT 1997, p. 127). O preceito de manter-se indiferente às coisas indiferentes, portanto, permite identificar a esfera de nossa causalidade própria, sem nos apartar do mundo humano, o qual envolve atividades e relações próprias à natureza humana, ainda que os resultados dessas ações e as várias coisas implicadas nessas relações não estejam sob nosso domínio.

É fundamental, então, que a alma seja capaz de bem julgar as coisas e os acontecimentos, e Hadot analisa uma passagem (III, 8) dos *Discursos*, de Epiteto, onde a vida moral aparece "[...] como um exercício no qual nós dialogamos com os acontecimentos que nos põem questões."[49] (HADOT 1997, p. 148). Com efeito, Epiteto ressalta que a lógica não é apenas um saber ou técnica discursiva, mas uma prática a ser exercida a todo o momento, comparando as interrogações sofísticas às questões postas pelas representações: "Assim como nós nos exercitamos sobre as questões dos sofistas, é preciso também nos exercitarmos todos os dias sobre as representações, pois elas também nos propõem questões."[50] (EPITETO 1962, p. 978). As representações causadas pelas sensações não são responsáveis pelos julgamentos que pronunciamos a seu respeito, por conseguinte, elas nos confrontam com questões, demandando a formulação de um julgamento. Vejamos o texto de Epiteto (1962, p. 978):

> O filho de alguém morreu. Responde: "Não depende da vontade, não é um mal." O pai de alguém o deserdou. Que te parece? Responde: "Não depende da vontade, não é um mal." César o condenou. "Não depende da vontade não é um mal." Ele se afligiu com isso: "Depende da vontade, é um mal." Ele suportou generosamente: "Depende da vontade, é um bem."[51]

A formulação em diálogo permite a visualização do confronto entre as representações e a alma, entre o que nos acontece e o discurso interior que formulamos a esse respeito. Por essa razão, Hadot prefere traduzir o termo *hypolepsis* não apenas como julgamento, mas como julgamento de valor, pois nossos juízos a respeito das representações designam o que atribuímos a ela, e particularmente em sua relação conosco. O que comumente ocorre é que não sabemos circunscrever o que somos realmente e o que nos acontece, e julgamos que

---

[48] A passagem completa diz: "[...] en admettant l'existence d'obligations politiques, sociales, familiales, liées selon une vraisemblance raisonnable aux besoins de la nature humaine."

[49] A passagem completa diz: "Il est tout à fait remarquable qu'Épictète se représente ici la vie morale comme un exercice dialectique dans lequel nous dialogons avec les événements qui nous posent des questions."

[50] O texto em francês diz: "Comme nous nous exerçons sur les questions des sophistes, il faut aussi chaque jour nous exercer sur les répresentations, car, elles aussi, elles nous proposent des questions."

[51] O texto em francês diz: "Le fils d'un tel est mort. Répond: 'Ne dépend pas de la volonté, n'est pas un mal'. Le père d'un tel l'a exclu de l'héritage; que t'en semble? 'Ne dépend pas de la volonté, n'est pas un mal'. César l'a condamné. 'Ne dépend pas de la volonté, n'est pas un mal'. Il en a eu du chagrin: 'Dépend pas de la volonté, c'est un mal'. Il l'a supporté généreusement: 'Dépend pas de la volonté, c'est un bien".

aquilo que não pode alcançar a alma nos afeta. Por isso é preciso exercitar o juízo, para bem avaliar cada coisa, sem confundir o que depende de nós com o que não depende de nós.

A partir dessa distinção é possível avaliar adequadamente o que propriamente pode ser bom ou mau. E só há bem e mal verdadeiramente naquilo que depende de nós. Pois o nosso bem está no acordo conosco mesmos, o que é o mesmo que estar em acordo com o destino e a natureza universal. Assim, sob a perspectiva individual, muitas coisas nos aparecem como males, mas, sob a perspectiva do todo, o único mal está na desarmonia consigo mesmo, e não na mera atuação das causas umas sobre as outras. O bem e o mal são apenas a virtude e o vício, ou seja, eles só podem estar na causalidade interna ao homem. Por isso, não é mal aquilo que escapa à "vontade", isto é, à *proairesis*, ao raciocínio prático.[52] A orientação tanto do desejo quanto do impulso ativo depende fundamentalmente desse diálogo com os acontecimentos.

O exercício contínuo desse diálogo impedirá que se dê assentimento a julgamentos nos quais as representações são avaliadas de modo inadequado, nos quais a alma adiciona à representação um conteúdo a ela estranho. O que é pressuposto é que esse diálogo está sempre presente em toda a vida humana, ou melhor, toda vez que nos confrontamos com algo nós desenvolvemos a seu respeito um discurso ao qual damos assentimento. Contudo, nem sempre esse discurso é verdadeiro, isto é, nem sempre ele oferece uma representação adequada da coisa ou acontecimento; muitas vezes ele adiciona à representação uma avaliação na qual está subentendida uma compreensão do que somos e de como as coisas nos podem atingir que não corresponde à natureza humana.

Se a vida moral é um exercício dialético, é porque a vida, em geral, envolve o confronto com coisas e acontecimentos que demandam de nós julgamentos a partir dos quais se definem nossos desejos e as razões que nos levam a agir. Essa percepção me parece fundamental, não apenas para a compreensão do estoicismo, mas da própria moralidade como fenômeno humano. Como veremos mais à frente, Canguilhem entende que é próprio ao vivente a não indiferença em relação as suas condições. A normatividade, a distinção entre

[52] Sobre a tradução de *proairesis*, em Epiteto, por "vontade", é preciso atentar para o que diz Richard Sorabji (2006, p. 195): "There is no element of will *power* in the notion; it is more intellectual than that, being a kind of reason. Admittedly, it may, as in Aristotle, involve desire, but desire itself for the Stoics is also an intellectual judgment about how it is appropriate to act. The term is used for decisions about how it is appropriate to act, and not only for policy decisions as in Aristotle, but for particular decisions as well as for overall policy, and for tendencies towards good or bad decisions." Tad Brenan parece de acordo com Sorabji sobre a *proairesis*, em Epiteto, se confundir com o próprio *hégemonikon*. Ele diz que o termo, de importância crucial, significa "[...] a alma, ou o *hégemonikon*, de alguém, considerado com a totalidade de suas disposições a dar assentimento". Ou ainda que "[...] a *proairesis* de alguém pode ser ou sua virtude ou seu vício, dependendo de sua disposição a dar assentimento às impressões." (BRENAN 2006, p. 324, n. 71).

normal e patológico, com a valorização do primeiro em detrimento do segundo, é constitutiva da vida. De modo similar, Hadot ressalta a percepção que os estoicos tiveram de que as razões para nossos afetos e ações estão radicadas em julgamentos a respeito das coisas e acontecimentos, os quais formulamos e aos quais damos assentimento. O que nos acontece, o que vem ao nosso encontro, por si mesmo nos é indiferente. Justamente por isso, os acontecimentos não nos atingem simplesmente, mas nos confrontam, demandam de nós uma posição, isto é, que digamos para nós mesmos do que se trata e, então, assumamos uma determinada atitude em relação a esses acontecimentos. As paixões e ações são respostas dadas aos acontecimentos, respostas que são racionais, pois não são apenas sentidas e realizadas, mas são também o resultado de um discurso interior através do qual conferimos sentido e valor ao que somos e ao que nos advém.

1.1.3 Perspectiva cósmica

"[...] o próprio do homem de bem é amar os deuses, acolher os acontecimentos e tudo que lhe vêm do destino [...]."[53] (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1158). As palavras de Marco Aurélio (III, 16) expressam a atitude do homem que sabe diferenciar o que está sob seu domínio e o que dele não depende. Esse homem não apenas se resigna, mas aquiesce e ama com alegria o que lhe cabe como quinhão porque se sabe partícipe do todo da natureza. Aqui, é preciso distinguir três coisas: o acontecimento que vem ao nosso encontro, como aquilo que me interpela e demanda da alma um discurso interior a seu respeito; a relação desse acontecimento com o destino, portanto com o todo dos acontecimentos; e o presente como o recorte desse acontecimento do fluxo maior de todos os acontecimentos, o que permite definir o campo de ação e, de modo mais específico, o campo daquilo que, no acontecimento, me concerne, isto é, o campo do que está sob o poder do princípio diretor. No entrelaçamento entre o sujeito e suas circunstâncias se define a natureza dos acontecimentos, o que permite, então, o discernimento entre aquilo sobre o que se pode realmente agir e aquilo a respeito do que a ação é impotente. Nesse entrelaçamento se define aquilo que constitui propriamente a substância ética, para usar os termos de Foucault, isto é, a matéria do agir moral.

[53] O texto em francês diz: "[...] le propre de l'homme de bien est d'aimer les dieux, d'accueillir les événements et tout ce qui lui vient du destin [...]."

Marco Aurélio emprega o termo grego *symbainon* para designar o que acontece. Hadot explica que, etimologicamente, o termo significa *o que caminha em conjunto*, justificando sua tradução do termo por *o acontecimento que vem ao nosso encontro*, e especificando que, apesar de nem sempre ser possível, seria preciso traduzir, de modo mais preciso, o termo por *o acontecimento que se ajusta a nós*.[54] Esse sentido fica claro na seguinte passagem dos *Pensamentos* (V, 8): "Dizemos que 'esses acontecimentos lhe sobrevêm', no mesmo sentido em que os trabalhadores dizem que as pedras quadradas 'se enquadram' nos muros ou nas pirâmides, adaptando-se umas às outras graças a essa maneira de as reunir."[55] (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1171). A isso alude a metáfora do entrelaçamento da trama e da urdidura, o qual remete às *Moirai*, que são figuras míticas da lei cósmica proveniente da razão divina.[56] O acontecimento, portanto, é aquilo que "caminha em conjunto" porque tudo que ocorre "[...] é produzido pela totalidade universal das causas que constituem o cosmos."[57] (HADOT 1997, p. 232). E justamente por isso o acontecimento é também o que "se ajusta a nós", pois nós somos parte dessa rede causal, cuja trama é o destino. Uma vez mais, se evidencia que a problemática do destino não tem a ver com uma determinação dos acontecimentos alheia ao indivíduo, mas com o fato de que tudo que ocorre está inexoravelmente ligado a tudo o mais, não estando o próprio indivíduo, seus desejos e atos, fora dessa conexão. "A relação entre esse acontecimento e mim mesmo supõe o universo inteiro e a vontade da Razão universal."[58] (HADOT 1997, p. 232).

Se os acontecimentos que vêm ao nosso encontro nos interpelam, eles também se ajustam a nós. E a resposta adequada a esses acontecimentos, o discurso interior que a seu respeito se tem de formular deve, então, partir da perspectiva da natureza universal. É preciso exercitar-se para não dar assentimento aos juízos que atribuem aos acontecimentos predicados que não exponham os fenômenos da natureza e os acontecimentos do mundo em sua nudez,

[54] Cf. HADOT 1997, p. 229.

[55] O texto em francês diz: "Nous disons: 'ces événements lui arrivent', au sens où les ouvriers disent que des pierres carrés 's'encadrent' dans des murs ou dans des pyramides, en s'adaptant les unes aux autres grâce à telle manière de les grouper." Em nota a essa passagem, Victor Goldschmidt afirma se tratar de um jogo de palavras, onde o verbo significando "acontecer", em seu sentido ordinário, é reconduzido a sua significação etimológica de "adaptar-se." Cf. SCHUHL, p. 1377, n. 4.

[56] Cf. HADOT 1997, p. 230.

[57] A passagem completa diz: "Cela signifie que si un événement, c'est-à-dire, pour les stoïciens, un prédicat (le 'se promener' qui m'est présent lorsque 'je me promène'), si un événement donc m'advient, il est produit par la totalité universelle des causes qui constituent le cosmos."

[58] O texto em francês diz: "La relation entre cet événement et moi-même suppose l'univers entier et la volonté de la Raison universelle."

em sua inserção no fluxo de eterna metamorfose do qual todas as coisas participam, fluxo esse que é inexoravelmente tecido pelo destino. Dos fenômenos da natureza e dos acontecimentos do mundo não se pode predicar coisas como "temível", "perigoso", "horrendo", "repugnante".[59] Fazê-lo é remeter as coisas, não ao seu lugar no todo universal, mas a nós, é cometer um erro de perspectiva. Com isso, desconsidera-se, a um só tempo, que os acontecimentos, nós mesmos e a junção dos acontecimentos conosco, tudo isso só pode ser a partir da rede causal universal. Se os acontecimentos vêm ao nosso encontro, eles não existem por nossa causa, nós não somos sua *raison d'être*, ao contrário, nós e os acontecimentos somos nesse "caminhar em conjunto". Por isso, só se tem um juízo adequado a respeito dos acontecimentos quando se os vê a partir da perspectiva do cosmos ou da natureza universal. Pôr-se nessa perspectiva é assumir aquilo que nos cabe nessa trama causal, nossa parte, é a descoberta do princípio diretor e daquilo que realmente depende de nós, aquilo de que nós somos causa: nossos assentimentos, desejos e ações.

É preciso de tudo dar uma definição "física". Diz Marco Aurélio (III, 11):

> [...] sempre definir ou descrever o objeto de tua representação de modo a ver distintamente o que ele é essencialmente, em sua nudez e tomado por inteiro, a designá-lo em si mesmo pelo termo apropriado, assim como todos os elementos dos quais ele é composto e nos quais ele se resolve.[60] (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1156).

Definições desse tipo são definições adequadas, que compreendem propriamente o ser das coisas e acontecimentos. Aquilo que para muitos era mostra de pessimismo, portanto de uma mácula subjetiva no discurso de Marco Aurélio, é antes um exercício de conversão do olhar, por meio do qual se busca ver as coisas "objetivamente", em sua nudez, em sua imersão no fluxo de contínua transformação no qual tudo está imerso.[61] Hadot justifica então qualificar essa definição de "física".

> Pode-se qualificar de "físico" esse gênero de definição porque ela despoja as representações de toda consideração subjetiva e antropomórfica, de toda relação ao ponto de vista humano, para defini-las de certo modo cientificamente e fisicamente. Aqui, mais uma vez, constatamos que tudo é em tudo na filosofia estoica. Com efeito, se a crítica das representações e a busca da representação objetiva fazem parte do domínio da lógica, elas não são, contudo, realizáveis a não ser que nos

[59] Cf. HADOT 1997, p. 189.

[60] O texto em francês diz: "[...] toujours définir ou décrire l'objet de ta représentation, de façon à voir distinctement ce qu'il est essentiellement, à nu et pris en entier, à le désigner en soi-même par le mot propre, ainsi que tout les éléments dont il est composé et en lesquelles il se résout."

[61] A esse respeito, ver também "La physique comme exercice spirituel ou pessimisme et optimisme chez Marc Aurèle." (HADOT 2002, p. 145-164).

> coloquemos sob o ponto de vista da física, situando os acontecimentos e os objetos na perspectiva da natureza universal.[62] (HADOT 1997, p. 179).

A definição física decompõe tudo em suas partes, mas também reduz tudo a sua pequenez relativa à imensidão do todo. Mesmo a vida humana deve ser vista assim. É preciso se concentrar sobre o presente, sobre o que nos acontece agora e sobre o que estamos prestes a fazer, afastando as inquietações com o passado e o futuro. A vida, como a dança ou o canto, é uma sucessão de instantes, de "presentes", que se deve circunscrever para melhor conduzir. O exercício lógico da definição física se liga ao exercício de concentrar-se sobre o presente. Praticando-o, como diz Marco Aurélio (XII, 3): "[...] você se aplicará a viver no momento apenas em que vive, no presente, e poderá passar o tempo que te resta até a morte sem perturbação, nobremente e de uma maneira agradável a seu próprio daimon."[63] (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1242).

Esse presente não é o presente matemático da divisibilidade infinita do tempo em instantes cada vez menores, mas aquele em que se pode predicar algo de um sujeito – é o presente da pertença atual. Como diz Estobeu, explicando a doutrina estoica do tempo, e de Crisipo, em particular:

> Assim como o vazio é totalmente infinito, o tempo é totalmente infinito em dois sentidos. O passado e o futuro são infinitos. Ele [Crisipo] diz claramente que o tempo nunca é presente. Pois, uma vez que o que é contínuo se divide ao infinito, segundo essa divisão ao infinito, o tempo inteiro está submetido a essa divisão. Assim, não há, no sentido próprio do termo, tempo presente. Mas se fala de tempo presente em sentido amplo (*kata platos*). Crisipo diz, com efeito, que apenas o tempo presente "pertence atualmente" (*hyparchein*) [a um sujeito], enquanto o passado e o futuro são realizados (*hyphestanai*), mas "não pertencem, de modo algum, diz ele, atualmente" [a um sujeito], como também se diz que apenas os predicados que acontecem efetivamente "pertencem atualmente", por exemplo, o "caminhar" me pertence atualmente quando eu caminho, e, contudo, não me pertence atualmente quando estou deitado ou sentado.[64] (Apud HADOT 1997, p. 224).

---

[62] O texto em francês diz: "On peut qualifier de « physique » ce genre de définition, parce qu'elle dépouille les représentations de toute considération subjective et anthropomorfique, de toute relation au point de vue humain, pour les définir en quelque sorte scientifiquement et physiquement. Ici encore, nous constatons que tout est dans tout dans la philosophie stoïcienne. En effet, si la critique des représentations et la recherche de la représentation objective font partie du domaine de la logique, elles ne sont pourtant réalisables que si l'on se place au point de vue de la physique, en situant les événements et les objets dans la perspective de la Nature universelle."

[63] O texto em francês diz: "[...] tu t'exerceras à vivre dans le seul moment où tu vis, dans le présent; et tu pourras passer le temps qui te reste jusqu'à ta mort sans trouble, noblement et d'une manière agréable à ton propre démon."

[64] O texto em francês diz: "De même que le vide est totalement infini, le temps est totalement infini dans les deux sens. Le passé et le futur sont infinis. Il [= Chrysippe] dit très clairement que jamais le temps n'est present. Car, puisque ce qui est continu se divise à l'infini, selon cette division à l'infini, le temps tout entier est soumis à cette division. Donc il n'y a pas, au sens propre du terme, de temps présent. Mais on parle de temps présent au sens large (*kata platos*). Chrysippe dit en effet que seul le temps présent 'appartient actuellement' = *hyparchein* [à un sujet], tandis que le passé et le futur sont réalisés = *hyphestanai*, mais 'n'appartiennent pas du tout, dit-il, actuellement' [à un sujet], comme on dit aussi que n''appartiennent actuellement' que les seuls prédicats qui

Não se trata, portanto, do presente como limiar inapreensível entre o passado e o futuro, mas do presente tal como a consciência humana o percebe, em relação à intenção e à atenção que a ele se volta. Esse presente tem certa "espessura", tem uma certa duração.[65] Segundo Jacques Brunschwig, o exemplo do caminhar sugere que "[...] o que confere ao presente amplo seu estatuto especial é o movimento real de que ele é o 'intervalo' ou a 'dimensão' (*diástema*)." (BRUNSCHWIG 2006, p. 239). Do mesmo modo, pode-se falar em "dia presente" ou "mês presente" por conta do movimento dos corpos celestes cujas revoluções cíclicas se dão ao longo desses períodos. Assim, Zenão podia dizer que o tempo é a dimensão de qualquer movimento que seja e Crisipo que ele é a dimensão do movimento do mundo.[66]

O presente ao qual devemos circunscrever nossa atenção, nosso olhar, e com isso nossos juízos, desejos e ações, é o presente delimitado pelo acontecimento que vem ao encontro, e que nos interpela, em relação ao qual temos que formular um discurso, moderar nossas reações pelos predicados que a ele relacionamos, ou o presente da ação que estamos a realizar. A diferença fundamental é que o passado e o presente são *hyphestanai*, isto é, são reais, mas como algo definitivo e determinado, enquanto o presente é *hyparchein*, aquilo que é real num processo atual, aquilo que, na tradução de Brunschwig, "é o caso".[67]

O presente ao qual devemos nos circunscrever é o presente do movimento real, seja daquilo que nos confronta, seja o nosso mesmo. E isso porque é apenas no âmbito do presente que pode atuar o princípio diretor. O passado e o futuro estão fora do nosso alcance. E mesmo esse presente não deve ser superestimado, mas deve-se lembrar que, ele também é ínfimo quando comparado à imensidão da eternidade. Como se lê nos *Pensamentos* (VI, 36): "A Ásia, a Europa, os cantos do mundo; o mar inteiro, uma gota de água no mundo; o Athos, um

---

arrivent effectivement, par exemple le 'se promener' m'appartient actuellement quand je me promène, et pourtant ne m'appartient pas actuellement quand je suis couché ou assis..."

[65] Hadot remete a definição do presente amplo àquela de Bergson, que também opõe o presente abstrato do instante matemático àquele que tem uma certa duração: "Nossa consciência nos diz que, quando falamos de nosso presente, é num certo intervalo de duração que pensamos. Que duração? Impossível fixá-la exatamente; é algo um tanto indeciso. Meu presente, nesse momento, é a frase que me dedico a pronunciar." (BERGSON 2006, p. 174-175).

[66] Cf. BRUNSCHWIG 2006, p. 239.

[67] Cf. BRUNSCHWIG 2006, p. 238; HADOT 1997, p. 226.

montinho de terra no mundo; o presente inteiro, um ponto na eternidade. Tudo é pequeno, fugidio, evanescente."[68] (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1185).

A definição física, tão presente em Marco Aurélio, põe ênfase na decomposição, no caráter fluido da matéria, "[...] essa perpétua possibilidade de transformação passiva, essa incapacidade de agir por si mesma, que caracteriza a matéria estoica."[69] (HADOT 1997, p. 271). Essa opção por salientar a degradação ou a perecibilidade da matéria se justifica pelo fim visado pela disciplina do desejo, pela finalidade do exercício que se impõe Marco Aurélio: denunciar os falsos valores que ordinariamente se atribuem às coisas, os quais geram os sentimentos de repugnância ou desejo. A definição física busca, portanto, sem se desviar da verdade (a transformação das coisas é real), ressaltar um aspecto da realidade que leve à negação do assentimento a juízos falsos a respeito dos objetos e acontecimentos. Falsidade essa que advém do apego a uma perspectiva particular, falsidade que é fundamentalmente ignorância, desconsideração de um aspecto não imediatamente perceptível ao indivíduo imerso no curso dos acontecimentos, mas acessível através de exercícios, os quais constituem a disciplina do desejo, esse *topos* ou "tema de exercício", cujo intento é redirecionar esse ato da alma que é o desejo, de modo a delimitar a esfera própria da liberdade humana, ao se concentrar sobre o que depende de nós, alcançando assim a máxima concordância consigo mesmo (princípio que constitui cada ente e o todo) e identificando-se com o todo ao adotar a perspectiva da natureza universal.

A própria noção de corrupção e de coisas repugnantes é relativa e subjetiva, pois a degradação é um aspecto acessório, embora seja uma consequência necessária, do impulso original da natureza que originou todas as coisas.[70] Ao se concentrar sobre o caráter corruptível das coisas, o foco não está na particularidade do objeto, mas no próprio processo de transformação perpétua. Trata-se da visão da totalidade da substância e do tempo, do exercício da "visão do alto", que reconhece cada coisa como uma ínfima parte evanescente, e portanto sem valor, do todo. Essa visão do alto transforma a avaliação que fazemos das coisas, os juízos sobre elas a que damos assentimento, assim como transforma nossa lida com os objetos e acontecimentos particulares, nossos desejos e aversões.

---

[68] O texto em francês diz: "L'Asie, l'Europe, des coins du monde; la mer, une goutte d'eau dans le monde; l'Athos, une motte de terre dans le monde; le présent tout entier, un point dans l'éternité. Tout est petit, fuyant, évanouissant."

[69] O texto em francês diz: "[...] cette perpétuelle possibilité de transformation passive, cette incapacité d'agir par elle-même, qui caractérise la matière stoïcienne."

[70] Cf. HADOT 1997, p. 273.

Concentrar a atenção sobre o presente coincide também com viver cada momento como se fosse o último, portanto, com tomar a vida sob a perspectiva da morte. Perspectiva que tem o dom de afastar toda ligeireza e investir de gravidade cada momento da vida.[71] A perspectiva cósmica, que assume o ponto de vista do todo da natureza e da razão universal, é também a perspectiva da morte, e, se cada momento presente é ínfimo comparado à eternidade, não podendo ser superestimado, a iminência da morte impede que esse presente seja subestimado. É preciso viver o presente com inteireza, pois o domínio daquilo que nos cabe se esgota nesse mesmo presente, em nossas avaliações das coisas e acontecimentos, em nossa disposição a amar ou rejeitar o que nos vêm ao encontro, bem como nos princípios que regem nosso agir.

1.1.4 Agir orientado pelo todo

"Não distrair-se: quando se trata da ação, realiza o ato justo; quando se trata da representação, conserva a percepção clara."[72] (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1163). As palavras de Marco Aurélio (IV, 22) lembram-no de afastar-se da ligeireza (*eikaiotés*), da irreflexão e agitação que dominam a maior parte das atividades humanas. Para que se possa agir segundo a razão, e assim segundo a natureza humana, é preciso fazê-lo com seriedade. E o que é agir com seriedade? É agir de todo o coração, de toda a alma. Portanto, é estar inteiro no ato, sem a leviandade e a falta de profundidade, sem o "desejo sem calor", que caracterizam os atos daqueles que se põem a fazer muitas coisas, mas sem comprometer-se verdadeiramente com nenhuma delas.[73] Agir com seriedade também é agir segundo um fim. É preciso saber os fins que buscamos em nossos atos, para que possamos dirigi-los todos ao fim adequado à nossa natureza racional, a qual coincide com a razão universal, que une todos os homens numa grande cosmópolis, ou seja, numa grande comunidade que reflete em termos

[71] Cf. *Pensamentos*, II, 5: "A toute heure du jour songe gravement, comme Romain et homme, à faire ce qui t'incombe avec le sérieux d'un homme exact et simple, avec tendresse aussi et libéralité, avec justice enfin, en donnant congé à toutes les autres pensées. Tu y arriveras si tu fais chacun de tes actes comme si c'était le dernier de ta vie, en le dépouillant de toute vanité [...]." (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1147).

[72] O texto em francês diz: "Ne pas être étourdi: quand il s'agit de l'action, accomplis l'acte juste; quand il s'agit de la représentation, conserve la perception claire."

[73] Cf. HADOT 1997, p. 300.

humanos a totalidade da natureza. Como diz Marco Aurélio (II, 16): "[...] é preciso que os menores detalhes dependam de sua relação com o *fim*, e o fim dos seres racionais é obedecer à razão e à lei da mais antiga das cidades e governos."[74] (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1150). Agir com seriedade é, igualmente, agir com consciência do valor infinito de cada instante, a partir da perspectiva da morte.[75] Assim, agir com seriedade é também não se dispersar numa agitação febril, limitando-se ao indispensável, que é aquilo que serve ao bem comum. Se, como diz um aforismo de Demócrito citado por Marco Aurélio, é preciso agir pouco para permanecer sereno, não se trata de simplesmente reduzir o número de afazeres e ocupações, mas de limitar-se àquilo que é indispensável, deixando de lado o que é fútil e inútil.

Dos estoicos é quase um lugar comum dizer que não há bem, a não ser o bem moral. O único bem verdadeiro é a virtude, assim como único mal verdadeiro é o vício. Tudo o mais que possa nos acontecer e que usualmente se chamam males não são senão acontecimentos indiferentes, aos quais o apego à perspectiva individual, que ignora o lugar próprio ao homem na trama do destino, leva a erroneamente considerar maus. Mas o que faz de um bem um bem moral? Em primeiro lugar, o situar-se no homem, isto é, naquilo que depende de nós: o pensamento, o desejo, o impulso que leva a agir. Em segundo lugar, que essas atividades estejam em acordo com a razão. "É preciso que haja uma vontade eficaz e inteira de fazer o bem."[76] (HADOT 1997, p. 303-304). É preciso, portanto, que essa ação seja feita com inteiro compromisso, de toda a alma, como dito anteriormente. O único bem consiste em realizar as atividades próprias ao princípio diretor de acordo com sua própria natureza. É isso a virtude.

Tudo o que não está sob o poder da alma, tudo que não seja uma atividade sua, e portanto dependa unicamente dela, é indiferente. Mas como se orientar na vida se tudo o que não depende de nós é indiferente, não sendo nem bom nem mau? Aqui aparece a doutrina estoica dos *kathékonta*, das "ações ou funções apropriadas", dos "convenientes" ou dos "deveres", que constitui o domínio das ações que não são fúteis ou inúteis. É preciso realizar o que é *kathékon* e evitar o que é fútil. Os *kathékonta* oferecem à *hormé*, ao impulso para a ação, uma matéria de exercício, uma espécie de "código de conduta prático" que permite distinguir entre as coisas indiferentes e reconhecer um valor relativo ao que é, a princípio, em si mesmo sem valor. Uma vez determinada a natureza das circunstâncias que afrontamos,

[74] O texto em francês diz: "[...] il faut que les plus petites détails dépendent de leur rapport à la *fin*: mais la fin des êtres raisonnables, c'est d'obeir à la raison et à la loi de la plus ancienne des cités et des gouvernements."

[75] Cf. *Pensamentos*, VII, 69: "Voici la morale parfaite: vivre chaque jour comme si c'était le dernier; ne pas s'agiter, ne pas sommeiller, ne pas faire semblant." (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1199).

[76] O texto em francês diz: "Il faut qu'il y ait une volonté efficace et entière de faire le bien."

pode-se definir o campo de ação propriamente dito, isto é, não apenas quais ações podemos ou devemos realizar, mas *a propósito de que* realizá-las e *sobre o que* agir quando agirmos, isto é, sobre qual matéria nossa ação tem verdadeiramente domíno (a substância ética que mencionamos antes).

Como definir, então, o que se deve fazer concretamente? O que é apropriado à natureza, isto é, o que é *kathékon*, revela-se já no instinto natural, de todo ser vivo, de autoconservação e rejeição daquilo que ameaça sua integridade. No homem, esse instinto animal fundamental se torna propriamente uma "vontade" ou uma escolha racional. "Com a aparição da razão no homem, o instinto natural se tornará escolha refletida."[77] (HADOT 1997, p. 305). A razão permite reconhecer o que tem ou não um valor por corresponder às tendências inatas, conferidas ao homem pela natureza.

O que é, então, um *kathékon*? Diz Hadot (1997, p. 305):

> É uma ação, logo, algo que depende de nós, que supõe uma intenção, boa ou má, e que não pode por isso ser realizada de maneira indiferente. É uma ação que diz respeito a uma matéria em princípio indiferente, por ela não depender inteiramente de nós, mas também de outros homens ou das circunstâncias, dos acontecimentos externos, finalmente, do destino. Mas essa matéria indiferente pode, razoavelmente, verossimilmente, ser julgada conforme a vontade da natureza, e então se recobrir de um certo valor, seja em razão de seu conteúdo, seja em razão das circunstâncias.[78]

A definição de Hadot parece casar bem com os *Pensamentos* como exercícios espirituais, isto é, como exercícios de escrita através dos quais se busca transformar a si mesmo, e assim dirigir-se ao que é digno de nossa atenção, deixando de lado o que não condiz com nossa natureza racional, cujo afã da maioria em perseguir é apenas fonte de angústias e inquietações. Entretanto, como mostra Brennan, ao analisar duas passagens de Epiteto (*Discursos* I, 18, 1 e *Manual* 42), o termo *kathékon* é ubíquo, pois se trata de um operador que se aplica tanto a motivações virtuosas quanto a viciosas.[79] Para compreender melhor esse problema, e assim o sentido estoico do *kathékon*, é preciso atentar para a natureza do impulso em direção à ação, a *hormé*, e o lugar do *kathékon* nesse impulso.

"Sobre o que quer que os estoicos tenham a dizer a propósito das motivações, dos desejos e das inclinações virtuosas ou viciosas dos humanos, falar-se-á em termos de

---

[77] O texto em francês diz: "Avec l'apparition de la raison chez l'homme, l'instinct naturel va devenir choix réfléchi."

[78] O texto em francês diz: "C'est une action, donc quelque chose qui dépend de nous, qui suppose une intention, bonne ou mauvaise, et qui ne peut donc être accompli de manière indifférente. C'est une action qui porte sur une matière en principe indifférente, puisqu'elle ne dépend pas entièrement de nous, mais aussi des autres hommes ou des circonstances, des événements extérieurs, finalement du Destin. Mais cette matière indifférente peut raisonnablement, vraisemblablement, être jugée conforme à la volonté de la Nature, donc revêtir une certaine valeur soit en raison de son contenu, soit en raison des circonstances."

[79] Cf. BRENNAN 2006, p. 321.

impulso." (BRENNAN 2006, p. 294). O impulso é condição necessária e suficiente para a ação. Não há ação sem impulso e, dado o impulso, segue-se a ação. "O impulso é um assentimento e, portanto, um movimento da alma." (BRENNAN 2006, p. 294). O que distingue o impulso que leva a agir dos demais assentimentos teóricos é que eles são assentimentos dados a "impressões práticas" ou "impressões impulsivas" (*phantasiai hormetikai*), que "[...] são aquelas cujo conteúdo implica alguma predicação avaliativa: ser bom, ser mau ou outro valor qualquer a um estado de coisas e, particularmente, a uma descrição de alguma ação que o agente possa adotar."[80] (BRENNAN 2006, p. 295). A *hormé*, contudo, não tem nenhuma conotação de capricho ou obsessão, como a tradução pelo termo impulso poderia sugerir. O termo impulso é válido por enfatizar a forte conexão com a ação, pois o impulso faz parte da ação; ele é um movimento da alma que ocorre na ação, ele é a manifestação da causalidade do princípio diretor. Nossas ações são algo que depende de nós.

Se o impulso é sempre eficaz, é porque ele "[...] contém em si mesmo tudo o que é requerido para a ação: não só uma postura avaliativa geral pró ou contra, mas também uma especificação da ação em termos dos particulares últimos, suficiente para a tarefa vislumbrada." (BRENNAN 2006, p. 296). Nesse ponto, Brennan lembra que o impulso estoico é como que a "síntese psicológica" de ambas as premissas do silogismo prático aristotélico tomadas em conjunto. O impulso é a síntese de uma descrição de um estado de coisas determinado e de uma postura avaliativa em relação a esse estado de coisas, que conduz à ação imediata. O impulso é "[...] a motivação psicológica causalmente suficiente e imediatamente antecedente de uma ação intencional." (BRENNAN 2006, p. 297).

O impulso é o assentimento a uma impressão, assentimento que, por ser dado a uma impressão impulsiva, leva à ação. E "[...] cada impressão impulsiva é, em primeira instância, uma impressão de algo que é *kathékon*." (BRENNAN 2006, p. 297). Em outros termos, "[...] todo axioma impulsivo é governado por uma espécie de operador de impulso em seu nódulo mais elevado que reza 'é *kathékon* que p', onde *p* fornece o restante do conteúdo do axioma impulsivo, enunciando alguma ação candidata que o agente possa tomar." (BRENNAN 2006, p. 297). Toda ação é motivada pelo pensamento de que algo é *kathékon*, e o termo pode ser

[80] A esse respeito, convém lembrar que Hadot defende que Epiteto, e com ele Marco Aurélio, distinguem *orexis* e *hormé* como atividades distintas do *hégemonikon*. Para o estoicismo anterior, o desejo é um tipo de impulso, apenas. Segundo Hadot, o desejo, em Epiteto e Marco Aurélio, diz respeito a uma certa "disposição de espera", a um domínio onde a ação é ineficaz. Portanto, não se aplica aqui a discussão sobre o duplo uso do termo impulso para indicar tanto "movimentos pontuais da alma ao modo de eventos em direção a algo" quanto para designar "disposições da alma (ao modo de estados) a ter sentimentos particulares chamados 'doenças' ou 'propensões'", ou seja, como uma "disposição a ter impulsos"; duplo uso que, por vezes, causa confusão nos intérpretes, os atuais e os antigos, entre coisas distintas, como o acesso de raiva pontual de alguém e sua irascibilidade permanente. (Cf. BRENNAN 2006, p. 297).

substituído por outros com um papel estruturalmente semelhante, como "apropriado" (*oikeion*), "razoável" (*eúlogon*) ou "proveitoso" (*symphéron*). Sobre isso, duas passagens de Epiteto são esclarecedoras (*Discursos* I, 18, 1 e *Manual* 42):

> [...] para todos os seres humanos é uma única e a mesma a origem (da ação). Assim como para o assentimento a origem é a sensação de que a coisa é o caso, e para a rejeição a origem é a sensação de que não seja o caso [...] assim também para o impulso em direção a algo a origem é a sensação de que seja proveitoso (*symphéron*) para mim. É impossível julgar que uma coisa seja proveitosa e desejar outro algo, ou julgar que uma coisa seja *kathékon* e ter um impulso em direção a outro algo. (Apud BRENNAN 2006, p. 297).
>
> Quando alguém te tratar mal, ou falar mal de ti, lembra que o disse ou fez porque acreditava que lhe fosse *kathékon*. Não lhe é possível compreender como as coisas te aparecem, antes somente como lhe aparecem. (Apud BRENNAN 2006, p. 298).

Assim, "[...] dar o assentimento à impressão prática é uma questão de dar o assentimento à impressão de que *isto* é o que deve ser feito." (BRENNAN 2006, p. 322). Enquanto operador do impulso, o termo *kathékon* é neutro. Ainda assim, ele tem um papel ético central, pois, ainda que o maledicente só tenha como compreender como as coisas aparecem a ele, e não a mim, sua avaliação não é menos errônea por conta disso. Como diz Epiteto, na sequência da passagem, não é a proposição que é lesada com o erro avaliativo, mas aquele que se enganou.[81] Embora o maledicente julgasse que o falar mal era o que deveria ser feito, não o era, ainda que ele julgasse que seu ato era proveitoso ou apropriado, não o era.

Há uma importante percepção nesse raciocínio estoico de que o erro avaliativo que se encontra na raiz do impulso a agir causa mal ao agente, não prejudicando em nada a proposição. Quando se dá assentimento a juízos equivocados, não se trata de um erro meramente cognitivo. E a razão disso não está apenas no fato de que, no exemplo dado por Epiteto, a ação resultante do impulso ser a tentativa de prejudicar outrem, tratando-o mal ou maldizendo-o. O mal está na configuração da alma correlacionada a um tal axioma, isto é, na impressão.[82] Esta é "[...] uma entidade por completo interna, psíquica, uma disposição ou *héxis* do *pneûma* do indivíduo." (BRENNAN 2006, p. 289). A impressão é interna, uma

---

[81] Cf. EPITETO 1962b, p. 1128. A esse respeito, ver igualmente o que diz Dumézil (1992, p. 168) a respeito das últimas palavras de Sócrates a Críton: "De manera que si la enfermedad y la curación son intelectuales, lo que está en juego, el resultado, no lo es."

[82] Cf. BRENNAN 2006, p. 288-289: "Uma impressão é uma alteração da alma, comumente, embora não necessariamente, ocasionada por um objeto sensível em redor do agente, que se apresenta de modo que se forneçam informações de como são as coisas. Embora animais irracionais também recebam impressões, somente nos seres humanos adultos as impressões são racionais, no sentido de que cada uma delas está correlacionada a um único item proposicional, o *axíoma*, parcialmente constitutivo da identidade da impressão (ou seja, duas impressões visuais podem ser completamente semelhantes no que diz respeito exclusivamente a seu conteúdo visual, e ainda assim serem impressões distintas, mesmo quanto ao tipo, em razão da distinção de seus *axíomata* acompanhantes)."

disposição da alma, e por isso pode causar mal ou bem a essa alma. Enquanto o conteúdo sensório esgota a impressão, nos animais irracionais, o mesmo não acontece nos seres humanos adultos. Nestes, "[...] podemos discernir uma segunda parte [para além do conteúdo sensório], que surge do impacto do objeto sensório na estrutura de conceitos em posse de um indivíduo." (BRENNAN 2006, p. 289). A disposição gerada na alma é, neste caso, indissociável de um axioma, possuindo, assim, um conteúdo semântico. E o axioma, a proposição correlacionada à impressão, é condicionado pelos conceitos a partir dos quais o indivíduo é capaz de apreender as coisas e os acontecimentos com os quais se defronta. A própria formulação de juízos a respeito do mundo é condicionada pelo modo como o indivíduo se encontra disposto, isto é, por aquilo que ele já espera encontrar no mundo. As impressões, por sua vez, podem agravar esse estado, pois são elas próprias disposições da alma.

Nossa compreensão do mundo não é um conteúdo meramente cognitivo por duas razões: primeiro, porque as impressões são disposições da alma, que podem ser inclusive desejos ou impulsos a agir; segundo, porque elas dependem, para serem racionais, isto é, para fazerem sentido para nós, de uma estrutura de conceitos que não somente tornará possível que a impressão tenha um conteúdo semântico, mas também possibilitará que ela se determine, seja como um desejo, seja como uma rejeição ou um impulso a agir.[83]

Como reconhecer, então, em cada caso a ação apropriada à natureza? Como reconhecer os *kathékonta* ou os *officiis*? O sábio é o ideal da impossibilidade de se enganar e da perfeita certeza em seus assentimentos, mas este é um ser extremamente raro, permanecendo antes como ideal inacessível à maioria. "O comum dos mortais, do qual fazem parte os filósofos (que, a seus próprios olhos, precisamente, não são sábios), deve se orientar penosamente na incerteza da vida cotidiana, operando escolhas que parecem razoavelmente, isto é, verossimilmente, justificadas."[84] (HADOT 1997, p. 309-310). Devido à incerteza quanto aos resultados das ações cuja iniciativa depende de nós e a impossibilidade de conhecer de antemão o que nos advirá, o que nos reserva o destino, o homem está, para os

[83] Essa percepção da relação entre o consentimento que damos a certos juízos a respeito do mundo e a predisposição prévia de nossa alma, certamente é importante para a ênfase estoica nas relações entre filosofia e medicina, o que provoca uma inflexão na reflexão ética, que se afasta um pouco do tema clássico do uso (*chrésis*) e se aproxima da terapêutica. O indivíduo deve, assim, constituir-se em relação a si mesmo como alguém "[...] que sofre de certos males e que deve fazê-los cuidar, seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tem competência." (FOUCAULT 1985, p. 63).

[84] O texto em francês diz : "Le commun des mortels, dont font partie les philosophes (qui, à leurs yeux, précisément, ne sont pas des sages), doit s'orienter péniblement dans l'incertitude de la vie quotidienne, en opérant des choix qui semblent raisonnablement, c'est-à-dire vraisemblablement, justifiés."

estoicos, restrito ao critério da verossimilhança, à estimativa racional a respeito de suas escolhas e atos, sem a certeza absoluta de bem escolher e bem agir. Diz Sêneca, em *Dos benefícios* (IV, 33, 2):

> Nós não podemos jamais esperar, para agir, que tenhamos a compreensão absolutamente certa de toda a situação. Nós apenas seguimos pelo caminho ao qual nos conduz a verossimilhança. Todo "dever" (*officium*) deve seguir por esse caminho: é assim que nós semeamos, que nós navegamos, que nós guerreamos, que nós nos casamos, que nós temos filhos. Em tudo isso, o resultado é incerto, mas nós nos decidimos, ainda assim, a empreender as ações a respeito das quais, nós o cremos, pode-se fundar alguma esperança [...]. Nós vamos onde as boas razões, e não a verdade assegurada, nos levam.[85] (Apud HADOT 1997, p. 307).

O que nos conduz é a verossimilhança, a esperança fundada em boas razões, as quais são reconhecidas a partir do que as circunstâncias nos permitem conhecer. O impulso, como já foi dito, implica um raciocínio prático. Hadot (2004, p. 110-111), comentando uma interpretação errônea que Simplício faz do conceito de *hormé*, explica esse ponto:

> Trata-se aí de movimentos da alma que são já o resultado de uma reflexão. Simplício, crendo que, para os estoicos, só existe uma *hormé*, que é anterior ao desejo, confunde talvez a *hormé* que é já o produto de uma reflexão, pois ela é definida pelos estoicos como "um movimento do pensamento dirigido para algo no domínio das ações", com a *hormé* que é o primeiro movimento da alma, resultando das sensações e de sua impressão sobre a alma (*phantasia*), e que pertence também aos animais.[86]

Os impulsos são conduzidos pela verossimilhança, portanto racionalmente, mas ainda assim nem tudo que está implicado em nossas ações depende de nós, o que põe o problema de com que disposição se deve realizá-los. Em primeiro lugar, é preciso distinguir a meta (*skopos*) do fim (*telos*) do ato. Enquanto a realização da meta não depende de nós, mas do destino, o fim é "[...] a intenção moral, firme e decidida, de realizar tal ação [...]."[87] (HADOT 1997, p. 312). O bem está no *telos* da ação, não na sua meta. Como diz Cícero (1962a, p. 269):

> [...] o atirador deve fazer tudo para acertar o alvo [*skopos*], e, contudo, tudo fazer para atingi-lo é, por assim dizer, seu fim [*telos*] supremo. É desse modo que falamos

[85] O texto em francês diz: "Nous ne pouvons jamais attendre pour agir que nous ayons la compréhension absolument certaine de toute la situation. Nous allons seulement par le chemin dans lequel nous conduit la vraisemblance. Tout 'devoir' (*officium*) doit aller par ce chemin: c'est comme cela que nous semons, que nous naviguons, que nous faison la guerre, que nous nous marions, que nous avons des enfants. En tout cela, le résultat est incertain, mais nous nous décidons néanmoins à entreprendre les action au sujet desquelles, nous le croyons, on peut fonder quelque espoir [...] Nous allons là où de bonnes raisons, et non la vérité assurée, nous entraînent."

[86] O texto em francês diz: "Il s'agit là des mouvements de l'âme qui sont déjà le résultat d'une réflexion. Symplicius, croyant que pour les stoïciens il n'existe qu'une seule *hormé* qui est antérieur au désir, confond peut-être l'*hormé* qui est déjà le produit d'une réflexion, car elle est défini par les stoïciens comme 'un mouvement de la pensée dirigé vers quelque chose dans le domaine des actions', avec l'*hormé* qui est le tout premier mouvement de l'âme, résultant des sensations et de leur impression sur l'âme (*phantasia*), et qui appartient aussi aux animaux."

[87] O texto em francês diz : "[...] l'intention morale, ferme et arrêtée, de faire telle action [...]."

> de soberano bem na vida. Atingir o alvo é o que devemos preferencialmente escolher, mas não buscar.[88]

Uma vez que os acontecimentos são incertos, isto é, não dependem de nós, a meta da ação deve ser buscada com uma "cláusula de reserva" (*hypexairesis* ou *exceptio*). O fim (*telos*) da ação consistindo em sua "seriedade", na resolução firme e persistente, que não muda enquanto a situação se mantém a mesma, a ação sempre se realiza de modo pleno e acabado. Por isso Marco Aurélio (VIII, 32) recomenda a si mesmo ordenar sua vida de modo a realizar um ato de cada vez e contentar-se com a realização de cada um deles, na medida do possível, lembrando a seguir que ninguém pode impedir que suas ações atinjam seu fim. Como ele diz em outro momento (XI, 1), ao contrário do que ocorre na dança, no teatro ou nas outras artes, onde a ação total permanece inacabada se algo as interrompe, a alma racional atinge seu fim próprio em qualquer ponto em que se ache o termo de sua vida, pois a ação da alma racional realiza de maneira plena o que ela projeta, em cada uma de suas partes, em qualquer momento que se a tome.

O fracasso da meta não anula a completude, a plena realização da ação, mas apenas demanda, através do consentimento ao destino, que se escolha uma nova ação, mais adequada à circunstância, de modo a que cada ato, unido aos demais, perfaça a ordem harmônica da vida. A atenção ao presente exige a circunscrição de cada ação ao *telos*, o qual se consuma no presente, no momento da *hormé*, e não no da *orexis*, que é a intencionalidade desejosa voltada para a meta (*skopos*). Como se pode ler nos *Pensamentos* (V, 20), certos homens

> [...] podem muito bem impedir minha ação, mas, eles nada podem contra minha vontade[89] e minha disposição interior, porque minha regra de ação não é sem exceção e porque sei contornar o obstáculo. Com efeito, meu pensamento vai ao principal, retorna e desloca tudo o que pode obstaculizar minha ação; o que impedia minha ação se torna um apoio para ela, o que obstruía meu caminho me faz avançar.[90] (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1175).

Assim articulam-se o deixar-se conduzir pela verossimilhança, que nos permite reconhecer refletidamente o que a natureza nos orienta a fazer (as ações apropriadas à nossa natureza humana racional, os *kathékonta*), e o restringir-se aos atos da alma, ao *hégemonikon*,

---

[88] O texto em francês diz: "[...] le tireur doit tout faire pour atteindre le but; et pourtant, tout faire pour l'atteindre, c'est là en quelque sorte sa fin suprême; c'est ainsi que nous parlons de souverain bien dans la vie; frapper le but, c'est là ce qui est à choisir de préférence, mais non pas à rechercher."

[89] Note-se que "vontade" refere-se aqui à *hormé*, que é justamente o impulso, o movimento em direção à ação. Sobre isso, penso, vale a já mencionada ressalva que Sorabji faz à tradução por "vontade" da *proairesis*, em Epiteto. A *resolução* do agente mantém-se sendo o que é, a despeito do que resulta do ato.

[90] O texto em francês diz : "[...] peuvent bien faire obstacle à mon action; ils ne peuvent rien contre ma volonté et ma disposition intérieur, parce que ma règle d'action n'est pas sans exception et parce que je sais contourner l'obstacle. En effetl ma pensée allant au principal retourne et déplace tout ce qui peut faire obstacle à mon action: ce qui arrêtait mon action devient un aide pour elle; ce qui obstruait ma route me fait avancer."

ao encontrar o *telos* da ação no próprio ato, mais especificamente, no movimento em direção ao ato, na *hormé*. Desse modo, o homem se identifica com a razão que perfaz a natureza, harmonizando-se com seu desígnio,[91] ao mesmo tempo em que se abstém daquilo que, nos acontecimentos, escapa a sua capacidade de compreensão e atuação, daquilo que não pode ser por ele abrangido, isto é, da incerteza dos acontecimentos, do destino. De maneira bastante interessante, a restrição estoica ao essencial do agir, ao impulso que é sua causa, tem por consequência uma abertura para a contínua reelaboração dos planos e cursos de ação. A "cláusula de reserva" diante dos objetivos particulares faz com que todos admitam exceção, com que possam ser deslocados e redirecionados. O obstáculo a um objetivo se torna ocasião para outro e termina por afirmar, em vez de negar, o caráter resoluto, mas não obstinado, do agente. A vida do sábio admite, assim, variações e redirecionamentos; realiza-se de diferentes modos, permanecendo a mesma em essência.

O princípio diretor, centelha divina no homem, é um fogo que toda matéria alimenta, capaz de a tudo assimilar e a tudo que toca transformar em chama e luz. Assim como os acontecimentos singulares não perturbam a ordem universal, mas, ao contrário, esta se forma na urdidura daqueles, também o princípio diretor é que dá o sentido e ordena os acontecimentos que o homem afronta. Diz Marco Aurélio (VIII, 35):

> É da natureza universal que cada ser racional retira poderes quase iguais aos seus. Assim, é dela que nos advém o seguinte poder: do mesmo modo que essa natureza converte e reconduz à ordem do destino todo obstáculo e toda resistência, fazendo deles uma parte do destino, também o animal racional pode fazer de todo obstáculo sua matéria e usá-lo para atingir o objetivo que tinha em vista.[92] (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1206).

Articulam-se ainda, a partir dessa distinção entre meta e fim, a serenidade que consente com o que lhe sobrevém e a intenção (*hormé*) firme e resoluta, que, sem maldizer o fracasso de sua meta, modifica seus atos em conformidade com as circunstâncias, ao mesmo tempo em que se mantém íntegra em seu fim. A constância própria à sabedoria é distinguida da obstinação em relação a uma meta qualquer, a despeito das circunstâncias. A unidade da conduta se encontra resguardada das incontornáveis mudanças nos objetivos particulares que se perseguem.

---

[91] Marco Aurélio (IX, 42) afirma que fazer o bem a outro homem, para nós, é como ver, para os olhos, é agir conforme a natureza, o que coincide com agir conforme sua natureza própria.

[92] O texto em francês diz: "C'est de la nature universelle que chaque être raisonnable tient des pouvoirs presque égaux aux siens; de même, c'est d'elle que nous tenons le pouvoir suivant: de même que cette nature convertit et ramène à l'ordre du destin tout obstacle et toute résistance et qu'elle en fait une partie du destin, de même l'animal raisonnable peut faire de tout obstacle une matiére pour lui, et en user pour atteindre le but qu'il avait en vue."

A perspectiva do todo que permite assim agir é a mesma que torna possível identificar o bem comum com a tendência natural do agir humano. É em favor do bem comum do todo que o intelecto divino dispôs as coisas em relações de coordenação e subordinação, fazendo as inferiores em vista das superiores, distribuindo-as segundo seu valor e ligando as superiores por uma mútua concórdia, como diz Marco Aurélio (V, 30). Ou ainda (VII, 55): "Cada ser deve agir de acordo com sua constituição; os outros seres são feitos em vista dos seres racionais [...], e os seres racionais, uns em vista dos outros. A parte importante na constituição do homem é a faculdade social."[93] (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1197).

A cidade do mundo, a cosmópolis, está assim fundada na natureza, a qual, pela razão comum a todos, põe todos os homens sob a mesma lei; lei essa que é a própria razão. Não há cisão entre natureza e razão, assim como não há cisão entre indivíduo e todo. A identidade do intelecto divino é dinâmica; ele cuida do bem comum do todo porque ele próprio se desdobra no todo. Todos os seres participam do intelecto divino, são dele parte e nele perfazem uma comunidade. Por ele, a intenção de realizar o bem comum é comunicada a todos os seres, pois ele está presente neles. E, como já foi dito, essa presença se dá de modos diferentes em cada ser, e no homem ela se deixa ver na razão, de modo refletido. O princípio da unidade é a chave da união entre o si e o todo.

> Pensou-se frequentemente que o estoicismo era fundamentalmente uma filosofia do amor de si porque, para ele, o ponto de partida tanto da física quanto da moral é a tendência a se conservar a si mesmo, a permanecer em coesão e coerência consigo mesmo. Mas, de fato, a tonalidade fundamental do estoicismo é muito mais o amor do todo, pois a conservação de si e a coerência consigo mesmo não são possíveis sem a adesão inteira ao todo do qual se faz parte. Ser estoico é tomar consciência do fato de que cada ser não é sozinho, mas que fazemos parte de um todo, que é a totalidade dos seres racionais e a totalidade que é o cosmos.[94] (HADOT 1997, p. 339-340).

A vida moral está ancorada na vida comum; ela não é uma regra exterior à natureza humana, mas sua consumação. O homem bom ou o sábio o são por serem a norma, a medida, o padrão do homem pleno, do homem perfeito. E como o homem não é uma entidade à parte do todo, mas uma parte do todo, o homem pleno tem que ser concebido em sua integração a

---

[93] O texto em francês diz: "Chaque être doit agir selon sa constitution; le reste des êtres a été fait en vue des êtres raisonnables [...], et les êtres raisonnables les uns en vue des autres. La partie importante dans la constitution de l'homme, c'est la faculté sociable."

[94] O texto em francês diz: "On a souvent pensé que le stoïcisme était fondamentalement une philosophie de l'amour de soi, puisque, pour lui, le point de départ, à la fois, de la physique et de la morale est la tendance à se conserver soi-même, à rester en cohésion et cohérence avec soi-même. Mais, en fait, la tonalité fondamentale du stoïcisme, c'est beaucoup plus l'amour du Tout, parce que la conservation de soi et la cohérence avec soi-même ne sont possibles que par l'adhésion entière au Tout dont on fait partie. Être stoïcien, c'est prendre conscience du fait qu'aucun être n'est seul, mais que nous faisons partie d'un Tout qui est la totalité des êtres raisonnables et la totalité qu'est le Cosmos."

esse todo. A vida moral tem que dar conta do confronto com os acontecimentos e com as coisas, de como os encaramos, ela tem que ordenar os anseios e as expectativas, ela tem que dispor as metas e fins dos atos. A moralidade não é uma esfera da vida humana, mas sua forma mais acabada.

Como diz Hadot (2002, p. 301): "Enquanto o homem ordinário perdeu o contato com o mundo, não vê o mundo enquanto mundo, mas o trata como um meio de satisfazer seus desejos, o sábio não cessa de ter o todo constantemente presente ao espírito. Ele pensa e age numa perspectiva universal."[95]

A lei (*nomos*) que a natureza universal inscreve na natureza humana é da ordem da *direção*, ela *orienta* os atos da alma (do *hégemonikon*), de modo que a vida humana mantenha um "reto caminho", uma ordem na qual se harmonizam as diferentes transformações dos cursos de ação, os quais estão indissoluvelmente associados aos acontecimentos que vêm ao nosso encontro. Se a natureza humana é imutável, ela o é ao modo da imutabilidade da natureza universal, que se constitui em ordem harmônica de elementos imersos num fluxo de transformações incessante. Ela é constante no seu *sentido*, nas diferentes formas que assume. A lei da razão que rege a natureza e que faz dela uma inteligência é um *princípio diretor*, o *hégemonikon* que se acha em todo ser racional como a melhor parte de sua alma, ou seja, como a melhor parte daquilo que o anima, que o põe em movimento – lançando-o no fluxo das transformações – e o faz viver; princípio que o conduz de modo a que ele não se desoriente e se perca em meio a essas transformações. Ao pensar o elo indissolúvel entre o agente e o mundo, os estoicos descobriram o sujeito como um modo de conduzir-se, como um princípio diretor que se realiza em seus juízos, desejos e ações. Somos o que pensamos, aquilo a que nos ligamos ou de que nos afastamos, o que fazemos. E essa conduta se faz num diálogo constante com o mundo.

1.2 **Foucault e o caráter normativo da natureza para os antigos**

Quando Foucault fala da razão pela qual os gregos do período clássico buscavam se guiar pela natureza nas suas práticas sexuais, os *aphrodisia*, sua tese é a de que o fator

[95] O texto em francês diz: "Alors que l'homme ordinaire a perdu le contact avec le monde, ne voit pas le monde em tant que monde, mais traite le monde comme un moyen de satisfaire ses désirs, le sage ne cesse d'avoir le Tout constamment présent à l'esprit. Il pense et agit dans une perspective universelle."

determinante para a adoção de tal critério não era o reconhecimento de um caráter sagrado ou coercitivo da natureza sobre os homens. A despeito de sua possível sacralidade, a autoridade da natureza, no âmbito da ética sexual, se devia ao fato de que a adoção das demandas naturais como parâmetro de conformação da conduta permitia ao indivíduo "[...] se constituir como sujeito, mestre de sua própria conduta, isto é, de se tornar – como o médico em relação à doença, o piloto entre os escolhos ou o político em relação à cidade – o hábil e prudente guia de si mesmo, apto a conjecturar como convém sobre a medida e o momento." (FOUCAULT 1984, p. 125). A ênfase se encontra do lado da teleologia do sujeito moral, isto é, do modo de ser almejado para si mesmo pelo indivíduo. A autoridade da natureza se deve a sua capacidade de fornecer princípios orientadores da conduta capazes de tornar o homem em senhor de si mesmo.

O que determinará, segundo Foucault, quais elementos devem ou não ser considerados na realização do ato, ou seja, os elementos relevantes no campo de ação do sujeito, não é tanto a natureza quanto o princípio do domínio de si. É preciso cuidar de si para se tornar senhor de si. É a partir dessa injunção que a natureza e suas demandas aparecem como parâmetros capazes de orientar a ação. Se o próprio modo de ser dos prazeres e práticas sexuais demandam cuidado, ou seja, se a ontologia das práticas sexuais determina que elas precisam ser objeto de práticas refletidas, esse modo de ser só aparece como algo que demanda cuidado, como um objeto de preocupação moral e por isso de elaboração ética, porque se assumiu que o homem deve ser senhor de si mesmo. Não oferecessem o risco de dominar o sujeito, não haveria razão para essas práticas terem-se tornado "[...] objeto de cuidado, elemento para reflexão, matéria para estilização." (FOUCAULT 1984, p. 25).[96]

O papel da natureza na ontologia dos *aphrodisia* é sem dúvida importante. Foucault lembra que Platão situa os desejos que levam os homens aos *aphrodisia* entre os mais naturais e necessários e que Aristóteles aponta como causa dos prazeres por eles proporcionados "[...] coisas necessárias que interessam ao corpo e à vida do corpo em geral." (FOUCAULT 1984, p. 46-47). A experiência dos *aphrodisia*, apesar dessa naturalidade, demanda cuidados e se tornou um campo de experiência moral.

[96] Pode-se ler em *O uso dos prazeres*: "Somente instaurando, em relação aos prazeres, uma atitude de combate, é que se pode conduzir-se moralmente. [...] Certamente, se é necessário enfrentá-las [as forças que constituem os *aphrodisia*] é porque se trata de apetites inferiores que nós compartilhamos – como a fome e a sede – com os animais; mas essa inferioridade natural não seria em si mesma uma razão para combatê-la se não fosse o perigo de que, predominando sobre todo o resto, elas estendessem sua dominação sobre todo o indivíduo, reduzindo-o, finalmente, à escravidão. Em outras palavras, não é a sua natureza intrínseca, sua desqualificação de princípio que demanda a atitude 'polêmica' consigo mesmo, mas sim seu domínio eventual e seu império." (FOUCAULT 1984, p. 62-63).

Por qual razão ela demanda cuidados é algo a que se pode responder de duas maneiras. Primeiro, porque a natureza dispôs essa experiência de tal modo que ela tende sempre à revolta e ao excesso. "A natureza colocou no ser humano essa força necessária e temível sempre pronta a ir além do objetivo que lhe foi fixado." (FOUCAULT 1984, p. 48). O prazer ligado aos *aphrodisia* é marcado por dois traços: sua condição inferior e sua extrema vivacidade. Trata-se de um prazer ontologicamente inferior porque compartilhado com os demais animais; porque ligado à privação e ao sofrimento, ao contrário do que ocorre com o prazer oferecido pela visão e pela audição; porque dependente do corpo e de suas necessidades; e porque, uma vez satisfeita a necessidade, o corpo retorna ao seu estado anterior – não há aprimoramento, apenas saciedade. Por seu caráter condicionado e subordinado, o prazer sexual é qualitativamente inferior mesmo a outros prazeres.[97] Por outro lado, sua importância fez com que a natureza o dotasse de uma extrema intensidade. Assim como o prazer com o alimento e a bebida serve à necessidade de manutenção da sobrevivência individual, o prazer sexual serve à necessidade de procriação e manutenção da espécie. São justamente esses dois traços característicos do prazer sexual que o fazem propenso à sedição e à hipérbole. É porque o prazer sexual depende de uma *energeia*, de uma força cujo caráter é por si mesmo excessivo, que esses prazeres levantam a questão moral de como "[...] enfrentar essa força, de que maneira dominá-la e garantir a economia conveniente dessa mesma força." (FOUCAULT 1984, p. 48). Assim como ocorre com os prazeres da comida e da bebida,[98] o perigo é o do excesso que transborda a necessidade e dá a esses prazeres o poder sobre a alma. Por isso é preciso saber servir-se deles como convém.

A segunda razão que pode ser dada para que os prazeres sexuais demandem cuidados éticos está já presente na primeira, mas como uma pressuposição. Trata-se da convicção de que um homem livre não pode se deixar dominar por seus apetites e pelos prazeres a ele relacionados, muito menos por um apetite de condição naturalmente inferior, como o sexual.

---

[97] Foucault (1984, p. 47) lembra, como exceção, Aristipo e os cirenaicos, para os quais não há distinção entre os prazeres.

[98] Numa época como a nossa, onde os hábitos alimentares são objeto de tanta preocupação e cuidado, ganha outra coloração a sugestão de Foucault (1984, p. 49) de que seria interessante investigar "[...] a longa história das relações entre moral alimentar e moral sexual através das doutrinas, como também dos ritos religiosos ou das regras dietéticas." Para além da inversão de importância, que fez da moral sexual uma preocupação maior do que a moral alimentar, e do processo que fez os prazeres sexuais serem interrogados em termos de desejo e não mais nos mesmos termos do apetite alimentar, caberia perguntar-se pelo lugar novamente privilegiado que as questões alimentares hoje ocupam nas preocupações das pessoas com suas próprias condutas e nas ações de diversos mecanismos de governo da população, bem como se não houve, assim como ocorreu com os prazeres sexuais, uma modificação na estrutura própria desses prazeres, isto é, em que medida eles ainda são encarados como "apetites" e o quanto o são de outra maneira.

É certo que cairíamos num círculo, talvez sem saída, se tentássemos responder se essa pressuposição é anterior ou posterior à compreensão da natureza humana que a fundamenta, pois essa pressuposição é intrínseca a ela. Decerto que se poderia buscar a presença dessa convicção entre os gregos em tempos anteriores à formulação das doutrinas analisadas (e Foucault privilegia, em *O uso dos prazeres*, os socráticos Xenofonte, Platão e Aristóteles),[99] mas isso em nada nos ajudaria. No máximo atestaria que ela é independente de doutrinas específicas, o que já está dado, pois o próprio Foucault se valeu de diversos textos de diferentes autores, cujas doutrinas se distinguem em vários aspectos na compreensão da natureza humana e da natureza em geral. Aqui ou acolá, a convicção de que o homem livre não deve ser escravo de seus prazeres estará ligada a alguma compreensão da natureza humana que justifica e fundamenta essa convicção. Essa constatação parece enfraquecer a escolha foucaultiana de privilegiar a teleologia do sujeito moral, o fim de tornar-se senhor de si mesmo, em suas análises dessas éticas. O cuidado ético seria necessário, independente do "contexto doutrinário", pela própria natureza dos prazeres sexuais e do homem, e não por um objetivo qualquer que este tenha se proposto. O fim do trabalho ético sobre si mesmo deveria ser, então, buscado na própria natureza humana. Os gregos não eram dândis, como insiste acertadamente Hadot, eles não estão, como Baudelaire, buscando inventar a si mesmos.[100] Contudo, a questão não se resolve tão facilmente se observarmos essa escolha metodológica sob outra luz.

Hadot cunhou a expressão "exercícios espirituais" para dar conta de uma relação da filosofia antiga com a teoria e o discurso, a qual é diversa da prática filosófica acadêmica em nosso tempo. Seu intento é enfatizar o caráter vivido da filosofia antiga, o fato de que as diferentes escolas filosóficas antigas, seja na figura de Sócrates, Platão, Aristóteles ou nas escolas do período helenístico e romano, são antes de tudo maneiras de viver. Os exercícios espirituais apontam para uma relação, esquecida por nós, entre o discurso e a vida filosófica.

[99] Cf. FOUCAULT 1984, p. 36: "O que gostaria de determinar nessas poucas páginas são, justamente, os aspectos gerais com que se preocuparam, a forma geral da interrogação moral que colocaram a propósito dos *aphrodisia*. Para isso, recorrerei a textos bem diferentes uns dos outros – essencialmente os de Xenofonte, Platão e Aristóteles; e não tentarei restituir o 'contexto doutrinário' que pode dar a cada um seu sentido particular e seu valor diferencial, mas sim o 'campo de problematização' que lhes foi comum e que os tornou possíveis. Trataremos de fazer surgir, em seus caracteres gerais, a constituição dos *aphrodisia* como campo de cuidado moral."

[100] Uma passagem de Walter Benjamin (1989, p. 73), sobre Baudelaire, pode nos ajudar a formar uma ideia do que aproxima Foucault, ao mesmo tempo em que distancia Hadot, do dândi baudelairiano: "O herói é o verdadeiro objeto da modernidade. Isso significa que, para viver a modernidade, é preciso uma constituição heroica. Balzac era também da mesma opinião. Com ela, Balzac e Baudelaire se contrapõem ao romantismo. Transfiguram a paixão e o poder decisório; já o romantismo glorifica a renúncia e a entrega." Cf. FOUCAULT 2001b, p. 1390: "L'homme moderne, pour Baudelaire, n'est pas celui qui part à la découverte de lui-même, de ses secrets et de sa vérité caché; il est celui qui cherche à s'inventer lui-même."

A própria noção foi escolhida para melhor dar conta do aspecto cosmológico que haveria em todos esses exercícios, do componente essencial dessa vida filosófica, que seria a integração com a natureza, a razão, o todo, na qual está implicado não apenas o pensamento, mas toda a alma do indivíduo. Essa é razão que torna esses exercícios mais do que apenas exercícios éticos.[101]

Foucault se apropria dos trabalhos de Hadot, mas enfatiza seu caráter de exercícios, preferindo falar em "práticas de si", em "ascese". O caráter espiritual da filosofia, ele parece concentrar nas premissas de que a verdade não é alcançável sem um trabalho ético sobre si mesmo, isto é, sem ascese, e de que o conhecimento da verdade é capaz de "salvar", de transformar o ser do sujeito que o alcança.[102] Sem esse deslocamento no enfoque da análise, testemunhado pela escolha dos termos, não teria sido possível a Foucault falar de uma "estética da existência" entre os antigos, com todos os equívocos e ambiguidades que a expressão traz consigo, mas também não teria sido possível que essas análises desempenhassem o papel que Foucault gostaria que desempenhassem: o de instigar o desenvolvimento de práticas e exercícios éticos fora de um contexto de busca da sabedoria.[103]

A experiência sexual que nos é familiar é a da sexualidade, não a dos *aphrodisia* – para ficarmos no âmbito estabelecido por sua *História da sexualidade* – e a ontologia que lhe é própria é distinta da grega. É certo que Foucault não intentava permanecer no interior dessa experiência da sexualidade, mas gostaria que surgissem práticas éticas que promovessem transformações nessa experiência, sem que ele propusesse, na posição de intelectual, uma ontologia concorrente àquela encontrada na sexualidade moderna, que fosse capaz de fundamentar essas novas práticas. A premissa foucaultiana que, desde o início, o faz percorrer um caminho distinto do trilhado por Hadot é a de que o discurso verdadeiro é inseparável das práticas, é através delas engendrado e também modificado. Assim, não caberia estabelecer

[101] Cf. HADOT 2002, p. 20-21: "'Exercises éthiques' serait une expression assez séduisante, puisque [...] les exercises en question contribuent puissamment à la thérapeutique des passions et se rapportent à la conduite de la vie. Pourtant ce serait là encore une vue trop limitée. En fait, ces exercises [...] correspondent à une transformation de la vision du monde et à une métamorphose de la personalité. Le mot 'spirituel' permet bien de faire entendre que ces exercises sont l'oeuvre, non seulement de la pensée, mais de tout psychisme de l'individu et surtout il révèle les vraies dimensions de ces exercises: grâce à eux, l'individu s'élève à la vie de l'Esprit objectif, c'est-à-dire se replace dans la perspective du Tout [...]."

[102] Sobre a "espiritualidade" e suas relações com a filosofia, conferir o fim da primeira hora da aula de 6 de janeiro de 1982, no Collège de France (FOUCAULT 2001d, p. 16-18), e a segunda parte desta tese.

[103] Para os sentidos dessa busca da sabedoria pelos antigos, cf. HADOT 1995, bem como "Le sage et le monde" (HADOT 2002, p. 343-360), especialmente a página 346, onde se lê: "Pour ma part, je crois à la possibilité, pour l'homme moderne, de vivre, non pas la sagesse (les Anciens, pour la plupart, la considéraient déjà comme un ideal inaccessible qui règle l'action, et non comme un état réalisé), mais un exercice, toujours fragile, toujours renouvelé, de la sagesse. Et je pense que cet exercice de la sagesse peut et doit viser à réaliser une réinsertion du moi dans le monde et dans l'universel."

uma doutrina para, a seguir, desenvolver exercícios em acordo com ela, mas esperar que as práticas gerassem novas experiências, com os modos de produção da verdade que lhe seriam inerentes. Novas práticas, nas quais o sexo não fosse compreendido, regulado e vivido como sendo fundamentalmente um desejo que desemboca em atos sexuais ou é sublimado em outras atividades, novas práticas que suscitassem uma nova ontologia das práticas sexuais, distinta igualmente dos *aphrodisia*, da carne cristã e da sexualidade moderna.[104] Ao contrário de Hadot, não são as práticas que se dirigem a uma experiência universal, ainda que multiforme em suas percepções doutrinárias, mas as próprias teorias e doutrinas estão entremeadas numa experiência constituída por práticas mais ou menos refletidas, e que sempre põem em jogo seus objetos, os modos de dizer a verdade a respeito dos mesmos, as maneiras de regulá-los e de nos constituirmos como sujeitos em relação a eles.

Foucault lembra que a razão pela qual a moral sexual antiga, especialmente no período clássico, é uma moral de homens feita para homens é a de que às mulheres e aos escravos não cabe a exigência de dominar bem a si mesmo para poder governar os outros. Ao contrário do que busca Hadot, uma experiência universal que encontra em diferentes doutrinas e escolas filosóficas modos diversos de ser vivida e buscada, Foucault fala, em *O uso dos prazeres*,[105] de uma reflexão moral dirigida a homens no que se refere ao seu domínio de liberdade, naquilo em que eles são livres para agir, em vez de se referir às "[...] interdições conhecidas por todos e solenemente lembradas nos códigos, costumes e prescrições religiosas." (FOUCAULT 1984, p. 24-25). Se há um campo de interdições e prescrições aos quais todos estão submetidos, o que lhe interessa é justamente o campo do que não é interdito ou prescrito para todos, mas aquilo que os homens livres, no exercício de sua liberdade, impõem a si mesmos "[...] como elaboração e estilização de uma atividade no exercício de seu poder e na prática de sua liberdade." (FOUCAULT 1984, p. 25). Ao contrário de Hadot, a questão para ele não é uma experiência universal, mas experiências possíveis a certos grupos, quando estes

[104] A esse respeito, ver o segundo capítulo da segunda parte desta tese.

[105] Em *O cuidado de si*, Foucault mostra que há, nos primeiros séculos, um alargamento nessa visão, englobando pessoas antes excluídas dessas práticas, com um deslocamento que direciona a questão do domínio de si para a questão mais ampla de um gozo sem desejo e sem perturbação, na qual o jovem vigoroso que se tem de educar dá lugar, como alvo principal das práticas éticas, a um número maior de indivíduos, virtualmente a todos, o que coincide com o fato de que os princípios que guiam essa arte de viver passam a se referir cada vez mais a uma natureza universal, e menos às questões de *status*, tão importantes na época clássica. Apesar disso, Foucault lembra que essas práticas mantêm ainda, no período helenístico e imperial, um caráter de elite, voltando-se para os "[...] grupos sociais, bem limitados em número, que eram portadores da cultura e para os quais uma *techné tou biou* podia ter um sentido e uma realidade." (FOUCAULT 1985, p. 50).

dispõem de sua liberdade para conferir-lhe uma forma digna de ser reconhecida e admirada como a prática de homens livres no exercício de sua liberdade.[106]

É essa atitude que lhe permite minorar o papel do aspecto cosmológico nas éticas antigas. Ao analisar o período helenístico e imperial, especialmente o estoicismo tardio, por ele privilegiado em suas análises, é ainda a ênfase na teleologia do sujeito que ele encontra, mesmo que mapeando as modificações ocorridas no modo como se concebe esse sujeito moral que se quer formar. Se será a autossuficiência, a alegria e satisfação consigo mesmo, o cerne dessa nova teleologia do sujeito moral, e não tanto o domínio de si, pouco importa, pois o fundamental é que Foucault continuará vendo, nos princípios adotados por esses filósofos como orientadores da conduta, uma autoridade que advém não tanto do fato de serem eles oriundos da natureza, mas de eles se prestarem a melhor realizar esse sujeito que se quer ser. Em entrevista a Hubert Dreyfus e Paul Rabinow, desta vez se referindo aos epicuristas, Foucault diz o seguinte a esse respeito:

> O problema era determinar quais eram as categorias de saber necessárias para a *epimeleia heautou*. Por exemplo, para os epicuristas, o conhecimento geral do que era o mundo – sua necessidade, a relação entre o mundo e os deuses – tudo isso era muito importante para poder se ocupar de si como se deve. Era matéria para a meditação: é compreendendo exatamente a necessidade do mundo que se era capaz de dominar as paixões de uma maneira bem mais satisfatória. A razão pela qual era preciso se familiarizar com a física ou a cosmologia era a de poder alcançar a autossuficiência.[107] (FOUCAULT DE 2001b, p. 1442).

A pergunta do entrevistador era se a compreensão teórica e científica seria secundária e motivada pelo cuidado ético e estético. E Foucault começa sua resposta dizendo que o campo do saber, aquilo que importava conhecer, era limitado pelo imperativo do cuidado de si, ou seja, o próprio movimento do conhecimento era subordinado à injunção anterior de cuidar de si. E esse cuidado de si tinha por fim o tornar-se autossuficiente. É necessário conhecer a natureza ou o cosmos porque sem esse conhecimento não é possível alcançar a autossuficiência. Ao analisar as *Questões naturais*, de Sêneca, particularmente seu prefácio

---

[106] Em seus últimos anos, Foucault concede entrevistas e escreve para algumas publicações gays, na França e na Califórnia. Com isso, ele pretendia suscitar nos leitores dessas publicações uma problematização em torno de aspectos da vida que não estariam já previamente determinados, justamente por eles serem gays. Esta era uma oportunidade, de acordo com ele, de pensar e criar novos modos de convivência, de relacionamento amoroso, e mesmo de percepção e vivência da velhice. Seria num grupo restrito, cujas práticas e relacionamentos seriam menos regrados justamente por estarem à margem, que poderiam surgir novos modos de ser e conviver, que poderiam, então, ser apropriados também pelos heterossexuais.

[107] O texto original diz: "Le problème était de déterminer quelles étaient les catégories de savoir qui étaient nécessaires pour l'*epimeleia heautou*. Par exemple, pour les épicuriens, la connaissance générale de ce qu'était le monde – sa nécessité, la relation entre le monde et les dieux –, tout cela était très important pour pouvoir s'occuper comme il faut de soi. C'était matière à meditation : c'est en comprenant exactement la nécessité du monde qu'on était capable de maîtriser les passions d'une manière beaucoup plus satisfaisante. La raison que l'on avait de se familiariser avec la physique ou la cosmologie, c'était de pouvoir parvenir à l'autosuffisance."

inicial e o prefácio ao quarto livro, ambos cartas-prefácio dirigidas a Lucílio, Foucault afirma que o conhecimento da natureza é apresentado por um Sêneca já envelhecido e que sabe ter se consagrado a *vana studia*, a estudos inúteis, como algo absolutamente necessário, e esse conhecimento da natureza é necessário porque só se pode alcançar a si mesmo "[...] tendo percorrido o grande ciclo do mundo."[108] (FOUCAULT 2001d, p. 255). Se Sêneca critica a história e as crônicas dos grandes acontecimentos e dos feitos de reis estrangeiros, é porque elas, ao contrário do que ocorre com o conhecimento da natureza, em nada ajudam a se ocupar de si. Os únicos exemplos históricos que se prestam a isso são os modelos romanos, como a modéstia de Catão ou a decisão de Cipião de viver modestamente no campo para preservar a liberdade de sua cidade, nos quais se podem ver "[...] os verdadeiros traços da grandeza, que não são as formas visíveis da glória e do poder, mas as formas individuais da mestria de si."[109] (FOUCAULT 2001d, p. 253). Seja para recomendar o estudo da natureza, seja para criticar o da história e das crônicas dos reis estrangeiros, o critério é o cuidado de si.

Rémi Brague, comentando o mesmo prefácio às *Questões naturais*, de Sêneca, afirma que a "[...] revolução socrática foi subvertida: se a alma é uma parte do mundo, conhecimento de si e conhecimento do mundo cessam de se opor. É preciso, então, passar pela física para chegar a si. No sentido forte do termo, a ciência da natureza é *interessante*."[110] (BRAGUE 1999, p. 192). E é interessante porque a alma não é, aqui, movida apenas por curiosidade, mas porque aquilo lhe concerne, porque ela é parte interessada no assunto. Para o estoico, a visão do mundo não oferece apenas uma descrição estática da realidade, mas "[...] contém também um modelo de prática moral."[111] (BRAGUE 1999, p. 192).

Foucault aponta várias vezes para a importância do conhecimento da natureza para o cuidado de si, especialmente em referência ao estoicismo e ao epicurismo, em *O cuidado de si* e em seu curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*. Não há negação da ligação entre a verdade da natureza ou do cosmos e o cuidado que se tem consigo. Contudo, há a indicação clara de um viés metodológico, que enfatiza o papel do conhecimento verdadeiro da natureza na consecução da autossuficiência. E isso porque não importam tanto a Foucault as relações

[108] A passagem em francês diz: "On ne peut parvenir à soi qu'em ayant parcouru le grand cycle du monde."

[109] O texto em francês diz: "[...] les vrais traits de la grandeur, qui ne sont pas justement les formes visibles de l'éclat et de la puissance mais les formes individuelles de la maîtrise de soi."

[110] O texto em francês diz: "La révolution socratique est subvertie: si l'âme est une partie du monde, connaissance de soi et connaissance du monde cessent de s'opposer. Il faut alors passer par la physique pour arriver à soi. Au sens fort de ce terme, la science de la nature est *intéressante*."

[111] O texto em francês diz: "Elle contient aussi un modèle de la pratique morale."

entre a verdade da natureza e o tipo de autossuficiência a que se chega através de um trabalho ético que demanda o seu conhecimento, ou seja, o quanto a natureza do modelo de conduta é indissociável do tipo de conduta que ele inspira. O que o interessa, o que ele ressalta sem cessar, é a centralidade do cuidado de si, é o movimento no qual o saber e o poder passam a ser apreendidos a partir do eixo ético, a partir das questões e das necessidades levantadas por esse cuidado. Se a constituição do sujeito não se faz dissociada da verdade e dos modos de regular as práticas, é possível buscar fazer da constituição do sujeito o eixo a partir do qual articular os outros dois, de modo a tornar possíveis novos modos de relacionar-se com a verdade e com essas regulações. Não lhe interessa tanto que o modelo de conduta seja buscado no cosmos, mas sim o fato de que o conhecimento do cosmos possa ser compreendido e exercitado a partir da perspectiva ética de condução da própria vida.

Os fins pretendidos com o trabalho ou o discurso ético são bastante importantes para compreender os caminhos que toma a reflexão ética. Parece-me inegável que a análise foucaultiana é norteada por seu anseio de encontrar possibilidades éticas que possam instaurar novos espaços de liberdade em meio e em relação aos saberes e poderes constituídos,[112] e isso não através da negação ou destruição dos mesmos, mas instaurando novos modos de relacionar-se com eles – modos de relação que poderiam provocar rearticulações e reelaborações nesses saberes e poderes, embora isso não seja algo que se possa garantir de antemão, ponto em que reside a ironia do trabalho ético e filosófico.

> Levam eles, efetivamente, a pensar diferentemente? Talvez tenham, no máximo, permitido pensar diferentemente o que já se pensava e perceber o que se fez segundo um ângulo diferente e sob uma luz mais nítida. Acreditava-se tomar distância e no entanto fica-se na vertical de si mesmo. A viagem rejuvenesce as coisas e envelhece a relação consigo. (FOUCAULT 1984, p. 15).

Na entrevista citada anteriormente, Foucault deixa explícito que, para ele, o que efetivamente conduzia os gregos e romanos a uma problematização ética lá onde justamente os interditos escasseavam, lá onde eles eram livres para agir como queriam, a razão para essa problematização não era a sacralidade da natureza, ainda que ela fosse admitida, mas "[...] o desígnio de dar a sua vida certos valores (de reproduzir certos exemplos, de deixar atrás deles uma reputação excepcional ou de dar o máximo de brilho a sua vida)." E ele continua dizendo que se tratava, então, "[...] de fazer de sua vida um objeto de conhecimento ou de *techné*, um

[112] Cf. FOUCAULT 2012, p. 76: "Disons que si la grande démarche philosophique consiste à mettre en place un doute méthodique qui met en suspens toutes les certitudes, la petite démarche latérale et à contre-voie que je vous propose consiste à essayer de faire jouer systématiquement, non pas donc le suspens de toutes les certitudes, mais la non-nécessité de tout pouvoir quel qu'il soit."

objeto de arte."[113] (FOUCAULT 2001b, p. 1443). Se ele fala de uma estética da existência, entre os antigos, é porque, para ele, é o desígnio de dar forma à sua própria vida, à sua conduta, lá onde isso não era exigido, que para ele era questão. E esse desígnio estava fundamentado no anseio por viver uma vida exemplar, por fazer de si mesmo o que de melhor um homem poderia fazer de si. Nesse sentido, talvez, *cum grano salis*, se possa dizer que os gregos e romanos de Foucault sejam um tanto nietzschianos; mas Nietzsche talvez redarguisse que ele é que era um tanto grego. Seja como for, para nós o que importa é que Foucault encontra o ponto de partida do trabalho ético nesse anseio de se destacar da multidão e fazer de si uma obra de arte, no duplo sentido de fazer de si o objeto de um cultivo através de técnicas e de fazer de si algo digno de admiração, cuja memória perdure para além de sua própria mortalidade. A natureza, a partir dessa perspectiva, pode aparecer como condição desse cultivo e dessa obra, como aquilo que torna possíveis tais práticas e tais feitos, mas sem determiná-los, ou ainda como fonte dos princípios orientadores desse cuidado, princípios cuja força deontológica, entretanto, se encontra associada àquele desígnio primeiro de dar uma forma digna de admiração a sua vida.

Foucault admite que o período helenístico começa a conferir uma autoridade maior à natureza do que a ela era atribuída no período clássico, mas mantém uma postura, na análise dos textos, que busca compreender os exercícios éticos a partir da preocupação com a realização daquela alegria e satisfação consigo que caracterizariam a *ataraxia* e a *autarcheia* buscadas através desses exercícios. Esse mesmo período, afinal, parece dar mais atenção ao cuidado consigo, com a proliferação de advertências para cuidar de si mesmo, justo no momento em que a injunção do cuidado de si deixa de estar ligada à necessidade de formar os futuros governantes da cidade. Para Foucault, a formação disso que ele chamou de "cultura de si" é um exemplo de que essas práticas podem não só ocorrer, mas mesmo encontrar sua "idade de ouro", quando não estão mais vinculadas a uma configuração política que as demandaria.

Se sua tese é ou não verdadeira, não é algo que possamos decidir no âmbito deste trabalho, mas é imprescindível esclarecer esse seu pressuposto, pois ele não só permite compreender melhor como sua postura difere daquela assumida por Hadot, mas, o que é ainda mais importante, permite distinguir dois modos pelos quais os antigos podem aparecer como interessantes para nós. Para Hadot, trate-se do estoicismo, do neoplatonismo, ou mesmo da

[113] A passagem em francês diz: "Ils agissaient au contraire dans le dessein de donner à leur vie certaines valeurs (de reproduire certains exemples, de laisser derrière eux une réputation exceptionnelle ou de donner le maximum d'éclat à leur vie). Is s'agissait de faire de sa vie un objet de connaissance ou de *tekhnê*, un objet d'art."

obra de autores modernos como Goethe e Rousseau, a questão é encontrar as formas de uma experiência universal, a busca da sabedoria pela integração com o todo da natureza, da razão ou do cosmos. Para Foucault, os antigos nos mostram a possibilidade de uma atenção e cuidado consigo mesmo diferente do "culto contemporâneo de si", que consiste no esforço por "[...] descobrir seu verdadeiro eu separando-o do que poderia torná-lo obscuro ou alienálo, decifrando sua verdade graças a um saber psicológico ou a um trabalho psicanalítico."[114] (FOUCAULT 2001b, p. 1443).

A questão é o que a ética pode ser para nós hoje e a resposta, para Foucault, certamente não poderia estar em uma busca da sabedoria através da experiência de imersão numa natureza que nos engloba totalmente, como parece sugerir Hadot, o qual, não à toa, prefere não falar exatamente de ética. Tampouco o satisfazem as modernas éticas da liberação ou da desalienação, todas pressupondo uma força ou uma liberdade de fundo, que estaria reprimida ou encoberta para si mesma através de um discurso ideológico ou de uma repressão ou interdição fundamentais.

O núcleo da divergência entre Hadot e Foucault, a respeito do lugar da natureza nas éticas antigas, se encontra na relação entre o que Foucault chamou de modo de sujeição e a teleologia do sujeito moral, os aspectos deontológico e teleológico da subjetivação. Ao explicar o que entende por modo de sujeição, Foucault diz tratar-se da maneira pela qual o indivíduo estabelece sua relação com a regra de conduta e se reconhece como ligado à obrigação de pô-la em prática, e prossegue exemplificando os modos que essa sujeição pode assumir:

> Pode-se, por exemplo, praticar a fidelidade conjugal e se submeter ao preceito que a impõe por reconhecer-se como parte do grupo social que a aceita, e que a proclama abertamente, e que dela conserva o hábito silencioso; porém, pode-se também praticá-la por considerar-se herdeiro de uma tradição espiritual, a qual se tem a responsabilidade de preservar ou de fazer reviver; como também se pode exercer essa fidelidade respondendo a um apelo, propondo-se como exemplo ou buscando dar à vida pessoal uma forma que corresponda a critérios de esplendor, beleza, nobreza ou perfeição. (FOUCAULT 1984, p. 27).

Ele começa falando do que poderia ser uma aceitação não tácita, mas aberta e não problemática de uma regra de conduta no seio de uma comunidade qualquer, seguindo para o que seria um comprometimento mais resoluto em perpetuar ou fazer reviver uma tradição, talvez em oposição a costumes e condutas opostas encontradas em sua sociedade ou em seu

[114] A passagem completa diz: "Dans ce qu'on pourrait appeler le culte contemporaine de soi, l'enjeu, c'est de découvrir son vrai moi en le séparant de ce qui pourrait le rendre obscur ou l'aliéner, en déchiffrant sa vérité grâce à un savoir psychologique ou à un travail psychanalytique. Aussi, non seulement já n'identifie pas la culture antique de soi à ce qu'on pourrait appeler le culte contemporaine de soi, mais je pense qu'ils sont diamétralement opposés."

tempo. Por fim, ele apresenta um modo de se sujeitar à regra de conduta que se fundamenta num fim específico: o de "[...] dar à vida pessoal uma forma que corresponda a critérios de esplendor, beleza, nobreza e perfeição", isso que ele chamou de "estética da existência". Esse fim não é a sobrevivência ou renascimento de uma tradição espiritual ou comunitária, mas o de conferir à própria vida uma determinada forma, o que o torna inseparável da teleologia do sujeito moral e como que com ele forma um amálgama.

Quanto à teleologia do sujeito moral, Foucault afirma que a ação moral o é, não apenas "[...] em si mesma e na sua singularidade [...]", mas também "[...] por sua inserção e pelo lugar que ocupa no conjunto de uma conduta; ela é um elemento e um aspecto dessa conduta, e marca uma etapa em sua duração e um progresso eventual em sua continuidade." (FOUCAULT 1984, p. 28). Se a ação moral visa sua própria realização, diz ele ainda, ela visa também "[...] a constituição de uma conduta moral que leva o indivíduo, não simplesmente a ações sempre conformes aos valores e às regras, mas também a um certo *modo de ser* característico do sujeito moral." (FOUCAULT 1984, p. 28; grifo nosso). Aqui há uma distinção importante. A adequação de um comportamento à determinada norma ou regra de ação não é o bastante para a moralidade do ato ou da conduta, ela precisa corresponder a certo modo de ser que faz do agente o sujeito moral não só do ato singular, mas de toda sua conduta. É preciso que esses atos operem uma subjetivação ou resultem dela, que os atos morais não sejam apenas um ato, mas constituam um certo modo de agir, um certo modo de se conduzir que se constitui e se reforça a cada ato, ao mesmo tempo em que depende desses atos para ser efetivo. A conformidade do ato à regra moral poderia conferir o que chamaríamos kantianamente de legalidade do ato, mas não é o bastante para conferir sua moralidade.[115] Para que haja moralidade, para que se trate de subjetivação, o ato precisa corresponder a uma certa disposição do sujeito, a um modo de ser que faria da conduta não apenas uma soma de atos isolados e sem conexão entre si, mas um todo cujo princípio heurístico constitui o próprio sujeito. E aqui não se trata de uma compreensão dos atos isolados como meros reflexos ou manifestações de um caráter dado de antemão, pois a conduta é vista de modo dinâmico e está sempre em jogo em cada ato singular. Razão pela qual ela pode se tornar objeto de práticas éticas, de uma ascese.

[115] Moralidade não deve ser entendida, aqui, como correção do comportamento, mas como aquilo que cai no âmbito do juízo e apreciação moral. A mera conformidade de um ato a uma regra não diz nada sobre a disposição do sujeito, sobre aquilo que efetivamente faz do agente o sujeito de sua conduta, ou seja, aquilo que o liga ao ato realizado e que poderíamos dizer que constitui sua "disposição" ou seu "modo de ser".

Foucault não confunde os aspectos deontológico e teleológico, mas aproxima-os ao enfatizar que a sujeição a determinadas regras de conduta pode ser feita em nome da forma que se pretende dar à vida pessoal, ou seja, ao fazer do modo de ser almejado pelo sujeito o fundamento que confere uma validade, um poder coercitivo ou persuasivo, aos preceitos que dirigem a conduta. Se Foucault não nega que a beleza reconhecida pelos antigos em determinado modo de ser está ligada à natureza ou ao cosmos, dada a correspondência ou estreita ligação entre o que é bom, o que é belo e o que é verdadeiro, ele tacitamente desvia a atenção do fato de que a beleza está radicada na ontologia, no ordenamento do cosmos. O que ele faz em suas análises é minimizar a tese de que a beleza retirava seu caráter deontológico da natureza, que seu apelo persuasivo estava associado à natureza ou ao cosmos. Se toda ética tem um aspecto ontológico (o modo de ser daquilo que será objeto da preocupação e de elaboração ética e que determina, portanto, aquilo que será efetivamente a matéria da conduta moral)[116], ela não tem necessariamente um aspecto cosmológico. Tal atitude não é fruto de uma leviandade ou desconhecimento em relação aos antigos, mas de uma posição e aposta teórica.

Trata-se, em primeiro lugar, como já foi dito, de sua preocupação em tornar os antigos em fonte de exemplaridade ou "inspiração", o que implica enfatizar o que se julga ainda poder nos servir; em segundo lugar, porque, parece-me, Foucault vê, na época clássica, a exigência de um cuidado ético consigo mesmo como subordinada à requisição política de formar os futuros condutores da cidade, o que a preocupação quase que exclusiva com a educação dos jovens atestaria. Do mesmo modo, aquilo que poderia ser entendido como um avanço do individualismo decorrente das mudanças na vida cívica e política, no período posterior à queda de Atenas e ao domínio da Grécia pelos macedônios e depois pelos romanos, é visto por Foucault como "[...] um fenômeno de um bem longo alcance histórico, mas que conheceu nesse momento seu apogeu: o desenvolvimento daquilo que se poderia chamar uma 'cultura de si', na qual foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo." (FOUCAULT 1985, p. 49).

O que Foucault parece encontrar nos antigos, mais do que técnicas e princípios que nos possam ser úteis quando desvencilhados de seu arcabouço ontológico, é um fenômeno

[116] A substância ética ou a matéria principal da conduta moral é o que constitui o essencial na prática, o que efetivamente é alvo do trabalho ético sobre si mesmo. "Assim, pode-se ter como essencial da prática da fidelidade o estrito respeito das interdições e das obrigações nos próprios atos que se realiza. Mas pode-se também ter como essencial da fidelidade o domínio dos desejos, o combate obstinado que se tem contra eles, a força com a qual se sabe resistir às tentações: o que constitui então, o conteúdo da fidelidade é essa vigilância e essa luta; os movimentos contraditórios da alma, muito mais que os próprios atos em sua efetivação, é que serão, nessas condições, a matéria da prática moral." (FOUCAULT 1984, p. 27).

cuja amplitude histórica é muito maior do que pode parecer num primeiro momento e cujo sentido lhe parece independente da pressuposição de um ordenamento cosmológico em relação ao qual poderíamos ou deveríamos nos dispor.[117] Nesse sentido, ambos, Hadot e Foucault encontram nos antigos a realização de um fenômeno cuja amplitude histórica os extrapola. Entretanto, enquanto Hadot persegue o fenômeno de uma integração do indivíduo no cosmos, através da descoberta de uma identidade entre o que há de melhor em si e a própria natureza ou o todo, Foucault busca a formação de uma atitude consigo mesmo que, ao mesmo tempo em que implica as relações que se tem com o mundo e os outros, é capaz de fazer do sujeito o eixo a partir do qual essas relações se articulam. Nesse ponto absolutamente fundamental, não parece haver como decidir entre ambos, pois não se trata de mera correção ou incorreção na análise dos textos, mas de ênfase e direcionamento da pesquisa, que, é certo, pode provocar erros ou acertos na mesma, pode levar a encontrar ou deixar passar despercebidos certos aspectos ou elementos. Contudo, é preciso admitir que a tomada de uma postura é incontornável em qualquer trabalho desse porte e, se, como diziam os medievais, *contra negantem principia non est disputandum*, precisamos articular o diálogo entre ambos os trabalhos tendo em mente sua divergência de base, mas sem perder de vista os pontos em que se aproximam, quais sejam, os textos e fenômenos a que se referem, buscando o que cada perspectiva revela e o que oculta – para tanto, a comparação é mais um auxílio do que um obstáculo.

Nesse sentido, parece-me que Foucault buscava na ética a possibilidade de um trabalho sobre si que fosse refletido, que tivesse um alvo preciso, ou seja, um *telos*, um tipo de sujeito que se quer vir a ser, mas sem que fosse ele o responsável por apontar aos outros qual sujeito seria esse. Recusa que levou François Ewald a falar do pensamento de Foucault como de "um pensamento sem compromisso."[118] Rejeição que, para Foucault, se devia a sua compreensão do papel do intelectual, o qual deveria se afastar das figuras sedutoras do sábio grego, do profeta judeu e do legislador romano, figuras que assediam aqueles cujo ofício é falar e escrever.[119] A tentação é a de dizer: "Eis o que precisa ser feito, eis o que é bom,

[117] A respeito da universalidade das normas de conduta e da natureza como fonte de princípios morais, ver o fim do quarto capítulo da primeira parte desta tese, bem como o fim do terceiro capítulo da segunda parte.

[118] Cf. EWALD 1993: "[...] Foucault não polemiza, ainda que incomode. Não fala em nome de uma verdade de que, em segredo, seria detentor. Foucault não ataca ninguém. Se participa do debate da época, nunca é frente a frente, num lugar determinável nas categorias do nosso saber, mas sempre à distância praticando uma certa arte da esquiva, com ironia e gaia ciência. Presente em todo o lado, ele encontra-se sempre noutra parte, onde não é esperado. Inabordável e fugidio. Poderia falar-se, com Foucault, *de um pensamento sem compromissos*."

[119] No segundo capítulo da segunda parte desta tese, ofereço argumentos que mostram que essa compreensão do papel do intelectual se radica numa compreensão a respeito das relações entre ser e pensamento.

sigam-me. Na agitação em que todos vocês se encontram, eis o ponto fixo, é este onde estou."[120] (FOUCAULT 2001b, p. 268). Foucault sonhava, ao contrário, com

> [...] o intelectual destruidor de evidências e de universalidades, aquele que assinala e indica, nas inércias e coerções do presente, os pontos de fraqueza, as aberturas, as linhas de força; aquele que, sem cessar, se desloca, não sabe ao certo onde estará nem o que pensará amanhã, porque está muito atento ao presente; aquele que contribui, ali onde ele está de passagem, a pôr a questão de saber se a revolução vale a pena, e qual (quero dizer qual revolução e qual pena), estando entendido que só podem a isso responder aqueles que aceitam arriscar sua própria vida para fazê-la.[121] (FOUCAULT 2001b, p. 268-269).

Quanto a essa recusa em fornecer um código moral ou um quadro acabado no interior do qual estivessem dados os princípios pelos quais orientar a conduta, Hadot parece também pouco à vontade para fazê-lo. Hadot fala em "ecletismo" e, ao mesmo tempo em que assevera que é preciso um quadro teórico embasando os exercícios espirituais, afirma que não é tão importante qual seja esse quadro teórico, uma vez que as experiências da separação da vida cotidiana e da imersão no todo são universais e podem se apresentar em diferentes teorias. Com efeito, ele diz que,

> [...] em certa medida, é preciso conhecer modelos de vida ou, em todo caso, modelos humanos para se orientar. Reabilitarei uma atitude que é bastante mal vista desde sempre: o ecletismo. Sempre admirei Cícero enaltecendo a liberdade e a independência de espírito dos acadêmicos (acadêmicos enquanto herdeiros da Academia platônica, embora com uma tendência probabilista). Para tomar suas decisões, eles procuravam o que era mais verossímil racionalmente. E, para buscar o que havia de mais verossímil racionalmente, eles tomavam conselho, por assim dizer, seja da atitude estoica, seja da atitude epicurista, seja da atitude platônica. Seguindo as circunstâncias, eles decidiam de uma maneira livre e pessoal.[122] (HADOT 2002, p. 387).

Se é verdade que a ética tem horror ao vácuo, para usar uma expressão que Jean Terrel emprega a propósito da política,[123] ou seja, que, na ausência de propostas e orientações

---

[120] O texto em francês diz: "Voilà ce qu'il faut faire, voilà ce qui est bien, suivez-moi. Dans l'agitation où vous êtes tous, voici le point fixe, c'est celui où je suis."

[121] O texto em francês diz: "[...] l'intellectuel destructeur des évidences et des universalités, celui qui repère et indique dans les inerties et constraintes du présent les points de faiblesse, les ouvertures, les lignes de force, celui qui, sans cesse, se déplace, ne sait pas au juste où il sera ni ce qu'il pensera demain, car il est trop attentif au présent ; celui qui contribue, là où il est de passage, à poser la question de savoir si la révolution, ça vaut la peine, et laquelle (je veux dire quelle révolution e quelle peine), étant entendu que seuls peuvent y répondre ceux qui acceptent de risquer leur vie pour la faire."

[122] O texto em francês diz: "[...] dans une certaine mesure il faut connaître des modèles de vie ou, en tou cas, des modèles humains pour s'orienter. Je réhabiliterais une attitude qui est très mals vue depuis toujours : l'écletisme. J'ai toujours admiré Cicéron vantant la liberté et indépendence d'esprit des académiciens (académiciens, en tant qu'héritiers de l'Académie platonicienne, mais avec une tendence probabiliste). Pour prendre leurs décisions, ils cherchaient ce qui est le plus vraisemblable rationnellement, ils prenaiet conseil, pour ainsi dire, soit de l'attitude stoïcienne, soit de l'attitude épicurienne, soit de l'attitude platonicienne. Suivant les circonstances, ils se décidaient d'une manière libre et personnelle."

[123] Cf. TERREL 2010, p. 6: "La politique a horreur du vide: en l'absence d'une stratégie consciente et réfléchie, l'air du temps, c'est-à-dire les modèles confusément presentes dans la pratique et la rhétorique des luttes, en tiendra lieu."

morais, os modelos encontrados nas práticas e na retórica que permeiam a sociedade acabam por tomar o lugar dessas propostas e orientações conscientes e refletidas, se isso é verdade, então Foucault e Hadot não estão plenamente justificados em suas posições e não podem se queixar no caso de suas palavras serem mobilizadas como justificativas ou para operacionalizar discursos estranhos a elas e que se sustentem sobre essa retórica já existente, embora construída muitas vezes sobre um vocabulário composto de cacos e fragmentos de discursos ou bem esquecidos ou bem destituídos de seu pleno sentido.[124]

Alasdair MacIntyre, em seu *Depois da virtude*, desenvolve a hipótese de que muitas de nossas aspirações e critérios morais são formados a partir de um vocabulário moral residual, que foi constituído sobre bases esquecidas e que por isso é muitas vezes encontradiço, e cuja articulação e mesmo a visão dos pontos de contato, acordo e desacordo entre eles não é claro. Charles Taylor parece pôr a questão em termos um pouco diferentes ao afirmar que a articulação de nossas fontes morais, na maioria das vezes, sequer é requerida, só acontecendo quando há alguma forma de conflito ou situação que demanda um posicionamento para o qual essa articulação é necessária. Nesse caso, a condição propriamente moderna, tal como descrita por MacIntyre, de que nosso vocabulário moral é, por si só, desarticulado e fragmentário, parece perder algo da sua força ou ter seu papel minorado.

Se Foucault queria resguardar a autonomia daqueles a quem ele falava, no que demonstra um cuidado e uma consideração para com os que o ouvem ou leem que nenhuma *avant-garde* revolucionária pode se gabar de ter tido, ele se obriga a não considerar o quanto o seu próprio discurso pode ser usado para reforçar o *status quo* que ele gostaria de ver vacilar. E se as evidências e universalidades das quais se pretendia mostrar as raízes, ultrapassar para então abrir espaço para novas questões, para as quais as velhas respostas seriam inadequadas, e se essas evidências pudessem ser reforçadas em novas vestes, se nem mesmo na vertical de si mesmo se conseguisse ficar? Para essas inquietações Foucault não oferece respostas fáceis.

A questão fundamental que, segundo penso, suscita o desconforto de Foucault e Hadot é a questão da normatividade, ou melhor, do que efetivamente se entende por normatividade, por regras, normas, critérios ou prescrições, sua validade e sua efetividade, ou seja, as bases pelas quais elas se legitimam e aquelas, nem sempre coincidentes, pelas quais elas motivam e

---

[124] Vai nesse caminho a crítica que Jurandir Freire Costa (1999, p. 19-20) faz à indeterminação da noção foucaultiana de prazer: "Indo além, a ambiguidade da noção foucaultiana de prazer pode, efetivamente, ser uma vacina contra a burocratização de nossos espíritos. Mas pode ser, igualmente, material reciclável pela cultura publicitária dos corpos e das sensações. [...] A noção fugidia de prazer, em Foucault, pode trazer de volta algo do mundo de Sócrates, Epicuro, Sêneca e Marco Aurélio, mas também legitimar intelectualmente os pesadelos de Aldous Huxley e George Orwell."

orientam o sujeito, isto é, o levam a agir – e o levam a agir de certo modo e não de outro – e podem, portanto, ser ditas condições de possibilidade do agir. A esse respeito, Canguilhem tem algo importante a dizer.

1.3 **Canguilhem e a normatividade da vida**

> É notável que Epiteto se represente a vida moral como um exercício dialético no qual dialogamos com os acontecimentos que nos põem questões.
> *Pierre Hadot*

A normatividade da vida, a normatividade biológica, é anterior à normatividade da consciência, diz Georges Canguilhem. Ele se pergunta "[...] como é que a normatividade essencial à consciência humana se explicaria se, de certo modo, já não estivesse, em germe, na vida." (CANGUILHEM 1982, p. 97). Não ocorreria com a normatividade o mesmo que com a medicina, que é posterior à terapêutica, pois a medicina não teria chegado a ter tanta clareza sobre as condições da doença, "[...] se a luta da vida contra os inúmeros perigos que a ameaçam não fosse uma necessidade vital permanente e essencial"? (CANGUILHEM 1982, p. 97). Por normatividade se deve entender a instituição das normas, e não o ato de julgar que aprecia ou qualifica um fato em relação a uma norma, ato esse que está subordinado à instituição da norma. Se ele afirma que normativo é o que institui as normas, é porque o que está em jogo é esse confronto constitutivo da vida com tudo aquilo que a ameaça, a exposição de todo vivente aos acontecimentos que demandam dele uma posição – e uma posição normativa.

Mais do que a compreensão de que a atividade normativa é primordialmente a instituição das normas, e não tanto o julgar segundo normas, é importante salientar a base para a tese de Canguilhem de que a vida é uma atividade normativa. Em sua tese de doutoramento em medicina, posteriormente publicada com o título de *O normal e o patológico*, ele afirma:

> [...] para um ser vivo, o fato de reagir por uma doença a uma lesão, a uma infestação, a uma anarquia funcional, traduz um fato fundamental: é que a vida não é indiferente às condições nas quais ela é possível, que a vida é polaridade e por isso mesmo, posição inconsciente de valor, em resumo, que a vida é, de fato, uma atividade normativa (CANGUILHEM 1982, p. 96).

A terapêutica e a medicina existem por conta das relações entre a vida e as condições nas quais ela é possível, relações que não são de mera passividade ou condicionamento, mas, ao contrário, implicam sempre uma posição inconsciente de valor. A luta da vida contra tudo

que a ameaça implica polarização, o estabelecimento de algo como negativo, nocivo, indesejável.

Canguilhem contesta a tese corrente no século XIX de que a diferença entre fenômenos normais e patológicos se deveria apenas a variações quantitativas.[125] Ao contrário, ele sustenta não haver indiferença biológica. "Há normas biológicas sãs e normas patológicas, e as segundas não são da mesma natureza que as primeiras." (CANGUILHEM 1982, p. 99). Se há continuidade na passagem do normal ao patológico, não há homogeneidade entre eles.

> O mais simples dos aparelhos biológicos de nutrição, de assimilação e de excreção traduz uma polaridade. Quando os dejetos da assimilação deixam de ser excretados por um organismo e obstruem ou envenenam o meio interno, tudo isso, com efeito, está de acordo com a lei (física, química, etc.), mas nada disso está de acordo com a norma que é a atividade do próprio organismo. Este é o fato simples que queremos designar quando falamos em normatividade biológica. (CANGUILHEM 1982, p. 98).

Mas como identificar a normalidade? A normalidade não coincide com o tipo específico ou com a generalidade. A variação individual não é patológica. O anômalo não é necessariamente patológico. Um ser vivo, ainda que extremamente raro, "[...] na medida em que ele é a solução morfológica e funcional encontrada pela vida para responder a todas as exigências do meio" (CANGUILHEM 1982, p. 113), é normal pelo fato de ser normativo em relação à forma da qual se afasta, isto é, por desvalorizá-la e então eliminá-la. O normal para a vida é a normatividade. O patológico não é a ausência de norma, no sentido de regra ou padrão, mas a norma repelida, desvalorizada, pela própria atividade normativa que constitui a vida.[126] Assim Canguilhem explica que uma anomalia (e especialmente uma mutação, isto é, uma anomalia que é, de início, hereditária) não é necessariamente patológica; ao contrário, o indivíduo mutante pode mesmo ser o ponto de partida de uma nova espécie.

A própria normatividade do conhecimento médico-biológico depende da normatividade da vida para sua formulação. Como diz Canguilhem:

> São os insucessos da vida que chamam – e sempre chamaram – a atenção para a vida. Todo conhecimento tem origem na reflexão sobre um insucesso da vida. [...] É a própria vida, pela diferença que estabelece entre seus comportamentos propulsivos e seus comportamentos repulsivos, que introduz na consciência humana as categorias de saúde e de doença. Essas categorias são biologicamente técnicas e subjetivas e não biologicamente científicas e objetivas. Os seres vivos preferem a saúde à doença. O médico tomou, explicitamente, o partido do ser vivo; ele está a serviço da vida, e é a polaridade dinâmica da vida que ele expressa, quando fala em normal e em patológico. (CANGUILHEM 1982, p. 182).

---

[125] Cf. CANGUILHEM 1982, p. 17.

[126] Cf. CANGUILHEM 1982, p. 113: "O normal, em biologia, não é tanto a forma antiga, mas a forma nova, se ela encontrar condições de existência nas quais parecerá normativa, isto é, superando todas as formas passadas, ultrapassadas e, talvez, dentro em breve, mortas."

É a vida que introduz na consciência humana as categorias de saúde e de doença, portanto. A consciência e o conhecimento dependem da normatividade da vida para a formulação de sua própria normatividade. Há aqui uma intuição fundamental, a de que a normatividade (a decisão sobre o que é bom ou mau, melhor ou pior, preferível ou preterível, normal ou patológico) tem seu cerne no *confronto* do indivíduo (o vivente) com suas circunstâncias (o meio) e, com isso, também no problema da individualidade, de ser o homem um todo oposto ao meio, ao mesmo tempo em que, biológica e culturalmente, é também um problema a definição dos limites do indivíduo, de até onde ele se distingue do meio do qual faz parte, ou seja, como ele é algo que tem seu "centro" em si mesmo. Problema intrínseco ao pensamento moderno, de acordo com o diagnóstico de *As palavras e as coisas*, pois o homem é constituído por realidades que a um só tempo o atravessam e o transbordam: a vida, o trabalho, a linguagem. O contínuo que, ainda na Renascença, ligava as diferentes unidades, que tornava possível a passagem do microcosmo para o macrocosmo e vice-versa, foi rompido não tanto pelo isolamento dessas diferentes unidades, mas pelo obscurecimento dos limites entre elas.

Quando, por exemplo, a análise anatômica e fisiológica dissocia o organismo em órgãos e funções elementares, tendendo a situar a doença no nível das condições anatômicas e fisiológicas, pode-se esquecer de que essas condições são partes da estrutura total ou do comportamento de conjunto. O órgão ou mesmo a célula são o ponto a que se chega buscando a solução de um problema levantado pelo organismo como um todo. "Procurar a doença ao nível da célula é confundir o plano da vida concreta – em que a polaridade biológica estabelece a diferença entre a saúde e a doença – e o plano da ciência abstrata – em que o problema recebe uma solução." (CANGUILHEM 1982, p. 183). A célula pode ser considerada como doente quando tomada "[...] como um organismo em situação de defesa e de reação contra um meio. De fato, aqui coloca-se o problema da individualidade. O mesmo dado biológico pode ser considerado como uma parte ou como um todo. Achamos que é como um todo que ele pode ser considerado ou não, doente." (CANGUILHEM 1982, p. 183). Voltaremos ao problema da individualidade mais adiante.

1.3.1 Norma e média: o primado do confronto

Canguilhem advoga o normal como conceito normativo, recusando sua compreensão como média estatística, pelas razões já apresentadas. Essa postura está intimamente ligada à centralidade, na compreensão do vivente, do confronto com o meio, em detrimento da generalidade dada, que seria antes derivada, que seria a realização de uma possibilidade, e por isso apenas um desfecho possível desse embate. Donde também a anterioridade da doença, do "anormal", em relação à norma.

Canguilhem lembra que a média aritmética ou a frequência estatística não são capazes de, por si mesmas, fornecer a determinação da normalidade. Sem "hipóteses diretrizes" e "convenções práticas" não se conseguiria, num conjunto de médias aritméticas, decidir a partir de onde ocorre a passagem do normal para o anormal. Do mesmo modo, um esquema estatístico é capaz de apontar unicamente casos de desvio individual, mas "[...] a estatística não fornece nenhum meio para decidir se o desvio é normal ou anormal." (CANGUILHEM 1982, p. 121). A inclinação por reduzir a norma à média ou à frequência estatística advém do anseio de revestir de objetividade o conceito de normalidade. Mas a média objetivamente calculada não dá conta adequadamente da relação do vivente com o meio, do fato de que as variações orgânicas individuais não são nunca apenas desvios numa curva estatística, nem somente anomalias em relação a um tipo geral. "A doença surge quando o organismo é modificado de tal modo que chega a reações catastróficas no meio que lhe é próprio." (CANGUILHEM 1982, p. 148). Canguilhem procura mostrar que a doença, assim como a saúde, não é desprovida de norma, mas a ela falta a normatividade própria ao organismo saudável, isto é, a capacidade de instaurar normas, tornando o doente incapaz de responder bem ao meio.[127]

A doença não é apenas o desaparecimento de uma ordem fisiológica, mas é também o aparecimento de uma nova ordem vital. Aludindo à teoria bergsoniana da desordem, ele afirma não haver desordem, e sim "[...] a substituição de uma ordem esperada ou apreciada por uma outra ordem que de nada nos serve e que temos de suportar." (CANGUILHEM 1982,

[127] Cf. CANGUILHEM 1982, p. 148: "O que Goldstein notou em seus doentes foi a instauração de novas normas de vida por uma redução do nível de sua atividade, em relação com um meio novo, mais limitado. A redução do meio, nos doentes afetados por lesões cerebrais, corresponde à sua impossibilidade de responder às exigências do meio normal, isto é, anterior. Num meio que não seja extremamente protegido, esses doentes só teriam reações catastróficas; ora, não sucumbindo à doença, a preocupação do doente é escapar à angústia das reações catastróficas. Daí a mania de ordem, a meticulosidade desses doentes, seu gosto positivo pela monotonia, seu apego a uma situação que sabem poder dominar. Como já dissemos muitas vezes, o doente não é anormal por ausência de norma, e sim por incapacidade de ser normativo."

p. 156). A norma não pode ser reduzida à média ou à frequência estatística porque estas não conseguem alcançar o caráter valorativo das diferentes ordenações vitais. “A doença é um comportamento de valor negativo para um ser vivo individual, concreto, em relação de atividade polarizada com seu meio.” (CANGUILHEM 1982, p. 182).

1.3.2 Norma, regulação, organização

O que faz com que algo seja normal é o poder ser ponto de referência para a classificação de outros objetos ou fatos. Com efeito,

> [...] o normal é, ao mesmo tempo, a extensão e a exibição da norma. Ele multiplica a regra, ao mesmo tempo em que a indica. Ele requer, portanto, fora de si, a seu lado e junto a si, tudo o que ainda lhe escapa. Uma norma tira seu sentido, sua função e seu valor do fato de existir, fora dela, algo que não corresponde à exigência a que ela obedece. (CANGUILHEM 1982, p. 211).

Como instanciação da norma, o normal a presentifica como algo cujo sentido, função e valor estão “fora dela”, pois ela não existe enquanto parâmetro senão para aquilo que a ela não corresponde, isto é, para o “anormal”. Como conceito valorativo, ele só faz sentido em oposição a um antivalor. Sem o seu oposto, o conceito de normal não é possível, uma vez que ele é necessário para sua formulação. É em referência ao anormal que o normal se configura como tal. Mas a norma não apenas *compreende* o real, ela o *avalia*. Ela compreende uma alteridade e a polariza numa oposição na qual um dos polos é valorizado enquanto o outro é desvalorizado.

Uma norma não aponta apenas a oposição entre dois termos, mas a prevalência de um termo sobre seu oposto. Essa prevalência é reversível, pois a norma não se impõe como uma lei da natureza, a qual acarreta necessariamente seu efeito, mas pode apenas propor-se. A norma é a possibilidade de compreensão e resolução de um conflito. Ela o faz ao unificar uma diversidade a partir de uma referência. Ela compreende, qualifica e estabelece uma prevalência. Com isso, torna-se possível não só o reconhecimento, mas a avaliação do objeto ou fato. Embora seja condição para a formação da própria norma, o anormal é por ela apropriado como seu negativo. Mais ainda, a norma cria a possibilidade de uma inclusão ainda maior, através da normalização, isto é, da ação que “retifica”, “corrige”, o anormal, trazendo-o à normalidade, tornando-o conforme ao parâmetro, à norma. Essa atuação não é lateral, contudo. Como Canguilhem aponta ao se referir à origem etimológica da palavra

norma e normal, à norma é próprio o medir e o endireitar.[128] A avaliação vai de par com a correção.

A norma só é norma ao normatizar. A regra só é regra ao regrar. A experiência disso não se dá no que é regular, mas na "infração", no irregular. Canguilhem aponta a idade do ouro como imagem mítica da regra que "vai por si", que não se opõe ao irregular senão na oposição anterior ao caos originário. A idade do ouro, contudo, como oposto perfeito do caos, não apresenta imperfeição, ocultando o caráter normativo da ordem.

> Não é apenas a exceção que confirma a regra como regra, é a infração que lhe dá a oportunidade de ser regra fazendo regra. Nesse sentido, a infração é não a origem da regra, mas a origem da regulação. Na ordem do normativo, o começo é a infração. (CANGUILHEM 1982, p. 214).

A regulação é a própria exibição do ser da regra. A infração é a oportunidade de tornar visível o ser da regra, que é o de regrar, de manter em limites e direcionar. Os mitos de uma idade do ouro precisam sempre indicar o fim da mesma porque a ordem encontrada na regularidade "selvagem" é uma "aurea mediocritas", a satisfação é sempre modesta porque não advém de "[...] uma vitória ganha contra os obstáculos da limitação." (CANGUILHEM 1982, p. 214). Caos e idade do ouro são imagens míticas estanques da relação de polaridade fundamental que constitui toda atividade normativa. O estado de natureza dos filósofos do século XVIII não seria senão um substitutivo a essa idade áurea. Nele, a experiência humana normalizada não vem acompanhada da representação de normas. A inocência tem que ser também inconsciência, uma vez que a consciência da norma implica necessariamente a consciência da possibilidade de transgressão da norma.

A regra é experimentada como tal na infração. É "[...] no furor da culpabilidade, assim como é no grito de sofrimento que a inocência e a saúde surgem como termos de uma regressão tão impossível quanto desejada." (CANGUILHEM 1982, p. 215-216). A ordem não é estática, imóvel, inviolável. O normal é a instanciação da norma, exibição da mesma que mostra seu caráter dinâmico de atividade normativa diante do desconforme, do disforme, do anormal. E é por essa razão que Canguilhem afirma que a normatividade consiste na instituição de normas, em vez de na avaliação que se pauta pela norma já instituída. O estabelecimento de normas só pode ser entendido no contexto de outras normas, contudo.

Seja no caso de normas industriais, nas quais se precisa levar em consideração a direção do trabalho ou a destinação do que é produzido, evitando despesas desnecessárias e otimizando a produção, seja no caso de normas higiênicas, para as quais importam, entre outras coisas, a salubridade das condições em que se vive, tendo em vista a saúde das

[128] Cf. CANGUILHEM 1982, p. 211.

populações; em ambos os casos, as decisões normativas não são atomizadas, mas precisam levar em consideração o contexto normativo no qual elas se inserem. As normas técnicas, por exemplo, se inserem no contexto das normas industriais, mas também no contexto econômico de uma sociedade, pois não há indústria e técnica fora de uma sociedade e de suas relações econômicas. "As normas são relativas umas às outras num sistema, ao menos potencialmente. Sua correlatividade num sistema social tende a fazer desse sistema uma organização, isto é, uma unidade em si, senão por si, e para si." (CANGUILHEM 1982, p. 222).

A relação entre a norma e seu contexto normativo é fundamental e levou Canguilhem a discutir o conceito de organização e suas relações com o conceito de organismo. Em primeiro lugar, ele ressalta que "as regras de ajustamento das partes" são *exteriores* ao complexo ajustado, no caso da organização social, enquanto elas são *imanentes* no organismo vivo. Na ordem social, diferentemente do organismo, as regras não podem ser somente vividas, elas precisam também ser representadas, pois se trata de "[...] um conjunto de regras com as quais seus servidores ou seus beneficiários, de qualquer modo, seus dirigentes têm que se preocupar." (CANGUILHEM 1982, p. 223). A organização social não é, contudo, um simples mecanismo. Se, ao contrário da indivisibilidade da constituição do organismo, os elementos do corpo social podem ter existência separada, tal como acontece no mecanismo, onde as partes são separáveis do todo sem que com isso sua constituição seja alterada, a organização social apresenta, assim como o organismo, mas em grau ainda maior que neste, a capacidade de adquirir novos órgãos, mesmo órgãos essenciais. A normatividade social combina elementos da máquina e do organismo, o que não pode ser desconsiderado.

Na organização social, portanto, se as normas fazem parte de um contexto normativo, há um interstício entre a norma e aquilo que ela regula, do mesmo modo que as partes que compõem a sociedade não são absolutamente indissociáveis dessa sociedade, o que permite, em maior grau do que acontece em alguns organismos, a inserção de novos órgãos. Mas a existência de um dispositivo de regulação não se segue da necessidade de integração, diferentemente do que se observa nos organismos. E isso porque, em qualquer organização social, os fins não estão dados. Não há finalidade intrínseca à sociedade, o que deixa em aberto as possibilidades de integração. "No caso da sociedade, a regulação é uma necessidade à procura de seu órgão e de suas normas de exercício." (CANGUILHEM 1982, p. 225). A articulação das partes no todo é justamente a tarefa própria da política, como dirá Platão no *Político*.[129]

[129] No próximo capítulo, essa concepção da política será analisada junto ao tema do governo pastoral.

"A organização social é, antes de tudo, invenção de órgãos, órgãos de procura e de recebimento de informações, órgãos de cálculo e mesmo de decisão." (CANGUILHEM 1982, p. 226). A regulação orgânica exprime a integração das partes com o todo, mesmo que exercida por meio do sistema nervoso ou endócrino, e não por todos os órgãos, assim como as necessidades, satisfeitas por um sistema, como o digestivo, são necessidades do organismo como um todo.[130] Assim sendo, segundo Canguilhem, a organização social "imita" a organização vital, no mesmo sentido em que a arte imita a natureza, para Aristóteles. Ela o faz não porque copia a organização vital, mas porque procura reencontrar o sentido de uma produção. Ela, como foi dito, precisa "inventar" os órgãos para procura e recebimento de informações, para seu cálculo e para a tomada de decisões.[131] Na sociedade, a necessidade de integração não implica, ao contrário, ela demanda a invenção de dispositivos de regulação. Enquanto, nos organismos vivos, os dispositivos precedem as necessidades que por meio deles são satisfeitas, nas sociedades, é a necessidade de regulação que reclama a existência dos dispositivos que a realizem. E isso porque, dada a necessidade, não se pode prever com certeza qual solução terá lugar. Como diz Brown, os homens não respondem a suas circunstâncias de maneira simples e facilmente previsível.[132]

Graças a essa característica das organizações sociais, nelas uma questão sempre presente é a da "convergência das soluções paralelas". Como, para cada órgão ou instituição tornados insuficientes, criam-se novas instituições ou órgãos, há sempre o problema de realizar a convergência dessas diferentes soluções. O homem não apenas lida com o meio, como os outros seres vivos, ele inventa órgãos que lhe são externos, para lidar com o meio.

Os modos que os diferentes agrupamentos humanos encontraram para agir e viver podem, com isso, graças a essa exterioridade, ser tomados por esses mesmos homens como algo que se pode escolher ou de que se pode dispor. Nas sociedades humanas, há sempre o espaço para a negação, para o dissenso e para o conflito com relação às normas e aos dispositivos de regulação. Nesse sentido, as partes são irredutíveis ao todo, pois a integração dessas partes permanece, em alguma medida, exterior a essas partes, cuja existência persiste como algo independente. Com efeito:

> Basta que um indivíduo questione as necessidades e as normas dessa sociedade e as conteste – sinal de que essas necessidades e essas normas não são as de toda a sociedade – para que se perceba até que ponto a necessidade social não é imanente,

[130] Cf. CANGUILHEM 1982, p. 225.

[131] Cf. CANGUILHEM 1982, p. 226.

[132] Essa imprevisibilidade, como se verá na segunda parte desta tese, está radicada, de acordo com Foucault, no modo como se dão as relações entre o ser e o pensamento.

> até que ponto a norma social não é interna, até que ponto, afinal de contas, a sociedade, sede de dissidências contidas ou de antagonismos latentes, está longe de se colocar como um todo. Se o indivíduo levanta a questão da finalidade da sociedade, não seria porque a sociedade é um conjunto mal unificado de meios, por falta justamente de um fim com o qual se identificaria a atividade coletiva permitida pela estrutura? (CANGUILHEM 1982, p. 229).

A questão que nos põe Canguilhem é a da fragilidade da organização social, a qual se deve a sua necessária exterioridade. Se a regulação é necessária, os órgãos reguladores e as normas pelas quais ela acontece não são imanentes à própria organização. Elas precisam ser inventadas. Ao mesmo tempo em que isso garante que sempre seja possível inventar novos órgãos, instituições e normas, que possam tomar o lugar daquelas que, "por esclerose e rotina", se tornam insatisfatórias, essa incontornável exterioridade impede que seu funcionamento se dê com a mesma simplicidade da organização vital, pois a convergência entre as partes, na sociedade, se assemelha a do mecanismo mais do que a do organismo.[133]

A fragilidade da organização social é indissociável de sua exterioridade porque, ao contrário do que ocorre nos organismos, a organização social torna possíveis atividades coletivas cujos fins restam a definir. Se a organização social é condição para as atividades coletivas que por elas se realizam, entre essas atividades e a organização social não é possível estabelecer uma relação simples de meios e fins. Não é possível na medida em que esses fins não são anteriores a essa organização, o que impede de tomar a organização social como um meio eleito para a consecução deste ou daquele fim. Enquanto as diferentes normas e dispositivos reguladores podem ser objeto de representação e escolha, o mesmo não ocorre com a organização social como um todo.

À questão sobre a ausência de um fim para atividade coletiva tornada possível pela organização social, à questão, talvez se possa dizer, da razão que sustentaria, em última instância, a dependência em relação à regulação social, Canguilhem não oferece uma resposta. Ele nos apresenta, contudo, observações pertinentes no que concerne a relação do estabelecimento de normas com o contexto normativo, embora mantenha a discussão em torno do problema da integração e da unidade de um todo formado por inúmeras partes não completamente dependentes desse todo. Ele não explora algo fundamental como a imprevisibilidade inerente às decisões normativas. Isso permitira que se fosse além da comparação entre mecanismo e organismo, a qual, apesar de oferecer perspectivas interessantes para pensar as relações de parcial dependência e independência entre indivíduo e sociedade, não é capaz de explorar questões como a da invenção de instituições e, consequentemente, dos modos possíveis de organização social. Quanto a isso, será útil a

[133] Cf. CANGUILHEM 1982, p. 227.

discussão, mais adiante, sobre o modo de pensar a política presente no *Político* de Platão e a organização de um poder pastoral, no interior do cristianismo. A partir daí será possível pensar o problema do governo e suas relações com a conduta dos indivíduos.

1.3.3 O meio

Na conferência "O vivente e seu meio", proferida no Colégio Filosófico entre 1946 e 1947, e posteriormente publicada em *O conhecimento da vida*, Canguilhem traça uma breve história do conceito de meio. Nele, a "[...] pretensão da ciência de dissolver no anonimato do ambiente mecânico, físico e químico, esses centros de organização, adaptação e invenção que são os seres vivos [...]" (CANGUILHEM 2012b, p. 167) é contraposta à compreensão de que "[...] o meio do qual o organismo depende é estruturado, organizado pelo próprio organismo." (CANGUILHEM 2012b, p. 165). Se o meio é condição para a existência do vivente, ele só se constitui como tal num jogo de relações com este, jogo que só se estabelece graças às demandas do vivente. Essas considerações nos são especialmente interessantes na medida em que tratam do problema da individualidade do vivente frente ao meio, da atuação de um sobre o outro. Problema que, para Canguilhem, como atestam suas palavras, deve ser pensado a partir do vivente como "centro de organização, adaptação e invenção".

Canguilhem credita o sucesso da noção de meio para o pensamento científico analítico à acepção mecanicista que o termo tinha no início do século XIX. Ao contrário de termos como "circunstância" e "ambiente", o "[...] meio é verdadeiramente um puro sistema de relações sem suporte." (CANGUILHEM 2012b, p. 145). Enquanto, nos outros termos, a intuição de uma formação centrada permanece presente, o termo meio traz a representação de uma reta ou plano indefinidamente extensíveis, contínuos e homogêneos, para os quais não há nem figura definida nem posição privilegiada. Quando falamos em circunstâncias e ambiente, mantemos um centro de referência fixa. O suporte, qualitativamente definido, é o vivente. O caráter mecanicista do meio o torna "[...] um instrumento universal de dissolução das sínteses orgânicas individualizadas no anonimato dos elementos e dos movimentos universais." (CANGUILHEM 2012b, p. 145). Canguilhem lembra Descartes e a tese dos animais-máquinas, quando este diz que é a natureza que age sobre os animais por intermédio de seus

órgãos.[134] De centro, o vivente passa a ser o campo no qual atuam forças anônimas que o atravessam.

A polêmica entre darwinianos e lamarckianos, em meados do século XIX, permite a Canguilhem apontar uma ideia não mecanicista de adaptação, bem como uma noção de meio que se refere prioritariamente aos outros viventes com os quais o organismo está em relação. Em sua leitura de Lamarck, se o meio domina e comanda a evolução dos viventes, isso se dá através da necessidade, que é uma "[...] noção subjetiva implicando a referência a um polo positivo dos valores vitais [...]. As mudanças nas circunstâncias acarretam mudanças nas necessidades, as mudanças nas necessidades acarretam mudanças nas ações." (CANGUILHEM 2012b, p. 146). Se o meio é indiferente ao vivente, as alterações no meio só se tornam relevantes para o vivente por meio da necessidade. O meio incita o vivente a reagir, mas o organismo permanece como o centro do esforço de adaptação às novas condições com as quais é confrontado. São as ações do organismo que, caso sejam duráveis, levarão ou não ao uso de certos órgãos, consequentemente ao seu desenvolvimento ou atrofiamento, determinando os ganhos ou perdas que serão transmitidas aos descendentes, graças ao mecanismo da hereditariedade. Se o meio dá as condições, as ações do vivente é que determinarão sua evolução. "A mudança das circunstâncias é inicial, mas é o próprio vivente que tem, no fundo, a iniciativa do esforço que faz para não ser deixado cair por seu meio. A adaptação é um esforço renovado da vida para continuar a se 'colar' num meio indiferente." (CANGUILHEM 2012b, p. 146-147).

Ao comentar a postura de Darwin, Canguilhem lembra que a ideia que temos de Darwin será diferente se nos restringirmos as suas obras clássicas ou ao conjunto de seu pensamento tal como o apresenta a sua correspondência. "Seja como for, para Darwin, viver é submeter ao conjunto dos viventes uma diferença individual. Essa apreciação só comporta duas sanções: morrer, ou então fazer, por sua vez e por algum tempo, parte do júri. Mas, enquanto vivemos, sempre se é juiz e julgado." (CANGUILHEM 2012b, p. 148-149). É a relação com os outros viventes, em nosso entorno, que constitui o meio fundamental. Por conseguinte, são as relações com esses viventes que são determinantes, se estes são aliados ou adversários, presas ou predadores.

Darwin e Lamarck permitiram a Canguilhem apresentar aspectos não mecanicistas na relação entre o organismo e seu meio. Darwin apresenta, contudo, uma vantagem a mais em

[134] Cf. CANGUILHEM 2012b, p. 146.

relação a Lamarck: ele está próximo dos geógrafos e, para ele, o meio é um meio biogeográfico.

Canguilhem passa rapidamente da asserção de que a "[...] Terra, considerada em seu conjunto, é o suporte estável das vicissitudes da história" (CANGUILHEM 2012b, p. 150), encontrada em Ritter, para a crítica do mecanicismo que se desenvolveu em antropologia e etologia humana, o qual é paralelo ao tratamento das questões em etologia animal. Os movimentos do organismo no meio são tratados de maneira mecanicista. "O reflexo, considerado como resposta elementar de um segmento do corpo a um estímulo físico elementar, é o mecanismo simples cuja composição permite explicar todas as condutas do vivente." (CANGUILHEM 2012b, p. 151). A psicologia behaviorista encontra suas bases nesse "cartesianismo exorbitante". No behaviorismo de Watson, diz Canguilhem:

> O meio se encontra investido de todos os poderes em relação aos indivíduos. Sua potência domina e até mesmo abole o poder da hereditariedade e o poder da constituição genética. O meio sendo dado, o organismo se dá tão somente o que, na realidade, ele recebe. A situação do vivente, seu ser no mundo, é uma condição ou, mais exatamente, um condicionamento. (CANGUILHEM 2012b, p. 151-152).

Após sua breve exposição do sentido inicialmente mecanicista da noção de meio, Canguilhem sentencia que "[...] seu poder intelectual era função do meio intelectual no qual ela havia sido formada." (CANGUILHEM 2012b, p. 152). O nexo que fazia coincidir o meio de comportamento com o meio geográfico e este com o meio físico foi quebrado primeiramente na geografia, diz ele. Como a geografia tem que lidar com "[...] complexos de elementos cujas ações se limitam reciprocamente e nos quais os efeitos das causas se tornam causas, por sua vez, modificando as causas que lhes deram origem" (CANGUILHEM 2012b, p. 152), ela sentiria, mais do que outras ciências, os limites do mecanicismo. Tal relação entre causas, na qual o que é efeito não só pode ser causa de outro efeito, mas pode mesmo ser causa em relação ao que originalmente era causa em relação a ela, torna mais complexas as relações entre os seres vivos e seu meio. O homem, em especial, lida com o meio de modos ainda mais complexos do que animais e vegetais.

> O homem pode trazer muitas soluções para um mesmo problema apresentado pelo meio. O meio propõe sem jamais impor uma solução. Claro que num estado de civilização e de cultura determinada as possibilidades não são ilimitadas. Mas o fato de, num dado momento, ter como obstáculo aquilo que, ulteriormente, se revelará, talvez, como sendo um meio de ação se deve definitivamente à ideia, à representação que o homem – trata-se do homem coletivo, é claro – faz de suas possibilidades, de suas necessidades e, para tudo dizer, deve-se ao fato de ele se representar como desejável, o que não se separa do conjunto dos valores. (CANGUILHEM 2012b, p. 153).

O próprio homem é um fator geográfico, um criador de configuração geográfica. Se ele não está fora do complexo, ele não é apenas condicionado pelo meio em que vive, pois ele

mesmo é parte desse meio. O homem, assim como os outros organismos, não pode ser o mero produto do meio porque ele também se impõe sobre o meio, lida com este a partir de orientações que lhe são próprias. Canguilhem aponta os trabalhos de Von Uexküll, em psicologia animal, e de Goldstein, em patologia humana, como o ponto de inflexão no pensamento da relação organismo-meio. Ambos concordam que o estudo do vivente em condições experimentais implica em impor a este um meio, o que é problemático, pois, "[...] o próprio do vivente é fazer seu meio, compor seu meio." (CANGUILHEM 2012b, p. 155). A interação físico-química entre o vivente e seu meio não permite reduzir a relação biológica entre eles a uma relação física.

"Do ponto de vista biológico, é preciso compreender que entre o organismo e o ambiente há a mesma relação que entre as partes e o todo no interior do próprio organismo. A individualidade do vivente não cessa em suas fronteiras ectodérmicas tanto quanto ela não começa na célula." (CANGUILHEM 2012b, p. 155). A relação entre o vivente e seu meio é funcional, e por isso móvel, diz Canguilhem. Assim como a célula é um meio para os elementos infracelulares, o órgão ou o organismo são meios para a célula. Do mesmo modo, o organismo vive em um meio e é parte desse meio. A distinção, feita por Uexküll, entre *Umwelt* (meio de comportamento próprio a tal organismo), *Umgebung* (ambiente geográfico banal) e *Welt* (universo da ciência), permite pensar melhor a relação propriamente biológica entre o ser vivo e seu meio. O meio de comportamento próprio ao vivente não é apenas o lugar de excitações, mas de excitações com valor e significação de sinais. São sem valor excitações físicas que não sejam notadas. Não constituem questão, para o biólogo, os reflexos cujo mecanismo é físico-químico, mas sim os estímulos que são notados pelo organismo a partir de seu interesse, que pressupõem a orientação do interesse por parte do vivente, uma atitude deste. O que importa são aquelas excitações que, dentre as inúmeras excitações produzidas pelo meio, são retidas pelo vivente como sinais. "Um vivente não é uma máquina que responde às excitações por intermédio dos movimentos, é um maquinista que responde aos sinais por meio das operações." (CANGUILHEM 2012b, p. 156).

Se o maquinista responde a sinais por meio de operações, essas respostas dependem de quem o maquinista é para serem dadas; o vivente percebe algo como sinal a partir de suas necessidades, de um certo interesse responsável não apenas pelo fato de que uma excitação lhe aparecerá como sinal, mas que também contribuirá para determinar de que tipo de sinal se trata. Referindo-se a Goldstein, diz Canguilhem: "Entre o vivente o meio, a relação se estabelece como um debate (*Auseinandersetzung*), ao qual o vivente leva suas normas próprias de apreciação das situações, onde ele domina o meio e se acomoda a ele."

(CANGUILHEM 2012b, p. 158). Esse debate não é, contudo, uma oposição ou luta.[135] É característico do estado patológico, da "situação catastrófica", o vivente ser comandado de fora pelo meio. A vida saudável é maleável, afirma com confiança seus valores.

> A biologia, portanto, deve considerar o vivente, primeiro, como um ser significativo e a individualidade não como um objeto, mas um caráter na ordem dos valores. Viver é irradiar, é organizar o meio a partir de um centro de referência em que ele próprio não pode ser referido sem perder sua significação original. (CANGUILHEM 2012b, p. 159).

Canguilhem opõe-se aqui a uma compreensão da biologia que, ao modo das ciências físicas, quer reduzir o fenômeno da vida ao quantitativo, excluir o qualitativo, substituir o ambiente centrado no vivente, permeado de valores, por um meio experimental, que para ele é anormal. Para a biologia, a "descentralização da visão das coisas" não produz objetividade.[136] E isso porque

> o meio do qual o organismo depende é estruturado, organizado pelo próprio organismo. O que o meio oferece ao vivente é função da demanda. Por essa razão, naquilo que aparece ao homem como um meio único, muitos viventes retiram de maneira incomparável seu meio específico e singular. Aliás, como vivente, o homem não escapa da lei geral dos viventes. O meio próprio do homem é o mundo de sua percepção, ou seja, o campo de sua experiência pragmática no qual suas ações, orientadas e reguladas pelos valores imanentes às tendências, recortam objetos qualificados, situam-nos uns em relação aos outros e todos em relação a ele. De modo que o ambiente ao qual ele supostamente reage encontra-se originalmente centrado nele e por ele. (CANGUILHEM 2012b, p. 165-166).

A própria ciência, diz Canguilhem, deveria ser pensada como obra segunda de uma humanidade que, antes de tudo, está enraizada na vida. Se a normatividade da consciência é posterior à normatividade da vida é porque a condição do homem como vivente já lhe impõe a normatividade como um incontornável de sua própria existência. O ponto de referência deve ser o vivente. O meio, para o ser vivo, encontra-se sempre centrado neste. Canguilhem finaliza seu artigo declarando que

> o meio próprio dos homens, portanto, não está situado no meio universal como um conteúdo em seu continente. Um centro não se resolve em seu ambiente. Um vivente não se reduz a uma encruzilhada de influências. [...] Um sentido, do ponto de vista biológico e psicológico, é uma apreciação de valores em relação a uma necessidade. E uma necessidade é, para quem a experimenta e a vive, um sistema de referência irredutível e, por isso mesmo, absoluto. (CANGUILHEM 2012b, p. 167).

É possível fazer um paralelo entre a noção biológica de que a relação entre vivente e meio se dá como debate, apresentada por Canguilhem, e a compreensão estoica da vida moral como exercício dialético. No primeiro caso, o meio confronta o organismo com situações que são por ele apreciadas segundo suas normas próprias. No segundo caso, os acontecimentos põem questões ao sujeito, que as responde através de juízos aos quais ele concede seu

[135] Cf. CANGUILHEM 2012b, p. 158: "Uma vida que se afirma contra é uma vida já ameaçada."
[136] Cf. CANGUILHEM 2012b, p. 165.

consentimento. O conceito de norma, em Canguilhem, permite "[...] descrever um movimento, no sentido de adaptação a condições novas, isto é, de resposta organizada a condições imprevistas"[137] (MACHEREY 2009, p. 65), enquanto o princípio diretor estoico é um conceito que permite apontar o movimento de constituição do sujeito, na unidade de um sentido ou direção, através das respostas que ele dá aos acontecimentos com os quais é confrontado, sem excluir as mudanças inevitáveis no curso das ações, as mudanças de planos e objetivos. Uma vez que o princípio diretor se refere à orientação dessas respostas, ele evidencia a formação de uma conduta, e nela a constituição da unidade do sujeito, como sujeito de uma conduta, de um modo viver, de ser e agir. Em ambos os casos, é a partir do confronto com suas próprias circunstâncias que o vivente/sujeito se constitui em sua normatividade, em sua capacidade de, não simplesmente reagir ao que lhe acontece, mas de fazer de sua reação não apenas um reflexo, mas uma nova ação, avaliando e posicionando-se em relação ao seu meio.

1.3.4 Pensamento, circunstâncias e normatividade

Saúde e doença, normal e patológico, são categorias do pensamento indissociáveis da condição humana de vivente. Se Foucault diz que a doença mental, por exemplo, é uma resposta possível dada por certas pessoas numa certa situação, ele também diz que essa resposta é reclamada por um "[...] aspecto específico e concreto do mundo."[138] (FOUCAULT 2001c, p. 173). Ele o afirma para esclarecer que, ao dizer que cada resposta dessas corresponde a uma forma possível de problematização de algo, ele não está afirmando que essa realidade seja apenas mental, uma "criação", no sentido de uma máscara posta sobre o real que, ao ser retirada, não ocultaria nada sob si, tampouco que a resposta encontrada seja o mero "[...] efeito ou consequência de um contexto ou situação histórica [...]."[139] (FOUCAULT 2001c, p. 172). Nem relativismo, nem determinismo cultural ou histórico. Há um jogo entre o

[137] A passagem completa diz: "Le concept de norme renvoie ainsi à la question: comment decrire un mouvement au sens de l'adaptation à des conditions nouvelles, c'est-à-dire de réponse organisée à des conditions imprévues ?"

[138] O texto em inglês diz: "[...] concret and specific aspect of the world."

[139] O texto em inglês diz: "[...] effect or consequence of a historical context or situation [...]."

pensamento e o real, no qual o real demanda do pensamento "respostas", formas de compreender, de entender e de lidar com o ser com o qual nos confrontamos.

Nessa que é uma das últimas tentativas de Foucault de articular[140] o modo como se constituem nossas formas de pensar, as quais informam nossos saberes, nossas práticas e consciências, é posto em evidência o confronto entre o pensamento e o real; real que reclama o pensamento, que requer ser apreendido por conceitos que o tornem compreensível, que tornem possível a elaboração de maneiras de lidar com as circunstâncias reais em que nos encontramos e com as quais nos defrontamos, do mesmo modo que esse pensamento é ele próprio condicionado pelos conceitos e modos de compreensão que já se acham no mundo. Se o pensamento não é uma tabula rasa a ser preenchida pelo que se encontra no mundo, ele também não é uma estrutura transcendental prenhe de categorias prontas a informar os fenômenos. O real já sempre foi pensado, já estão sempre dadas formas de problematização, mas essas formas de problematização são o composto do real com o pensamento.

O "positivismo" de Foucault está em sua recusa em pressupor um substrato determinado para além dos objetos já informados pelo pensamento, dito de outro modo, para além dos sujeitos e objetos já constituídos – "subjetivados" e "objetivados" – no interior e por meio de experiências. Quer se fale de enunciados, de dispositivos ou de formas de problematização, trata-se sempre de buscar como, através de quê, toma corpo essa "positivação", a objetivação e a subjetivação, que constituem o campo do "positivo". Não estamos entre as palavras e as coisas, mas tentando descobrir o que são os objetos, se não são meras coisas nem meras palavras. Se o discurso é constitutivo do objeto, como se diz na arqueologia, o discurso é sempre pensamento em confronto com o real. Não há vazio por trás das máscaras das coisas porque as coisas não possuem máscaras. Não há como discernir o objeto do *logos*, a "coisa" do que dela se pode dizer. O ser não é recoberto pela história, mas,

[140] Julgo que Foucault não está, nas muitas mudanças de vocabulário que ocorrem em sua obra, apenas tentando encontrar a palavra adequada para exprimir seu pensamento, mas está realmente buscando formas melhores de dar conta dos modos pelos quais se formam as maneiras que os homens encontram de compreender o real, de entendê-lo, de com ele lidar, de nele agir. Assim, parto do princípio que, ao falar de problematização, em suas últimas entrevistas e cursos, ele está buscando compreender algo que a antiga abordagem discursiva da *épistémè* não era capaz de abarcar, assim como também foi insuficiente sua articulação com as práticas sociais, através da noção de dispositivo. Ao falar de "problematização" e "pensamento", Foucault procura apreender o caráter dinâmico inerente às formas de pensar, conhecer, agir. Como ele dirá, na segunda versão do prefácio para *O normal e o patológico*, os conceitos não apenas informam o homem, mas são também os meios de o homem informar o mundo no qual ele se constitui.

como Foucault (1984, p. 12) mesmo o diz, "[...] o ser se constitui historicamente como experiência."[141]

Julgo que há algo fundamental nesse movimento foucaultiano que pode ser aproximado da intuição de Canguilhem. Não que ambos digam o mesmo; na verdade, a mim interessa o que ambos não dizem, mas de que, de formas distintas, parecem se aproximar, que entreveem, mas não articulam completamente. Quanto a Foucault, ele parece buscar um modo de pensamento que não seja o retorno impossível à metafísica da representação, ao pensamento da ordem clássica, mas tenta, antes, escapar ao dilema do fosso entre o empírico e o transcendental, caixa de Pandora da qual tantas confusões e enganos escaparam. É preciso rearticular ser e pensar. Canguilhem toca o mesmo ponto, mas ressalta outro aspecto do problema. Saúde e doença não são apenas conceitos ou noções localizados como o é o de doença mental. Eles exprimem não tanto uma forma de problematizar específica, mas uma necessidade fundamental, um incontornável de nossa condição de viventes que pensam sua própria condição, que a afrontam reflexivamente, que não apenas consomem e excretam, mas que expressam essa polaridade em palavras, que não apenas a vivem, mas que também buscam compreendê-la discursivamente.

Assim, é possível a Canguilhem fazer história das ciências da vida, história dos diferentes conceitos pelos quais a vida e o que ela implica foram pensados, bem como dos diferentes recursos que tais formas de pensar tornam possível existir, e que utilizamos para buscar melhor viver, parar "curar" o que vai mal e mesmo "otimizar" o que é bom. Se a ontologia da doença pode mudar, se se modificam os modos pelos quais o ser é pensado, não muda o fato de que ele reclama ser pensado, assim como não muda o fato de que, para o vivente, esse pensamento não pode escapar à polarização entre o que favorece a vida e o que a enfraquece, entre saúde e doença.

Para usar os termos do próprio Foucault, o real e o pensamento são indissociáveis, de modo que não é possível apartar o fenômeno informado pelo pensamento, o "empírico", das formas puras do pensamento, o "transcendental", mas essa ligação fundamental é da ordem do jogo, do afrontamento, do confronto constante e inelutável, e isso porque um não é redutível ao outro, por mais indissociáveis que sejam, por mais que, se quisermos dizer de um modo um tanto aristotélico, a "matéria" não exista senão informada e a "forma" não exista senão instanciada na matéria.

[141] O segundo capítulo da segunda parte desta tese procura oferecer uma compreensão mais detida deste problema fundamental.

Foucault e Canguilhem se aproximam quando um faz história das formas de problematização e o outro faz história dos conceitos; do mesmo modo, embora em níveis diferentes, eles voltam a se aproximar quando um fala do confronto entre o pensamento e o real como o ponto a partir do qual se constituem as diferentes formas de problematização, as diferentes configurações possíveis desse jogo, e o outro fala da necessidade inelutável de polarização que o homem como vivente encontra ao pensar sua condição de vivente. Se há história dos conceitos e das formas de pensar, há um núcleo, um fato incontornável que as tornam não só possíveis como necessárias. Foucault aponta para o fato de que, para nós, *o ser é o que é através do pensamento*; Canguilhem nos lembra que, por sermos viventes, *o ser não é indiferente para nós*, o que implica em normatividade.

1.4 **Governo e conduta**

> Como a ação atua sobre seres que são capazes de realizar suas próprias ações, a reação, além de ser uma resposta, é sempre uma nova ação que segue seu curso próprio e afeta os outros.
> *Hannah Arendt*

Até aqui nos preocupamos com a ação e a normatividade como radicadas no confronto entre o homem e suas circunstâncias. Neste capítulo, nos voltaremos para uma perspectiva política. O foco será deslocado para os modos de governar as ações dos outros. As razões para isso são duas. A primeira delas é compreendermos porque nossas ações – e em especial nossa conduta cotidiana, com suas escolhas e direcionamentos particulares – se tornaram alvo de preocupação e de intervenções políticas, de técnicas que visam governar as ações possíveis dos indivíduos. A segunda razão é analisar como o agir é compreendido no interior desses mecanismos de governo, como as análises realizadas por Foucault no fim dos anos 1970 nos ajudam a entender não apenas seu posterior interesse pela ética, mas precipuamente o que significa agir sobre ações – cerne de sua compreensão do governo como condução de condutas – e como isso implica a administração ou o gerenciamento de um campo de ações não apenas efetivas, já realizadas, mas também de ações possíveis, futuras.

* * *

É bastante conhecida e muito discutida a reelaboração que Foucault opera em suas análises das relações de poder, no fim da década de 1970, em especial por volta dos anos 1976-1978. Não farei aqui uma reconstituição de sua trajetória a esse respeito. Para esta tese,

sua importância é devida à necessidade de compreender o nexo entre governo e ética, evidenciado na recorrente expressão "governo de si e dos outros", que serviu para nomear seus dois últimos cursos no *Collège de France* e que deveria ser título de um livro, proposto às *editions du Seuil* no fim de 1982, e que seria, nas palavras de Daniel Defert, "[...] uma articulação da ética e da política, para a qual ele projetou vários planos em torno de: Alcibíades ou a noção de cuidado de si e de vida política; Epiteto, escutar, escrever e prática de si. Si e os outros."[142] (DEFERT 2001, p. 86). O conteúdo planejado para o livro, ao que parece, foi em parte absorvido pelo terceiro volume da *História da sexualidade*, intitulado *O cuidado de si*.

Para a compreensão desse nexo, três textos me parecem particularmente importantes, seja por tentarem dar conta das transformações nas relações de poder a partir do século XVI, seja por tentarem rearticular domínios de estudo ou por buscarem um novo ponto de síntese que integre seus antigos trabalhos às modificações ocorridas em sua compreensão das relações de poder e do que nelas está em jogo. Trata-se de *"Omnes et singulatim": para uma crítica da razão política*, apresentada no contexto das *Tanner Lectures on Human Values*, na Universidade de Stanford, em outubro de 1979; de *A tecnologia política dos indivíduos*, que é parte de um seminário sobre tecnologias de si, por ele dirigido entre outubro e novembro de 1982, no departamento de religião da Universidade de Vermont; bem como do famoso texto *O sujeito e o poder*, publicado em 1982 no livro *Michel Foucault: para além do estruturalismo e da hermenêutica*, de Hubert Dreyfus e Paul Rabinow.[143]

No texto de 1979, Foucault aponta duas transformações ocorridas nas sociedades europeias no que diz respeito às relações de poder, que corresponderiam aos dois termos latinos do título, aparentemente divergentes. A primeira, mais conhecida e estudada, seria a "[...] organização do Estado, com sua administração e sua burocracia [...]", a segunda, o "[...] desenvolvimento de técnicas de poder voltadas para os indivíduos e destinadas a dirigi-los de maneira contínua e permanente." (FOUCAULT 2001b, p. 955).[144] No primeiro caso, tem-se o Estado como poder centralizado e centralizador, no segundo, a pastoral como poder individualizante.

---

[142] O texto em francês diz : "[...] une articulation de l'éthique et de la politique, pour laquelle il a projeté plusiers plans autour de : Alcibiade ou la notion de souci de soi et de vie politique ; Épictète, écouter, écrire et pratique de soi. Soi et les autres."

[143] Tais textos encontram-se indexados em *Dits et écrits* respectivamente sob os números: 291, 364 e 306.

[144] O texto em francês diz: "[...] organisation de l'État, avec son administration et as bureaucratie [...]"; e "[...] développement des techniques de pouvoir tournées vers les individus et destinées à les diriger de manière continue e permanente."

No seminário pronunciado em Vermont, são distinguidos dois domínios de estudo, ambos visando responder à questão "quem somos nós hoje?". O primeiro, tema do seminário anterior, seria dirigido pela questão sobre "[...] como constituímos diretamente nossa identidade por certas técnicas éticas de si, que são desenvolvidas desde a Antiguidade até nossos dias?". O segundo trataria da "[...] maneira pela qual, através de uma tecnologia política dos indivíduos, fomos levados a nos reconhecermos enquanto sociedade, elemento de uma entidade social, parte de uma nação ou de um Estado."[145] (FOUCAULT 2001b, p. 1633). Técnicas de si e tecnologia política dos indivíduos, portanto.

No texto publicado no livro de Dreyfus e Rabinow, Foucault apresenta a conhecida tese de que o tema de seus trabalhos sempre fora o sujeito, e não o poder. No que concerne ao livro *As palavras e as coisas*, seu interesse seria a objetivação, operada nos saberes clássicos e modernos, a qual transformaria em sujeitos os seres humanos. Em trabalhos como a *História da loucura*, *Nascimento da clínica* e *Vigiar e punir*, tratar-se-ia da objetivação do sujeito através de práticas que o cindiriam no interior de si mesmo ou em relação aos outros. Por fim, em sua *História da sexualidade*, o foco seria o modo como o ser humano se torna sujeito ao se reconhecer como sujeito de uma sexualidade.[146] Subjetivação através de saberes e práticas objetivantes ou subjetivação simplesmente.

Para compreender a importância e a relação entre os três textos, comecemos pela aparentemente estranha escolha em denominar como "pastoral" uma forma de poder vinculada ao aparecimento do Estado moderno. Na verdade, o termo denuncia já a passagem entre a análise das formas de poder em jogo na formação do Estado e o recuo realizado posteriormente por Foucault em direção ao cristianismo e à Antiguidade. Pois o poder pastoral não recebe esse nome por sua vinculação ao Estado. Ao contrário, o que Foucault identifica é a absorção, e consequente reelaboração, pelo Estado ainda em formação, de um tipo de exercício do poder que até então permanecia estranho à política, mas não à religião.

O tema da pastoral, Foucault o buscará nos antigos hebreus, ainda como modo de relação entre o Deus-pastor e seu povo-rebanho, tema herdado pelos primeiros cristãos, os quais realmente desenvolverão a pastoral como relação entre homens, como vínculo estruturante da relação entre o sacerdote-pastor e o corpo dos fiéis. Suas pesquisas em torno da direção e do exame de consciência, bem como da confissão, técnicas nas quais toma corpo

[145] O texto em francês diz: "[...] comment constituons-nous directement notre identité par certaines techniques éthiques de soi, qui se sont développés depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours ?"; e "[...] la manière dont, à travers quelque technologie politique des individus, nous avons été amenés à nous reconnaître en tant que société, élément d'une entité sociale, partie d'une nation ou d'un État."

[146] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 1042.

o poder pastoral, por sua vez o levarão até a Antiguidade grega e romana, da qual a Igreja herda várias dessas tecnologias. Sua preocupação passa a ser a de investigar as diferentes modalidades dessas técnicas entre antigos e cristãos – o que fica patente nas insistentes tentativas de identificar o que distinguiria ambas. O tema da pastoral cristã e a assimilação de muitas de suas técnicas, domínios e preocupações, pelo Estado então nascente, leva ao tema mais geral da direção, das relações entre mestre e discípulo, das práticas de si.

O tema da pastoral nos ajuda a compreender a distinção, feita em Vermont, entre técnicas de si e uma tecnologia política dos indivíduos. Neste caso, a distinção se dá no seio da questão da conduta e da direção. Por um lado, trata-se de analisar as práticas pelas quais constituímos a nós mesmos como sujeitos, os modos pelos quais passamos a nos reconhecer como sendo quem somos. É o avesso da constituição de si pela exclusão do outro, do são pela exclusão do doente, por exemplo. Por outro lado, trata-se de investigar os modos pelos quais nos reconhecemos como sociedade, parte de uma nação ou Estado. Aqui é preciso atenção, pois o termo sociedade não está sendo empregado de maneira banal. De acordo com as duas últimas aulas do curso de 1979, *Nascimento da biopolítica*, a emergência da sociedade ou da sociedade civil é algo que está diretamente ligado às formas modernas de exercício do poder. Se Foucault identifica na Igreja, na *Ecclesia* cristã, o aparecimento de uma forma até então inexistente de comunidade, se ele se interessará pelas formas monásticas de vida comunitária ou pelos tipos de vínculos que se estabeleciam entre estoicos e epicuristas, tudo isso se deve a sua tentativa de identificar o que diferencia cada uma dessas formas de vínculos e de comunidades, bem como o que liga cada uma dessas formas às relações de poder que nelas têm lugar. A questão de fundo certamente é a da possibilidade de vínculos e relações que não os da sociedade civil, a qual já não tem apenas o sentido inicial de sociedade política, mas se avizinha da população como domínio e alvo de intervenções.[147]

Tudo isso torna mais clara a tese de que seu verdadeiro interesse é o sujeito, melhor dizendo, os modos pelos quais algo como sujeito vem a ser: a subjetivação. Também fica mais clara a razão de ele apontar dois sentidos para a palavra sujeito: o de submisso ao outro, de sujeito enquanto dependente ou sob o controle de outro, assim como o daquele que está ligado

[147] A sociedade civil está para a governamentalidade liberal assim como a população está para o biopoder. A ligação entre as duas temáticas, como é sabido, não é totalmente esclarecida por Foucault nos textos de que dispomos. Parece-me que essa ligação se deixa ver quando percebemos o quanto a preocupação com o caráter biológico da vida se relaciona com o governo da vida cotidiana, bem como quando se compreende a abrangência de um conceito como o de população, que envolve mais do que aspectos biológicos, como se verá, a seguir, na noção de "público".

a sua identidade através de uma consciência de si ou de um conhecimento de si.[148] O sujeito como aquele que se reconhece como alguém é sempre também o sujeito como sujeitado a uma verdade a respeito de si mesmo, a uma identidade, que é, a um só tempo, aquilo que o liga a si mesmo e aquilo que permite que ele seja conduzido, isto é, governado.

É preciso deixar claro que essa identidade é condição de possibilidade para o governo, mas não é sua causa. Foucault pensa de modo bastante kantiano a relação entre um fenômeno e suas condições de possibilidade. Passa despercebido muitas vezes o fato de que essa relação não é, nem pode ser, de causalidade. As práticas de governo, como tudo no mundo, dependem de certas condições para se efetivar e assumem as formas que assumem a partir das circunstâncias com as quais têm que lidar. Nesse sentido, aquilo que se pretende governar determina em alguma medida as formas de governo, ainda que não possa ser sua causa. Há uma solidariedade entre as formas de relacionar-se consigo mesmo e as formas de ser governado, sem que um seja a causa do outro. E é justamente porque há essa solidariedade que a resistência será buscada na relação consigo mesmo. Se o poder não é algo que possa ser eliminado, é certamente algo cujo funcionamento pode ser curto-circuitado ao se agir sobre as condições que o fazem operar do modo como vem operando. Assim, o agonismo entre poder e liberdade obriga ambos a estarem sempre se reconfigurando, num jogo em que, sem se confundirem ou se tornarem um em mera causa ou efeito do outro, os dois polos da relação permanecem dinamicamente indissociáveis.

1.4.1 Biopoder

Michel Senellart delineia alguns deslocamentos no pensamento foucaultiano, entre 1976 e 1979, em sua "Situação do curso", publicada junto ao curso de 1978. No resumo do curso de 1975, *Os anormais*, Foucault anunciava o curso seguinte como devendo abordar "[...] os mecanismos pelos quais, desde o fim do século XIX, se pretende 'defender a sociedade'."[149] (FOUCAULT 1999, p. 311). Trata-se ainda da conhecida temática da formação de um complexo de saber-poder de normalização através de procedimentos jurídicos punitivos. As aulas apresentadas em 1976, contudo, tratam da oposição de um

[148] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 1046.
[149] O texto em francês diz: "[...] des méchanismes par lesquels, depuis la fin du XIX^{e} siècle, on prétend 'défendre la société'."

discurso histórico-político "[...] que decifra a permanência da guerra na sociedade [...]"[150] (FOUCAULT 1997, p. 243) a um discurso filosófico-jurídico centrado na soberania e na lei. Mas não se trata de um desvio propriamente dito. O que se tem é uma tentativa de compreender quais formas de racionalidade organizam os mecanismos que pretendem "defender a sociedade". A análise desses discursos histórico-políticos o leva a constatar, no fim do século XIX, a formação de um discurso de guerra interna, de guerra social, no qual o histórico dá lugar ao biológico e a guerra deixa de ser "[...] condição de existência da sociedade e das relações políticas [...]", para assumir o papel de "[...] condição de sua sobrevida em suas relações políticas."[151] (FOUCAULT 1997, p. 194). A rivalidade inicial entre uma abordagem das relações políticas de tipo jurídico-política, como a contratualista, e outra histórico-política, centrada na guerra, se desloca e a guerra passa a ser pensada como meio de defesa da sociedade contra seus perigos internos. É aí que aparece o conceito de biopoder ou biopolítica, bem como o de população. A hipótese de uma generalização da sociedade disciplinar é substituída pela de que há uma articulação entre técnicas disciplinares e dispositivos de regulação. No primeiro volume da *História da sexualidade*, publicado no mesmo ano, é retomada a distinção entre o que seriam duas formas solidárias de exercício do poder: a anátomo-política do corpo humano e a biopolítica da população; as disciplinas e os controles reguladores.[152]

É a regulação da população que deve constituir o tema do curso de 1978, que se inicia pela análise dos mecanismos de segurança, cujo objeto é a população. Em vez da relação clássica entre o soberano e o território ao qual corresponde seu domínio, mecanismos de segurança que visam manter o equilíbrio do conjunto em relação a perigos que lhe seriam internos. Essa temática, contudo, o leva ao conceito de governo, que não é apenas delineado como ferramenta para dar conta dessa tecnologia cujo domínio de atuação é a população, mas é aprofundado de modo a compreender o que significa governar, por oposição a exercer a soberania, a qual implica impor a lealdade e a obediência por meio de leis.[153]

---

[150] O texto em francês diz: "[...] qui déchiffre la permanence da la guerre dans la société [...]."

[151] O texto em francês diz: "[...] condition d'existence de la société et des rapports politiques [...]"; e "[...] condition de sa survie dans ses rapports politiques."

[152] Cf. FOUCAULT 1988, p. 131.

[153] O conceito de governo será, posteriormente, alargado ainda mais, de modo a abranger o próprio conceito de poder, por oposição ao exercício da violência, como o mostra o texto de 1982, "O sujeito e o poder".

Já o quinto e último capítulo de *A vontade de saber*, em 1976, pretende fazer uma distinção entre o direito de morte, característico do poder soberano, e o poder sobre a vida, que seria propriamente o biopoder.[154] Derivado formalmente da *patria postestas* romana (o poder de dispor da vida de filhos e escravos que pertencia ao pai de família), o direito de vida e morte detido pelo soberano é apresentado como sua versão bastante atenuada, uma vez que a relação entre soberano e súdito encontra maiores mediações do que a existente entre o pai de família e aqueles aos quais ele teria dado a vida. O poder sobre a vida e morte dos súditos é uma espécie de direito de réplica do soberano, um direito de exigir que os súditos exponham suas vidas ao risco de morte para defendê-lo na guerra, em caso de ameaça externa, mas também de subtrair-lhes diretamente a vida como castigo, no caso de insurgência e infração da lei. O que se tem é um poder que age negativamente sobre a vida, causando a morte ou, em níveis intermediários, apreendendo os corpos ou os bens.

Esse poder, a partir da época clássica, começa a se deslocar e a assumir uma posição secundária em relação à outra forma de poder que se exerce gerindo a vida. "Pode-se dizer que o velho direito de *causar* a morte ou *deixar* viver foi substituído por um poder de *causar* a vida ou *devolver* à morte." (FOUCAULT 1988, p. 130). A esse novo modo de exercício do poder corresponderia a já mencionada dupla tecnologia das disciplinas e dos controles reguladores. O desenvolvimento das disciplinas é acompanhado, "[...] no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração." (FOUCAULT 1988, p. 131). Uma passagem muito conhecida, mas bastante significativa para justificar sua repetição, ilustra bem as questões que giram em torno da problemática do biopoder:

> O homem ocidental aprende pouco a pouco o que é ser uma espécie viva num mundo vivo, ter um corpo, condições de existência, probabilidade de vida, saúde individual e coletiva, forças que se podem modificar, e um espaço em que se pode reparti-las de modo ótimo. Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo do controle do saber e de intervenção do poder. Este não estará mais somente a voltas com sujeitos de direito sobre os quais seu último acesso é a morte, porém com seres vivos, e o império que poderá exercer sobre eles deverá situar-se no nível da própria vida; é o fato de poder encarregar-se da vida, mais do que a ameaça de morte, que lhe dá acesso ao corpo. [...] O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão. (FOUCAULT 1988, p. 134).

O biopoder diz respeito aos modos de exercícios do poder concernentes ao homem enquanto ser vivo. *Em defesa da sociedade* fala de uma tecnologia que visa a algo como uma

[154] FOUCAULT 1988, p.127-136.

"homeostase" entendida como "[...] a segurança do conjunto em relação a seus perigos internos."[155] (FOUCAULT 1997, p. 222). Enquanto a disciplina se exerce sobre corpos, os mecanismos de segurança têm como preocupação primeira, não os indivíduos, mas as populações; enquanto a primeira adestra,[156] a segunda regula. Entre disciplina e segurança, todavia, há mais do que apenas a distinção entre dois modos de exercício do poder. Do mesmo modo, a articulação de ambos sob a rubrica de biopoder não implica apenas o abandono da tese de uma sociedade disciplinar generalizada em prol de uma abordagem mais complexa dos mecanismos de poder. Como veremos adiante, a problemática da pastoral e de sua absorção pelo Estado envolve uma discussão maior sobre os modos pelos quais a conduta dos homens se torna relevante para o Estado e se busca governá-la. O biopoder é uma parte dessa problemática na medida em que o conceito de população é central em toda essa discussão.

1.4.2 Mecanismos de segurança

As três primeiras aulas do curso de 1978 são consagradas à análise dos mecanismos ou dispositivos de segurança, os quais têm, para esta tese, uma importância especial por não atuarem diretamente sobre as condutas individuais, embora tenham por efeito a administração do campo de ações dos indivíduos. Por essa razão, acompanharemos a análise desses mecanismos que é feita nessas aulas.

A lei e a disciplina visam diretamente os indivíduos, seja como sujeitos de direito ou como corpos a serem adestrados. Os dispositivos de segurança, ao contrário, têm outro objeto: a população. Para esboçar em linhas gerais seu modo de funcionamento, Foucault usa o exemplo do roubo.[157] Esses dispositivos o inserem numa série de acontecimentos prováveis. Pergunta-se como se pode prever estatisticamente a quantidade de roubos que ocorrerão num certo momento e lugar. Qual a relação entre o tipo de sistema penal vigente e a taxa de roubos? Como fatores tais como a fome, crises, guerras, os tipos de punições, afetam a

[155] O texto em francês diz: "[...] la securité de l'ensemble par rapport à ses dangers internes."

[156] Cf. FOUCAULT 1986, p. 153: "O poder disciplinar é um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior 'adestrar'; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. [...] Em vez de dobrar uniformemente e por massa tudo o que lhe está submetido, separa, analisa, diferencia, leva seus processos de decomposição até as singularidades necessárias e suficientes."

[157] FOUCAULT 2004b, p. 6-8.

incidência de roubos em determinada classe ou região? Os dispositivos de segurança trabalharão com a probabilidade da ocorrência de roubos em certas circunstâncias. Do mesmo modo, esses dispositivos inserem as reações do poder aos acontecimentos em cálculos de custo, perguntando-se pelos custos gerados para a sociedade, tanto pelos furtos como pelas intervenções que buscam reprimi-los. Qual a relação entre os custos gerados pelo roubo e os custos demandados por sua repressão? Além dessa inserção numa série de acontecimentos prováveis e do cálculo de custos, uma terceira característica dos dispositivos de segurança consiste no trabalho com médias, com medidas estatísticas da ocorrência de determinados acontecimentos, pois eles se voltam não para o ato em si, mas antes para sua incidência em determinadas circunstâncias. O que importa aqui não é a divisão entre o permitido e o proibido, mas a fixação de uma média considerada ótima e dos limites de variação aceitável em relação a essa média. O objetivo não é a *eliminação* da ocorrência de roubos, mas sua *gestão*, um controle que mantenha sua incidência dentro de limites considerados aceitáveis. Esse equilíbrio delicado entre probabilidade, cálculo de custo e margens aceitáveis para a ocorrência de determinados acontecimentos diz respeito a uma maneira de lidar com um tipo de ações, o furto, que o apreende ao nível da população e não dos indivíduos, das séries de acontecimentos e não dos atos singulares. Um modo de lidar com essas ações que não se pergunta por suas características morais ou políticas, mas por aquilo que permite tomá-lo como um acontecimento cuja probabilidade se deixa ver a partir de um número de variáveis. Do mesmo modo, as possíveis formas de lidar com ele são igualmente objeto dessas considerações. Age-se sobre um campo de ações possíveis.

Nos dispositivos de segurança, bem como nos mecanismos legais e disciplinares de poder, trata-se de organizar uma multiplicidade de indivíduos. O que é característico dos dispositivos de segurança é que eles não trabalham com a exclusão pura e simples de certos indivíduos nem com a distribuição deles em um espaço previamente delimitado para tal, ainda que não excluam esses tipos de ações.[158] A segurança não exclui a lei e a disciplina. Para Foucault, o que caracteriza nossas sociedades é que, nelas, a segurança passa a ser o ponto de articulação tanto da lei quanto da disciplina; estas são dispostas em função da segurança, de seus imperativos, de sua lógica interna. Portanto, pode haver ampliação do corpo disciplinar e inflação legal, e ainda assim esses acontecimentos se darem em função dos mecanismos de segurança.[159] O que ocorre é que lei e disciplina agirão em função de uma organização ou

[158] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 13-14.

[159] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 9.

reorganização social articulada por imperativos de segurança. A decisão a respeito do tipo de intervenção será pautada por considerações que dizem respeito aos fatores que se estimam estarem relacionados com a incidência dos atos sobre os quais se pretende agir. A depender das circunstâncias, uma medida legal pode ser mais eficaz do que uma de tipo disciplinar ou de regulação, por exemplo.

1.4.2.1 O espaço e o meio

Para analisar um dos traços dos dispositivos de segurança, sua relação com o espaço, Foucault toma o exemplo da reorganização da cidade de Nantes, no século XVIII. E o principal problema não é estabelecer o lugar específico de cada indivíduo ou onde cada indivíduo pode estar, mas a circulação.[160] Trata-se de garantir a boa circulação e reduzir os males que inevitavelmente a acompanham. É preciso ruas largas atravessando os eixos da cidade para assegurar o comércio interno, articular as ruas com as rotas externas à cidade, permitir a vigilância, uma vez que, com o fim das cidades muradas, toda sorte de mendigos e criminosos começa a transitar pelas cidades, além de assegurar a higiene. Razões econômicas, políticas, sanitárias.[161] As ruas começam a ganhar a importância que têm hoje, e seu simbolismo se deve muito a sua importância como domínio de intervenções que buscam assegurar e organizar a circulação dentro e fora das cidades. “As ruas são a morada do coletivo”, como escreve Walter Benjamin (1989, p. 194).

Outro aspecto a ser levado em conta nesse esforço de reorganização é que a cidade se percebe em desenvolvimento. Os benefícios de uma cidade planejada num enquadramento claro e coerente, típico de planejamentos urbanísticos anteriores que seguem o esquema disciplinar de ordenação do espaço, têm que ser alcançados tendo em vista uma cidade que permanecerá crescendo e consequentemente alterando sua forma atual. O planejamento presente precisa levar em conta uma previsão de crescimento. Mais do que nunca, uma questão se faz premente: “O que é preciso fazer para fazer face ao avanço em direção ao que

[160] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 14.

[161] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 19-20.

não se conhece exatamente?"[162] (FOUCAULT 2004b p. 20). As palavras-chaves são circulação e desenvolvimento. É preciso trabalhar com séries abertas, portanto com probabilidades, donde a demanda pela estatística. Há elementos que se deslocam, acontecimentos que se produzem, unidades que se acumulam. Quantidade de pedestres, de assaltantes, de veículos; quantidade de barcos que aportarão, de veículos que partirão; quantidade de habitantes, de casas, de estabelecimentos comerciais. As variáveis a serem levadas em conta se multiplicam.

Em tudo isso, fica claro que os dispositivos de segurança se apoiam sobre dados materiais, que eles se propõem administrar, gerenciar, governar. O objetivo é maximizar os elementos positivos e minimizar os negativos. Em meio aos cálculos probabilísticos a respeito das séries abertas, estabelecem-se médias, variações admissíveis dessas médias, limites que, quando ultrapassados, geram preocupação ou contentamento, a depender da variável em jogo.

Nesse esforço de inscrever o temporal e aleatório num espaço dado, tem-se o que chamamos de *meio*. Nosso meio é todo o espaço povoado por essas variáveis que nos atingem e que são, pelas ações dos indivíduos e grupos, por seus empreendimentos, e por todo esse aparato político, modificadas. Antes mesmo do desenvolvimento da noção científica de meio,[163] os dispositivos de segurança desenvolvem o que Foucault chama de seu esquema técnico, eles "[...] trabalham, fabricam, organizam, administram um meio antes mesmo que a noção seja formada e isolada". E o meio não será senão "[...] isso em que se dá a circulação."[164] (FOUCAULT 2004b, p. 22). Ele é um conjunto de dados naturais e dados artificiais. Dele fazem parte condições geográficas, climáticas, mas também certo número de efeitos de massa causados pelos residentes desse espaço, efeitos esses que se tornam em causas de modificações dessa mesma massa. Os comportamentos humanos e o meio se encontram, assim, ligados de maneira essencial – o que os homens fazem é condicionado pelo meio e este é, por sua vez, moldado também pela ação humana. Daí o meio tornar-se campo de intervenção política sobre uma multiplicidade de indivíduos que existem como população,

[162] O texto em francês diz: "Qu'est-ce qu'il faut faire pour faire face à l'avance à ce qu'on ne connaît pas exactement ?"

[163] Sobre o desenvolvimento do conceito de meio, da física para a biologia, cf. CANGUILHEM 2012b, p. 139-144.

[164] O texto em francês diz: "[...] travaillent, fabriquent, organisent, aménagent un milieu avant même que la notion ait été formée et isolée."; e "[...] ce en quoi se fait la circulation."

isto é, como "[...] profundamente, essencialmente, biologicamente ligados à materialidade no interior da qual eles existem."[165] (FOUCAULT 2004b p. 23).

O que é visado por essa tecnologia política é o meio como ponto de articulação entre uma série de acontecimentos produzidos pelos homens e os acontecimentos como que naturais que se produzem em torno desses mesmos homens. Acontecimentos que são de tipo *quasi* natural, diz Foucault, pois não se trata de cindir o meramente humano do que é apenas natural, mas antes de compreender a relação causal circular existente entre os elementos que compõem o meio. Assim, no exemplo dado por ele, a aglomeração urbana ocasiona o aumento de miasmas, que provoca o aumento de doentes, o que, por sua vez, amplia a quantidade de mortos, gerando mais cadáveres que originarão mais miasmas.[166] Tudo acontece como um fenômeno natural que tem sua própria regularidade e torna-se necessário compreender como os indivíduos e populações interferem sobre esses acontecimentos, levando-se em consideração não apenas a mobilidade dos agentes, a circulação que promovem, mas também as modificações que necessariamente decorrem de suas ações. O domínio de atuação dos mecanismos de poder é o campo das ações eventuais e futuras, dos atos e de seus efeitos sobre outros agentes e sobre o meio em geral.

Na medida em que o entorno é determinante na constituição da multiplicidade de indivíduos, ele se torna campo de intervenção política, ao mesmo tempo em que se mostra cada vez mais como artificial, isto é, como modificável e modificado por ações planejadas ou não. Com isso, a natureza humana aparece mais e mais como natureza, isto é, em suas bases materiais, em sua suscetibilidade ao clima, às doenças, em suas necessidades de alimentação, mas também de deslocamento, embora essa naturalidade se deva não tanto a uma redutibiliade dos fenômenos humanos aos naturais, mas à possibilidade de compreendê-los e agir sobre eles do mesmo modo que se pode fazer com fenômenos naturais: observando sua regularidade interna e valendo-se das relações destas com as variáveis que compõem o meio no qual eles ocorrem. Do ponto de vista do governo das populações, o campo das ações humanas é, assim, um campo em certa medida naturalizado.

Foucault aponta, assim, a aparição não da noção de meio que será desenvolvida pela biologia, mas a da tecnologia política que se dirige a esse meio, a qual, em certa medida, o constitui, preparando o terreno para a elaboração dessa noção nos meios científicos, pelos

[165] O texto em francês diz: "[...] profondément, essentiellement, biologiquement liés à la matérialité à l'intérieur de laquelle ils existent."
[166] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 23.

saberes que tentarão dar conta dessa multiplicidade de indivíduos em sua relação com esse meio.

1.4.2.2 Acontecimento, economia e liberdade

A partir do problema da circulação de grãos, na França do século XVIII, Foucault aborda outro traço dos dispositivos de segurança: sua relação com o acontecimento. O problema da escassez de víveres era até então pensado através do conceito político-cosmológico de má fortuna e do conceito jurídico-moral de uma natureza humana má.[167] Donde medidas jurídico-disciplinares para impedir a escassez: interdições de estocagem, de exportação, de aumento de preços. No século XVIII, o centro do pensamento e da ação desloca-se do mercado para o que Foucault chamou de "história do grão": seu percurso desde a semeadura e todo trabalho que ela implica até o mercado.[168] Deslocamento, portanto, para os cálculos em relação ao custo da produção do grão. As variáveis em jogo passam a ser relacionadas ao próprio acontecimento da escassez e a tudo que o pode ocasionar: a qualidade do terreno de plantio, os cuidados no cultivo, as condições climáticas, etc. Assim como operam com relação ao espaço, também quando se trata do acontecimento os dispositivos de segurança apoiam-se sobre dados materiais. O que

> [...] os fisiocratas e os teóricos da economia do século XVIII tentaram obter era um dispositivo que, ligando-se à realidade mesma dessas oscilações, contribuísse, ao estabelecer uma série de relações com outros elementos de realidade, para que esse fenômeno, sem nada perder em sua realidade, sem ser impedido, fosse pouco a pouco compensado, freado, finalmente limitado e, em último grau, anulado. Dito de outro modo, trata-se de um trabalho no elemento mesmo dessa realidade que é a oscilação abundância/raridade, carestia/preços baixos; é tomando pé sobre essa realidade, e não tentando impedi-la de antemão, que um dispositivo será empregado [...].[169] (FOUCAULT 2004b, p. 39).

Os dispositivos de segurança não agem como uma força estranha que barra o acontecimento. Sua ação é mais complexa. Trata-se de fazer com que a própria lógica do

---

[167] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 33.

[168] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 38.

[169] O texto em francês diz: "[...] les physiocrates et les théoriciens de l'économie au XVIII^{e} siècle ont essayé d'obtenir, c'est un dispositif qui, se branchant sur la réalité même de ces oscillations, va faire en sorte, par une série de mises en relation avec d'autres éléments de réalité, que ce phénomène, sans rien perdre en quelque sorte de sa réalité, sans être empêché, se trouve petit à petit compensé, freiné, finalement limité et, au dernier degré, annulé. Autrement dit, c'est un travail dans l'élément même de cette réalité qu'est l'oscillation abondance/rareté, cherté/bon marché, c'est en prenant pied sur cette réalité, et non pas en essayant d'empêcher à l'avance, qu'un dispositif va être mis en place [...]."

acontecimento, os elementos em jogo em sua produção, seja usada para que se obtenham os resultados desejados. A análise do que ocorre, do acontecimento enquanto tal, é também programação do que deve acontecer. Assim, é através de mecanismos liberais (não restrição à estocagem, exportação, importação, ou seja, a livre circulação de grãos), que se espera que os preços se equilibrem em tempos tanto de abundância quanto de escassez. Os interesses comerciais deixam de ser a realidade incontornável que se deve limitar para se tornar, ao contrário, fator de controle do mercado e da produção, graças ao jogo calculado de interesses em competição.

> Quer-se dizer que é o fenômeno de raridade-carestia, induzido por uma má colheita, num momento dado, que vai conduzir, por toda uma série de mecanismos que são a um só tempo coletivos e individuais [...], àquilo através do que ele será pouco a pouco corrigido, compensado, freado e finalmente anulado. Ou seja, é a alta que produz a baixa. A escassez será anulada a partir da realidade desse movimento que leva à escassez. De modo que, numa técnica como essa de liberdade pura e simples de circulação de grãos, não pode haver escassez".[170] (FOUCAULT 2004b, p. 41-42).

Graças a esse modo de operação que é ao mesmo tempo análise e programação, a análise econômico-política passa a integrar o momento da produção, o mercado mundial e os comportamentos econômicos da população, produtores e consumidores. E isso porque, para que essa operação funcione, é preciso levar em conta tanto o mercado quanto a produção; também é preciso ampliar a análise ao mercado externo, uma vez que o fluxo de importações e exportações passa a fazer parte das variáveis em jogo na manutenção do equilíbrio econômico; finalmente, o comportamento dos agentes econômicos é importante, pois a ação desse mecanismo não é imperativa, mas da ordem de um gerenciamento dos comportamentos desse *homo oeconomicus*, desse homem tomado fundamentalmente como agente econômico, os quais se tornam, por isso, objeto de conhecimento.

Os dispositivos de segurança operam uma dissociação entre o acontecimento-escassez e o fenômeno da raridade-carestia. O primeiro, como flagelo massivo, acontecimento situado ao nível da população, desaparece, enquanto o segundo, como fenômeno que atinge eventualmente alguns grupos de indivíduos, não só permanece como deve permanecer, na medida em que é imprescindível para o funcionamento do dispositivo. A essa dissociação equivale outra, a que se dá entre a população e as séries de indivíduos. Para evitar a escassez-

[170] O texto em francês diz: "C'est-à-dire que c'est le phénomène de rareté-cherté induit par une mauvaise récolte à un moment donné qui va amener, par toute une série de mécanismes qui sont à la foi collectifs et individuels [...], ce par quoi il va être petit à petit corrigé, compensé, freiné et finalement annulé. C'est-à-dire que c'est la hausse qui produit la baisse. La disette sera annulée à partir de la réalité de ce mouvement qui porte vers la disette. De sorte que, dans une technique comme celle-ci de liberté pure et simple de circulation des grains, il ne peut pas y avoir de disette."

flagelo que se dá ao nível da população, pode-se e mesmo deve-se permitir a raridade de grãos, com a fome e as consequências que dela se seguem.

> Essa cisão no interior disso que constituía a totalidade dos sujeitos ou dos habitantes de um reino, esta cisão não é uma cisão real. Não haverá os uns e os outros. Mas é no interior mesmo do saber-poder, no interior mesmo da tecnologia e da gestão econômica que haverá esse corte entre o nível pertinente da população e o nível não pertinente, ou ainda o nível simplesmente instrumental. O objetivo final será a população. A população é pertinente como objetivo e os indivíduos, as séries de indivíduos, os grupos de indivíduos, a multiplicidade de indivíduos, ela não será pertinente como objetivo. Ela será pertinente simplesmente como instrumento, apoio ou condição para obter qualquer coisa ao nível da população.[171] (FOUCAULT 2004b, p. 44).

Trata-se da cisão banal, a que estamos tão acostumados, presente em pesquisas e estudos, pelos quais se pautam e pelos quais são avaliadas políticas públicas, que estimam que algo como o desemprego não é um problema por ser um fenômeno controlado ao nível da população, enquanto resta tácito o reconhecimento de que subsiste ainda uma multiplicidade de indivíduos nessa situação. Para que os mecanismos de segurança possam funcionar como tais, agindo sobre os fenômenos populacionais, mas sem negá-los, é preciso cindir esses dois níveis, buscando efeitos sobre a população, que seriam inatingíveis se visassem à totalidade dos indivíduos.

Num escrito francês do século XVIII, Foucault descobre o termo "povo" sendo usado para designar a multiplicidade de indivíduos que se comporta como se não fizesse parte da população, como aqueles que, ao se comportarem de maneira a desregrar o sistema (ao não suportar a fome necessária ou ao reter os grãos para além do momento apropriado de vendê-los), recusam-se a fazer parte da população. De maneira similar ao malfeitor que rompe o contrato social ao violar as leis, e com isso ataca o direito social, fazendo-se exterior ao sujeito coletivo criado pelo contrato, "[...] o povo aparece como sendo, de uma maneira geral, aquele que resiste à regulação da população, que tenta se subtrair a esse dispositivo pelo qual a população existe, se mantém, subsiste, e subsiste a um nível ótimo."[172] (FOUCAULT

---

[171] O texto em francês diz: "Cette césure à l'intérieur de ce qui constituait la totalité des sujets ou des habitants d'un royaume, cette césure n'est pas une césure réelle. Il ne va pas y avoir les uns et les autres. Mais c'est à l'intérieur même du savoir-pouvoir, à l'intérieur même de la technologie et de la gestion économique que l'on va avoir cette coupure entre le niveau pertinent de la population et le niveau non pertinent, ou encore le niveau simplement instrumental. L'objectif final, ça va être la population. La population est pertinent comme objectif et les individus, les séries d'individus, les groups d'individus, la multiplicité d'individus, elle, ne va pas être pertinent comme objectif. Elle va être simplement pertinent comme instrument, relais ou condition pour obtenir quelque chose au niveau de la population."

[172] O texto em francês diz: "[...] le peuple apparaît comme étant d'une façon générale celui qui resiste à la régulation de la population, qui essaie de se soustraire à ce dispositif par lequel la population existe, se maintient, subsiste, et subsiste à un niveau optimal."

2004b, p. 46). Assim, uma multiplicidade de indivíduos pode também ser identificada como fonte de distúrbio à ordenação da população, como uma força contrária à mesma.

Diferenciando os dispositivos de segurança dos mecanismos disciplinares, Foucault (2004b, p. 46) aponta que os primeiros têm uma tendência à expansão, à integração de novos elementos, como vimos no caso da integração dos interesses dos produtores, dos seus comportamentos e o dos consumidores e vendedores, exportadores e importadores, nos cálculos econômico-políticos; também se pode dizer que, para eles, o detalhe não é bom nem mal, mas que é apenas ponto de apoio e instrumento para que se alcancem efeitos ao nível da população, como vimos acima, no que concerne aos indivíduos e grupos; por fim, nesses dispositivos, a interdição e a prescrição (a lei e a disciplina) não desempenham um papel central, mas são apenas elementos que podem, eventualmente, ser usados para a regulação da realidade, a qual constitui, em seus movimentos "naturais", isto é, regulares, o alvo da ação desses dispositivos.

Com isso, há a rejeição da antiga ideia de uma natureza humana má que se deve restringir pela lei ou corrigir pela disciplina.

> De modo que se chega, creio, a esse ponto que é essencial e no qual, a um só tempo, o pensamento e toda organização das sociedades políticas modernas se acham engajadas, essa ideia de que a política não tem que reconduzir até o comportamento dos homens esse conjunto de regras que são aquelas impostas por Deus ao homem ou tornadas necessárias simplesmente por sua natureza má. A política tem que lidar com o elemento de uma realidade que os fisiocratas chamam precisamente: a física, e eles querem dizer que por causa disso a política é uma física, que a economia é uma física. [...] Não se situar jamais senão nesse jogo da realidade com ela mesma, é isso, creio, que os fisiocratas, que os economistas, que o pensamento político do século XVIII, entendia quando dizia que, de todo modo, permanecemos na ordem física, e que agir na ordem política é agir ainda na ordem da natureza.[173] (FOUCAULT 2004b, p. 49).

Nisso podemos ver, também, a preparação do terreno que tornará possível o advento da sociologia como ciência capaz de dar conta das leis da sociedade, leis que operariam tal como as leis naturais, o que permitiria um estudo científico das mesmas. Mas, essa importante constatação tem também conexões com questões que serão tratadas mais adiante. Por ora, basta ter em mente que essa rejeição de uma dimensão moral e religiosa acompanhada da

[173] O texto em francês diz: "De sorte que l'on arrive, je crois, à ce point qui est essentiel et dans lequel à la fois toute la pensée et toute l'organisation des société politiques modernes se trouvent engagées, cette idée que la politique n'a pas à reconduire jusque dans le comportement des hommes cet ensemble de règles qui sont celles imposées par Dieu à l'homme ou rendues nécessaires simplement para sa mauvaise nature. La politique a à jouer dans l'élément d'une réalité que les physiocrates appellent précisément la physique, et ils vont dire à cause de cela, que la politique c'est une physique, que l'économie c'est une physique. [...] Ne se placer jamais que dans ce jeu de la réalité avec elle-même, c'est cela qui est, je crois, ce que les physiocrates, ce que les économistes, ce que la pensée politique du XVIII^{e} siècle entendait quand elle disait que, de toute façon, on reste dans l'ordre de la physique et qu'agir dans l'ordre de la politique, c'est agir encore dans l'ordre de la nature."

exigência de manter-se na "ordem física", presente no pensamento político e econômico do século XVIII, remete ao rompimento, ao qual Foucault se referirá numa aula posterior,[174] ocorrido no século XVI, do que ele chama de *continuum* teológico-cosmológico, que permitia fornecer modelos ao exercício do poder soberano através de analogias com o governo divino, com a força vital do organismo ou com o pastor e o pai de família.[175]

Não surpreende que o princípio fundamental dessa tecnologia política esteja em íntima ligação com o liberalismo, com seu princípio de deixar fazer, deixar passar, permitir que as coisas sigam seu rumo por elas mesmas. Donde também a compreensão da liberdade, tão cara a nós, e que é o correlato dessa tecnologia de poder da segurança: liberdade como possibilidade de circulação de pessoas e coisas, bens e valores, e não mais liberdade como isenções e privilégios ligados a uma pessoa. Liberdade essa sem a qual essa tecnologia de governo não pode funcionar, da qual ela depende para ser efetiva. Se o que importa é gerenciar o fluxo das coisas, pessoas, bens, valores, é preciso que se as deixem circular, para que se possa analisar e programar esse fluxo. As vontades e interesses dos indivíduos são, agora, essenciais para o exercício do poder, mas como objetos de conhecimento, de análise, fontes de prognósticos e pontos de apoio para ações que, em si mesmas, não visam essas vontades e interesses, mas seus efeitos ao nível da população. Para o exercício do poder, passam a interessar menos as ações concretas, tomadas isoladamente e em sua conformidade ou não a uma determinada regra, do que aquilo que faz com que os indivíduos se conduzam de um modo ou de outro, ou seja, aquilo que condiciona suas possíveis ações e atitudes.

[174] Os mecanismos de segurança são analisados nas três primeiras aulas do curso (de 11, 18 e 25 de janeiro de 1978), enquanto a menção ao rompimento do *continuum* teológico-cosmológico é feita na aula de 8 de março do mesmo ano (cf. especialmente p. 239-240), após a reorganização do curso em torno da noção de governo e das aulas sobre a pastoral e da análise dos movimentos de contra-conduta.

[175] A esse respeito, cf. a ressalva de Senellart (2006, p. 255). Albert Hirschman (1997, p. 14-15) alega que a insistência de tantos autores dos séculos XVII e XVIII em falar do homem "como ele realmente é", que desemboca em compreensões do agir humano centradas sobre as paixões e os interesses, remonta a um sentimento, que seria difuso ainda no século XVI, mas que teria se fortalecido e transformado em convicção nos séculos seguintes, de que os princípios morais e religiosos não seriam mais capazes de conter as paixões destrutivas do homem, sendo incapazes de conformar as condutas.

1.4.2.3 Normalização

O terceiro traço dos dispositivos de segurança analisado por Foucault é a normalização. Enquanto a lei tem por papel e função codificar uma norma, a normalização disciplinar, analisada em *Vigiar e punir* e outros textos,

> [...] consiste em estabelecer de início um modelo, um modelo ótimo que é construído em função de um certo resultado, e a operação de normalização disciplinar consiste em tentar tornar as pessoas, os gestos, os atos, conformes a esse modelo, o normal sendo precisamente esse que é capaz de se conformar à essa norma e o anormal o que não é capaz disso.[176] (FOUCAULT 2004b p. 59).

A normalização operada nos dispositivos de segurança é, contudo, de outro tipo. Para analisá-la, Foucault se serve da prática de variolização,[177] que tem início, na Europa, no século XVIII. Em vez de isolar os doentes dos não-doentes, como era o caso nos leprosários, que o faziam para melhor tratar os doentes e impedir outros contágios, o dispositivo de segurança da variolização lida com o conjunto de doentes e não-doentes, a população, calcula seu coeficiente de morbidez e mortalidade provável, de modo a saber o que se pode "normalmente" esperar. Assim é possível que se destaquem séries diferentes de indivíduos e se possa, por exemplo, identificar quais grupos são mais ou menos vulneráveis à doença. O nível considerado "normal" da incidência da doença, verificado ao nível da população, é contraposto aos níveis desfavoráveis ou favoráveis das séries particulares. Daí a normalização. É a partir de certas distribuições consideradas mais normais, mais favoráveis do que as demais, que se estabelece a norma a partir da qual certas distribuições de "normalidade" serão consideradas mais desfavoráveis e por isso menos normais. O que, a princípio, eram apenas medições do curso "natural", isto é, regular dos acontecimentos, passa a ganhar o estatuto de normalidade ou anormalidade com a eleição de uma dessas taxas como a mais satisfatória. Em outras palavras, "[...] é a partir desse estudo da normalidade que a norma se fixa e desempenha seu papel operatório."[178] (FOUCAULT 2004b, p. 65). Enquanto a norma disciplinar é previamente estabelecida tendo em vista um resultado satisfatório, a

[176] O texto em francês diz: "[...] consiste à poser d'abord un modele, un modele optimal qui est construit en fonction d'un certain résultat, et l'opération de la normalisation disciplinaire consiste à essayer de rendre les gens, les gestes, les actes conformes à ce modèle, le normal étant précisément ce qui est capable de se conformer à cette norme et l'anormal, ce qui n'en est pas capable."

[177] Técnica anterior à descoberta da vacinação e que consistia em inocular uma forma pouco grave da varíola (*la petite vérole*) de modo a atenuar os efeitos da doença e induzir a imunidade contra futuras infecções.

[178] O texto em francês diz: "[...] c'est à partir de cette étude des normalités que la norme se fixe et joue son rôle opératoire."

norma atuante nos dispositivos de segurança é extraída daquilo que é considerado uma média satisfatória da "normalidade". Lá a norma precede a normalidade, esta está subordinada àquela. Aqui se dá o inverso, a normalidade precede, ela estabelece a norma. Por exemplo, ao se eleger a média normal de incidência da doença, tem-se a norma pela qual se pode então avaliar essa incidência, e então distinguir o normal do anormal.

Outro ponto que chama a atenção na variolização é que sua prática e seu sucesso "[...] eram impensáveis nos termos da racionalidade médica da época. Era um puro dado de fato, estava-se no empirismo mais desnudado, e isso até que a medicina, no meio do século XIX, basicamente com Pasteur, pudesse dar uma apreensão racional do fenômeno."[179] (FOUCAULT 2004b, p. 60). As razões que Foucault aponta como formando a base de aceitação dessa prática são a matematização, e consequente aparência de cientificidade, da variolização através do cálculo de probabilidades, bem como sua similaridade com outros dispositivos de segurança. Assim como o dispositivo da livre circulação dos grãos não impedia a escassez, a variolização não impedia a varíola, antes inoculava uma "pequena varíola" (*petite vérole*), de modo a que essa infecção controlada pudesse prevenir outros possíveis ataques da doença.

De todas essas análises, Foucault depreende que os dispositivos de segurança são uma resposta a problemas econômicos e políticos relativos à cidade. Problemas novos e específicos que se impuseram e que demandavam novas técnicas de governo capazes de lidar com o problema central da circulação, esta "[...] entendida, é claro, em sentido amplo como deslocamento, como troca, como contato, como forma de dispersão, como forma de distribuição também, o problema sendo: como é preciso que isso circule ou que aquilo não circule?"[180] (FOUCAULT 2004b, p. 66). Com isso, o problema político deixa de ser a questão maquiaveliana da segurança do príncipe e de seu território, para dar lugar à da segurança da população e daqueles que a governam. Os dispositivos de segurança não intentam assegurar uma obediência total dos indivíduos ao soberano, eles agem, antes, sobre os elementos da realidade, sobre os processos que os fisiocratas chamavam de "físicos". Quando se trata de anular um fenômeno, seja a escassez de grãos ou a varíola, não se age por meio de interditos,

[179] O texto em francês diz: "[...] étaient impensables dans les termes de la rationalité médicale de l'époque. C'était une pure donée de fait, on était dans l'empirisme le plus dépouillé, et ceci jusqu'à ce que la médecine, au milieu du XIX^{e} siècle en gros avec Pasteur, puisse donner une appréhension rationnelle du phénomène."

[180] O texto em francês diz: "[...] entendue bien sûr au sens très large comme déplacement, comme échange, comme contact, comme forme de dispersion, comme forme de distribution aussi, le problème étant : comment faut-il que ça circule ou que ça ne circule pas ?"

mas por mecanismos que buscam a anulação dos fenômenos por eles mesmos. É pela escassez que se elimina a escassez, é pela varíola que se anula a varíola.

No interior desses dispositivos, a população surge como algo inacessível à vontade do soberano, como constantes estatísticas dependentes de variáveis as mais diversas. A população aparece, então, como fenômeno de natureza, como diziam os fisiocratas, a qual não se modifica por decreto. Donde a profunda modificação nas formas de governo. No lugar do modelo da soberania, da vontade do soberano que deve ser obedecida pelos súditos, ações indiretas sobre as variáveis das quais dependem o fenômeno que se quer atingir. Não que a soberania tenha desaparecido das tecnologias de governo e do pensamento político, pelo contrário, mas seu papel agora se encontra dependente de outra forma de ação política, de tecnologias de governo que atuam indiretamente sobre a população e não por meio de ordenanças dirigidas a vontades individuais.

1.4.3 Política, governo e governamentalização

Foucault designa pelo termo pastoral as técnicas de direção constante e permanente dos indivíduos. No curso de 1978 e em *Omnes et singulatim*, Foucault retorna aos antigos hebreus e gregos em busca das origens da ligação dessa forma de exercer o poder com o poder político, mas em ambos encontra-os dissociados, seja porque entre os hebreus a relação entre pastor e rebanho é própria da relação entre Deus e os homens,[181] seja porque entre os gregos a metáfora do pastor é rara no vocabulário político.[182] O tema hebraico da pastoral é, entretanto, reelaborado na literatura cristã dos primeiros séculos e Foucault encontra uma maior sistematização do exercício do poder pastoral nas práticas da Igreja, o qual será, por sua vez, posteriormente reelaborado no interior de tecnologias de Estado, como a polícia.

Não se trata de uma progressão de formas mais arcaicas para formas mais modernas de exercício do poder sobre a vida dos homens. Foucault traça diversos caminhos de pesquisa: persegue a formação de práticas de confissão, de direção e exame de consciência, no

[181] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 956. Foucault nota que a metáfora do pastor é muitas vezes usada, no Antigo Testamento, em seu caráter negativo como censura aos maus reis, enquanto só Deus é considerado o pastor verdadeiro. (Cf. Salmo 77, 21). A única exceção é Davi, fundador da monarquia. (Cf. Salmo 78, 70-72).

[182] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 142. Xenofonte, na *Ciropédia*, apresenta Ciro com características de pastor, como capaz de fazer, como os pastores com seus rebanhos, com que os homens a ele se sujeitem de boa vontade. (I, 1, 1-3). Ademais, relata Xenofonte, dizia-se que o próprio Ciro afirmava serem semelhantes os deveres do bom rei e os do bom pastor. (VIII, 2, 14).

cristianismo, recua até os gregos buscando modos outros de direção e conhecimento de si, investiga a polícia como tecnologia de condução dos homens no interior da razão de Estado, encontra nos fisiocratas e liberais inovações e novos modos de governar, chega mesmo aos ordoliberais alemães e neoliberais americanos do século XX. Em todas essas pesquisas, há elementos importantes para se pensar a questão do governo como direção das condutas. Alguns desses elementos foram apontados na análise dos mecanismos de segurança, como a importância do meio e da liberdade no funcionamento dos mesmos. As análises da sociedade civil e do neoliberalismo ampliarão esse quadro. Mas é preciso, antes, compreender o que Foucault entende propriamente por pastoral e a distinção que ele opera em relação à política, através da análise do *Político*, de Platão, bem como a emergência da questão do governo no século XVI e as mudanças que a ela se seguiram.

1.4.3.1 O tema pastoral e o *Político* de Platão

Comecemos pela distinção entre pastoral e política. Foucault aponta quatro importantes características na relação do pastor com seu rebanho, no pensamento hebraico, que a distingue do pensamento político grego.[183] Em primeiro lugar, a relação do Deus-pastor com seu rebanho é originária, ela não é devida ao pertencimento da terra a Deus. Ao contrário, a terra é prometida ao rebanho por Deus. Entre os gregos, as relações entre homens e deuses são determinadas pelo fato primeiro de os deuses possuírem a terra. Em segundo lugar, enquanto o bom legislador faz leis que permitam à cidade permanecer forte independentemente de sua presença, o rebanho hebreu é reunido, guiado e conduzido pelo Deus-pastor, sem ele o rebanho se dispersa. Se a ideia de apaziguar conflitos e fazer prevalecer a unidade sobre a discórdia não é estranha ao pensamento grego, a ideia hebraica de um rebanho reunido pelo pastor é mais ampla, pois ela implica mais do que simplesmente garantir que os conflitos não ponham em risco a unidade política, além de depender da ação direta e contínua do pastor. A terceira característica que distinguem hebreus e gregos é quanto à salvação. É certo que os gregos pediam aos deuses a salvação da cidade e que viam o bom chefe como o timoneiro que mantém a embarcação longe dos recifes, mas é a cidade inteira que é salva, bem como a intervenção requerida aos deuses é esporádica: pedem-se colheitas

[183] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 956-958.

abundantes, por exemplo. A bondade do pastor, ao contrário, é constante, individualizada e final. Ele provê cotidianamente o alimento e vela para que todas as ovelhas, sem exceção, sejam saciadas e salvas. Ademais, esse cuidado individual e constante segue um desígnio, a condução do rebanho ao bom pasto ou ao aprisco. Por fim, enquanto o dever do chefe político grego é glorioso, uma vez que a recompensa por agir em benefício de todos, a imortalidade, é superior ao que ele renuncia, a bondade do pastor é mais próxima da dedicação, do devotamento. O pastor vela enquanto o rebanho dorme, tudo que ele faz é para o bem do rebanho. Foucault ressalta o papel do pastor de *velar* pelas ovelhas. O pastor "[...] age, trabalha e se arrisca por aqueles que ele nutre e que estão adormecidos." Do mesmo modo, ele "[...] presta atenção em todos, sem perder nenhum deles de vista."[184] (FOUCAULT 2001b, p. 958). O cuidado pastoral é individualizante e totalizante. Por sua ação direta, ele reúne as ovelhas enquanto vela individualmente por cada uma delas. Ele também é um cuidado permanente que não cessa mesmo, ou principalmente, quando o rebanho adormece.

Foucault faz ainda alusão a dois comentários rabínicos para ressaltar esses temas. No primeiro, Javé faz de Moisés pastor de seu povo para poder partir em busca de uma única ovelha perdida. No segundo, Moisés envia ao pasto uma ovelha de cada vez, de maneira a que cada uma se alimente da erva mais adequada, as mais novas das mais tenras, as mais antigas e fortes, das mais difíceis de mastigar. E são a esses temas hebraicos que o cristianismo até a modernidade dá tanta importância. Foucault não esconde o espanto com a influência que eles tiveram e têm para as sociedades modernas. Como sociedades agressivas e conquistadoras, capazes de tanta violência contra si mesmas e contra outras, que inventaram tantas formas políticas diferentes e tantas vezes modificaram profundamente suas estruturas jurídicas, como se pode explicar que apenas essas sociedades "[...] tenham desenvolvido uma estranha tecnologia de poder tratando a imensa maioria dos homens como um rebanho com um punhado de pastores"[185]? (FOUCAULT 2001b, p. 958).

A pastoral merece atenção, então, também pela estranheza que causa o aparecimento do fenômeno da sujeição, em condições que não lhe parecem favoráveis. Essa "estranha tecnologia de poder" forma sujeitos, opera uma subjetivação. E o que interessa buscar são os elementos que formam esse sujeito que aceita de bom grado ser conduzido continuamente, que não é governado apenas por leis, enquanto membro de uma comunidade política, mas

[184] O texto em francês diz: "[...] agit, travaille et se met en frais pour ceux qu'il nourrit et qui sont endormis."; "[...] prête attention à tous, sans perdre de vue aucun d'entre eux."

[185] O texto em francês diz: "[...] ont développé une étrange technologie du pouvoir traitant l'immense majorité des hommes en troupeau avec une poignée de pasteurs."

também em sua vida e necessidades cotidianas. O poder pastoral é o poder que se encarrega da vida dos homens ao mesmo tempo enquanto indivíduos e como rebanho, população, espécie.

Não é essa a concepção que os gregos tinham da política, ao menos não é a que se encontra no *Político*, de Platão. Se é por ela que o diálogo começa, ao final a conclusão será a de que o ofício do político é distinto daquele do pastor. O fato de Platão começar por ela talvez testemunhe sua importância à época, mas Foucault considera isso pouco provável dada a relativa ausência da metáfora pastoral nos textos políticos da época que chegaram até nós. Talvez se trate de um tema pitagórico, e é o que ele considera mais provável.

O caminho feito por Platão e retraçado por Foucault é interessante. Começa-se, por divisão, a buscar o que caracteriza o ofício do político. De início, o político (o chefe político ou rei) é caracterizado como aquele que detém uma ciência que lhe permite não apenas avaliar os homens, mas também dirigi-los, assim como o arquiteto dirige os operários, enquanto a ciência dos números apenas dá a conhecer a diferença entre eles. Na tentativa de diferenciar a ciência diretiva do político de outras que possuem o mesmo poder, como "[...] a do intérprete, do patrão de barco, do adivinho, do arauto e muitas outras semelhantes[...]" (PLATÃO 1972, p. 211; 260 e), o Estrangeiro e o jovem Sócrates seguem por divisão à procura daquilo que é dirigido pela ciência real. Essas divisões os levam à definição do político como pastor de homens. A definição é, contudo, criticada por não ser perfeita, pois a definição da política como uma dentre muitas formas da arte de pastorear desconsidera que, ao contrário do que ocorre com pastores de outros animais, o político não detém exclusivamente o papel de cuidar da criação dos homens (267 e-268c).

Foucault (2001b, p. 961) observa que, nessa tentativa de especificar o que distingue a arte do pastor de homens, Platão passa pelos temas típicos da metáfora pastoral que se encontram em textos orientais: o pastor é o único à frente do rebanho; ele vela pela sua alimentação e cuida de suas feridas; o reúne e guia pela música; organiza sua reprodução com vistas a uma boa progenitura. É preciso purificar a definição do político do que há em comum com os outros pastores de homens, das funções desempenhadas por todos aqueles que cuidam, alimentam e educam os homens, como os médicos, pedagogos e agricultores. Platão recorre ao mito e chega à conclusão de que apenas a divindade pode ser plenamente o pastor dos homens. Mas, o pastoreio dos homens pelo deus torna desnecessária a *politéia*, a constituição política. Ora, o império de Crono não encontra similar nem mesmo no poder do rei (275 b-c). Só o deus é inteiramente digno do título de pastor de homens (275 b). Enquanto o deus podia de tudo cuidar, o homem deixado a si mesmo precisa do fogo de Prometeu e das artes de

Hefesto e de Atena, ou seja, das artes em geral, que lhe permitem superar sua fragilidade em relação aos outros animais.

O político não é como o pastor que reúne o rebanho, garantindo-lhe a unidade por sua ação direta, e vela pela vida e segurança a um só tempo do rebanho e de cada uma em particular. Os homens têm afazeres múltiplos e operam múltiplas artes para realizá-los; do mesmo modo, a cidade não prescinde de leis, pois, embora o governo absoluto de um único homem sábio e justo fosse o preferível a todos, os homens negam haver um homem suficientemente digno de tal posição que não a usurpasse para cometer toda sorte de males (301 d). O Estrangeiro e o jovem Sócrates por fim distinguem da política a arte da retórica, a da guerra e a das leis. Apesar de essenciais à cidade, elas se encontram subordinadas a uma ciência superior, "[...] que dirige a todas, que tem o cuidado das leis e dos assuntos referentes à *pólis*, e que une todas as coisas num tecido perfeito [...]" (PLATÃO 1972, p. 262-263; 305 e), a política. A arte do político é uma arte *diretiva*. Ela está acima das demais artes, mesmo as mais essenciais à cidade, porque ela não apenas é útil, mas é capaz de discernir quando cada arte é útil à cidade (304 b-c).

Foucault não insiste muito no que distingue a direção do político daquela do pastor, o qual deve "[...] conservar a vida de um grupo de indivíduos."[186] (FOUCAULT 2001b, p. 963). Apenas ressalta que, enquanto o pastor se encarrega propriamente da vida dos indivíduos, o político assegura a unidade da cidade. Seu problema é o "[...] da relação entre o uno e o múltiplo no quadro da cidade e de seus cidadãos."[187] (FOUCAULT 2001b, p. 963). Não que isso não esteja correto. Com efeito, a política é superior às outras artes porque ela não realiza simplesmente um fim específico dentre outros na cidade, mas é a ela que cabe ordenar tudo o mais. Dirigir ou comandar[188] é urdir, entretecer o múltiplo numa unidade. Donde o paradigma da tecedura. Para nosso objetivo parece-me todavia proveitoso precisarmos um pouco mais o modo como Platão apresenta o modo de comando ou direção que cabe ao político.

Como vimos, logo no início do diálogo são distinguidas as ciências que apenas nos permitem conhecer e ajuizar as diferenças e aquelas que, como a arquitetura, não apenas traçam um plano, mas também dirigem os que irão executá-lo (259 e-260 a). Num espírito próximo a esse, mais ao fim do diálogo, as ciências auxiliares são separadas da ciência

[186] O texto em francês diz: "[...] entretenir la vie d'un groupe d'individus."

[187] O texto em francês diz: "[...] de la relation entre l'un et la multitude dans le cadre de la cité e de ses citoyens."

[188] Na maior parte do texto, os termos usados por Platão para se referir a essa função são variações de □πιτ≤σσω (ordenar, comandar), □πιτακτηρ (que comanda), ∞ρχω (mostrar o caminho, guiar; comandar, ser o chefe), ∞ρχον (chefe, cabeça).

propriamente política, a qual se serve delas. “A verdadeira ciência real não possui, com efeito, obrigações práticas: dirige, ao contrário, aquelas que existem para realizar essas obrigações, pois sabe que ocasiões são favoráveis para iniciar ou levar adiante os grandes empreendimentos e as demais apenas executarão suas ordens.” (PLATÃO 1972, p. 262; 305 d). Dirigir inclui distinguir o que é próprio a cada um, mas também perceber para o que cada um é particularmente útil, assim como quando seu emprego é favorável. Conhecer a natureza de cada atividade, sua finalidade, a ocasião oportuna de se valer dela.

A seguir, estabelecido o paradigma da tecedura para caracterizar a política, trata-se de descrever “[...] sua natureza, sua maneira de entrelaçar, e a qualidade do tecido que ela assim nos oferece.” (PLATÃO 1972, p. 263; 306 a). O Estrangeiro introduz, então, o tema da diferença entre as virtudes. A unidade das virtudes era, como é sabido, um tema importante para Platão. No *Político*, a unidade das virtudes na cidade é obra da arte política. Enquanto comumente se diz que as partes da virtude são naturalmente amigas, a coragem (′νδρε□αν) e a temperança (σωφροσ∨νην) “[...] são, num certo sentido, grandemente inimigas uma da outra, opondo-se em facções adversas em muitos dos seres nos quais residem.” (PLATÃO 1972, p. 263; 306 b). Ao que nos parece mais vivo e rude do que convém, chamamos de violento ou extravagante, enquanto ao que nos parece mais brando do que o conveniente, chamamos de frouxo ou indolente. O excesso de ambas evidencia o caráter distinto e, por vezes, contrário de sua natureza. Ademais, o juízo quanto à virtude, quanto ao excesso ou adequação tanto da coragem quanto da temperança, é devedor da natureza daquele que ajuíza. Se essa oposição se mantivesse ao nível dos indivíduos, ela seria menos grave, mas a prevalência de uma sobre a outra, numa cidade, pode levá-la à ruína, seja por conduzi-la a guerras sem fim, pela paixão da guerra, seja por expô-las à escravidão graças à incapacidade de se defender de conquistadores.

A ciência política deve produzir uma síntese entre as duas características, mas não sem depurá-las do que é mal, retendo apenas o verdadeiramente bom e virtuoso em cada uma delas. E nisso há uma diferença entre o político que dirige e o educador. Entre o político e o educador, a diferença é análoga à existente entre o tecedor e o cardador. A este último, cabe preparar os materiais para a urdidura. A arte política coordena, dirige, mas não toma a seu encargo todas as atividades necessárias à manutenção da cidade. A unidade, em última instância, é produto dessa direção, desse comando, mais do que de todas as atividades que ela pressupõe. É a ciência real que deve cuidar para que os que instruem e educam o façam segundo as leis, com vistas ao amálgama das virtudes. É ela também que deve livrar-se daqueles espíritos impermeáveis à coragem ou à temperança, submetendo-os à escravidão ou

por sentenças de morte e exílio (309 a). Aos demais, essa ciência deve designar o lugar na urdidura de acordo com a tendência de sua natureza.

Essa educação, contudo, se deve facilitar a síntese operada pela política, não é a ela que cabe estabelecer nas almas "[...] uma opinião realmente verdadeira e firme [...] a propósito do belo, do bom, do justo e de seus opostos [...]." (PLATÃO 1972, p. 267; 309 c). Só o político e o legislador, ambos sob a inspiração da musa real, têm a prerrogativa de reunir, através do fio divino das leis, a parte eterna e a animal, da alma. O tecido resultante não será composto senão do que é bom. Não é propriamente à educação e instrução subordinada à política, mas às leis, que cabe garantir que, em ambos os temperamentos, se encontre a mesma opinião a respeito do bem e do mal. Estas devem preparar as almas para tanto, cultivar nelas o que é propício à síntese, para que, tocados pela verdade, o caráter de outra maneira feroz se abra à justiça, bem como o caráter moderado se torne sóbrio e prudente. Ambos podem então se encontrar unidos "[...] pela comunidade de opiniões, honras e glórias, pela troca de promessas, para fazer deles um tecido flexível e, como se diz, bem cerrado, confiando-lhes sempre em comum as magistraturas da cidade." (PLATÃO 1972, p. 268; 310 e-311 a).

O problema da política, como acertadamente aponta Foucault, é o da reunião da multiplicidade sob uma unidade. E a direção ou comando em jogo na política diferem do zelo pastoral. O papel diretor do político[189] é o de depurar o mal, distinguir tendências, selecionar e atribuir funções, operar a síntese entre caracteres distintos e opostos.[190] Não se trata de cuidar da vida, da alimentação e da saúde dos indivíduos. Essa tarefa propriamente pastoral cabe aos agricultores e médicos. Também não se trata de dirigir as condutas de maneira exaustiva e constante, mas de identificar aptidões e tendências para encontrar o lugar adequado para cada um no todo da cidade. Mesmo as opiniões que importa imprimir nas almas não são opiniões específicas a respeito dos mais diversos assuntos, mas muito mais da ordem de uma capacidade de avaliar por si mesmo o que é bom ou belo ou justo. Assim como o tecedor urde o tecido que permanece firme e flexível pela qualidade dos fios utilizados e pela excelência da urdidura, também a cidade deve se manter firme sem a necessidade da intervenção direta e contínua do político. Como dizem Luc Brisson e Jean-François Pradeau a respeito da compreensão platônica da arte política: "[...] governar é distribuir cidadãos e objetos em um

[189] Ou da ciência real que é a política, uma vez que, ao fim do diálogo e com a assunção de que a cidade pode não ser governada por um rei, é esta ciência, e não mais um indivíduo, quem aparece como sujeito dessa atividade.

[190] Não por concessão, é certo, pois, assim como, no diálogo anterior, o *Sofista*, o múltiplo foi admitido no uno e o não-ser no ser, no *Político*, a política parece como a grande ciência que opera a unidade na multiplicidade, que opera a unidade entre as partes da virtude, e não entre o bom e o mau, ou entre os maus, uma vez que estes devem ser expurgados para que a urdidura da cidade possa se realizar.

território limitado, a fim de que cada um deles realize os movimentos e as funções que convêm à sua natureza." (BRISSON; PRADEAU 2010, p. 24).

1.4.3.2 O governo como problema

"O retorno ao estoicismo gira, no século XVI, em torno dessa reatualização do problema: como se governar a si mesmo."[191] (FOUCAULT 2004b, p. 92). Essa ligeira menção aos estoicos é feita na aula de 1º de fevereiro de 1978, no *Collège de France*, e prenuncia a importância que os escritos estoicos terão para Foucault em suas análises do cuidado de si antigo. As razões para o privilégio que será concedido ao estoicismo em detrimento de outras escolas filosóficas não serão dadas, embora não deixe de ser interessante essa menção prévia. O neoestoicismo é um fenômeno importante,[192] embora Foucault não faça menção a sua importância para o pensamento político renascentista, especialmente em Justo Lípsio,[193] referindo-se antes a seu papel na reatualização do tema do governo de si, pensando talvez em Montaigne.[194] O governo de si é, entretanto, uma dentre várias formas de se perguntar pelo governo presentes no século XVI. "Como se governar, como ser governado, como governar os outros, por quem se deve aceitar ser governado, como fazer para ser o melhor governante possível?"[195] (FOUCAULT 2004b, p. 92). Essas questões sintetizam interrogações a respeito do governo de si, das almas, da crianças, dos Estados.

Este é um momento importante, pois Foucault adota duas posturas distintas, conquanto solidárias, diante dessa proliferação da pergunta pelo governo. Uma é a de perseguir a constituição de uma problematização que busca a especificidade do poder propriamente político, distinguindo-o de outras formas de governar os homens; a outra é a de reter o caráter geral do governo presente em todos esses questionamentos, o que lhe permitirá identificar o

---

[191] O texto em francês diz: "Le retour au stoïcisme tourne bien, au XVI[e] siècle, autour de cette réactualisation du problème: comment se gouverner soi-même."

[192] Quentin Skinner (1996, p. 14) defende que, em larga medida, "[...] o vocabulário do pensamento moral e político da Renascença deriva do estoicismo romano."

[193] Sobre Justo Lípsio, cf. SENELLART 2006, p. 246-259.

[194] Sobre o estoicismo de Montaigne, cf. SKINNER 1996, p. 547-555.

[195] O texto em francês diz: "Comment se gouverner, comment être gouverné, comment gouverner les autres, par qui doit-on accepter d'être gouverné, comment faire pour être le meilleur gouverneur possible?"

exercício do poder com o governo, entendido como condução das condutas. A cada uma dessas posturas teóricas corresponde uma diretriz de trabalho. Tem-se a investigação dos modos de governo dos homens por um aparelho estatal que se desenvolve com vistas a gerir domínios que até então lhe escapavam ou eram alvo de poucas intervenções. Por isso se fala em *governamentalização* do Estado, ou seja, na preocupação cada vez mais intensa do Estado em governar as condutas dos homens, sua vida cotidiana permeada de nascimentos, mortes, doenças, deslocamentos, hábitos de consumo, etc. Por outro lado, tem-se também o redirecionamento no modo de compreender o exercício do poder em geral, e não apenas os mecanismos específicos que buscam agir sobre a população. Se esses últimos têm especial destaque a partir desse movimento de governamentalização do Estado, o próprio termo utilizado por Foucault sugere que o Estado moderno se forma por um processo no qual o *governo* se torna sua principal forma de atuação, por oposição às formas tradicionais, na cobrança de tributos ou no poder de apreensão de bens e corpos, através de multas e penas de castigo corporal. Daí que ele também fale em absorção de atribuições pastorais pelo Estado, ou seja, de práticas e domínios de intervenção que até então permaneciam externos ao poder político. Exercer o poder sobre os homens é precipuamente governar, isto é, incitá-los a conduzir-se de certo modo, promover certos comportamentos e desestimular outros, orientar as formas de pensar, sentir e agir. O poder deve ser visto sob o ponto de vista da subjetivação, da constituição do sujeito, das formas de reconhecer a si mesmo e aos outros, dos princípios que orientam nossos sentimentos, opiniões, escolhas, comportamentos.

Essa reformulação da abordagem das relações de poder o leva a acentuar a economia dessas relações. Foucault propõe um giro que põe a resistência como ponto de partida na análise do poder. Usando uma metáfora química, ele se explica dizendo que as resistências podem servir como um catalisador que permitiria evidenciar sobre o que atuam os mecanismos de poder, bem como seus modos de atuação. Isso possibilitaria abordar as relações de poder da perspectiva do afrontamento de estratégias, em vez de partir de sua lógica interna.[196] Essa reformulação é importante por ser uma rearticulação das conexões entre poder e resistência. Ambos agora estão sob a égide da subjetivação. Por isso, falar em afrontamentos de estratégias implica voltar a atenção para os pontos de tensão buscando neles não simplesmente o modo como diferentes mecanismos perfazem uma determinada lógica de exercício do poder, mas os pontos sobre os quais eles se inscrevem a partir da recusa dessa inscrição, os modos de condução a partir de sua contestação.

[196] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 1044.

A perspectiva do afrontamento de estratégias é aquela na qual o foco são as relações em jogo na tensão entre as tentativas de condução e as reações negativas a elas. É a partir dela que se pode delinear uma interface, uma região fronteiriça, entre o poder e a ética. Se, no início de *O uso dos prazeres*, encontramos a advertência de que não há um único modo pelo qual se possa agir em relação a uma norma ou regra de conduta, abrindo assim a perspectiva ética de uma elaboração refletida de sua própria conduta, o que se acha aqui é a referência aos modos pelos quais se busca conformar as condutas dos outros através de certas técnicas. A resistência é importante porque ela é o momento da recusa, onde os governados se insurgem contra o modo como são governados. Não que isso signifique a rejeição de toda e qualquer condução, mas que não se aceite ser governado deste ou daquele modo. A insubmissão se encontra muitas vezes informada pela convicção de que o modo justo ou santo ou verdadeiro de se conduzir deve pautar-se por outros princípios e proceder de outra maneira. Por essa razão, não se trata de denunciar o exercício do poder enquanto tal, como se se tratasse do flagrante de um ato ilícito, mas de analisar o que está em jogo quando se diz "não" ao exercício do poder. Contra o que se insurgem os insurgentes? Sobre o que incide o poder? Por quais princípios ele busca atuar sobre isso? Quais resultados são visados por essa intervenção? Quais os mecanismos pelos quais se busca conduzir isso sobre o que o poder incide?

Assim como as ações individuais respondem a uma realidade, a circunstâncias que demandam uma atitude, uma posição, as práticas de governo se constituem em face de certos desafios, elas se formam para dar conta de uma realidade, intervir sobre ela. O ponto entre o poder e a resistência é aquilo a respeito de que se disputa, aquilo em torno do que o conflito se dispõe. É ele que constitui a fronteira entre o exercício do poder e a ética. As perguntas mencionadas anteriormente são a reformulação, em termos de poder, dos aspectos da subjetivação elencados por Foucault ao falar da subjetivação ética.[197] Se a substância ética é a matéria da conduta moral, ela pode ser também matéria de práticas de condução, e pode ou não ser o ponto focal de uma luta contra a sujeição. O mesmo pode ocorrer com os princípios que vinculam os indivíduos às normas de conduta: os modos de sujeição. As técnicas pelas quais se conformam as condutas podem igualmente gerar insatisfação ou serem condenadas como inapropriadas ou abusivas. Por fim, a própria forma de vida que resulta dessas práticas pode ser contestada em nome de uma outra vida que seja melhor, mais livre, justa ou santa.

Foucault parece interessado nesse tipo de lutas e conflitos. Ele dá entrevistas e se interessa pelos movimentos gays, especialmente nos EUA, por ver neles uma luta contra a

[197] Sobre os aspectos da subjetivação, cf. FOUCAULT 1984, p. 26-31.

sujeição, contra as formas de subjetividade que até então se esperava dos gays, contra as formas de vida nas quais se esperava que eles se reconhecessem e pelas quais deveriam ser reconhecidos e julgados. Ele vai ao Irã e procura compreender o que significava, para aqueles homens que enfrentavam de peito aberto as metralhadoras do Xá, o clamor por um governo islâmico.[198] Afastando-se de tópicos consagrados pelo marxismo, ele se interessou por lutas cujo objetivo não é o combate a uma instituição, classe ou elite, mas por aquelas cujo alvo é "[...] tudo aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e assegura assim sua submissão aos outros [...]."[199] (FOUCAULT 2001b, p. 1046).

Entre as técnicas de governo e o indivíduo há como que uma interface que permitirá torná-lo governável. Essa interface é a verdade ou, melhor dizendo, as formas que tomou a injunção de verdade, a obrigação de dizer e conhecer a verdade sobre si mesmo. O governo é possível através das formas pelas quais o sujeito se reconhece e é reconhecido como algo ou alguém, como portador de uma identidade que define sua individualidade própria. É a tentativa de analisar de modo mais acurado essa subjetivação pela verdade que leva Foucault ao poder subjetivante da pastoral cristã e à tentativa de compreender a emergência do Estado como a de "[...] uma matriz de individualização ou uma nova forma de poder pastoral."[200] (FOUCAULT 2001b, p. 1049).

Nesse caminho, Foucault se distancia dos modos tradicionais de tematizar a política, buscando pensar a especificidade do governo como governo dos homens. Com efeito, ele afirma que a ideia de que os homens são algo a ser governado não é oriunda do pensamento grego ou romano, mas uma ideia oriental, de um Oriente pré-cristão e posteriormente cristão.[201] Governam-se os homens por meio da pastoral e da direção das almas. É no interior da Igreja que esse poder será tematizado, desenvolvido e mesmo elevado ao lugar de arte das artes: *ars artium*, *regimen animarum*, a arte das artes é o governo das almas, como dizia o papa Gregório Magno, seguindo Gregório de Nazianza.[202] E Foucault realça o caráter polêmico dessa denominação, que concedia o lugar de arte das artes, até então pertencente à filosofia, não à teologia ou a uma filosofia agora cristã, mas à pastoral. O lugar central da

[198] Sobre isso, cf. LUZ 2012.

[199] O texto em francês diz: "[...] tout ce qui lie l'individu à lui-même et assure ainsi sa soumission aux autres [...]."

[200] O texto em francês diz: "[...] une matrice de l'individualisation ou une nouvelle forme de pouvoir pastoral."

[201] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 126-127.

[202] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 154.

pastoral se deve a que, na Igreja, a relação entre Deus e os homens é essencialmente a do pastor com suas ovelhas,[203] razão pela qual é ela que estrutura as relações entre os membros da Igreja. "De alto a baixo da Igreja, as relações de autoridade são fundadas sobre os privilégios, ao mesmo tempo em que sobre os encargos, do pastor em relação ao seu rebanho."[204] (FOUCAULT 2004b, p. 155). É o poder religioso, e não o poder político, que é pastoral. E a Igreja ocidental guardará a distinção entre o poder pastoral religioso e o poder político secular, embora tal não ocorra na Igreja oriental.[205] "O soberano ocidental é o César e não o Cristo. O pastor ocidental não é César, e sim o Cristo."[206] (FOUCAULT 2004b, p. 159). Por essa razão, a governamentalização do Estado é um problema fundamental, o que não quer dizer que tenha havido uma passagem da pastoral à política ou uma absorção da pastoral religiosa pelo Estado. Ao contrário, no século XVI, o problema da condução das almas, do governo dos homens, tão importante no cristianismo, se intensificará e proliferará, transbordando a esfera religiosa.[207] "Com o século XVI, entra-se na era das condutas, na era das direções, na era dos governos."[208] (FOUCAULT 2004b, p. 236).

Foucault apresenta um breve esboço do contexto no qual emerge como problema o governo político dos homens e das populações, aqui entendido como distinto do mero exercício da soberania.[209] Dentre os acontecimentos envolvidos na emergência do problema, ele menciona a reorganização da pastoral religiosa, que absorve elementos dos movimentos medievais de contra-conduta; as lutas sociais envolvidas nessas insurreições pastorais; a

[203] É interessante notar que Foucault não menciona o tema igualmente importante, especialmente em Paulo, da relação entre Pai e filhos, que caracteriza a relação entre Deus e os homens, por oposição à relação entre senhor e servo. Seria interessante observar como o tema da pastoral se relaciona com esse outro tema, na tradição cristã, embora esse não seja nosso objetivo aqui.

[204] O texto em francês diz: "Du haut en bas de l'Église, les rapports d'autorité sont fondés sur les privilèges, et sur les tâches en même temps, du berger par rapport à son troupeau."

[205] Quanto a isso, Foucault (2004b, p. 159) remete ao livro de Alain Besançon, *Le Tsarévitch immolé: la symbolique de la loi dans la culture russe*, publicado em 1967 pela editora Plon, que desenvolve temas religiosos e crísticos a respeito da monarquia e do Império russo, mostrando como eles estão presentes no modo como a soberania política era, se não organizada, pelo menos percebida e experimentada pela sociedade russa antiga e moderna.

[206] O texto em francês diz: "Le souverain occidental, c'est César et non pas le Christ. Le pasteur occidental n'est pas César, mais le Christ."

[207] É interessante notar o paralelo entre o século XVI, identificado como o da proliferação da pergunta pelo governo (dos outros, mas também de si mesmo), e os séculos I e II, apresentados (FOUCAULT 1985, p. 49-50) como o apogeu de uma cultura na qual as artes da existência encontram-se centradas no princípio do cuidado de si.

[208] O texto em francês diz: "Avec le XVI^{e} siècle on entre dans l'âge des conduites, dans l'âge des directions, dans l'âge des gouvernements."

[209] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 234-235.

incapacidade das formas de poder ligadas ao feudalismo de fazer frente a essas lutas; a emergência de novas relações econômico-políticas das quais as estruturas feudais eram incapazes de dar conta; e a dissolução das duas grandes formas de pastoral temporal e espiritual, que existiam acima de reis e príncipes, a saber, o Império e a Igreja, esta dividida pelo cisma protestante.

Para além desses elementos de contexto, Foucault identifica quatro grandes focos de problematização do governo, no século XVI. O primeiro diz respeito à intensificação da pastoral religiosa, tanto na Reforma quanto na Contra-Reforma, em suas dimensões temporais e espirituais. Há intensificação da direção espiritual, mas há sobretudo uma maior efetividade da direção da vida cotidiana, com a assimilação de questões como a propriedade e a educação das crianças. Há também o reaparecimento, na filosofia, do problema da conduta – "[...] a filosofia como resposta à questão fundamental: como se conduzir?"[210] (FOUCAULT 2004b, p. 236). Foucault aponta Descartes como ponto culminante dessa transformação, que se insere no desenvolvimento da problemática da condução dos homens fora da autoridade eclesiástica. Um terceiro foco de problematização diz respeito ao exercício do poder pastoral pelo soberano, à emergência de atribuições de condução ao soberano. Foucault (2004b, p. 236) diz mesmo que a oposição entre público e privado começa a ser feita, nessa época, a partir da problematização da conduta e da especificação de diferentes formas de condução. Por fim, o problema pedagógico da condução das crianças aparece como ponto de entrecruzamento de diferentes formas de condução (de si e da família, religiosa, pelo soberano). Foucault, contudo, prefere privilegiar a questão do exercício do poder pastoral pelo soberano, deixando de lado a condução das crianças, questão mais próxima a seus trabalhos anteriores.

A problematização do governo propriamente político, sua delimitação em relação à pastoral religiosa e à soberania, é a questão da "arte de governar" e apresenta duas dimensões: a do *tipo de racionalidade* que permite governar os homens no quadro da soberania, e a definição do *domínio* e *objeto* desse governo. É essa questão que o levará à investigação da razão de Estado e da polícia, e posteriormente do liberalismo e do neoliberalismo. A temática das artes de governar aparece no horizonte foucaultiano a partir de uma investigação sobre o governo entendido como governo dos homens. As artes de governar são artes de conduzir homens, diferenciando-se da soberania enquanto poder precipuamente legislativo.

[210] O texto em francês diz: "[...] la philosophie comme réponse à la question fondamentale: comment se conduire?"

1.4.4 Governar homens 1: Razão de Estado e polícia

> O que caracteriza um Estado de polícia é que o que o interessa é o que fazem os homens, é sua atividade, é sua 'ocupação'. O objetivo da polícia é, então, controlar e encarregar-se da atividade dos homens na medida em que essa atividade pode constituir um elemento diferencial no desenvolvimento das forças do Estado.[211] (FOUCAULT 2004b, p. 330).

A vida dos homens, suas atividades, suas "ocupações", se tornam objeto do interesse e domínio de intervenção, no Estado moderno. A polícia é a tecnologia política cujo objetivo é governar as atividades dos homens. As teorias da razão de Estado buscam definir os princípios e métodos do governo estatal, propriamente político, em sua especificidade em relação a outras formas de governo. A teoria da polícia, por sua vez, se interessa pela natureza dos objetos sobre os quais age o Estado, assim como pela natureza dos objetivos por ele perseguidos e pelos instrumentos empregados em suas ações.[212]

Foucault identifica essa problematização do governo propriamente político, que aparece nas teorias da razão de Estado, com a tematização, à época, da *res publica*. "Essa emergência da especificidade do nível e da forma do governo, é isso que se traduz pela problematização nova, no fim do [século] XVI, disso que se chamava a *res publica*, a coisa pública."[213] (FOUCAULT 2004b, p. 242). Governamentalização da *res publica*, processo pelo qual a ação do Estado é repensada a partir de suas atribuições governamentais. Nisso há uma ruptura com modos tradicionais de pensar a política. Em *"Omnis et singulatim"*, Foucault resume em quatro pontos as características da razão de Estado.[214]

Em primeiro lugar, trata-se de uma "arte", ou seja, de um conhecimento racional que não leva em consideração apenas os costumes e as tradições, mas pretende atingir a racionalidade própria ao governo do Estado. Em segundo lugar, essa racionalidade é de um tipo muito específico, ela se deve à observação da natureza do objeto sobre o qual essa arte se

---

[211] O texto em francês diz: "Ce qui caractérise un État de Police, c'est que ce qui l'intéresse, c'est ce que font les hommes, c'est leurs activité, c'est leur 'occupation'. L'objectif de la police, c'est donc le contrôle et la prise en charge de l'activité des hommes en tant que cette activité peut constituer un élément différentiel dans le développement des forces de l'État."

[212] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 969.

[213] O texto em francês diz: "Cette émergence de la spécificité du niveau et de la forme du gouvernement, c'est cela qui se traduit par la problématisation nouvelle, à la fin du XVI[e], de ce qu'on appelait la *res publica*, la chose publique."

[214] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 970-972.

exerce. A racionalidade da arte de governar está em que ela se guia pela natureza do Estado. Com isso, rompe-se com o modo jurídico e religioso de considerar o governo a partir do tema da justiça. A natureza daquilo que se governa é um guia mais racional e seguro do que quaisquer leis divinas, naturais ou humanas.

O terceiro ponto está no objetivo da razão de Estado: fortalecer o Estado, aumentar suas forças de modo a fazê-lo durar. Nisso essas teorias se opõem a um pensamento centrado no governante, no príncipe, e nisso opõem-se a Maquiavel. Enquanto o problema, para este, residia nas ligações entre o príncipe e a província ou território por ele herdado ou conquistado, nos modos de protegê-lo contra inimigos internos e externos, o problema dos teóricos da razão de Estado é o próprio Estado, a natureza e a existência deste.[215] Esse pensamento autorreferenciado do Estado tem consequências interessantes, que Foucault não deixa de assinalar: ele "[...] supõe que os Estados são realidades que devem necessariamente resistir por um período histórico de duração indefinida numa área geográfica contestada."[216] (FOUCAULT 2001b, p. 972). A referência é ao desparecimento da perspectiva escatológica de um reino ou império milenar, bem como ao espaço de concorrência nos quais se busca um equilíbrio entre os diferentes Estados: a balança europeia.

Por fim, Foucault aponta para a necessidade de um saber que permita conhecer a força do Estado que se quer conservar e majorar. E ele não será um saber de prudência ou sabedoria, mas "[...] um saber concreto, preciso e mensurado concernente ao poder do Estado."[217] (FOUCAULT 2001b, p. 972). Trata-se da estatística ou da aritmética política.

Para nosso objetivo, é preciso atentar especialmente para o terceiro ponto. No curso de 1978, Foucault trata mais detidamente desse pensamento autorreferenciado do Estado.[218] Ele é um pensamento que abdica de um parâmetro ou modelo, que seria oriundo de uma ordem natural ou divina, para o governo. A racionalidade do governo não é outra senão aquela presente no próprio Estado que se governa. Estado ao qual falta uma perspectiva de evolução ou dissolução em outra instância, o qual se pode majorar ou aperfeiçoar apenas, um Estado cuja finalidade é ele mesmo, e não qualquer outra coisa para a qual ele direcionaria, como o

---

[215] Foucault, no curso de 1978 (2004b, p. 248-251), comenta as querelas em torno de Maquiavel que se travaram entre defensores e opositores da razão de Estado. A despeito dessas disputas, Foucault julga que a razão de Estado marca o surgimento de uma racionalidade política diversa daquela de Maquiavel. Sobre isso, cf. FOUCAULT 2001b, p. 971.

[216] O texto em francês diz: "[...] suppose que les États sont des réalités qui doivent de toute nécéssité résister pendant une période historique d'une durée indéfinie dans une aire géographique contestée."

[217] O texto em francês diz: "[...] un savoir concret, précis et mesuré se rapportant à la puissance de l'État."

[218] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 261-264.

bem comum de que falava Aquino. O tempo indefinido do governo tem duas facetas.[219] Por um lado, não há o problema da origem ou do fundamento. Para essa arte de governar, já se está no Estado e é este o ponto de partida. O governo é perpétuo e conservador. Por outro, também não há perspectiva terminal. Não há preocupação escatológica com a salvação dos indivíduos ou com o fim dos tempos e o advento do último império. Os projetos de paz perpétua que surgirão, ao contrário das ideias medievais de uma paz universal advindas da unificação dos reinos num Império temporal ou espiritual, serão projetos de uma paz entre Estados, um equilíbrio em vez de uma unificação. "A paz universal é a estabilidade adquirida na e pela pluralidade, por uma pluralidade equilibrada, em tudo diversa, por conseguinte, da ideia de um Império terminal."[220] (FOUCAULT 2004b, p. 266).

Essa temporalidade indefinida, sem início e sem fim, se traduz também na necessidade de um governo constante. Foucault comenta a resposta de Palazzo[221] às objeções a um governo que não admite nenhuma finalidade estranha ao próprio Estado e que atua constantemente, em vez de apenas pontualmente, para corrigir um problema ou afastar um perigo. A justificativa para o governo contínuo é a fraqueza e a não confiabilidade dos homens, graças à qual "[...] nada, na república, se poderia manter se não houvesse, a cada ponto, a cada momento, em cada lugar, uma ação específica da razão de Estado assegurando de modo concertado e refletido o governo."[222] (FOUCAULT 2004b, p. 265). A incontornável fragilidade dos assuntos humanos é a justificativa para um governo ininterrupto e meticuloso.

Esse governo é distinto da pastoral religiosa e tem outras características. Uma delas é que, ao contrário da pastoral, cuja grande promessa era a salvação do rebanho, não se tem em vista senão a salvação do Estado. O povo aparece, então, como objeto essencial do governo por conta, por exemplo, da possibilidade de sedição, que é imanente ao Estado. Foucault analisa o "Ensaio sobre as sedições e distúrbios", de Bacon, no qual são analisadas as causas e os remédios para as revoltas. As causas das revoltas são de dois tipos: materiais ou

[219] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 265-266.

[220] O texto em francês diz: "La paix universelle, c'est la stabilité acquise dans et par la pluralité, par une pluralité équilibrée, tout à fait différente par conséquent de l'idée de l'Empire terminal."

[221] Trata-se de Giovanni Antonio Palazzo. A obra comentada por Foucault é seu *Discorso del governo e della ragion vera di Stato*, publicada em Napoli, em 1604.

[222] O texto em francês diz: "[...] rien, dans la republique, ne pourrait se maintenir s'il n'y avait, en tout point, en tout moment, en tout lieu une action spécifique de la raison d'État assurant d'une façon concertée er réfléchie le gouvernement."

ocasionais.[223] As materiais são a indigência e o descontentamento. As ocasionais são tudo aquilo que pode desencadear uma revolta quando em conjunção com as primeiras. "Pois, se há combustível preparado, é difícil dizer de onde virá a faísca que lhe porá fogo."[224] (BACON, p. 48). A economia e a opinião aparecem, assim, como elementos de realidade que é preciso governar. Quanto a isso, Foucault opõe Bacon a Maquiavel, pois, enquanto o último estava preocupado com as qualificações e com a aparência do príncipe, se ele deveria ser ou parecer justo ou injusto, o primeiro afirma que o governo diz respeito à circulação de riquezas e à satisfação ou insatisfação dos governados. O foco mudou do governante para os governados. Em outras palavras, não é o governante que tem que se conduzir deste ou daquele modo para obter tais efeitos nos governados, mas são os próprios governados que devem ser conduzidos. A sedição é imanente ao Estado não por causa dos rivais dos príncipes, mas porque é sempre possível que se conjugue o descontentamento dos grandes com o das pessoas comuns, o que traria grande perigo ao monarca. "Governar será essencialmente governar o povo."[225] (FOUCAULT 2004b, p. 278).

À necessidade de manter e majorar a força do Estado, de administrar a economia e a opinião, corresponde a formação de um conhecimento sobre a realidade do Estado, a estatística, realizado por um aparelho administrativo e de saber, que garante o exercício do poder: a polícia. Esse conhecimento estatístico é "[...] um saber fatual, contemporâneo, articulado em torno de um real (o Estado), tendo em torno dele um campo de possibilidade e impossibilidade. O Estado: essa instância do real que define as possibilidades do governo."[226] (FOUCAULT 2004b, p. 281). Esse campo do que é possível ou não ao Estado não diz respeito apenas à produção e circulação de riquezas, mas também às opiniões das pessoas, na medida em que elas podem modificar sua maneira de agir, sua conduta enquanto sujeitos econômicos e políticos. É aí que surge o "público" não apenas como sujeito de um saber de opinião, mas também como objeto de um outro saber, cujo fim é servir-se dessa opinião em prol do Estado.

---

[223] Bacon, na verdade, fala em materiais e em motivos ou causas. Foucault, num lampejo de aristotelismo, chama a matéria de causa material e a "causa" ou motivo de causa ocasional.

[224] O texto em inglês diz: "For if there be fuel prepared, it is hard to tell whence the spark shall come that shall set it on fire."

[225] O texto em francês diz: "Gouverner, ça va être essentiellement gouverner le peuple."

[226] O texto em francês diz: "[...] un savoir factuel, contemporain, articule autour d'un réel (l'État), avec autour de lui un champ de possibilité et d'impossibilité. L'État: cette instance du réel qui définit les possibilités du gouvernement."

Nessa problemática, se esboça, mas não de maneira plena, a presença da população como objeto operatório da arte de governar.[227] Trata-se, segundo Foucault, de características da política mercantilista da época. Quando Bacon trata das sedições, por exemplo, a população como sujeito econômico autônomo está ausente, apesar de a circulação de riquezas ser importante. A população se tornará objeto refletido da prática política no percurso que vai do século XVII a meados do XVIII, através da polícia.

A polícia é a tecnologia política própria a essa racionalidade política da razão de Estado. É ela que efetivamente dá uma nova forma à relação entre o indivíduo e a entidade social.[228] É através dela que o indivíduo se torna um elemento de peso para o Estado, ao mesmo tempo em que o integra à sociedade. Foucault fala repetidas vezes da polícia[229] por conta desse papel. É através dos mecanismos policiais que o indivíduo é integrado à entidade social, à população, à sociedade civil. O interesse cada vez maior do Estado nas ocupações dos indivíduos é o que liga a conduta individual à sociedade através das relações que se estabelecem entre os diferentes indivíduos. Por isso, Foucault (2001b, p. 1049) recusa opor Estado e indivíduo, preferindo ver no Estado moderno, "[...] uma estrutura muito elaborada, à qual os indivíduos podem ser integrados sob a condição de que se confira a essa individualidade uma forma nova, e que se a submeta a um conjunto de mecanismos específicos."[230] O Estado moderno, portanto, se se desvincula da pastoral religiosa reivindicando para a arte de governar que lhe é própria uma racionalidade que não pode ser apreendida através de modelos divinos ou naturais, não deixa de ser, contudo, um tipo de poder pastoral, pois se trata ainda de um poder individualizante, de uma matriz de individualização outra, diferente da pastoral eclesiástica.

Com relação à pastoral religiosa, Foucault aponta três importantes mudanças, uma concernente ao objetivo, outra à administração do poder, e uma última em relação ao saber.[231] Quanto ao objetivo, a salvação à qual os homens eram conduzidos é trazida dos céus à terra. "E, nesse contexto, a palavra 'salvação' toma diversos significados: ela quer dizer saúde, bem-estar (isto é, um nível de vida correto, recursos suficientes), segurança, proteção contra

[227] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 283-284.

[228] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 1639.

[229] No curso de 1978, em *"Omnes et singulatim"*, "O sujeito e o poder", "A tecnologia política dos indivíduos".

[230] O texto em francês diz: "[...] une structure très élaborée, dans laquelle les individus peuvent être intégrés à une condition: qu'on assigne à cette individualité une forme nouvelle et qu'on la soumettre à un ensemble de mécanismes spécifiques."

[231] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 1049-1050.

os acidentes."[232] (FOUCAULT 2001b, p. 1049). A função social e mesmo médica presentes nas pastorais católica e protestante ganha, nesses novos mecanismos, objetivos mais terrestres. Quanto à administração, há uma multiplicação de agentes do poder pastoral. Há o aparelho de Estado, através da polícia como instituição pública, mas também há empreendimentos privados como sociedades assistenciais, filantropos de maneira geral, além das famílias. A partir daí tem lugar a venda de serviços como a medicina, assim como a criação de instituições públicas, como os hospitais. Com relação ao saber, tem-se a formação de um saber global e quantitativo, concernente à população, a estatística, e outro analítico, concernente ao indivíduo.

A polícia de que aqui se fala e cujo papel é tão importante nessa nova configuração de um poder pastoral, não é aquela que conhecemos hoje.

> Não esqueçamos que a polícia foi inventada, no século XVIII, não apenas para garantir a manutenção da ordem e da lei e para ajudar os governos a lutar contra seus inimigos, mas para assegurar o abastecimento das cidades, proteger a higiene e a saúde, assim como todos os critérios considerados como necessários ao desenvolvimento da manufatura e do comércio.[233] (FOUCAULT 2001b, p. 1049-1050).

Foucault apresenta um esquema de três etapas, que ele diz poder ser encontrado no desenvolvimento de toda tecnologia.[234] A polícia, como tecnologia política, é encontrada primeiramente numa forma utópica, depois na forma de práticas, com regras que regem instituições reais, e por fim na forma de disciplina acadêmica. As duas primeiras formas da polícia, ele encontra na França, favorecidas pelo rápido desenvolvimento da unidade territorial, da centralização monárquica e da administração; a última, na Alemanha, onde as universidades tinham papel central tanto na formação dos quadros públicos quanto na reflexão sobre as técnicas a serem empregadas para o crescimento das forças do Estado.[235]

Na utopia de Turquet de Mayerne, *A monarquia aristodemocrática*, a arte de governar é identificada à polícia. E a polícia se ocupa da educação e da formação profissional, da pobreza e dos doentes, do mercado e das propriedades, bem como do território e dos bens imobiliários. O oficial de polícia se encontra ao lado do oficial da justiça, do exército e das

---

[232] O texto em francês diz: "Et, dans ce contexte, le mot 'salut' prend plusiers sens: il veut dire santé, bien-être (c'est-à-dire niveau de vie correct, ressource suffisantes), sécurité, protection contre les accidents."

[233] O texto em francês diz: "N'oublions pas que la police a été inventé au XVIII^{e} siècle non seulement pour veiller au maintien de l'ordre et de la loi et pour aider les gouvernements à lutter contre leurs ennemis, mais pour assurer l'approvisionnement des villes, protéger l'hygiène et la santé ainsi que tous les critères considérés comme nécessaires au développement de l'artisanat et du commerce."

[234] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 1640.

[235] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 324-326, onde é discutida a situação da polícia na Itália, na Alemanha e na França, apontando as razões locais para a ausência da instituição policial ou para as formas que ela tomou.

finanças. Os três últimos são oficiais de instituições já existentes. Já o oficial de polícia tem sob sua responsabilidade uma instituição nova. E Foucault chama a atenção para o fato de que à polícia interessa o homem de modo diferente do que para as instituições feudais. Enquanto o poder feudal caracterizava-se por relações jurídicas entre os indivíduos, para as quais quem se era, o status, era fundamental, o poder de polícia tem por objeto um misto de moralidade e de trabalho, velando pela lealdade e modéstia dos cidadãos, por sua maneira de trabalhar, consumir, administrar suas riquezas. As ocupações tomam o lugar do status. Dentre os conselhos submetidos ao oficial de polícia, o primeiro, que é chamado de conselho de polícia propriamente, é aquele que cuida da educação e da formação profissional. "O objetivo da polícia é [...] controlar e encarregar-se da atividade dos homens enquanto essa atividade pode constituir um elemento diferencial no desenvolvimento das forças do Estado. [...] Criação da utilidade pública a partir da ocupação, da atividade, a partir do fazer dos homens."[236] (FOUCAULT 2004b, p. 330).

Com a polícia, as técnicas voltadas para dirigir os indivíduos de maneira contínua e permanente, que Foucault designa como características da pastoral, operam de maneira intimamente consonante com a tendência centralizadora do Estado. A polícia é uma tecnologia que ordena as atividades dos homens em torno e em prol do Estado, da "utilidade pública".

Em De Lamare, no seu *Tratado da polícia*, esta é definida como tudo aquilo que diz respeito à felicidade dos homens e como tudo aquilo que regulamenta a sociedade (as relações sociais), enfim, como aquilo que se ocupa dos vivos. Felicidade, sociedade, vida. Foucault põe o relevo sobre a vida. A polícia é uma tecnologia biopolítica e a análise da polícia deixa claro que essa vida não diz respeito apenas a aspectos biológicos, que constituíam o foco quando do aparecimento do termo, em 1976. Vida, aliás, é um termo central que, assim como governo, faz a ponte entre política e ética, nos últimos trabalhos de Foucault. A vida aparecerá posteriormente no *bios* grego, que Foucault chamará de "subjetividade", num movimento interessante que analisaremos na segunda parte desta tese. Em De Lamare, aponta Foucault (2001b, p. 976), a vida de que cuida a polícia engloba a religião, mas não como verdade dogmática, mas enquanto relacionada à qualidade moral da vida; a saúde e ao provimento, como preservação da vida; o comércio, a indústria, os trabalhadores, os pobres e a ordem pública, como dizendo respeito às comodidades da vida; o teatro, a literatura e os espetáculos,

[236] O texto em francês diz: "L'objectif de la police, c'est [...] le contrôle et la prise en charge de l'activité des hommes en tant que cette activité peut constituer un élément différentiel dans le développement des force de l'État. [...] Création de l'utilité publique à partir de l'occupation, de l'activité, à partir du faire des hommes."

como prazeres da vida. Em tudo se trata da vida em três dimensões: o indispensável, o útil e o supérfluo. Classificação das necessidades humanas que é tradicional, mas que, para De Lamare, está inserida no "[...] projeto técnico de determinar a correlação entre a escala de utilidade para os indivíduos e a escala de utilidade para o Estado. A tese da obra de De Lamare é, no fundo, que aquilo que é supérfluo para os indivíduos pode ser indispensável ao Estado, e vice-versa."[237] (FOUCAULT 2001b, p. 1643).

A vida que é objeto da polícia é escalonada, do ponto de vista dos indivíduos e do Estado, do supérfluo ao indispensável, passando pelo útil. Mas ela também é apreendida do ponto de vista da felicidade: "[...] o único desígnio da polícia é conduzir o homem à maior felicidade de que ele possa gozar nesta vida."[238] (FOUCAULT 2001b, p. 976). A felicidade deixa de ser o efeito do bom governo para se tornar um elemento do poder do Estado. Os aspectos da vida mencionados anteriormente são vistos, sob essa perspectiva, como riqueza e como confortos para alma e para o corpo. E como se trata de dimensões da vida que só têm lugar por meio de diferentes relações sociais, a felicidade entendida a partir desses confortos é algo que só ocorre em sociedade. Se a vida é o objeto da polícia, isso implica que também o sejam a felicidade e a sociedade.

A partir de uma gama maior de textos, na aula de 29 de março de 1978, Foucault analisa melhor as atribuições da polícia, apontando a convergência desses diferentes âmbitos para a ideia de sociedade e de vida. Em nota, Senellart (FOUCAULT 2004b, p. 340) destaca duas citações de De Lamare que constam dos manuscritos de Foucault sobre a polícia: "A polícia abarca em seu objeto todas as coisas que servem de fundamento e de regra às sociedades que os homens estabeleceram entre eles."[239] A segunda diz: "Um conjunto de indivíduos com relações de coexistência que os fazem viver e habitar conjuntamente. Em suma, uma população."[240] A sociedade aparece, então, como um conjunto de sociedades, de relações de coexistência que os homens estabelecem entre si. Dentre os fundamentos dessas relações, encontram-se desde os recursos e possibilidades do território habitado em comum, a

[237] O texto em francês diz: "[...] projet technique de déterminer la corrélation entre l'échelle d'utilité pour les individus et l'échelle d'utilité pour l'État. La thèse de l'ouvrage de De Lamare est, au fond, que ce qui est superflu pour les individus peut être indispensable à l'État, et inversement."

[238] O texto em francês diz: "[...] le seule et unique dessein de la police est de conduire l'homme au plus grand bonheur dont il puísse jouir em cette vie."

[239] O texto em francês diz: "La police renferme dans son objet toutes les choses qui servent de fondement et de règle aux sociétés que les hommes ont établies entre eux."

[240] O texto em francês diz: "Un ensemble d'individus ayant des relations de coexistence qui les font vivre et habiter ensemble. En somme une population."

produção de víveres, até as doenças que surgem e se disseminam entre uma população, as profissões que cada um exerce e a circulação de mercadorias e de pessoas, no interior desse território. A partir disso, o quantitativo de homens, bem como sua saúde, ocupações e consumo, passam a ser um objeto de cálculo para o Estado, cujo poder deixa de ser medido apenas em extensão territorial ou capacidade militar, e passa a estar cada vez mais associado a essas relações, essas sociedades que é preciso então governar. O bem a ser perseguido pelo Estado não é mais aquele que Tomás de Aquino tinha em mente, mas o bem-estar da população enquanto elemento indissociável da grandeza do Estado.

Termos como biopoder e biopolítica apontam para a centralidade da vida, mas é preciso lembrar que Foucault aponta, como o mostra o curso de 1978, que essa vida engloba a sociedade e a população. Os três são indissociáveis e é preciso tê-los todos em mente para não perder de vista o escopo das preocupações foucaultianas em torno do governo nos Estados modernos. A vida engloba tudo que está implicado em viver, da mera sobrevivência ao bem-estar, às relações estabelecidas entre os homens e que formam como que um tecido que constitui a sociedade. A população é o conceito que opera a consideração da sociedade como um todo relativamente autônomo em relação aos indivíduos e relações particulares que a compõem. Pode-se, então, analisar e intervir sobre essa totalidade por mecanismos diversos daqueles cujo objeto são os indivíduos enquanto tais. O ponto-chave está em que esses mecanismos ainda assim operam uma individualização, mas uma individualização que constitui os indivíduos enquanto sujeitos de relações que o integram num todo que os transcende. Em ambos os níveis, que Foucault havia nomeado, em 1976, como o da anátomo-política dos indivíduos e o da biopolítica das populações, trata-se ainda do governo dos indivíduos, do modo como estes conduzem suas vidas. O poder deve incidir sobre as ações, mas não sobre atos isolados – como seria o caso na consideração judicial a respeito da culpabilidade ou inocência do réu – e sim sobre o modo de conduzir-se, sobre o modo de ser e agir dos indivíduos, sobre aquilo que, não sendo inseparável das ações particulares, constitui esses atos como atos de um sujeito, aquilo que torna possível falar não apenas em ações atuais, mas em ações prováveis ou improváveis, não apenas em atos presentes, mas também em atos futuros, em outras palavras, em um campo de ações possíveis.

Esse campo de ações possíveis que ao governo cabe administrar é ainda mais acessível quando se fala de populações, e não de indivíduos. A conduta individual, na qual os princípios são mais suscetíveis à contradição e os atos ao imprevisto, pode ser mais difícil de apreender por mecanismos biopolíticos, mas as probabilidades são mais confiáveis quando se tomam essas ações no interior de grandes populações, tornando-as acessíveis ao cálculo estatístico.

> Em vez de procurar as causas de acontecimentos isolados, torna-se possível observar um grande número de acontecimentos pertencentes à mesma classe, selecioná-los, reunir os resultados e depois calcular a média com a ajuda de regras empíricas. Os acontecimentos futuros da mesma classe podem então ser previstos, não com certeza, mas com uma probabilidade que frequentemente equivale a uma certeza. (JACOB 1983, p. 206).

Se, como lembra Hannah Arendt, a imprevisibilidade é um traço incontornável do agir, essa indeterminação fundamental, que só é eliminada na realização da ação, não descarta a formação do *ethos*, de um modo de se conduzir que torna possível que se espere que alguém aja de um determinado modo e não de outro. A conduta individual, contudo, permanece muito distante da possibilidade de previsão oferecida pela consideração das populações. Durante o século XIX, a consideração estatística do comportamento de populações avança da física dos gases para "[...] a astronomia, a geologia, a biologia, a meteorologia, a geografia, a história, a economia, a política, a indústria e o comércio [...]; em suma, os domínios mais variados da atividade humana e até mesmo os detalhes da vida cotidiana." (JACOB 1983, p. 206-207). O sucesso desse avanço é familiar a nós, hoje, embora ainda seja necessário pensar a conexão entre o agir e a possibilidade de cálculos estatísticos a respeito de populações humanas. Os vínculos entre a conduta individual e o comportamento de populações parecem ser o alvo de Foucault quando ele fala de uma subjetivação que, ao mesmo tempo em que constitui o indivíduo, o constitui como indivíduo integrante de uma sociedade ou população. Alvo esse que parece fundamentalmente relevante para pensar não apenas o agir, mas também a liberdade, posto que essa problemática põe em xeque concepções clássicas da individualidade que subjazem a importantes compreensões da política e da relação entre Estado e sociedade. Como diz Ian Hacking (2009, p. 4):

> A ética é, em parte, um estudo sobre o que fazer. A probabilidade não pode ditar valores, mas ela agora subjaz a toda escolha racional feita por autoridades. Nenhuma decisão pública, nenhuma análise de risco, nenhum impacto ambiental, nenhuma estratégia militar pode ser conduzida sem uma teoria da decisão enunciada em termos de probabilidades.[241]

Nas teorias da polícia, é com Von Justi que a população aparece como noção central que designa o objeto dessa tecnologia política, noção que crescerá em importância no curso do século XVIII, sobretudo na Alemanha. A população é aí entendida como um conjunto de indivíduos da mesma espécie que vivem lado a lado. A população como objeto vem acompanhada do meio. Para Von Justi, "[...] população e meio entretêm permanentemente uma relação recíproca e viva, e cabe ao Estado gerir essas relações recíprocas e vivas entre

[241] O texto em inglês diz: "Ethics is in part the study of what to do. Probability cannot dictate values, but it now lies at the basis of all reasonable choice made by officials. No public decision, no risk analysis, no environmental impact, no military strategy can be conducted without decision theory couched in terms of probabilities."

esses dois tipos de seres vivos."[242] Em seus *Elementos de polícia*, ele "[...] leva em consideração o que os demógrafos estão, na mesma época, prestes a descobrir."[243] (FOUCAULT 2001b, p. 1645). A população não apenas guarda certa autonomia em relação às condutas individuais, como está em relação com o meio, enquanto algo que sobre ela atua e no qual ela também interfere.

Há um fio que liga a individualização crescente e a consolidação dessa totalidade populacional, social. A conjugação de ambos está atrelada à importância cada vez maior da vida para o Estado e a consequente intervenção na vida dos indivíduos. Foucault chama a atenção para o fato de que isso abre "[...] campos possíveis para as ciências sociais e humanas, na medida em que elas tomam em consideração os problemas do comportamento individual no interior da população e as relações entre uma população viva e seu meio."[244] (FOUCAULT 2001b, p. 1646). Mas essa nova realidade, à qual correspondem novas tecnologias políticas e novos saberes, está em tensão com as estruturas jurídicas que o Estado moderno herda do Estado medieval. Não se trata apenas da inadequação desta ou daquela lei ou sistema jurídico. Foucault fala de uma antinomia direito/ordem que permeia a racionalidade política moderna.[245] O direito constitui uma espécie de contrapeso à governamentalidade integral requerida pelo Estado de polícia, através da "[...] existência de instituições judiciárias, de magistrados e de discursos jurídicos tratando precisamente do problema de saber qual é o direito do soberano em exercer seu poder e em quais limites de direitos se pode inscrever a ação do soberano." (FOUCAULT 2004a, p. 38-39). Já a ordem corresponde ao sistema administrativo necessário para dar conta dos novos domínios de ação do soberano. O direito diz respeito às prerrogativas e limites do soberano em relação a seus súditos, estabelecendo entre eles relações de direito que são de natureza diversa daquelas que se estabelecem entre o soberano enquanto governante de uma população. Foucault não se mostra otimista quanto à conciliação entre as duas esferas. "É impossível conciliar direito e

[242] O texto em francês diz: "[...] population et milieu entretiennent en permanence un rapport réciproque et vivant, et il appartient à l'État de gérer ces rapports réciproques et vivants entre ces deux types d'êtres vivants."

[243] O texto em francês diz: "[...] prend en compte ce que les démographes étaient à la même époque en train de découvrir."

[244] O texto em francês diz: "[...] champs possibles pour des sciences sociales et humaines, pour autant qu'elles prennent en compte ces problèmes du comportement individuel à l'intérieur de la population et les relations entre une population vivant et son milieu."

[245] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 1646.

ordem porque quando isso é tentado, é unicamente sob a forma de uma integração do direito à ordem do Estado."[246] (FOUCAULT 2001b, p. 1647).

A polícia, nos séculos XVII e XVIII, multiplicou os regulamentos e procurou controlar os novos objetos do poder a partir de uma razão de Estado. O Estado de polícia é aquele do regramento geral dos indivíduos e do território (concebido sob o modelo urbano), o qual, com efeito, se não é judiciário, é apesar de tudo jurídico, pois opera na forma "[...] da lei ou ao menos da lei em seu funcionamento móvel, permanente e detalhado que é o regramento."[247] (FOUCAULT 2004b, p. 348). O mundo da polícia é o mesmo da disciplina. Essa polícia e seu modo de atuar serão duramente criticados, no século XVIII, especialmente a partir do problema econômico da escassez e da circulação de grãos.[248] Daí a introdução, ainda no seio da razão de Estado, de uma governamentalidade de economistas que se contrapõe a uma governamentalidade de políticos.[249] Enquanto os últimos promovem a separação do domínio do Estado da unidade cosmo-teológica medieval, buscando sua racionalidade própria, os primeiros advogarão um novo conteúdo e, por conseguinte, uma nova forma para essa razão de Estado. Para estes, os limites e modos de exercício do poder deverão ter como pedra de toque a economia.

Na relação de preocupações próprias ao biopoder falta, até o curso de 1978, como bem nota Senellart (2004, p. 395), o problema da circulação de grãos e da escassez de víveres. Problema fundamentalmente biopolítico, pois se trata da forma mais elementar de manutenção da vida, a alimentação, e que permitirá a Foucault formular posteriormente, no curso de 1979, a questão do liberalismo como racionalidade governamental ligada à biopolítica.[250]

---

[246] O texto em francês diz: "Il est impossible de concilier droit et ordre parce que, lorsque l'on s'y essaie, c'est uniquement sous la forme d'une intégration du droit à l'ordre de l'État."

[247] O texto em francês diz: "[...] de la loi ou du moins de la loi dans son fonctionnement mobile, permanent et détaillé qu'est le règlement."

[248] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 353.

[249] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 355-356.

[250] Cf. FOUCAULT 2004a, p. 24.

1.4.5 Governar homens 2: Liberalismo e *Homo oeconomicus*

À tensão entre direito e ordem, entre sistema jurídico e administração policial, correspondia uma distinção, operada por Von Justi, entre *Politik* e *Polizei*, política e polícia. Enquanto à primeira estava reservada uma tarefa meramente negativa, a de lutar contra os inimigos internos e externos, à segunda pertencia a tarefa positiva de "[...] favorecer, a um só tempo, a vida dos cidadãos *e* o vigor do Estado."[251] (FOUCAULT 2001b, p. 978). Essa distinção desapareceu rapidamente do vocabulário político, entretanto,

> [...] o problema da intervenção permanente do Estado na vida social, mesmo sem a forma da lei, é característico de nossa política moderna e da problemática política. A discussão, que se prolonga desde o fim do século XVIII, em torno do liberalismo, do *Polizeistaat*, do *Rechtsstaat*, do Estado de direito, e por aí vai, encontra sua origem nesse problema das tarefas positivas e negativas do Estado, na possibilidade de que o Estado não assuma senão tarefas negativas, à exceção de toda tarefa positiva, sem poder de intervenção no comportamento dos homens.[252] (FOUCAULT 2001b, p. 164-165).

Se o direito aparece como uma limitação externa em relação a essa racionalidade política, a economia política oferece uma limitação interna. A economia política é capaz disso porque pode fornecer princípios que guiem a própria prática governamental. Como limitação interna, ela é uma regulação, uma limitação de fato, capaz de avaliar as práticas de governo em termos de conveniência ou adaptação, em vez de em termos de legitimidade. Trata-se de uma regulação geral, que indica os meios necessários para a consecução dos objetivos do governo. Para tanto, ela não opera uma cisão entre um espaço de liberdade e outro de submissão consentida. Ao contrário, a cisão é operada no interior da própria atividade governamental, entre coisas a fazer e o que não fazer. A esse respeito, Foucault faz alusão à distinção de Bentham entre *agenda* e *non agenda*.[253] Enquanto o direito estabelece prerrogativas e limites como ponto de partida para a ação governamental, a economia política limita através de "transações", "[...] isto é, por toda uma série de conflitos, de acordos, de discussões, de concessões recíprocas: todas as peripécias que tenham por efeito final

---

[251] O texto em francês diz: "[...] favoriser à la fois la vie des citoyens *et* la vigueur de l'État."

[252] O texto em francês diz: "[...] le problème de l'intervention permanente de l'État dans la vie sociale, même sans la forme de la loi, est caractéristique de notre politique moderne et de la problématique politique. La discussion, qui se poursuit depuis la fin du XVIII[e] siècle, autour du libéralisme, du *Polizeistaat*, du *Rechtsstaat*, de l'État de droit, et ainsi de suite, trouve son origine dans ce problème des tâches positives et négatives, à l'exception de tout tâche positive, sans pouvoir d'intervention dans le comportement des hommes."

[253] Cf. FOUCAULT 2004a, p. 13-14.

estabelecer, na prática do governo, uma divisão de fato, uma divisão geral, uma divisão racional entre o que há a fazer e o que não fazer."[254] (FOUCAULT 2004a, p. 14).

Entre o direito e a economia política, a distância é a mesma que existe entre a soberania e o governo, entre o abuso de autoridade e o excesso na intervenção. No primeiro caso, trata-se do uso legítimo ou ilegítimo de uma prerrogativa, no segundo, de uma intervenção que pode ou não ser bem-sucedida. A preocupação do governo econômico é com os efeitos reais de suas ações mais do que com questões de legitimidade, e isso porque é a relação entre a atuação governamental e seus efeitos (benéficos ou não) que permitirão sua autoregulação. Graças a essa preocupação com os efeitos, "[...] a economia política revelou a existência de fenômenos, de processos e de regularidades que se produzem necessariamente em função de mecanismos inteligíveis."[255] (FOUCAULT 2004a, p. 17). Regularidades e processos que apareciam como uma natureza, para os economistas. Natureza que é a dos objetos do governo, mas também a da própria prática governamental, que deveria guiar-se por ela em suas ações. "É assim, por exemplo, que é uma lei da natureza, explicarão os economistas, que a população, por exemplo, se desloque em direção aos salários mais elevados; é uma lei da natureza que tal tarifa aduaneira protetora dos altos preços de subsistência enseje fatalmente algo como uma escassez."[256] (FOUCAULT 2004a, p. 18). Os antigos conselheiros do príncipe são substituídos por aqueles que conhecem a natureza daquilo sobre o que o governo age. O conhecimento de que necessita o governo não é o das leis divinas ou naturais, mas o das regularidades que perfazem a natureza daquilo que se governa.

Foucault aponta a mudança ocorrida em relação ao mercado. Este era, durante a Idade Média e até o século XVII, um lugar de juridicção, isto é, "[...] um lugar onde deveria aparecer na troca e se formular no preço alguma coisa que era a justiça."[257] (FOUCAULT 2004a, p. 32). A partir de meados do século XVIII, o mercado aparece como um lugar de veridicção. "O mercado, na medida em que, através da troca, permite ligar a produção, a

[254] O texto em francês diz: "[...] c'est-à-dire par toute une série de conflits, d'accords, de discussions, de concessions réciproques : toutes péripéties qui ont pour effet d'établir finalment dans la pratique de gouverner un partage de fait, un partage général, un partage rationnel entre ce qui est à faire et ce qui est à ne pas faire."

[255] O texto em francês diz: "[...] l'économie politique a fait apparaître l'existence de phénomènes, de processus et de régularités qui se produisent nécessairement en fonction de mécanismes intelligibles."

[256] O texto em francês diz: "C'est ainsi, par exemple, que c'est une loi de nature, expliqueront les économistes, que la population, par exemple, se déplace vers les salaires les plus élevés; c'est une loi de nature que tel tarif douanier protecteur des hauts prix de subsistance, entraîne fatalement quelque chose comme une disette."

[257] O texto em francês diz: "[...] un lieu ou devait apparaître dans l'échange et se formuler dans le prix quelque chose qui était la justice."

necessidade, a oferta, a demanda, o valor, o preço, etc., constitui nesse sentido um lugar de veridicção, quer dizer, um lugar de verificação-falsificação para a prática governamental."[258] (FOUCAULT 2004a, p. 33-34). Mecanismos espontâneos, e por isso tomados como naturais, que engendram um preço dito bom ou normal, que revelam uma correspondência entre valor e preço. O mercado composto por esses mecanismos é o lugar de emergência de uma verdade, e não propriamente de uma justiça. A tese de Foucault é a de que o papel da economia política foi o de indicar à prática governamental o lugar onde encontrar seu princípio de verdade. Segundo a economia política, o bom governo não é simplesmente o governo justo, mas o governo cujas práticas se orientam por um conhecimento verdadeiro dos mecanismos do mercado. "Digamos de uma maneira geral que se tem aí, nessa história do mercado juridicional e depois veridicional, um desses inumeráveis cruzamentos entre juridicção e veridicção, que é, sem dúvida, um dos fenômenos fundamentais da história do Ocidente moderno."[259] (FOUCAULT 2004a, p. 35).

Verdade e direito, economia política e direito público. Não há passagem de um ao outro, mas entrecruzamento, tensões, deslocamentos. Como pensar a liberdade do mercado sem a questão da limitação do poder público, sem traduzi-la em leis? Beccaria era jurista e economista, as análises de Adam Smith são atravessadas por questões de direito público, Bentham era teórico do direito público e também economista. Foucault os menciona para mostrar a pertinência, desde o início, do direito para a economia e vice-versa. Mas, para além disso, essa pertinência se vê "[...] nos problemas postos, no curso dos séculos XIX e XX, sobre a legislação econômica, sobre a separação do governo e da administração, sobre a constituição de um direito administrativo, sobre a necessidade ou não da existência de tribunais administrativos específicos, etc."[260] (FOUCAULT 2004a, p. 40).

[258] O texto em francês diz: "Le marche, dans la mesure où, à travers l'échange, il permet de lier la production, le besoin, l'offre, la demande, la valeur, le prix, etc., constitue en ce sens un lieu de véridiction, je veux dire un lieu de vérification-falsification pour la pratique gouvernementale."

[259] O texto em francês diz: "Disons d'une manière générale qu'on a là, dans cette histoire de marché juridictionnel puis véridictionnel, un de ces innombrables croisements entre juridiction et véridiction qui est sans doute un des phénomènes fondamentaux dans l'histoire de l'Occident moderne."

[260] O texto em francês diz: "[...] dans les problèmes poses au cours du XIX^{e} et du XX^{e} siècle sur la législation économique, sur la séparation du gouvernement et de lá administration, sur la constitution d'un droit administratif, sur la nécessité ou non de l'éxistence de tribunaux administratifs spécifiques, etc."

1.4.5.1 Estado de direito e liberdade

É no entrecruzamento de economia e direito que se dá a crítica ao Estado de polícia, especialmente pela apropriação da problemática do Estado de direito (*Rechtsstaat*) pelos ordoliberais alemães. O Estado de direito aparece, na teoria política e do direito alemã, na passagem do século XVIII para o XIX e o opõe tanto ao despotismo como ao Estado de polícia. Por um lado, o Estado de direito se opõe ao despotismo ao defender o império da lei contra a identificação do poder público com a vontade do soberano. Assim, a ação do poder público deve se dar nos limites estabelecidos pela lei, que limita o próprio exercício da vontade soberana. Por outro lado, ele se opõe ao Estado de polícia ao distinguir entre disposições legais e medidas administrativas. Enquanto as primeiras são regras gerais, as segundas dizem respeito a casos particulares e devem ser empreendidas dentro do quadro da lei. Opõe-se, então, ao *continuum* entre as formas possíveis de injunção do poder público, que vigora no Estado de polícia. A essas duas características fundamentais vem se somar, em meados do século XIX, uma terceira: a possibilidade de arbitragem jurídica entre os indivíduos e o poder público. E a discussão a respeito dos tribunais administrativos, mencionada por Foucault, é justamente sobre se deve ou não haver tribunais especiais para a resolução desse tipo de disputa jurídica.

Os ordoliberais alemães[261] propõem uma renovação do capitalismo a partir do Estado de direito, fazendo valer os princípios deste na economia. A pedra de toque desse pensamento, segundo Foucault, é que a única intervenção legítima na economia, pelo poder público, é aquela que se faz através de princípios formais. Donde a oposição entre Estado de direito e planificação, tão importante em autores como Friedrich Hayek. Enquanto o Plano tem um fim, os ordoliberais recusam, na economia, o exercício de um poder decisório, isto é, pautado por fins, pelo Estado. Se, no Plano, o Estado é o sujeito universal do saber econômico, defendem os ordoliberais que "[...] o Estado deve ser cego aos processos econômicos."[262] (FOUCAULT 2004a, p. 178).

[261] No curso de 1979, Foucault trata dos ordoliberais sob a rubrica de "neoliberalismo alemão", sem dar muita atenção ao que os distingue de outras correntes como a escola austríaca, de Hayek. Em ambos os casos, Foucault diagnostica o problema de fundamentar o Estado e suas instituições a partir da sociedade e da economia.

[262] O texto em francês diz: "[...] l'État doit être aveugle aux processus économiques."

Hayek esclarece qual é a diferença entre as leis formais, defendidas pelo Estado de direito ou pelo *rule of law*, e as medidas particulares, as quais concretizam o poder decisório que deve ser exercido no interior do quadro oferecido pelas primeiras.

> A distinção que acabamos de fazer entre lei formal, ou justiça, e regras substantivas, é muito importante e ao mesmo tempo uma das mais difíceis de estabelecer com precisão na prática. No entanto, o princípio implicado é bastante simples. A diferença que há entre essas duas espécies de regras é a mesma que haveria entre estabelecer um regulamento das estradas e prescrever às pessoas aonde devem ir; ou, ainda melhor, entre mandar instalar placas indicadoras de trânsito e ordenar às pessoas que tomem esta ou aquela estrada. As regras formais indicam antecipadamente quais as linhas de ação que o Estado adotará em certos gêneros de situações, definidos em termos gerais, sem referência ao tempo e ao lugar nem a indivíduos particulares. [...] Não implicam numa escolha entre objetivos ou pessoas particulares, pois não podemos absolutamente saber de antemão por quem e de que modo serão usadas. (HAYEK 1977, p. 71-72).

Essa distinção implica outras. Trata-se de opor o tratamento igual das diferentes pessoas aos resultados iguais que se buscaria para estas, como seria o caso na justiça distributiva e não formal. Do mesmo modo, opõe-se a igualdade de oportunidades objetivas à igualdade de possibilidades subjetivas, pois isso implicaria a necessidade de tratar de maneiras diferentes as diversas pessoas. Nesse caso, evidencia-se que a justiça de que se trata aqui repousa na igualdade do tratamento e não nos resultados particulares que esse tratamento possa gerar nos casos particulares. "O importante é que a regra nos permita prever com exatidão o procedimento alheio, e isto exige que ela se aplique a todos os casos – mesmo que numa circunstância particular se mostre injusta." (HAYEK 1977, p. 76). A previsibilidade da regra aplicada universalmente, garantida pelo tratamento formalmente igualitário, prevalece sobre a justiça nas circunstâncias particulares. A previsibilidade do tratamento implica a imprevisibilidade dos efeitos, mas é preferível à previsibilidade dos efeitos obtida ao preço da imprevisibilidade, ou arbitrariedade, do tratamento.

Este último ponto é particularmente relevante e marcará a diferença dos neoliberais alemães em relação ao liberalismo clássico do *laissez faire*, evidenciando a importância do nexo entre o jurídico e o econômico para esse pensamento. Não se trata da velha questão entre *agenda non agenda*, mas de como e sobre o que se dará a intervenção estatal. Hayek diferencia o *rule of law* da mera legalidade, explicitando esse ponto. Não se trata simplesmente de agir segundo a lei, mas de impor limites ao próprio poder legislativo e de, com isso, traçar limites às prerrogativas concedidas por lei ao executivo. Com efeito, a distinção entre Estado de direito e despotismo pressupõe que o exercício do poder soberano, popular ou não, seja limitado pela lei. Donde a não coincidência e possível tensão entre liberalismo e democracia ou soberania popular.

Hayek cita Kant para dar voz ao princípio republicano de que a liberdade reside na obediência apenas à lei, e não à vontade de outrem.[263] É bem conhecida a reviravolta rousseauniana que termina por identificar a obediência à lei que se dá a si mesmo à obediência à vontade soberana, através da alienação do indivíduo ao corpo político,[264] mas está claro que tal identificação não poderia senão parecer suspeita a Hayek. Com efeito: "Dando ao governo poderes ilimitados, pode-se tornar legal o mais arbitrário dos regimes; e é deste modo que se faz possível à democracia estabelecer o despotismo mais completo que se pode imaginar." (HAYEK 1977, p. 79). O *rule of law* pretende garantir a liberdade defendendo a precedência das leis formais ou regras gerais contra as leis que concedem prerrogativas diretivas e delegam poderes legislativos a comissões e outras autoridades, para a regulamentação de diversas atividades. Hayek explicita a diferença fundamental entre esses dois tipos de leis:

> O conflito verifica-se entre diferentes espécies de lei – tão diferentes que quase não merecem o mesmo nome: uma é o Regime da Lei, princípios gerais estabelecidos de antemão, as "regras do jogo" que habilitam os indivíduos a prever como será usado o aparelho coercitivo do Estado, ou o que ele e seus concidadãos terão permissão de fazer, ou serão obrigados a fazer, em determinadas circunstâncias. A outra espécie de lei dá à autoridade o poder de fazer o que lhes parecer conveniente. (HAYEK 1977, p. 79).

A lei formal defendida pelo *rule of law* não visa diretamente determinadas pessoas, não confere a ninguém o poder de agir diretamente sobre certas pessoas, define previamente os casos em que haverá intervenção estatal, torna previsível o modo como se dará essa intervenção. É assim que as leis podem ser as "regras do jogo" econômico. A economia é um jogo, um conjunto de atividades regradas, e o direito é sua regra. É essa concepção das relações entre economia e direito que os ordoliberais alemães contrapõem ao intervencionismo administrativo ou legal, seja aquele do protecionismo dos Estados policiais do século XIX, seja o da economia planificada do século XX.

Essa mudança permite uma revalorização do judiciário. A liberação dos agentes econômicos do papel de "funcionários" de um plano aumenta a possibilidade de conflitos e demanda a multiplicação de instâncias jurídicas de arbitragem.

> Em suma, quanto mais a lei se torna formal, mais a intervenção judiciária se torna numerosa. E à medida que as intervenções governamentais do poder público se formalizam mais, à medida que a intervenção administrativa recua, nessa mesma

[263] Cf. SKINNER 2010, p. 10: "[...] o nervo da teoria republicana é que a simples presença de um poder arbitrário é suficiente para subverter a liberdade no seio das associações civis, porque tem por efeito reduzir os membros de tais associações do *status* de homens livres ao de escravos."

[264] Cf. ROUSSEAU 1983, p. 32: "Essas cláusulas, quando bem compreendidas, reduzem-se todas a uma só: a alienação total de cada associado, como todos os seus direitos, à comunidade toda [...]."

> medida a justiça tende a se tornar, e deve se tornar, um serviço público onipresente.[265] (FOUCAULT 2004a, p. 181).

Ao contrário dos marxistas, os ordoliberais, assim como Max Weber, pensavam que o problema da racionalidade e irracionalidade da sociedade capitalista não se encontrava exclusiva ou fundamentalmente na lógica do capital e de sua acumulação. O fenômeno do monopólio, por exemplo, não era inerente à lógica da concorrência, mas uma consequência social que reclama um ordenamento jurídico que o impeça e que permita a vigência da lógica da concorrência. Ademais, a substituição de um ordenamento jurídico baseado no Estado de direito por um plano central levaria ao não reconhecimento dos direitos do indivíduo ou do homem.

> A chamada liberdade econômica que os planejadores nos prometem significa precisamente libertação da necessidade de resolvermos os nossos problemas econômicos pessoais, e que as difíceis escolhas que isso muitas vezes envolve ficarão a cargo de outrem. Visto como, nas condições modernas, dependemos em quase tudo dos meios proporcionados pelos nossos semelhantes, o planejamento econômico importaria na direção de quase toda a nossa existência. (HAYEK 1977, p. 87).

A liberdade é aqui entendida como a possibilidade de eleger os fins que se persegue, fazendo uso dos recursos disponíveis para tanto. Ver-se "livre" da necessidade dessas escolhas significaria a perda da liberdade real de decidir sobre a direção da própria vida. Hayek acertadamente aponta o quanto essa liberdade está ligada à dimensão econômica da vida, e não apenas ao consumo, mas também à produção. É esse o eixo de sua aproximação entre liberdade econômica e liberdade individual em sentido mais amplo. É também a partir daí que ele tipifica o *rule of law* e o governo arbitrário.

> Sob o primeiro, o governo limita-se a fixar regras determinando as condições em que podem ser usados os recursos disponíveis e deixando aos indivíduos a decisão sobre os fins para os quais eles serão aplicados. Sob o segundo, o governo dirige o emprego dos meios de produção para finalidades particulares. (HAYEK 1977, p. 70).

[265] O texto em francês diz: "Em somme, plus la loi devient formelle, plus l'intervention judiciaire devient nombreuse. Et à mesure que les interventions gouvernementales de la puissance publique se formalisent davantage, à mesure que l'intervention administrative recule, dans cette même mesure la justice tend à devenir, et doit devenir, un service public omniprésent."

1.4.5.2 Empresa como modelo de conduta

As relações entre a liberdade individual e a economia serão radicalizados no neoliberalismo americano, especialmente na teoria do capital humano, de Gary Becker. Em Hayek, importa o nexo entre fins e meios e a quem cabe, se aos indivíduos ou aos governos, a decisão sobre o emprego dos meios e a eleição dos fins. Em Becker, o que importa não é tanto a dependência que temos dos bens produzidos por outrem para a realização dos fins que elegemos, mas fazer da conduta econômica, entendida como empresa, um modelo de existência, de conduta. Se as considerações econômicas, diz Hayek, não podem ser menosprezadas quando se trata dos meios necessários para a realização de nossos objetivos, Becker oferece a empresa, o empreendimento econômico, como modelo para toda conduta, para a relação que se tem consigo mesmo, com o tempo, o futuro, a família.[266]

Nesse ponto, se tornam obscuras as fronteiras entre aquilo que Isaiah Berlin chamou de liberdade negativa e liberdade positiva. A liberdade em sentido negativo diz respeito ao espaço que resta às pessoas e grupos de pessoas para ser e fazer o que acharem por bem, enquanto, em sentido positivo, a liberdade concerne à fonte que legitimamente pode determinar o que se é ou fará. Ambos os sentidos de liberdade investigados por Berlin deixam encoberta a dimensão da conduta. Se, por um lado, trata-se da existência ou ausência de coerção externa aos nossos atos, e, por outro, trata-se da origem das injunções de conduta, resta em aberto "[...] a maneira pela qual é necessário 'conduzir-se' – isto é, a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos prescritivos que constituem o código." (FOUCAULT 1984, p. 27). Para além da não interferência e o autodomínio, pode-se perguntar sobre a forma de conduzir-se, pelo modo como se estrutura o próprio agir.

É nessa dimensão propriamente ética – entendendo por ética aquilo que diz respeito à relação que se estabelece consigo mesmo ao agir – que se inscreve a teoria do capital humano, uma vez que não se trata tanto, como era o caso em Hayek, de deixar espaço para as ações de indivíduos e grupos, de garantir um espaço de não interferência por parte do Estado, mas de compreender essas ações mesmas de uma determinada maneira, sob a forma do empreendimento econômico, da empresa. A questão da fonte dos princípios pelos quais se age parece secundária. Os fins são aqueles dos próprios agentes e não, evidentemente, aqueles

[266] Cf. FOUCAULT 2004a, p. 247.

estabelecidos pelo governo em um Plano. Mas o que realmente constitui o cerne da teoria é o modo como se age em busca de tais fins.

O modelo econômico é, com isso, expandido para as relações sociais e para as relações que se tem consigo mesmo. Seja a relação com os familiares e amigos, as perspectivas para o futuro, ou o uso que se faz do tempo de que se dispõe, tudo deve ser visto sob a ótica do empreendimento. Trata-se de pensar e agir em termos de investimento, custo e benefício, de cálculos de oferta e demanda. Nada mais cotidiano para nós, o que torna mais fácil talvez compreender que esse esquema tenha servido para contrapor valores morais e culturais à frieza do mecanismo de concorrência. Tem-se a *Vitalpolitik*.

> [...] com esse esquema da empresa, trata-se de fazer com que o indivíduo, para empregar o vocabulário que era clássico e estava na moda à época dos ordoliberais, não seja mais alienado de seu meio de trabalho, do tempo de sua vida, de sua casa, de sua família e de seu meio natural. Trata-se de reconstituir em torno do indivíduo pontos de ancoragem concretos, reconstituição de pontos de ancoragem que formam o que Rüstow chamava a *Vitalpolitik*.[267] (FOUCAULT 2004a, p. 247-248).

Foucault (2004a, p.249-250) apresenta como exemplo a relação da mãe com o filho, o empenho materno em cuidar do filho, em dispensar-lhe tempo, cuidado e carinhos, assim como o zelo por sua educação. Tudo isso, de acordo com essa teoria, seria um investimento e traria, como retorno, o salário do filho e, para a mãe, o ganho seria uma gratificação psíquica, a satisfação de ver bem-sucedidos seus esforços. O mercado se torna, então, princípio de inteligibilidade de relações sociais e comportamentos sociais. Segue-se também desse modelo de compreensão a crítica neoliberal a Malthus. A teoria do capital humano oferece uma apreensão mais adequada dos fenômenos de crescimento demográfico. Se, a despeito das teorias de Malthus, os mais ricos tendem a ter menos filhos do que os mais pobres, isso se deve a que as famílias mais ricas são aquelas que detêm um capital humano mais elevado e estão interessadas em transmitir como herança esse capital humano, o que seria, senão impossibilitado, ao menos dificultado, no caso de uma família muito numerosa.

Do mesmo modo, a crítica à ação política e governamental será realizada a partir desses critérios. "Trata-se de filtrar toda a ação do poder público em termos de jogo de oferta e demanda, em termos de eficácia sobre os dados desse jogo, em termos de custo implicado

[267] O texto em francês diz: "[...] avec ce schéma de l'entreprise, ce qu'il s'agit de faire c'est que l'individu, pour employer le vocabulaire qui était classique et à la mode à l'époque des ordolibéraux, ne soit plus aliéné par rapport à son milieu de travail, et au temps de sa vie, et à son ménage, et à sa famille, et à son milieu naturel. Il s'agit de reconstituer autour de l'individu des points d'ancrage concrets, reconstitution de points d'ancrage qui forment ce que Rüstow appelait la *Vitalpolitik*."

por essa intervenção do poder público no campo do mercado."[268] (FOUCAULT 2004a, p. 252). O mercado se torna um princípio pelo qual julgar a ação estatal.

O mercado oferece uma grade de inteligibilidade e parâmetros avaliativos para a ação do poder público e para as ações dos indivíduos e grupos. Por sua vez, para uma governamentalidade liberal, o comportamento econômico é a chave para a atuação do governo. "O *homo oeconomicus* é a interface entre o governo e o indivíduo."[269] (FOUCAULT 2004a, p. 258). Se nem todo comportamento é econômico, é enquanto os comportamentos são passíveis de serem compreendidos como tais que eles se tornam governáveis. O indivíduo se torna governamentalizável enquanto *homo oeconomicus*. E é potencialmente ilimitado o alcance dessa compreensão.

> [...] por trás dessa identificação do objeto da análise econômica com as condutas que implicam uma alocação ótima de recursos a fins alternativos, encontra-se a possibilidade de uma generalização do objeto econômico até a implicação de toda conduta que utilizaria meios limitados para um fim dentre outros fins. [...] em suma, identificação do objeto da análise econômica com toda conduta racional.[270] (FOUCAULT 2004a, p. 272).

De acordo com essa definição do objeto da análise econômica, toda conduta racional é fundamentalmente uma conduta econômica, assim como a racionalidade da conduta é assimilada ao raciocínio estratégico em termos de meios e fins. Trata-se da alocação de recursos, do uso de meios, da eleição de fins, da opção por determinado plano de ação. Tem-se a eleição de preferências e prioridades, mas tudo em termos da consideração racional, e por conseguinte consciente, de meios e fins. Assim como em Hayek, a ação é considerada em termos do uso de recursos para a realização de fins. Foucault nota que Becker vai mais além e permite abarcar na análise econômica também condutas não racionais, no sentido de não conscientes. Para tanto, basta que a conduta não seja aleatória, que possa ser reconduzida às variáveis do meio no qual ela ocorre. "A conduta racional é toda conduta que é sensível às modificações nas variáveis do meio e que a elas responde de maneira não aleatória, de

---

[268] O texto em francês diz: "Il s'agit de filtrer toute l'action de la puissance publique en termes de jeu d'offre et de demande, en termes d'efficacité sur les données de ce jeu, en termes de coût impliqué par cette intervention de la puissance publique dans le champs du marché."

[269] O texto em francês diz: "L'*homo oeconomicus*, c'est l'interface du governement et de l'individu."

[270] O texto em francês diz: "[...] derrière cette identification de l'objet de l'analyse économique avec ces conduites qui impliquent une allocation optimale de ressources à des fins alternatives, on trouve la possibilité d'une généralisation de l'objet économique, jusqu'à l'implication de toute conduite qui utiliserait des moyens limités à une fin parmi d'autres fins. [...] en somme, identification de l'objet de l'analyse économique avec toute conduite rationnelle."

maneira sistemática, e a economia poderá então se definir como a ciência da sistematicidade das respostas às variáveis do meio."[271] (FOUCAULT 2004a, p. 273).

Foucault chama a atenção para o fato de que tal entendimento da conduta racional é capaz de integrar à economia uma série de técnicas comportamentais behavioristas, que estavam em voga nos Estados Unidos à época, sem, contudo, insistir sobre isso e lembrando que a teoria de Becker não gozava da aceitação de todos os economistas, o que não retira o interesse da investigação de suas implicações e potencialidades. E uma implicação importante é a de que ela altera o estatuto do *homo oeconomicus* do liberalismo clássico. Se o agente econômico era intocável na antiga doutrina do *laissez-faire*, ele se torna agora um elemento manipulável. A sistematicidade de suas respostas às variações do meio é a chave para a manipulação de seus comportamentos. Ao agir sobre as variáveis que interferem em sua conduta, pode-se alcançar os resultados comportamentais esperados. "De parceiro intocável do *laissez-faire,* o *homo oeconomicus* aparece agora como o correlativo de uma governamentalidade que agirá sobre o meio e modificará sistematicamente as variáveis do meio."[272] (FOUCAULT 2004a, p. 274). O nó que entrelaça sujeito e economia não é tanto da ordem dos meios de produção (de quem os possui e de quem deles depende para produzir) ou da relação entre a eleição de fins e o uso dos meios disponíveis para isso, mas antes da ordem da subjetividade, daquilo que nos torna agentes econômicos, não somente no sentido de alguém cujos atos têm ou podem ter relevância para o ordenamento da economia, mas de alguém cuja conduta se deixa compreender a partir de princípios econômicos. É o que faz com que sejamos sujeitos econômicos que nos sujeita a uma direção possível. Não se trata tanto de exploração quanto de governo e subjetivação. O que entrelaça sujeito e economia é da ordem da conduta, do agir.

[271] O texto em francês diz: "La conduite rationelle, c'est toute conduite qui est sensible à des modifications dans les variables du milieu et qui y répond de façon non aléatoire, de façon donc systématique, et l'économie va donc pouvoir se définir comme la science de la systématicité des réponses aux variables du milieu."

[272] O texto em francês diz: "De partenaire intangible du laissez-faire, l'*homo oeconomicus* apparaît maintenant comme le corrélatif d'une gouvernementalité qui va agir sur le milieu et modifier systématiquement les variables du milieu."

1.4.5.3 Interesse como princípio do agir: o sujeito de interesse

Esse *homo oeconomicus*, essa noção de homem econômico, da qual Foucault afirma não haver nem teoria nem história,[273] é fundamental para a compreensão das relações entre a conduta, a economia e o governo, e encontra as raízes de sua possibilidade no empirismo inglês. Isso porque foi o empirismo inglês que ofereceu à filosofia ocidental a teoria do sujeito de interesse. O sujeito de interesse é

> [...] um sujeito que não é definido nem por sua liberdade, nem pela oposição da alma e do corpo, nem pela presença de um foco ou nó de concupiscência mais ou menos marcado pela queda ou pelo pecado, mas um sujeito que aparece como sujeito de escolhas individuais a um só tempo irredutíveis e intransmissíveis. [...] O princípio de uma escolha individual, irredutível, o princípio de uma escolha atomística e incondicionalmente referida ao próprio sujeito, é isso que se chama o interesse.[274] (FOUCAULT 2004a, p. 275-277).

Ser sujeito de interesse é ser sujeito de escolhas individuais irredutíveis e intransferíveis. Essas escolhas são irredutíveis porque sua razão última é o prazer e a dor do indivíduo, e são intransferíveis porque o prazer e a dor em questão são sempre as do indivíduo que faz a escolha. Como diz Foucault, nessa filosofia, "[...] o interesse aparece, e isso pela primeira vez, como uma forma de vontade, uma forma de vontade a um só tempo imediata e absolutamente subjetiva."[275] (FOUCAULT 2004a, p. 277). Foucault menciona uma passagem do primeiro apêndice de *Uma investigação sobre os princípios da moral*, em que Hume defende que os fins últimos das ações humanas não se referem à razão, mas ao sentimento. A razão para agir, portanto, não pode ser dada pelo intelecto, mas pelo gosto.

> Pergunte-se a um homem por que ele se exercita; ele responderá que deseja manter sua saúde. Se lhe for perguntado, então, por que deseja a saúde, ele prontamente dirá que é porque a doença é dolorosa. Mas, se a inclinação é levada adiante e pede-se uma razão pela qual ele tem aversão à dor, ser-lhe-á impossível fornecer alguma. Este é um fim último, e jamais se refere a qualquer outro objetivo.
>
> Talvez à segunda questão – por que deseja a saúde – ele pudesse dar também a resposta que ela é necessária para exercer suas ocupações. Se perguntarmos por que se preocupa com isso, ele dirá que é porque deseja obter dinheiro. E se quisermos saber por quê, a resposta será que se trata de um meio para o prazer; e será absurdo exigir alguma razão para além dessa. É impossível que haja uma progressão *in*

[273] Em nota, Senellart faz menção a uma obra aparecida após a morte de Foucault: DEMEULENAERE, P. *Homo oeconomicus*: enquête sur la constitution d'un paradigme. Paris: PUF, 1996.

[274] O texto em francês diz: "[...] un sujet qui n'est pas tellement defini ni par sa liberte, ni par l'opposition de l'âme et du corps, ni par la présence d'un foyer ou noyau de concupiscence plus ou moins marqué par la chute ou le péché, mais un sujet qui apparaît comme sujet de choix individuels à la fois irréductibles et intransmissibles. [...] Ce principe d'un choix individuel, irréductible, intransmissible, ce principe d'un choix atomistique et inconditionnellement référé au sujet lui-même, c'est cela que l'on appelle l'intérêt."

[275] O texto em francês diz: "[...] l'intérêt apparaît, et ceci pour la première fois, comme une forme de volonté, une forme de volonté à la fois immédiate et absolument subjective."

> *infinitum*, e que sempre haja alguma coisa em vista da qual uma outra é desejada. Algo deve ser desejado por si mesmo, por causa de sua imediata conformidade ou concordância com os sentimentos e afecções humanos. (HUME 2004, p. 377).

Enquanto a razão dirige o impulso que advém dos apetites e inclinações, o gosto constitui a razão para agir, uma vez que é capaz de produzir prazer ou dor, felicidade ou sofrimento. A razão apenas seleciona os meios para a consecução dos fins determinados pelos afetos – é isso que Hume entende como sendo a faculdade diretiva da razão.[276] Aristóteles buscava o bem supremo investigando qual bem o é não por causa de outro, mas por ser aquele em vista do qual todos os demais são buscados. Hume parece fazer o mesmo ao buscar no prazer e na dor os sentimentos em vista dos quais todos os fins são perseguidos. Há, contudo, uma diferença fundamental nos dois movimentos. Aristóteles se referia aos fins inerentes às próprias ações que se realiza, para os quais o prazer ou sofrimentos envolvidos é secundário. O que determina que algo seja desejável é seu fim particular. Por mais prazer que a atividade do estrategista possa lhe oferecer, seu fim ainda assim será a vitória em proveito da qual ela é realizada, e tal prazer seria certamente obscurecido se tal fim não fosse alcançado. O prazer, portanto, não só não é o fim maior visado pela atividade, como o prazer que dela pode advir é, ao menos em parte, dele dependente, uma vez que não pode ser completamente desvinculado do desejo de ser bem-sucedido ao agir. Ademais, da busca do prazer, por si, é impossível derivar qualquer diretriz pela qual se escolha buscá-lo aqui ou acolá. Hume, por outro lado, parte do pressuposto de que o gosto é a fonte da apreciação ou reprovação das condutas e, portanto, são os sentimentos do sujeito que determinam seus juízos morais. O fim último do agir deve ser buscado, portanto, não na atividade a ser realizada, mas na motivação do sujeito, de forma que Hume julga dever encontrar no próprio sujeito, e não nas atividades a serem realizadas, uma razão última que seja capaz de levá-lo a agir. Está excluída a possibilidade de uma atividade ser realizada em vista de algo que não esteja dado desde o início no agente. Tudo o mais que estiver implicado na ação pode ser avaliado moralmente por um espectador externo, mas não tem valor para a consideração do agente mesmo. Analisando o caso da ingratidão, diz Hume:

> A razão julga ou sobre *questões de fato* ou sobre *relações*. Perguntemo-nos então, *em primeiro lugar*, onde está o fato que aqui consideramos condenável; procuremos apontá-lo, determinar o momento de sua ocorrência, descrever sua natureza ou essência, explicar o sentido ou faculdade que o apreende. Ele reside na mente da pessoa que é ingrata; esta, portanto, deve senti-lo, deve ter consciência dele. Mas nada existe em sua mente exceto a paixão da hostilidade ou uma absoluta indiferença, e não se pode dizer destas que sejam atos condenáveis sempre e em qualquer circunstância. Só o são quando dirigidas contra pessoas que anteriormente expressaram e demonstraram boa vontade para conosco. Em consequência, podemos inferir que o ato moralmente condenável da ingratidão não consiste em nenhum *fato*

[276] Cf. HUME 2004, p. 378.

> particular e individual, mas decorre de um complexo de circunstâncias que, ao se apresentarem ao espectador, provocam o *sentimento* de censura, em razão da peculiar estrutura e organização de sua mente. (HUME 2004, p. 370).

As relações implicadas em determinadas circunstâncias determinam, para o espectador, se um determinado ato é digno de censura ou aprovação. No sujeito da ação, entretanto, encontram-se apenas os afetos que motivaram sua ação, os quais não são em si nem bons nem maus. O princípio da escolha, o interesse, não é nele mesmo nem bom nem mau.

Hume, ao contrário de Aristóteles, pensa na ação a partir da motivação, ainda que vincule o juízo moral a um complexo de circunstâncias avaliado por um espectador externo. Na motivação do agente há um fato, a ocorrência de uma determinada paixão ou afeto, enquanto no juízo moral há a consideração de um complexo de relações no qual o fato em questão está inserido. É preciso atentar para o quanto a distinção que Hume opera entre fatos e relações está ligada à ação e ao campo no qual ela ocorre. De acordo com Foucault, tal compreensão do agir baseada no interesse, que é característica do empirismo, é plena de consequências a respeito das relações entre o jurídico e o econômico, envolvendo desde a teoria do contrato social até a mão invisível de Adam Smith.

O *homo oeconomicus* é irredutível ao *homo juridicus*, o interesse é irredutível à vontade jurídica. Foucault lembra o ensaio *Do contrato original*, em que Hume nega que possa haver um contrato original, apresentando inúmeros exemplos em que a aceitação da autoridade governamental se deve a razões diversas da obrigação que seria aceita por ser oriunda de um contrato originalmente firmado e tacitamente reconhecido. Para Hume, tanto a obediência às autoridades quanto o cumprimento de promessas repousam ambas sobre um mesmo fundamento: os interesses e necessidades gerais da sociedade. Os contratualistas, diz Hume, pretendem reduzir a obediência às autoridades à obrigação de cumprir promessas. "Mas, além de ninguém, antes de ser instruído num sistema filosófico, ser capaz de compreender ou apreciar esta resposta, além disso, digo eu, vós mesmos ficais embaraçados quando se pergunta *por que somos obrigados a cumprir a palavra dada*." (HUME 1973, p. 233-234). A única resposta a essa pergunta seria a impossibilidade de a sociedade subsistir sem essa obrigação, e sem a sociedade os homens perderiam muitas vantagens.

> Diz-se que somos obrigados a obedecer a nosso soberano porque lhe fizemos uma promessa tácita nesse sentido; mas por que somos obrigados a cumprir nossa promessa? Devemos aqui afirmar que o comércio e as relações entre os homens, que tão grandes vantagens oferecem, não possuirão segurança alguma se os homens não respeitarem seus compromissos. De modo semelhante se pode dizer que seria totalmente impossível viver em sociedade, ou pelo menos numa sociedade civilizada, sem leis, magistrados e juízes para impedir os abusos dos fortes contra os fracos, dos violentos contra os justos e equitativos. (HUME 1973, p. 233).

O interesse não pode, portanto, fundar uma obrigação que o transcenda. Ele, ao contrário, permanece irredutível às próprias leis e autoridades. É a partir do próprio interesse que a obediência concedida às leis e autoridades deve ser compreendida. Ademais, diz Foucault, enquanto o sujeito de direito envolve necessariamente a cessão ou renúncia de parte de seus direitos, o sujeito de interesse não admite uma dialética na qual se estabeleça uma relação na qual ele se comprometa permanentemente a limitar a si mesmo para além dos cálculos particulares que possam ser realizados para obter determinados fins. Ao contrário, homens como Mandeville e Condorcet defenderão que a persecução dos interesses individuais resulta, por si mesma, em efeitos positivos não apenas para si mesmo, mas também para os outros. O mercado, o jogo livre dos interesses individuais, mais do que o direito, é capaz de gerar benefícios sociais.

O homem econômico, diz Foucault, se encontra "[...] no que se poderia chamar de um campo de imanência indefinido que o liga, de uma parte, sob a forma da dependência, a toda uma série de acidentes e que o liga, de outra parte, sob a forma da produção, ao benefício dos outros, ou que liga seu benefício à produção dos outros."[277] (FOUCAULT 2004a, p. 281). O sujeito de interesse é dependente de circunstâncias e fatos que escapam ao seu domínio e capacidade de previsão. Do mesmo modo, suas ações resultam em consequências que igualmente lhe escapam, que independem de sua vontade e controle. Um campo de imanência, como diz Foucault, pois se trata de um sistema geral que envolve as sociedades e cujo funcionamento se deve a acontecimentos que lhe são inerentes: acidentes naturais, acontecimentos políticos, as ações guiadas pelo interesse e seus efeitos. O todo do sistema transborda o indivíduo sem, contudo, comprometer os efeitos positivos dos cálculos realizados para melhor alcançar seus interesses. Foucault lembra a mão invisível de Adam Smith e a crítica dos economistas à legislação que limitava a exportação de grãos de um país rico a outro que sofre de escassez, visando evitar a escassez em seu próprio país. É preciso que cada um persiga seu próprio interesse para que o benefício geral seja conseguido.[278]

Foucault insiste sobre o fato de que a mão de que fala Smith é invisível. Mais do que a ideia de providência possivelmente implicada na referência a uma "mão" que conduziria as ações individuais a um resultado positivo para todos, lhe interessa a alegação de que a ação econômica é, por assim dizer, cega à totalidade do processo econômico. É isso que, ao mesmo

[277] O texto em francês diz: "[...] dans ce qu'on pourrait appeler un champ d'immanence indéfini qui le lie, d'une part, sou forme de la dépendance, à toute une série d'accidents et qui le lie, d'autre part, sous forme de la production, au profit des autres, ou qui lie son profit à la production des autres."

[278] Cf. acima, o que é dito sobre a análise foucaultiana da discussão em torno do comércio de grãos.

tempo, legitima o caráter egoísta dos cálculos de interesse individuais e veda a limitação governamental da persecução desses interesses. "Não somente o governo não deve obstaculizar o interesse de cada um, mas é impossível que o soberano possa ter, sobre o mecanismo econômico, um ponto de vista que totalize cada um dos elementos e permita combiná-los artificial e voluntariamente."[279] (FOUCAULT 2004a, p. 284). A impossibilidade de um olhar totalizante sobre o processo econômico é ainda uma das razões para que Hayek rejeite a possibilidade do bom funcionamento de uma economia planificada.

O campo no interior do qual o agente econômico age lhe escapa como uma totalidade, ainda que esse campo perfaça um sistema do qual o agente depende ao agir e que determina os efeitos de suas ações. A racionalidade econômica deve ser encontrada do lado do indivíduo, uma vez que o processo como um todo não pode ser totalizado. Da compreensão do agente econômico como aquele que utiliza meios em busca de fins, que decide sobre a alocação de recursos escassos a fins alternativos, até a compreensão de todo agir racional como a reação não aleatória às variáveis do meio, o modo como é concebida a ação do agente econômico determina a própria extensão do que é concebido como objeto da análise econômica.

A impossibilidade de abarcar o processo econômico como um todo, restringindo sua racionalidade à atuação dos agentes econômicos, opõe o mundo político-jurídico ao econômico. A razão disso é que ao soberano que governa a totalidade do Estado é vedada a possibilidade de compreender a totalidade do processo econômico. "O liberalismo, em sua consistência moderna, começou precisamente quando foi formulada essa incompatibilidade essencial entre, por um lado, a multiplicidade não totalizável característica dos sujeitos de interesse, dos sujeitos econômicos, e, por outro, a unidade totalizante do soberano jurídico."[280] (FOUCAULT 2004a, p. 286). Essa incompatibilidade está na raiz do caráter crítico da economia política e do liberalismo. A impossibilidade de um saber totalizante sobre os processos econômicos impede o surgimento da figura de um soberano em economia e fundamenta a recusa da política mercantilista e voluntarista dos soberanos no Estado de polícia. Com isso, a economia política se opõe à razão de Estado. "A economia política de Adam Smith, o liberalismo econômico, constitui uma desqualificação desse projeto

[279] O texto em francês diz: "Non seulement le gouvernement ne doit pas faire obstacle à l'intérêt de chacun, mais il est impossible que le souverain puisse avoir sur le mécanisme économique un point de vue qui totalise chacun des éléments et permette de les combiner artificiellement ou volontairement."

[280] O texto em francês diz: "Le libéralisme, dans as consistance moderne, a commencé lorsque, précisément, fut formulée cette incompatibilité essentielle entre, d'une part, la multiplicité non totalisable caractéristique des sujets d'intérêt, des sujets économiques et, d'autre part, l'unité totalisante du souverain juridique."

econômico de conjunto e, mais radicalmente ainda, uma desqualificação de uma razão política que seria indexada ao Estado e a sua soberania."[281] (FOUCAULT 2004a, p. 288). Nisso os liberais se afastam dos fisiocratas e afirmam uma ciência econômica que já não pode ser mais a ciência do governo, tornando impossível que a economia confira ao governo sua racionalidade interna. "A economia é uma ciência lateral em relação à arte de governar."[282] (FOUCAULT 2004a, p. 290). Lateral, crítica, isto é, que acompanha a prática governamental, que é capaz de apontar-lhe limites, de avaliar sua eficiência ou fracasso.

1.4.5.4 A sociedade civil

Não há soberano econômico porque não é possível compreender a totalidade dos processos econômicos e porque eles se regulam por si mesmos. É preciso compreender a conduta dos agentes econômicos e avaliar as políticas públicas a partir de seus efeitos sobre os processos econômicos. O que é preciso governar é a sociedade civil.

A sociedade civil abarca os homens enquanto sujeitos de direito e sujeitos econômicos. Estes são aspectos daquela. Quando se governa a sociedade civil não se governam os homens apenas enquanto sujeitos de direito ou somente como agentes econômicos, mas são as interseções entre esses dois aspectos que são visadas.

Se a totalidade dos processos econômicos transcende o soberano, escapando-lhe, isso significa que a apreensão do *homo oeconomicus* pelo poder soberano não pode ser pensada da mesma maneira que a do sujeito de direito. Enquanto este último diz respeito ao traçado de um limite de atuação feito em termos de direitos – tanto do soberano quanto dos súditos –, a ação do agente econômico está de início fora do escopo do soberano. O poder público não é apenas limitado em sua atuação, mas é considerado incapaz de agir sobre o campo de ação do agente econômico. Incapaz de compreender a totalidade da economia, seu campo de ação lhe escapa. A sociedade civil permitirá ao poder público agir não exatamente sobre o *homo oeconomicus* enquanto tal, mas enquanto ele também é sujeito de direito e na medida em que

[281] O texto em francês diz: "L'économie politique d'Adam Smith, le libéralisme économique, constitue une disqualification de ce projet politique d'ensemble et, plus radicalement encore, une disqualification d'une raison politique qui serait indexée à l'État et à sa souveraineté."

[282] O texto em francês diz: "L'économie est un science latérale par rapport à l'arte de gouverner."

se encontra inserido num sem número de outras relações em meio às quais se dão os processos econômicos.

> A sociedade civil não é, então, uma ideia filosófica. A sociedade civil é, creio, um conceito de tecnologia governamental ou, antes, é o correlativo de uma tecnologia de governo cuja medida racional deve ser indexada juridicamente a uma economia entendida como processo de produção e de troca. [...] Um governo onipresente, um governo ao qual nada escapa, um governo que obedece às regras de direito e um governo que, contudo, respeita a especificidade da economia, esse será o governo que gerirá a sociedade civil, que gerirá a nação, que gerirá a sociedade, que gerirá o social.[283] (FOUCAULT 2004a, p. 299-300).

A sociedade civil é a realidade densa, plena e complexa no interior da qual o *homo oeconomicus* é o ponto abstrato, ideal e puramente econômico, diz Foucault (2004a, p. 300). Contudo, a realidade da sociedade civil é, de acordo com Foucault, uma realidade transacional, isto é, algo real, mas que, assim como a loucura, deve sua realidade a certa configuração de poder, surgindo na interface entre governantes e governados. Pode-se dizer que a sociedade civil enquanto tal, como um modo determinado de apreender os homens em suas relações uns com os outros e com o meio em geral, é uma realidade dependente de certos problemas aos quais ela responde, um correlato de uma determina tecnologia de poder desenvolvida para dar conta dos homens em suas relações tais como elas aparecem em certo momento e lugar.

Foucault ressalta que a sociedade civil de que ele fala é aquela cujo sentido se desenha a partir da segunda metade do século XVIII. Antes disso, em Locke, por exemplo, o termo tem ainda o sentido de sociedade política, dizendo respeito apenas a liames jurídicos e políticos. A partir da análise de *Um ensaio sobre a história da sociedade civil*, de Adam Ferguson, Foucault encontra uma nova forma de pensamento político que corresponde "[...] a um novo problema posto às técnicas de governo, às tecnologias de governo, pela emergência do problema econômico."[284] (FOUCAULT 2004a, p. 312).

A sociedade civil é um modo de problematizar não apenas as diferentes relações que se estabelecem entre os homens e que se constituem em problema para as práticas de governo, em especial as relações econômicas que se dão em meio às outras, mas também o próprio exercício do poder, as formas que pode tomar o governo e qual o objeto deste. Foucault

---

[283] O texto em francês diz: "La société civil, ce n'est pas une idée philosophique. La société civil, c'est, je crois, un concept de technologie gouvernementale, ou plutôt c'est le corrélatif d'une technologie de gouvernement dont la mesure rationnelle doit s'indexer juridiquement à une économie entendue comme processus de production et d'échange. [...] Un gouvernement omniprésent, un gouvernement auquel rien n'échappe, un gouvernement qui obéit aux régles de droit et un gouvernement qui, pourtant, respecte la spécificité de l'économie, ce sera un gouvernement qui gérera la société civil, qui gérera la nation, qui gérera la société, qui gérera le social."

[284] O texto em francês diz: "[...] à un nouveau problème posé aux techniques de gouvernement, aux technologies de gouvernement, par l'émergence du problème économique."

contrapõe a problematização em termos de sociedade civil à contratualista, que parte da ideia de um contrato originário que funda a sociedade e o poder político. Enquanto as teorias do contrato buscam na origem da sociedade a forma jurídica que limitaria o exercício do poder, as teorias da sociedade civil tomam esta como um dado e se perguntam como pode o Estado, com sua estrutura jurídica e aparelho institucional, agir em relação a ela.

As teorias da sociedade civil se opõem às do contrato porque consideram esta como algo originário. Não seria possível pensar o homem fora da sociedade – a linguagem e a comunicação seriam tão originários quanto o uso das mãos e dos pés pelos indivíduos. Não há, portanto, uma relação do indivíduo com a natureza antes de suas relações com outros indivíduos. Não há uma ruptura entre o que seria um estado de natureza e a sociedade civil. Esta última não depende, para existir, do aparecimento do Estado. Foucault, a partir de Ferguson, fala da sociedade civil como um contínuo histórico-natural e como uma síntese espontânea, como algo para a qual não é necessário buscar um fundamento num estado natural anterior e como uma reunião de indivíduos que não precisa ser explicada por nada senão por si mesma. Do mesmo modo, a partir da sociedade civil é possível compreender a constituição do poder político e o próprio movimento da história.

Foucault nota que, como síntese espontânea, a sociedade civil apresenta uma reciprocidade entre as partes e o todo, uma relação na qual o bem dos indivíduos se encontra em relação de reciprocidade com o bem comum. A felicidade de cada um depende da felicidade de todos e vice-versa. Há um paralelo com o modelo econômico dos interesses. Trata-se da multiplicação dos bens assim como se tratava da multiplicação do ganho (*profit*). Tanto em um caso como em outro, se tem um modelo diverso do jurídico, caracterizado pela cessão de direitos. Entretanto, se o modelo é o mesmo, não se fala da mesma coisa. Ferguson fala de uma série de laços que não só não são econômicos como se lhe opõem por seu caráter não egoísta. Esses laços, contudo, não são universais e, se a simpatia e a boa-vontade para com outros unem os homens, eles não os unem a todos os homens, e a aversão por outros homens também é capaz de estabelecer vínculos de união entre indivíduos de um mesmo grupo. "A sociedade civil não é humanitária, ela é comunitária."[285] (FOUCAULT 2004a, p. 305). Assim, a sociedade civil se distingue do mercado também porque a análise deste aponta para a síntese espontânea dos egoísmos em todo o mundo, sem restrições territoriais.

Essas relações não econômicas são, entretanto, o lugar onde as relações econômicas ocorrem. "Mas o liame econômico irá, no interior dessa sociedade civil na qual ele pode ter

[285] O texto em francês diz: "La société civil n'est pas humanitaire, elle est communautaire."

lugar, desempenhar um papel muito curioso, porque, por um lado, ele ligará os indivíduos entre eles pela convergência espontânea dos interesses, mas será, ao mesmo tempo, princípio de dissociação."[286] (FOUCAULT 2004a, p. 306). Essa ameaça de dissociação vem do caráter egoísta da racionalidade do agente econômico. Por isso Ferguson dirá que os vínculos sociais são mais fortes quando não há ganho pessoal e mesmo quando há renúncia ao próprio interesse. A racionalidade do *homo oeconomicus*, pautada pelo interesse próprio, não é, portanto, a única forma de racionalidade em jogo na sociedade civil.

A sociedade civil não só é uma síntese espontânea, mas também é subordinação espontânea, no sentido de ser uma matriz de poder político, de que ela implica a formação espontânea de poder. A diferença existente entre os indivíduos que compõem a sociedade dá lugar a uma divisão de tarefas e papéis no interior da sociedade. "Enquanto indivíduos, uns tomam ascendência e outros permitem que se ganhe ascendência sobre eles. Por conseguinte, o fato do poder precede o direito que irá instaurar, justificar, limitar ou intensificar esse poder."[287] (FOUCAULT 2004a, p. 308). O poder, portanto, é tão originário quanto a própria sociedade. A instituição de um poder soberano não pode, assim, ser entendido como estando à base da formação da sociedade civil. Para as teorias contratualistas, que fazem coincidir a instituição da soberania com a da própria sociedade civil, esta não se distingue da sociedade política que se pretende justificar.

Foucault nota que a ideia de uma síntese e de uma subordinação espontâneas envolve a ideia de um equilíbrio estável. No interior desse equilíbrio, contudo, se encontra o princípio de dissociação que é o interesse egoísta do *homo oeconomicus*.[288] Esse princípio, contudo, não é apenas uma ameaça, mas é também aquilo que possibilita o próprio desenvolvimento da sociedade civil. A passagem da selvageria para a barbárie e desta para a civilização, de acordo com as etapas descritas por Ferguson, se dá por razões econômicas. Trata-se da passagem das sociedades de caça e pesca para as pastoris, que já abarcam a propriedade privada, e dessas para aquelas nas quais estão compreendidas relações como as de senhor e servo, patrono e cliente, etc. "O princípio de associação dissociativa é também um princípio de transformação histórica. O que faz a unidade do tecido social é, a um só tempo, o que faz o princípio de

[286] O texto em francês diz: "Mais le lien économique va, à l'interieur de cette société civile où il peut prendre place, jouer un rôle très curieux, puisque, d'une part, il va bien lier les individus entre eux par la convergence spontannée des intérêts, mais il va être, en même temps, principe de dissociation."

[287] O texto em francês diz: "En tant qu'individus, les uns ont pris de l'ascendant et les autres ont laissé prendre sur eux de l'ascendant. Par conséquent, le fait du pouvoir précède le droit qui va instaurer, justifier, limiter ou intensifier ce pouvoir."

[288] Cf. FOUCAULT 2004a, p. 309.

transformação histórica e do rompimento perpétuo do tecido social."[289] (FOUCAULT 2004a, p. 310). O modelo de desenvolvimento histórico é o mesmo que o do mercado. O todo é constituído pela ação cega dos interesses particulares, que não visam senão sua própria satisfação, produzindo, contudo, resultados inesperados e inapreensíveis da perspectiva individual do agente.

Os processos econômicos se dão no interior de relações não econômicas e compõem a sociedade civil. "[...] vê-se abrir-se um domínio de relações, de relações sociais, de laços entre os indivíduos, que constituem, além do laço puramente econômico, unidades coletivas e políticas, sem serem, por causa disso, laços jurídicos [...]."[290] (FOUCAULT 2004a, p. 311). Do mesmo modo, a história está articulada às relações sociais, devendo-se à formação de novos laços, das modificações das relações econômicas e não econômicas que formam o tecido social. Não há desdobramento de uma estrutura jurídica prévia nem degeneração em relação a um momento inicial, apenas uma dinâmica interna aos próprios elementos que constituem a sociedade. Por fim, há uma relação orgânica entre as relações sociais e as formas de governo que dela surgem.

Foucault considera esse o ponto de partida de uma série de problematizações que permitem pensar o governo não a partir do soberano e da estrutura jurídica da soberania, mas a partir da racionalidade dos governados, enquanto sujeitos de interesse. "É isso, parece-me, que caracteriza a racionalidade liberal: como regrar o governo, a arte de governar, como fundar o princípio de racionalização da arte de governar sobre o comportamento racional daqueles que são governados."[291] (FOUCAULT 2004a, p. 316). O sujeito de interesse, ao contrário do sujeito de direito, é uma noção que implica uma forma de conduta racional, princípios e fins para as ações. A dimensão propriamente ética do agir, o modo de conduzir-se, se encontra no cerne da racionalidade governamental. Para governar os homens é preciso compreender como eles se conduzem, o que guia suas ações, quais fins são visados, a partir de quais princípios é possível compreender os modos como eles reagem às modificações do meio

[289] O texto em francês diz: "Le principe d'association dissociatif est aussi un príncipe de transformation historique. Ce qui fait l'unité du tissu social est, en même temps, ce qui fait le principe de la transformation historique et du déchirement perpétuel du tissu social."

[290] O texto em francês diz: "[...] on voit s'ouvrir un domaine de relations, de relations sociales, de liens entre entre les individus, qui constituent, au-delà du lien purement économique, des unités collectives et politiques, sans être pour autant des liens juridiques [...]."

[291] O texto em francês diz: "C'est cela, me semble-t-il, qui caractérise la rationalité libérale : comment régler le gouvernement, l'art de gouverner, comment fonder le principe de rationalisation de l'arte de gouverner sur le comportement rationnel de ceux qui sont gouvernés."

em que estão inseridos. Os nexos existentes entre as diferentes relações sociais se tornam objeto do governo.

Ao contrário da razão de Estado, que pressupõe o exercício do governo por partir da existência do Estado, visando apenas sua maximização, o liberalismo não parte do Estado, "[...] mas da sociedade, que se encontra em uma relação complexa de exterioridade e de interioridade frente ao Estado."[292] (FOUCAULT 2004a, p. 325). A consideração da liberdade individual não deve, portanto, ser realizada sem levar em conta a sociedade civil sobre a qual o governo age e diante da qual ele precisa ser justificado. Os indivíduos deixados por si mesmos em suas relações ainda assim são governáveis a partir das relações nas quais eles estão inseridos e pela racionalidade de sua conduta. É essa a razão da rejeição foucaultiana das críticas liberais e comunitárias ao Estado.

> Basta observar a racionalidade do Estado nascente e ver qual foi seu primeiro projeto de polícia para se dar conta de que, desde o início, o Estado foi, a um só tempo, individualizante e totalitário. Opor-lhe o indivíduo e seus interesses seria tão desorientador quanto lhe opor a comunidade e suas exigências. [...] A liberação só pode vir do ataque, não a um ou outro de seus efeitos, mas às raízes mesmas da racionalidade política."[293] (FOUCAULT 2001b, p. 980).

Há no neoliberalismo, contudo, e como percebe Geoffroy de Lagasnerie,[294] um potencial crítico reconhecido por Foucault. Com efeito, em sua conferência "O que é a crítica?", pronunciada alguns meses antes de suas aulas sobre o neoliberalismo, Foucault (1990, p. 38) caracteriza a atitude crítica, cuja formação ele considera solidária à proliferação moderna da pergunta sobre o governo, como "[...] a arte de não ser demasiado governado."[295] Tal definição torna mais clara a filiação crítica do neoliberalismo, o qual, mais do que se perguntar sobre os limites do governo, é perpassado pela desconfiança de que o governo é sempre excessivo. "A suspeita de que há sempre o risco de governar demais é habitado pela questão: por que, então, seria preciso governar?"[296] (FOUCAULT 2004a, p. 324). O neoliberalismo é profundamente desconfiado dessa forma de poder moderna que é o Estado.

---

[292] O texto em francês diz: "[...] mais de la société qui se trouve être dans un rapport complexe d'extériorité et d'intériorité vis-à-vis de l'État."

[293] O texto em francês diz: "Il suffit d'observer la rationalité de l'État naissant et de voir quel fut son premier projet de police pour se rendre compte que, dès le tout début, l'État fut à la fois individualisant et totalitaire. Lui opposer l'individu et ses intérêts est tout aussi hasardeux que lui opposer la communauté et ses exigences. [...] La libération ne peut venir que de l'attaque non pas de l'un ou l'autre de ses effets, mais des racines mêmes de la rationalité politique."

[294] Cf. LAGASNERIE 2013, p. 113-117.

[295] O texto em francês diz: "[...] l'art de n'être pas tellement gouverné."

[296] O texto em francês diz: "Le soupçon qu'on risque toujours de trop gouverner est habité par la question: pourquoi donc faudrait-il gouverner?"

Ele oferece uma linguagem diferente do que aquela do contrato social ou da vontade geral, indissociáveis do conceito de soberania e do Estado moderno, para pensar as relações sociais. Como diz Lagasnerie (2013, p. 138), o neoliberalismo não se põe a questão da legitimidade do Estado, de sua existência ou do exercício do seu poder, ele se pergunta "[...] por uma coisa completamente diversa, a saber, sua 'utilidade'."[297] Pergunta-se pelos efeitos do governo e não por sua legitimidade. E Foucault não esteve sempre mais interessado nos efeitos de poder que poderia ter um saber do que em sua legitimidade, por exemplo? O mercado se torna uma matriz não política de questionamentos ao exercício do poder político.

> O cálculo econômico desmistifica o político, derruba-o do pedestal. A ideia segundo a qual seria preciso obedecer à lei porque ela seria legítima e a encarnação de uma 'vontade' jurídica e geral é aqui rejeitada. Nenhuma autoridade particular lhe é reconhecida. Ela subordina-se [como se pode ver já em Hume] à avaliação utilitarista. Não é dotada de valor em si mesma, mas apenas se os seus ganhos forem superiores a seus custos – de maneira que a própria ideia de obediência, de respeito à autoridade, não faz sentido no arcabouço neoliberal. (LAGASNERIE 2013, p. 142).

Foucault não adota, contudo, a perspectiva liberal e não compreende o agir a partir do modelo do sujeito de interesse. Não à toa, do neoliberalismo alemão, Foucault se dirige para o neoliberalismo americano e volta-se, sobretudo, para Gary Becker. Interessam-no as possibilidades de pensar a conduta para além de todo psicologismo, como ressalta Lagasnerie,[298] mas sem esquecer que isso torna possíveis novas formas de exercício do poder, novas formas de condução das condutas. Se, como diz Becker, o *homo oeconomicus* é aquele que reaje de maneira racional ao seu meio, sendo esse o cerne da conduta econômica, é através disso que ele se torna governável, pois o governo passa a agir sobre suas ações não por medidas que o atinjam disciplinarmente, como indivíduo, ou penalizando determinados atos que ele possa cometer, mas administrando as variáveis em jogo na determinação de sua conduta, gerenciando as circunstâncias nas quais se dá sua ação. O governo liberal parace ser o governo por excelência, se partirmos da definição do governo como a estruturação do campo de ação eventual dos outros.[299] Afinal, todas as formas de governo, diz Foucault (2001b, p. 1056), destinam-se "[...] a agir sobre as possibilidades de ação de outros indivíduos."[300]

---

[297] O primeiro problema delineado por Foucault a respeito do neoliberalismo alemão é justamente o de, posto que o Estado era, por assim dizer, inexistente no pós-guerra, como seria possível pensar um Estado futuro não a partir de si mesmo, uma vez que ele não estava dado, mas a partir da liberdade econômica. Cf. FOUCAULT 2004a, p. 105-106.

[298] Cf. LAGASNERIE 2013, p. 147-162.

[299] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 1056: "Gouverner [...] c'est structurer le champ d'action éventuel des autres."

[300] O texto em francês diz: "[...] à agir sur les possibilités d'action d'autres individus."

1.4.6 *Continuum* teológico-cosmológico, governo e espiritualidade política

Antes de seguirmos para a abordagem propriamente ética da conduta e da ação, é preciso chamar a atenção para a ruptura que Foucault aponta entre uma problematização do governo como a que Tomás de Aquino realiza no *De regno* e a que tem lugar entre os teóricos da política e da razão de Estado. Foucault fala do rompimento de um grande *continuum* que ia da soberania ao governo, o qual seria a tradução na ordem "política" do *continuum* que vai de Deus aos homens. É esse *continuum* que permite a não diferenciação entre o exercício da soberania e o governo propriamente dito. O rei não apenas mantém a unidade, mas conduz em direção ao bem comum.[301]

Para definir o governo exercido pelo rei, Aquino recorre a analogias com modelos externos à soberania: o governo de Deus sobre a terra, a força vital no organismo, o pastor e o pai de família. Em todos eles, o princípio regente o é por ser unificador, e só unifica por dirigir rumo ao bem comum. Reger é governar, é conduzir em direção ao bem comum. "Cumpre, por conseguinte, que, em toda multidão, haja um regente." (AQUINO 1995, p. 128). A tradução francesa consultada por Foucault traduz *aliquod regitivum* por "um princípio diretor".[302] A analogia com a força vital do organismo, mostra como o governo, o *regimen*, funciona como uma força diretora que mantém unida a multiplicidade constituinte do corpo e a ordena em direção ao bem comum, vencendo, assim, a desagregação a que está exposto todo corpo.[303] O monarca de Aquino é pensado e definido não a partir de direitos de soberania, mas dos deveres ligados à função de governar. Com efeito, como diz Senellart (2006, p. 23-24):

> Historicamente – no plano das representações que modelaram o pensamento político – o governo precedeu o Estado. O ato de reger, em outros termos, foi definido, analisado e codificado antes que fosse concebível uma *res publica* compreendida nos limites de um território. Por isso é essencial não ligar muito intimamente a problematização da atividade governamental à existência de uma estrutura estatal.

A problematização do governo que é feita mais em termos de deveres de ofício do que em termos de direitos e prerrogativas se deve à oposição, por todo o pensamento medieval desde Agostinho, "[...] entre *regere* (dirigir, governar, comandar) e dominar, que subjaz à

---

[301] AQUINO 1995, p. 130: "Do que vai dito fica patente ser rei aquele único que governa, para o bem comum, a multidão de uma cidade ou país."

[302] Cf. a transcrição, em nota, de Michel Senellart (FOUCAULT 2004b, p. 255): "Il faut donc que dans toute multitude, il y ait un principe directeur." É importante lembrar que *regimen* é o termo latino que traduz a *oikonomia* grega, presente em expressões como *regimen animarum* ou *oikonomia psychon*. Para traduzi-los, Foucault escolhe o termo francês *conduite*. Sobre isso, cf. FOUCAULT 2004b, p. 196-197.

[303] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 239.

antítese do *rex* e do tirano." (SENELLART 2006, p. 20). Ainda mais importante do que essa oposição é a origem da concepção medieval do governo, a qual se encontra na pastoral. O *regimen*, o governo, é primeiramente *regimen animarum*, condução das almas. A *Regra pastoral*, de Gregório Magno, e o segundo *Discurso teológico*, de Gregório de Nazianza, no qual aquela se apoia, apresentam o governo das almas em comparação com a medicina. O governo das almas é compreendido, a partir do modelo da filosofia helenística e imperial, como terapêutica das almas. E é preciso atentar para isso se quisermos compreender melhor como o tema do governo promove a articulação da analítica do poder com a ética, em Foucault. O governo dos homens, desenvolvido na pastoral cristã, é a porta de entrada de Foucault para o problema da direção espiritual e para a compreensão do governo a partir da condução. A partir daí a direção poderá aparecer não apenas como ato de conduzir, mas também como aquilo por meio de que o dirigido estabelece uma certa relação consigo mesmo.[304] Aí reside o caráter polêmico, para o qual apontava Foucault, na definição de Gregório de Nazianza da condução das almas como arte das artes. Esse caráter polêmico o é em parte, pois, se há disputa com a terapia filosófica das almas, há também assimilação de elementos desta última. De todo modo, o importante está naquilo que vincula governo e ética, na subjetivação, na constituição de uma conduta, de uma relação consigo mesmo.

> Tal como o definem os *Discursos* de Gregório de Nazianza e, com algumas inflexões agostinianas, a *Regula pastoralis*, o *regimen* eclesiático designa portanto um governo não violento dos homens que, pelo controle de sua vida afetiva e moral, pelo conhecimento dos segredos de seu coração e pelo emprego de uma pedagogia finamente individualizada, procura conduzi-los à perfeição. (SENELLART 2006, p. 29).

O progresso da monarquia e a redescoberta da *Política* de Aristóteles, no século XIII, serão responsáveis por uma maior aproximação entre o ofício real e o *regimen*, por exemplo, em Gil de Roma. Há uma teleologia moral que torna possível a politização do *regimen*, residindo a essência da realeza em sua função diretiva que conduz ao bem comum. O regente pode ser, então, a força que anima o reino, o princípio que, a um só tempo, o mantém íntegro e o conduz ao seu bem próprio, como na analogia com o organismo vivo, feita por Aquino. Esse fio de uma teleologia moral, associado a um *continuum* que permitia ver na realeza uma imagem do governo de Deus sobre o mundo, contudo, tornava impossível a formação do conceito moderno de soberania. "Para que o conceito de soberania se tornasse possível, mesmo que ele esteja ligado na maior parte dos teóricos a condições de legitimidade, era preciso passar de uma concepção finalista a uma concepção puramente funcional do governo – romper portanto com a ética do *regimen*." (SENELLART 2006, p. 30).

[304] Cf. FOUCAULT 2012, p. 227. Mais adiante esse ponto será melhor discutido.

Essa ruptura, Foucault a aproxima da busca, no fim do século XVI e início do XVII, por uma definição de governo que seja específica ao exercício da soberania. O que torna possível essa cisão seria "[...] uma desgovernamentalização do cosmos."[305] (FOUCAULT 2004b, p. 242). Uma nova configuração de saberes, que envolvem desde a astronomia até a história natural e a gramática geral, implicou numa mudança da compreensão do modo como Deus rege o mundo. "Ele não o governa de modo pastoral. Ele reina soberanamente sobre o mundo através de princípios."[306] (FOUCAULT 2004b, p. 240). O mundo governado por Deus de modo pastoral era um "[...] mundo inteiramente finalista, um mundo antropocêntrico, um mundo de prodígios, de maravilhas e de sinais, um mundo, enfim, de analogias e de cifras [...]."[307] (FOUCAULT 2004b, p. 241). Este era o mundo que antecedia a *épistémè* clássica. O mundo governado pastoralmente é aquele mundo fechado e bem ordenado de cujo fim fala Koyré.[308]

Senellart contesta, em parte, a tese foucaultiana, afirmando que a desgovernamentalização do espaço de que fala Foucault é real no século XVII, mas que não é a partir dela que se pode compreender a formação de uma nova arte de governar, no século XVI. "A arte de governar, se não obtém mais seu *modelo* de Deus, como na tradição medieval, encontra nele as *condições* de sua formalização racional. O governo divino, com efeito, garante a inteligibilidade dos fenômenos, para além de sua contingência aparente." (SENELLART 2006, p. 255). Essas palavras são ditas a respeito de uma análise de Justo Lípsio e estão relacionadas à presença do estoicismo no início da modernidade.

O estoicismo tem um papel importante no pensamento político moderno e Foucault, em *As palavras e as coisas*, não é tão peremptório ao datar da passagem do século XVI para o XVII essa ruptura teológico-cosmológica, no que tange à política. Foucault dizia que o pensamento político do século XVIII ainda pertencia de modo geral a uma forma de ética, "[...] a antiga (sob a forma do estoicismo ou do epicurismo) [que] se articulava sobre a ordem

[305] O texto em francês diz: "[...] une dégouvernementalisation du cosmos."

[306] O texto em francês diz: "Il ne le gouverne pas sur le mode pastoral. Il règne souverainement sur le monde à travers des principes."

[307] O texto em francês diz: "[...] monde entièrement finaliste, un monde anthropocentré, un monde de prodiges, de merveilles et de signes, un monde enfin d'analogies et de chiffres [...]."

[308] Cf. sobre isso sua famosa obra, *Do mundo fechado ao universo infinito*. É interessante que o primeiro saber mencionado por Foucault nessa mudança seja a astronomia, que não é estudada em *As palavras e as coisas*, mas é central na narrativa de Koyré, ao contrário dos demais saberes citados.

do mundo e, descobrindo-lhe a lei, podia dela deduzir o princípio de uma sabedoria ou uma concepção da cidade [...].”[309] (FOUCAULT 1966, p. 338).

É preciso que se façam algumas precisões a esse respeito. Em 1966, Foucault opunha uma forma de ética, cujos princípios podiam ser hauridos da ordem do mundo, a outra forma, a moderna, na qual o próprio pensamento era ação, segundo o modelo hegeliano do em-si que vem a ser para-si. Para esse pensamento moderno não é possível propor moral alguma, pois os imperativos estão alojados no próprio movimento do pensamento. Não estava em questão, naquele momento, qual a natureza da ordem do mundo de onde se poderiam haurir princípios de conduta. Foucault diz mesmo que o Ocidente só conheceu duas formas de ética, a antiga e a moderna, com a importante exceção das morais religiosas, mas também de Kant, que ele situa no limiar entre a ética antiga e a moderna, e para quem o princípio da moral é haurido do próprio sujeito enquanto ser racional. Nesta divisão tão ímpar na história do pensamento moral, o que está em jogo é a possibilidade de fontes da qual haurir princípios que possam dirigir a conduta dos homens, seja na forma de uma ética, seja ao modo de uma política. Foucault identifica, então, uma moral que haure seus princípios da ordem do mundo e outra que já não é mais uma moral, mas um movimento do pensamento que modifica o que é pensado, como na tomada de consciência de si, onde o que era apenas em-si não é mais o mesmo ao tornar-se para-si. Entre ambos, encontrar-se-iam as “morais religiosas”, que parecem ser postas de lado porque extrairiam seus princípios de uma revelação ou experiência com Deus ou os deuses, embora Foucault não o diga, bem como Kant. Neste último, o princípio seria haurido da própria vontade enquanto vontade racional, o que a distanciaria tanto do modelo cósmico, quanto dos modelos religiosos e moderno-hegelianos.

No curso de 1978, o que está em jogo, como bem diz Senellart, é a possibilidade ou não de extrair modelos naturais ou divinos, para o governo. Foucault então parece dar-se conta de que o que confere inteligibilidade aos objetos dos saberes clássicos, sejam os da história natural ou os da gramática geral, mas também os da astronomia de Copérnico e Kepler,[310] é uma regularidade que, seja ela lógica, matemática ou classificatória, não é mais a inteligibilidade do desígnio, da intervenção miraculosa e oportuna, imprevisível a partir do

[309] O texto em francês diz: “[...] l’ancienne (sous la forme du stoïcisme ou de l’épicurisme) s’articulait sur l’ordre du monde, et en decouvrant la loi, elle pouvait en déduire le principe d’une sagesse ou une conception de la cité [...].”

[310] A esse respeito, convém lembrar que Copérnico e Kepler não compreendiam o mundo da maneira “desgovernamentalizada” que Foucault sugere. Razões religiosas são imperiosas em ambos. Copérnico, por exemplo, se rompe com o geocentrismo aristotélico, o faz seguindo a tradição pitagórica, alegando que o lugar mais nobre, o centro, deve ser ocupado pelo sol por sua suprema perfeição e importância, e não apenas por conta de princípios naturais matematicamente discerníveis. Cf. KOYRÉ 1986, p. 38.

cálculo humano. Os aspectos do governo divino do mundo são, entretanto, mais complexos do que a possibilidade ou não de se cunharem analogias pode sugerir. Como mostra Senellart, a racionalidade política não fica tão rapidamente isenta de normas universais, e a ausência de intervenções diretas de Deus no mundo não garante uma compreensão meramente funcionalista do governo, como ocorre na razão de Estado, onde o governo tem por função manter e conservar o Estado, e cujas condições de aparecimento Foucault esboça no curso em questão.

Foucault volta a esse problema em seu curso de 1981, *Subjetividade e verdade*. Logo em sua primeira aula, ele analisa a fábula do elefante, presente na *Introdução à vida devota*, de Francisco de Sales, mas também em textos de naturalistas como Aldrovandi e Buffon.[311] A questão é novamente a possibilidade de a natureza oferecer modelos de conduta aos homens. Nesse caso, a resposta é mais complexa e certamente deve muito às tentativas de compreender o que distinguem éticas como a estoica daquelas encontradas no período clássico grego, em Xenofonte, por exemplo. Dessa vez não há apenas a menção a uma ordem do mundo, mas também a um fator que seria importante para que dessa ordem fossem extraídas lições de conduta. Seria preciso,

> [...] para que se tenha a ideia de uma exemplaridade moral permanente da natureza, não apenas a ideia de uma natureza racionalmente governada, mas também a ideia de que a lei que deveria reger o comportamento humano não deveria ser buscada apenas na cidade-estado, mas igualmente, e mais fundamentalmente ainda, em uma ordem do mundo da qual os indivíduos dependem antes mesmo de dependerem das leis de sua própria cidade.[312] (FOUCAULT 2014, p. 11-12).

Se, para que os animais possam fornecer exemplos de conduta para o homem, é necessária a ideia de um governo racional da natureza, ela não é suficiente. Para que isso aconteça, é preciso que o homem se reconheça como vinculado mais fortemente à natureza e à ordem do mundo do que às leis e costumes do lugar em que vive. Aqui, a natureza aparece como fonte para uma ética pessoal, na qual se busca ser virtuoso ou racional, mesmo que isso implique em ir além, exigindo mais de si mesmo do que é socialmente esperado, ou até mesmo romper com os costumes vigentes. Mas, se o modelo natural é portador de uma universalidade tal que possa servir para qualquer um, ele não é exigido socialmente de todos.

---

[311] Na segunda parte da introdução a *O uso dos prazeres* (FOUCAULT 1984, p. 19-20), a história é retomada, mas dessa vez para mostrar que a fidelidade conjugal era valorizada por diferentes autores, embora nem todos fizessem apelo à conduta do elefante como modelo extraído da natureza.

[312] O texto em francês diz: "[...] pour qu'on ait l'idée d'une exemplarité morale permanente de la nature, non seulement l'idée d'une nature rationellement gouvernée, mais l'idée aussi que la loi qui devait régir le comportement humain, ce n'était pas seulement à la cité-État qu'il fallait l'emprunter mais également, et plus fondamentalement encore, à un ordre du monde dont les individus relevaient, avant même de relever des lois de leur propre cité."

E nisso já se vê um tópico importante das éticas antigas, ao qual Foucault dará especial relevo, o de serem inseparáveis de uma escolha de vida.[313]

Esse não é, contudo, o único ponto importante nessa passagem. Com relação ao governo em geral, e não apenas ao governo de si, há algo aqui que é bastante relevante: a fonte a partir da qual haurir princípios de conduta. E, se a natureza terá um papel importante a esse respeito no estoicismo, a religião aparece como um lugar privilegiado de investigação para Foucault. A esse respeito, é importante observar que ele fala repetidas vezes, a partir de 1978, em *espiritualidade* e em *espiritualidade política*.

Ele escreve, em 7 de novembro de 1978, em um de seus artigos[314] a propósito da revolta então em curso no Irã: "A palavra 'provocação' sempre me desagrada, porque não há ação que não seja provocada. O problema é saber o que torna alguém provocável."[315] (FOUCAULT 2001b, p. 705). Ele se perguntava pela mudança na atitude dos estudantes, que culminou nas depredações e incêndios do fim-de-semana de 4 e 5 de novembro, mas, de modo geral, pode-se dizer que esse questionamento guiou boa parte de seu interesse nos acontecimentos então em curso. O que torna alguém *provocável*, isto é, o que é capaz de mobilizar, de impulsionar, de levar à ação, ainda que a ação que se seguirá de tal provocação seja, em última instância, sempre imprevisível? A causalidade aqui não pode ser entendida sob o modelo da causalidade mecânica da moderna filosofia natural. Mas pode ser entendida por uma compreensão mais matizada, no sentido de possuir mais matizes ou aspectos, da causalidade. Escrevia Bacon (p. 48), no ensaio já mencionado: "Pois, se há combustível preparado, é difícil dizer de onde virá a faísca que lhe porá fogo."[316] Aquilo que a causalidade mecânica chama propriamente de causa, e são esses os termos do próprio Bacon, é apenas *ocasional*. Foucault parece ter aprendido com Bacon que a análise das sublevações é mais pertinente quando atenta menos para aquilo que as deflagra e mais para as condições que tornaram possível a deflagração. Nesse caso, a matéria é uma causa mais relevante do que

[313] Cf. FOUCAULT 2001d, p. 109-110: "Donc, en fait, jamais dans la culture antique, dans la culture grecque et romaine, le souci de soi n'a été effectivement perçu, posé, affirmé comme une loi universelle valant pour tout individu, quel que soi le mode de vie qu'il adopte. Le souci de soi implique toujours un choix dans le mode de vie, c'est-à-dire un partage entre ceux qui ont choisi ce mode de vie et les autres." Cf. também CANTO-SPERBER (2001, p. 128): "Se trouve également intacte, chez Platon, la certitude socratique que la moralité est inscrite dans la nature de l'âme humaine, qu'elle induit à rompre avec la moralité commune et à defendre des réalités morales objectives qui ne dépendent ni du désir des hommes ni d'une convention."

[314] "Défi à l'opposition" (FOUCAULT 2001b, p. 704-706).

[315] O texto em francês diz: "Le mot 'provocation' me gêne toujours, car il n'y a pas d'action qui ne soit provoqué. Le problème est de savoir ce qui rend quelqu'un provocable."

[316] O texto em inglês diz: "For if there be fuel prepared, it is hard to tell whence the spark shall come that shall set it on fire."

aquilo que a põe em movimento, pois é necessário que aquilo que se movimenta se encontre suscetível ao movimento. É preciso que aqueles que se mobilizam sejam mobilizáveis, provocáveis. Era o poder de mobilização da religião o cerne do artigo sobre o Irã. O Xá podia, através do exército, fazer reinar a ordem nas ruas. "Mas certamente não na sociedade."[317] (FOUCAULT 2001b, p. 706). O poder de mobilização que faltava ao Xá se encontrava nos religiosos, nos mulás e no aiatolá exilado. "Eles podem continuar a animar uma resistência que pode tomar outras formas que o motim e ter uma eficácia completamente diferente."[318] (FOUCAULT 2001b, p. 706). Suas palavras reverberam um questionamento feito anteriormente.[319] O califado recebeu da Pérsia seus administradores, mas o Islã do califado persa também é capaz de fornecer "[...] recursos indefinidos para resistir ao poder do Estado."[320] (FOUCAULT 2001b, p. 694).

Os questionamentos de Foucault seguem uma lógica bastante diversa daquela pautada pela causalidade mecânica, mas também vão além das considerações gerais em que se mantém Bacon. De modo semelhante a este, o que o interessa não é o que provoca, no sentido da faísca que põe fogo a algo, mas o que torna provocável, o que torna inflamável, o que é capaz de animar uma conduta, um movimento. "Qual o sentido, para os homens que o habitam [o solo iraniano], em buscar, ao preço mesmo de suas vidas, essa coisa cuja possibilidade nós outros esquecemos desde a Renascença e as grandes crises do cristianismo: uma *espiritualidade política*."[321] (FOUCAULT 2001b, p. 694).

A matéria de que se constituíam as sedições eram, para Bacon, a indigência e o descontentamento excessivo. Este último é entendido de maneira geral e as maneiras de remediá-lo pensadas a partir da combinação entre o descontentamento de nobres e o das pessoas comuns, pois o descontentamento de uma dessas parcelas isoladamente é menos perigoso do que quando se combinam o poder de agitação dos grandes com a força popular; da liberdade concedida para a "evaporação" da indignação e do descontentamento; de uma certa economia das esperanças, especialmente a respeito daquilo que não se pode satisfazer;

---

[317] O texto em francês diz: "Mais sans doute pas dans la société."

[318] O texto em francês diz: "Ceux-ci peuvent continuer à animer une résistance qui peut avoir bien d'autres formes que l'émeute et une tout autre efficacité."

[319] "À quoi rêvent les Iraniens ?" (FOUCAULT 2001b, p. 688-694).

[320] O texto em francês diz: "[...] des ressources indéfinies pour résister au pouvoir de l'État."

[321] O texto em francês diz: "Quel sens, pour les hommes qui l'habitent, à rechercher au prix même de leur vie cette chose dont nous avons, nous autres, oubliés la possibilité depuis la Renaissance et les grands crises du christianisme : une *spiritualité politique*."

da desarticulação daqueles com reputação suficiente para assumirem a liderança de uma facção; dos pronunciamentos reais; da repressão da sedição em seu início e dos seus efeitos na corte. A análise baconiana segue um caminho diferente da investigação foucaultiana no Irã. A subjetividade certamente é tocada quando Bacon fala, por exemplo, nas esperanças dos governados. Ele, contudo, está interessado apenas em evitar os efeitos negativos gerados pela frustração de esperanças as quais não é possível satisfazer.

> Certamente, a nutrição e manutenção política e artificial de esperanças, e a condução dos homens de esperanças em esperanças, é um dos melhores antídotos contra o veneno dos descontentamentos. E é um sinal seguro de um governo e procedimento sábio, quando ele pode controlar por meio de esperanças os corações dos homens, quando não o pode por meio da satisfação [...].[322] (BACON, p. 51).

Bem diferente é a pergunta pelo sentido que pode haver, para os iranianos dos mais diversos segmentos sociais, desde estudantes e altos funcionários de companhias aéreas até trabalhadores mais pobres, na luta por um governo islâmico. O descontentamento de que fala Bacon é algo difuso e que pode ser controlado, que pode "evaporar" antes de engendrar "úlceras malignas." Já para Foucault (2001b, p. 688),[323] o xiismo que animava os revoltosos iranianos "[...] é bem mais do que um vocabulário simples através do qual devem passar as aspirações que não encontraram outras palavras."[324] Foucault fala da religião como força. E é interessante notar que ele encontra na religião as fontes não só da contestação do Xá, mas também de uma resistência que ele diz poder ter outra forma que não a do motim. Ele justifica a afirmação de que a religião é uma força por ser ela

> [...] uma forma de expressão, um modo de relações sociais, uma organização elementar flexível e amplamente aceita, uma maneira de ser em conjunto, uma maneira de falar e de escutar, qualquer coisa que permite fazer-se entender e querer com os outros, ao mesmo tempo em que eles."[325] (FOUCAULT 2001b, p. 688).

A religião como força política está no centro dos interesses de Foucault, em 1978. Os artigos sobre o Irã datam de setembro, outubro e novembro. Em 27 de maio, em conferência na *Société Française de Philosophie*,[326] os movimentos cristãos que, em torno da Reforma,

---

[322] O texto em inglês diz: "Certainly, the politic and artificial nourishing and entertaining of hopes, and carrying men from hopes to hopes, is one of the best antidotes against the poison of discontentments. And it is a certain sign of a wise government and proceeding, when it can hold men's hearts by hopes, when it cannot by satisfaction […]."

[323] "Téhéran : la foi contre le chah" (FOUCAULT 2001b, p. 683-688).

[324] O texto em francês diz: "[...] est bien plus qu'un vocabulaire simple à travers lequel doivent bien passer des aspirations que n'ont pas trouvé d'autres mots."

[325] O texto em francês diz: "[...] une forme d'expression, un mode de relations sociales, une organisation élémentaire souple, et largement acceptée, une manière d'être ensemble, une façon de parler et d'écouter, quelque chose quie permet de se faire entendre des autres et de vouloir avec eux, en même temps qu'eux."

[326] Cf. FOUCAULT 1990.

contestam o magistério eclesiástico a partir do apelo à Escritura aparecem como um dos pontos de ancoragem da atitude crítica. Anteriormente, em suas aulas no *Collège de France*, especialmente as de 15 de fevereiro e 1º de março, esses movimentos foram analisados um pouco mais demoradamente do que nesta conferência, embora ainda assim de modo breve.

Nessas três ocasiões, a religião vem acompanhada do governo. Compreender a religião como força política é compreendê-la não como mero refúgio,[327] mas como força criadora. Sobre o que os iranianos tinham em mente ao falar de um governo islâmico, Foucault fala de um movimento "[...] que permitiria introduzir na vida política uma dimensão espiritual: fazer com que essa vida política não seja mais, como sempre, o obstáculo da espiritualidade, mas seu receptáculo, sua ocasião, seu fermento."[328] (FOUCAULT 2001b, p. 693). A palavra espiritualidade aparece no vocabulário foucaultiano primeiro como espiritualidade política, e põe em jogo as relações entre a conduta política e os princípios e práticas religiosos. Essa espiritualidade se expressa na afirmação de que é "[...] a justiça que faz a lei, e não a lei que fabricou a justiça."[329] (FOUCAULT 2001b, p. 687). Declaração que aproxima os xiitas iranianos dos jusnaturalistas e de todos aqueles que interpuseram ao exercício do poder a requisição de uma justiça a ele anterior e pela qual ele deveria ser pautado.[330] Mas ela também se expressa naquela maneira de falar e escutar, de fazer-se entender e querer conjuntamente com os outros, naquele modo de *ser com*, de que também fala Foucault e que termina por nos remeter a suas investigações sobre as relações entre mestre e discípulo, os exercícios de escuta e outras práticas de si.

Nas aulas no *Collège de France* são analisadas cinco formas de contra-conduta, de resistência ao poder pastoral eclesiástico, que se formaram no medievo: o ascetismo, as comunidades, a mística, o problema da Escritura, as crenças escatológicas.[331] A partir da investigação dessas formas de resistência ao poder pastoral eclesiástico, abrem-se, para Foucault, as possibilidades de buscar, no interior do próprio cristianismo, práticas espirituais num contexto de resistência. A espiritualidade não me parece, por essa razão, um tema marginal nos trabalhos de Foucault. Ao contrário, ele é a porta de entrada para as pesquisas

[327] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 684-685.

[328] O texto em francês diz: "[...] qui permettrait d'introduire das la vie politique une dimension spirituelle: faire que cette vie politique ne soit pas, comme toujours, l'obstacle de la spiritualité mais son réceptacle, son occasion, son ferment."

[329] O texto em francês diz: "[...] la justice qui fait la loi, et non la loi qui a fabriqué la justice."

[330] Cf. FOUCAULT 1990, p. 39.

[331] Cf. FOUCAULT 2004b, p. 207-219.

que o levarão à tematização do cuidado de si e à formulação de uma problemática propriamente ética. Sobre a ascese, ele (2004b, p. 209) se refere como sendo um exercício de si sobre si mesmo, como um tipo de corpo-a-corpo que o indivíduo joga com ele mesmo. A ascese de que Foucault fala é aquela praticada no interior do ascetismo cristão, e ele a analisa em busca daquilo que nela se opõe ao exercício do poder pastoral. Mas é interessante notar que é ainda o termo ascese que ele reencontrará, na Antiguidade, e escolherá para designar as práticas de si.[332] Como veremos mais à frente, a relação que será estabelecida entre espiritualidade, verdade e transformação do sujeito, na primeira aula do curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, não deve ser dissociada da análise anterior, na aula de 13 de fevereiro do curso de 1980, *Do governo dos vivos*, sobre a relação entre ascese e iluminação.

[332] Cf. FOUCAULT 1984, p. 29: "Eis aí o que se poderia chamar uma história da 'ética' e da 'ascética', entendida como história das formas de subjetivação moral e das práticas de si destinadas a assegurá-la."

2 ÉTICA E CONDUTA

Conservar-se moralmente são é, para o homem, uma forma de dietética.
Immanuel Kant

Conduzir-se é estabelecer uma certa relação consigo mesmo. Ética é o trabalho refletido que elabora essa relação e dá forma a uma conduta, a um modo de viver. Nossas ações constituem o que somos, perfazem uma conduta. Se é certo que toda ação se dá e, de certo modo, responde a determinadas circunstâncias, é igualmente certo que o que fazemos se deve ao que somos, ao mesmo tempo em que forma o que somos. A despeito da incontornável imprevisibilidade de toda ação, da capacidade inerente ao ser humano de agir de maneira inesperada e surpreendente, a imprevisibilidade do agir não é absoluta porque toda ação está inserida em uma conduta, forma um *ethos*, um modo de ser e agir, que não é apenas interior, mas se faz ver pelos outros. O ético – a conduta, a relação consigo – tem uma dimensão estética, pois é visível e dessa visibilidade depende toda apreciação moral. Kant já lembrava que, em última instância, apenas Deus é plenamente capaz de pesar o papel desempenhado pelas diferentes razões envolvidas em cada um de nossos atos. O mais íntimo da vontade é tão insondável quanto são perceptíveis os princípios em jogo nos atos que realizamos.

Canguilhem afirma ser próprio de todo ser vivo a impossibilidade de ser indiferente ao seu meio, isto é, a necessidade de valoração que diferencia a saúde e a doença, o normal e o patológico. Hadot encontra no estoicismo uma filosofia para a qual a conduta se forma como um diálogo constante com as circunstâncias que afrontamos. Foucault está interessado naquilo que torna possíveis certas formas de viver, de pensar, sentir e agir, seja pela atuação de mecanismos de poder que nos atravessam e conformam nossos gestos e atitudes, seja pelas técnicas utilizadas pelo próprio sujeito para agir sobre si mesmo, modificando seu modo de pensar, sentir e agir. Em todos eles, a ação não é algo que possa ser pensado para além da vida daqueles que agem. E a vida é para os gregos o que a subjetividade é para os modernos, de acordo com Foucault. Uma forma de vida implica uma certa maneira de relacionar-se consigo mesmo, a qual abarca uma série de princípios que orientam e determinam nossas ações. Se toda ação, tomada isoladamente, é tão imprevisível quanto é insondável o âmago de nossa vontade, não é menos verdade que nossas ações são importantes também por razões outras que não este ou aquele ensejo ou motivo para realizá-las. O fato de que elas formam em nós

um caráter, uma certa disposição para agir, é outra dessas razões. Os princípios que perpassam tanto nossos atos quanto nossa avaliação deles, tampouco é menos importante.

2.1 *Intermezzo*: Poder pastoral, tutela e *Aufklärung*

Se o poder pastoral é um poder de tutela, de direção dos mais variados tipos de conduta cotidiana, poder esse que toma a forma, no século XVIII alemão, da *Polizeiwissenchaft*, Foucault encontra no texto kantiano sobre a *Aufklärung* justamente a reivindicação da coragem de tomar as rédeas de si mesmo, de dirigir a si mesmo de modo refletido, "crítico". Contra uma forma de poder pastoral, a resistência toma a forma da dissidência ou da contra-conduta. A um poder diretivo, a resposta apropriada é ética.

Dissidência é uma palavra usada explicitamente por Foucault, na aula de primeiro de março de 1978. Ela designa bem as formas de resistência que se constituem frente a um poder que atua sobre a existência cotidiana dos indivíduos, justificando sua escolha por causa do uso frequente da palavra para se referir aos movimentos religiosos que se opõem à organização pastoral, bem como pelo seu uso para designar, na União Soviética e nos países do leste europeu,

> [...] uma forma de resistência e de recusa, que é complexa, pois se trata certamente de uma recusa política, mas numa sociedade na qual a autoridade política, o partido político que é encarregado de definir a economia e as estruturas da soberania características do país, esse partido político é, ao mesmo tempo, encarregado de conduzir os indivíduos, de lhes conduzir em suas vidas cotidianas por meio de um jogo de obediência generalizada que toma precisamente a forma do terror, porque o terror não existe quando alguns comandam outros e os fazem temer. Há terror quando aqueles mesmos que comandam tremem, porque sabem que o sistema geral de obediência os envolve de todos os modos, tanto quanto àqueles sobre quem eles exercem o poder.[333] (FOUCAULT 2004b, p. 204).

Há, nos partidos comunistas do leste europeu e na URSS, uma absorção de prerrogativas pastorais pelo partido, e não apenas sua burocratização, como se afirmava mais comumente. Foucault menciona Soljenítsin e fala de uma recusa de toda a pastoral da

[333] O texto em francês diz: "[...] une forme de résistance et de refus qui est complexe, puisqu'il s'agit d'un refus politique, bien sûr, mais dans une société où l'autorité politique, le parti politique qui est chargé de définir et l'économie et les structures de souveraineté caractéristiques du pays, ce parti politique est en même temps chargé de conduire les individus, de les conduire dans leur vie quotidienne par tout un jeu d'obéissance généralisée qui prend précisément la forme de la terreur, puisque la terreur, ce n'est pas lorsque certains commandent aux autres et les font trembler. Il y a terreur lorsque ceux-là même qui commandent tremblent, car ils savent que de toute façon le système général de l'obéissance les enveloppe tout autant que ceux sur lesquels ils exercent leur pouvoir."

salvação, implicada nos regimes em questão. "Nós não queremos essa salvação, não queremos ser salvos por essas pessoas e por esses meios."[334] (FOUCAULT 2004b, p. 204). Há recusa da obediência generalizada, assim como do sistema de verdade, observação e exame contínuo. Há, sobretudo, recusa da salvação oferecida, ou seja, da vida que é prometida através de um tal regime de governo. O termo é, contudo, afastado pela banalização que vinha sofrendo. "E, a despeito disso, quem hoje em dia não faz sua teoria da dissidência?"[335] (FOUCAULT 2004b, p. 205).

O terror não aparece como característica da pastoral cristã, tampouco das práticas de direção por Foucault estudadas, nos inícios do cristianismo. É possível que ele fosse analisado no trabalho ao qual ele alude algumas vezes, mas não realiza, que versaria sobre o que ele chamou de pastoral ou governamentalidade de partido. A relação entre direção, verdade e essa pastoral de partido foi, entretanto, experimentada por Foucault quando de sua participação numa célula comunista, nos idos de 1950, e relatada em suas conversações com Ducio Trombadori.

> Saí do PCF [Partido Comunista Francês] depois do famoso complô dos médicos de Stálin, no inverno de [19]52, e por causa de uma persistente sensação de mal-estar. Pouco antes da morte de Stálin espalhou-se a notícia de que um grupo de médicos teria atentado contra sua vida. André Wurmser convocou uma reunião em nossa célula de estudantes para explicar como teria se desenrolado o complô. Não nos convencemos, porém nos esforçamos para acreditar no que ele acabava de nos dizer. Isso também fazia parte de uma atitude que eu qualificaria como desastrosa, mas que era minha: meu modo de estar no Partido: ser obrigado a sustentar um fato completamente contrário à credibilidade fazia parte desse exercício de "dissolução do eu" e da procura de uma forma de ser "outro". Assim, demos crédito ao discurso de Wurmser. No entanto, três meses após a morte de Stálin, soube-se que o complô dos médicos era pura invenção. O que aconteceu? Escrevemos a Wurmser pedindo-lhe mais ou menos que aparecesse para nos explicar o tal complô. Não recebemos resposta. Você me dirá: rotina, pequeno incidente... O fato é que a partir desse momento me afastei do PCF. (Apud ÉRIBON 1990, p. 70).

Nessas conversações, Foucault diz ainda que buscou no marxismo e no comunismo o mesmo que o interessava em Nietzsche e Bataille, uma exigência de recusa total do mundo.[336] Recusa essa que, ao que parece, exigiria uma dissolução do eu, que passava pelo esforço em acreditar no que era dito pelo partido, mesmo quando isso significava desprezar todo critério de verossimilhança. A atitude que Foucault sensatamente qualifica como desastrosa implica em rejeitar o mundo de tal maneira que se lhe recusa a capacidade de desmentir uma verdade, a qual se considera que ele não pode mais oferecer. Talvez por isso Foucault seja tão reticente, para não dizer antipático, em relação a toda tentativa de modificação de si que passa

[334] O texto em francês diz: "Nous ne voulons pas de ce salut, nous ne voulons pas êtres sauvés par ces gens-là et par ces moyens-là."
[335] O texto em francês diz: "Et après tout, qui aujour'hui ne fait pas sa théorie de la dissidence?"

[336] Cf. ÉRIBON 1990, p. 65-66.

por uma direção na qual a obediência eclipsaria os juízos que o indivíduo deve formular a respeito do mundo e de si mesmo.

No tema da pastoral, e na retomada da *Aufklärung* que o acompanha, Foucault parece encontrar a questão da condução da própria vida, que se encontra imbricada na tradição da direção de consciência, com os temas da conversão, santificação, iluminação, que lhe são próprios, bem como na mudança na arte de governar ocorrida no interior dos Estados modernos, cujos domínios de atuação e prerrogativas se imiscuem em dimensões outrora de interesse apenas religioso. As menções ao texto kantiano sobre a *Aufklärung* surgem e se tornam, a partir daí, constantes. Apesar das diferenças na compreensão da crítica e do tema dos limites e da razão, Foucault herda o problema kantiano da orientação, dos princípios capazes de dirigir a conduta, em foco no opúsculo "Que significa orientar-se no pensamento?". Mas seu interesse não está tanto nos princípios enquanto tais. A ênfase foucaultiana se desloca para os esforços necessários para tomar as rédeas de sua própria conduta, que são sugeridos no início do texto kantiano, na eleição da covardia e da preguiça como os maiores inimigos do Esclarecimento. Ou seja, para que se ouse fazer uso de seu próprio entendimento, para que se ouse conduzir-se a partir de si mesmo, de sua própria razão e dos princípios que são possíveis dela haurir, é preciso superar o medo de caminhar por si mesmo e a preguiça de realizar os esforços necessários para tanto. Nessa dimensão está o cerne da preocupação foucaultiana. É aí que ele encontra a subjetivação, a constituição do sujeito, ou, para usar o termo grego que ele aproxima da subjetividade, a formação de um *bios*, de uma forma de vida.

2.1.1 Kant e a *Aufklärung* como atitude

O Esclarecimento como maioridade, como saída de uma relação de tutela e como capacidade de conduzir-se a si mesmo. Tal definição da *Aufklärung*, que é articulada por Kant, mas encontra suas fontes num contexto mais amplo, não nos deixa estranhar a percepção da *Aufklärung* que a opõe essencialmente à tutela. Não há nada de banal nisso. Assim como não é autoevidente a compreensão de que o uso da razão é a única fonte legítima de conhecimento verdadeiro, tampouco é óbvio o que temos em mente quando falamos em *uso da razão*.

"O que nós chamamos de razão não é senão a verdade descoberta pela experiência, meditada pela reflexão e aplicada à conduta da vida."[337] São palavras do *philosophe* francês, Barão de Holbach, em seu *Ensaio sobre os preconceitos* (1822, p. 67). Entre Holbach e Kant, não há apenas a diferença entre um materialismo de inspiração empirista e idealismo transcendental. Mais importantes são as razões que tornam possível essa distinção. Holbach está interessado em contrapor a razão à opinião, a qual ele define como "[...] a verdade ou a falsidade estabelecida sem exame no espírito dos mortais. As opiniões universais são aquelas que são geralmente admitidas pelos homens de todos os países; as opiniões nacionais são aquelas que são adotadas pelas nações particulares."[338] (HOLBACH 1822, p. 64). E o modo de distinguir entre as opiniões verdadeiras e as falsas é justamente o mesmo que nos livra da opinião:

> É recorrendo à experiência e à razão, que é seu fruto; examinando se as opiniões são realmente e constantemente vantajosas para o grande número; pesando suas vantagens contra suas desvantagens; considerando os efeitos necessários que elas produzem sobre os que a abraçaram e sobre os seres com os quais eles vivem em sociedade.[339] (HOLBACH 1822, p. 64).

Trata-se de julgar as opiniões, examiná-las, avaliá-las de acordo com critérios como a vantagem para a maioria e o caráter dos efeitos que a elas se relacionam. Kant vai além e fala em preceitos e fórmulas como obstáculos para o esclarecimento, em vez de em opiniões. A razão para isso é que toda opinião é já juízo e como tal deve ser encarada.[340] A distinção que importa não é tanto entre opiniões irrefletidas e avaliação racional, mas entre um *julgamento orientado por preceitos e fórmulas simplesmente aceitos* e um *julgamento guiado pela crítica da própria faculdade de julgar*. O preceito é um comando que demanda obediência e a fórmula se apresenta como modo de fazer pronto para ser seguido. Kant fala em preceitos e fórmulas, em vez de em opinião, porque sua atenção está voltada para a própria razão, para o que significa *fazer uso* da razão. Não basta contrapor a razão à opinião irrefletida, é preciso

---

[337] O texto em francês diz: "Ce que nous appelons la raison n'est que la vérité découverte par l'expérience, meditée par la réflexion, et appliquée à la conduite de la vie."

[338] O texto em francês diz: "[...] la vérité ou la fausseté établie sans examen dans l'esprit des mortels. Les opinions universelles sont celles qui sont généralement admises par les hommes de tout pays; les opinions nationales sont celles qui sont adoptées par les nations particulières."

[339] O texto em francês diz: "C'est en recourant à l'expérience, et à la raison qui en est le fruit; c'est en examinant si ces opinions sont réellement et constamment avantageuses au grand nombre; c'est en pesant leurs avantages contre leurs désavantages; c'est en considérant les effets nécessaires qu'elles produisent sur ceux qui les ont embrassées et sur les êtres avec qui ils vivent en société."

[340] A palavra francesa *préjugé*, ao contrário de sua equivalente em português, evidencia que todo pré-conceito é já um pré-julgamento ou pré-juízo. O prefixo "pré", contudo, dá a ideia de se tratar apenas de um julgamento precipitado, não refletido, o que se aproxima mais da compreensão de Holbach. Nesse sentido, Kant oferece uma abordagem mais sofisticada do problema ao ir além da percepção comum expressa na formação da palavra.

voltar-se para a própria razão, conhecer seus limites, para então fazer um uso crítico da própria capacidade de julgar o que quer que seja. Afinal, opinar é ajuizar, é já fazer uso da razão. E fazer uso da razão, se é que a expressão deve dizer algo realmente relevante, deve significar fazer um uso qualificado da razão, o que, para Kant, quer dizer um uso crítico da mesma, um uso que leva em consideração os limites para um uso legítimo da racionalidade. Com Kant, a crítica passa a dizer respeito a uma avaliação da própria razão, dos limites desta, em vez de ser entendida como a mera atividade de julgar. A fé na experiência dá lugar à cautela em relação à capacidade da própria razão, aos critérios que por ela podem ser mobilizados para julgar, avaliar, ponderar.

De acordo com Reinhart Koselleck, o sentido moderno da crítica, que ainda é pertinente para nós, se desenha a partir do antigo confronto entre razão e revelação, que se tornou uma questão central na primeira metade do século XVIII. A crítica era, até então, crítica textual, ou seja, "[...] o trabalho textual necessário ao esclarecimento da forma autêntica e do conteúdo verdadeiro." (KOSELLECK 1999, p. 95). A crítica aparece como um sintoma do divórcio entre razão e revelação, na tensão crescente entre a quem compete a palavra final sobre o verdadeiro sentido do texto das Escrituras. Mas é em 1695, com o *Dicionário histórico e crítico* de Pierre Bayle, que a crítica deixa de fazer parte de um dos pólos da disputa para se tornar a atividade que separa os dois domínios.

> Quando Bayle abarcou com o método crítico todos os ramos do saber humano e da história humana e os mergulhou em um processo infinito de relativização, a crítica tornou-se a verdadeira atividade da razão. Nela, a *raison* pesava incessantemente o *"pour et contre"* e esbarrava em contradições que produziam sempre novas contradições. A razão se dissolvia, por assim dizer, em um exercício constante da crítica. A crítica parece ser o ponto de repouso do pensamento humano, mas o pensamento realiza uma fuga incansável. (KOSELLECK 1999, p. 96).

Entre crítica e razão parece não haver intervalo algum; os termos se tornaram intercambiáveis.[341] É Kant quem interromperá esse processo sem fim ao voltar a crítica contra a própria razão e perguntar-se pelos direitos desta. Se, como quer Holbach, é preciso nos socorrermos da razão para que não permaneçamos numa infância perpétua, vítimas de nossos preconceitos que, sem serem questionados, permanecerão a conduzir nossas vontades e ações,[342] é Kant quem porá o acento não na experiência, para a qual deveríamos nos voltar

[341] Cf. KOSELLECK 1999, p. 206, n. 169.

[342] Holbach (1982, p. 64) cita uma passagem de *Os elementos da lei natural e política*, de Hobbes (2010, p. 61), onde se lê: "[...] as nossas vontades seguem as nossas opiniões, assim como as nossas ações seguem as nossas vontades. Nesse sentido, os que dizem que o mundo é governado pela opinião, dizem-no verdadeira e apropriadamente." Pode-se ver aqui a importância, para esses autores, do tema, caro aos estoicos e à filosofia helenística em geral, do papel das opiniões ou juízos sobre a conduta.

segundo Holbach, mas na própria atividade da razão, da qual devemos nos valer para escaparmos à menoridade.

Há aqui uma modificação fundamental no sentido de crítica e na própria compreensão do que significa maioridade e menoridade. A distinção operada por Holbach era entre deixar-se levar por opiniões irrefletidas e conduzir-se de acordo com a verdade descoberta pela experiência e refletida pela razão. Em Kant, opõem-se o fazer uso de sua própria razão e o deixar-se guiar por preceitos e fórmulas. No texto kantiano sobre o Esclarecimento, este é de início definido como a saída de uma menoridade da qual nós somos culpados. Se a maioridade consiste em fazer um uso autônomo de sua própria razão, o foco está nas razões, à exceção da falta de entendimento, pelas quais os homens permanecem menores e aceitam de bom grado serem conduzidos por outrem. Kant aponta a preguiça e a covardia como

> [...] as causas pelas quais uma tão grande parte dos homens, depois que a natureza de há muito os libertou de uma direção estranha (*naturaliter maiorennes*), continuem no entanto de bom grado menores durante toda a vida. São também as causas que explicam por que é tão fácil que os outros se constituam em tutores deles. (KANT 1985, p. 100).

No cerne da definição kantiana da *Aufklärung* como a saída do homem de sua menoridade, está uma preocupação com as razões que o predispõe a se manter menor, a aceitar a tutela como uma desoneração da responsabilidade por sua própria conduta. A partir das notas do próprio Kant a seu exemplar das *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*, se pode ver seu ódio ao servilismo. "É interessante observar que ele vincula suas objeções a isso à ação humana. Ficar à disposição do outro é negar ou abandonar a própria capacidade para dirigir sua vida; por isso, a subordinação envolve 'um certo ódio e uma contradição que imediatamente mostram sua injustiça'." (SCHNEEWIND 2001, p. 254).

No texto kantiano, o Esclarecimento se define não tanto contra a aceitação de opiniões irrefletidas, mas contra a tendência que há em nós em se abandonar aos cuidados e à condução de um livro, de um diretor espiritual, de um médico, aos preceitos e fórmulas que de antemão nos dizem como fazer uso de nosso entendimento, quais critérios utilizar ao julgar, quais escolhas fazer, quais atitudes tomar. Ao centrar o problema do Esclarecimento na coragem e decisão de sair de uma posição de tutelado, Kant faz do uso da razão uma questão sobretudo ética. Eis o motivo pelo qual ele atraiu tanto a atenção daquele que, já em seus primeiros trabalhos, procurava entender "[...] o momento em que o grande confronto da Razão e da Desrazão deixou de se fazer na dimensão da liberdade e em que a razão deixou de ser para o homem uma ética para tornar-se uma natureza." (FOUCAULT 2004b, p. 98).

A *Aufklärung*, tal como é definida no opúsculo kantiano, é antes de tudo uma atitude. A razão é menos uma natureza e mais uma atividade que precisa ser assumida a expensas da

covardia e da preguiça, uma atividade indissociável das virtudes da coragem e da resolução. Ela é uma escolha feita por alguns, um pertencimento a um presente que se confunde com essa escolha. Como ressalta Foucault, se a *Aufklärung* é descrita como uma saída (*Ausgang*) de um estado de menoridade, essa saída é governada por uma "prescrição", uma máxima que caracteriza o próprio estado de maioridade. "A utilização de uma máxima como preceito é, então, a um só tempo, uma ordem e uma marca distintiva." (FOUCAULT 2008, p. 28). Fazer uso de seu próprio entendimento é uma atividade, e ela é a divisa ou brasão (*Wahlspruch*) do Esclarecimento, ou seja, um princípio que rege nossa conduta, mas que também nos distingue dos demais, daqueles não ousaram fazer o mesmo.

A compreensão do papel do trabalho intelectual que se encontra em Kant deve ser entendida a partir de um compromisso com o combate à opressão e à tutela, característicos do Esclarecimento. Como diz o próprio Kant, em uma de suas já mencionadas notas: "Entre todas as posições não há nenhuma mais inútil do que a do intelectual enquanto existir a simplicidade natural, e nenhuma mais necessária que a dele na condição de opressão por meio da superstição ou da força." (Apud SCHNEEWIND 2001, p. 532-533).

Tal compreensão do papel do intelectual e da própria filosofia não está em desacordo com o que Foucault chamou, já em 1978, de uma atitude crítica que seria característica do ocidente moderno pelos menos desde os séculos XV e XVI. Essa atitude crítica, na qual Foucault afirma haver algo aparentado à virtude, ele a define como a arte da não servidão voluntária, da indocilidade refletida. Indocilidade que não é a da absoluta negação de toda e qualquer condução, mas a contraparte do movimento de governamentalização ocorrido no ocidente moderno. Essa não servidão é voluntária, mas é também refletida. Ela faz recurso às Escrituras ou ao direito natural, para citar dois exemplos mencionados no texto de 1978, com o intento de contestar certas formas de governar. Essa atitude crítica é uma maneira de recusar, de limitar, de desconfiar das técnicas de governo que então surgiam e se desenvolviam, mas também de encontrar sua justa medida, de transformá-las, em vez de simplesmente anulá-las. Nessa medida, elas se põem na linha de desenvolvimento dessas tecnologias de governo, constituindo um tipo de "[...] forma cultural geral, a um só tempo atitude moral e política, maneira de pensar, etc., a qual eu chamaria simplesmente: a arte de não ser governado, ou ainda, a arte de não ser governado de tal modo ou a esse preço."[343] (FOUCAULT 1990, p. 38).

[343] O texto em francês diz: "[...] forme culturelle générale, à la fois attitude morale et politique, manière de penser, etc. et que j'appellerais tout simplement l'art de n'être pas gouverné ou encore l'art de ne pas être gouverné comme ça et à ce prix."

A atitude crítica que Foucault vê se formar no ocidente moderno é aquela encontrada na *Aufklärung* kantiana, a divisa do *sapere aude* que se ergue contra toda forma de tutela, bem como aquela com a qual ele identifica seus próprios trabalhos. E especificamente de comum a Kant e a Foucault poderíamos apontar a recusa em se apresentarem como mestres dos demais. Schneewind menciona o quanto as notas kantianas revelam dúvidas a respeito do valor da filosofia e do aprendizado em geral, que seriam motivadas pelo respeito kantiano em relação à capacidade moral das pessoas, o qual se contrapunha ao intelectualismo de Leibniz e Wolff, especialmente à tese deste último de que caberia ao filósofo o papel de educador moral das pessoas comuns. Ele cita uma nota na qual se pode ver esse conflito:

> Eu mesmo sou um pesquisador por inclinação. Sinto muita sede de conhecimento e a inquietação curiosa que me impele para diante, ou também a satisfação a cada aquisição. Houve um tempo em que eu acreditava que só isso poderia produzir o respeito da humanidade, e menosprezei a plebe que nada sabe. Rousseau me colocou no meu devido lugar. Essa superioridade ofuscante se desvanece, eu aprendo a respeitar o homem, e me consideraria mais inútil que o trabalhador comum se não acreditasse que essa observação concederia a todos os demais um valor para restaurar os direitos da humanidade." (Apud SCHNEEWIND 2001, p. 532).

Por distantes que possam estar um do outro o respeito kantiano pela moralidade dos homens comuns e a convicção foucaultiana de que não cabe ao intelectual dizer às pessoas como agir ou pensar, deságuam ambas na recusa em prescrever aos outros o que desejar ou fazer. Com efeito, a lei moral kantiana não nos diz o que fazer, mas *como* agir; ela fornece a forma de nossas máximas sem enumerá-las.[344] Foucault, por sua vez, considera que "[...] o trabalho do intelectual é, em certo sentido, dizer o que é fazendo-o aparecer como podendo não ser, ou podendo não ser como ele é."[345] (FOUCAULT 2001b, p. 1268). Kant busca fundar no universal a capacidade moral das pessoas comuns e estabelecer os limites legítimos do uso da razão, enquanto Foucault pretende sondar o que há de não universal naquilo que nos parece dado e inescapável. O intento de ambos, contudo, parece ter um ponto em comum: apresentar elementos a partir dos quais os homens possam se orientar, para que eles possam, por si mesmos, tomar as rédeas de suas próprias vidas.

---

[344] A moral kantiana só enumera fins que se devem perseguir quando fala em deveres de virtude, já na sua *Metafísica dos costumes*, os quais são de obrigação ampla, ou seja, eles não podem "[...] indicar com precisão como, e quanto, se deve operar com a ação em vista do fim que é ao mesmo tempo um dever." (KANT 2004a, p. 25). Os deveres de direito, ao contrário, são deveres cuja legislação pode ser exterior e, por isso, não podem "[...] nos fazer propor um fim (já que isto é um ato interno do espírito), ainda quando possam ser ordenadas e prescritas ações exteriores que conduzam a esse objeto, sem que o sujeito as proponha como fim." (KANT 1993, p. 57).

[345] O texto em francês diz: "[...] le travail de l'intellectuel, c'est bien em un sens de dire ce qui est em le faisant apparaître comme pouvant ne pas être, ou pouvant ne pas être comme il est."

A volta aos antigos realizada por Foucault pode, nesse sentido, ser entendida como a busca por uma nova forma de transcendência crítica, que seja diferente tanto do mero recurso à razão como avaliação dos costumes e crenças então vigentes, a partir da experiência, quanto da investigação transcendental dos limites da razão. É possível "sair" de si mesmo e buscar tornar-se outro? O que pode significar e como se torna possível desdobrar-se e *relacionar-se reflexivamente* consigo mesmo de modo a ser possível conduzir a si mesmo? Se Holbach apelava a uma experiência, na qual depositava tanta confiança, como suporte para uma avaliação do que se pensa, sem questionar como esse movimento se torna possível; se Kant ultrapassa em muito essa postura ingênua e se pergunta pela própria possibilidade de toda experiência e pelos limites da razão; Foucault, por sua vez, se concentra nos modos, nas técnicas, que os antigos desenvolveram para distanciar-se de si mesmo e, então, transformar-se. Ele enfatiza a dimensão ascética da subjetivação, isto é, os exercícios e práticas pelos quais certos preceitos se tornam efetivamente princípios orientadores de uma conduta, pelos quais certas formas de vida são não apenas almejadas, mas efetivamente cultivadas no interior da conduta cotidiana, pelos quais certas partes de nossa vida se tornam realmente em objeto de um cuidado que lhe confere a forma necessária para que tal vida seja alcançada. A relação consigo mesmo não é um dado, para Foucault; ao contrário, é essa reflexão – não apenas teórica, mas sempre também prática – que instaura então essa relação consigo mesmo, a qual deve, por isso, ter sempre uma forma específica e não pode ser vista como uma estrutura transcendental, em sentido kantiano, isto é, universal e necessária.

A figura de Sócrates, como aquele que inaugura a filosofia moral, o que desde Xenofonte é uma das versões mais populares da história da filosofia moral,[346] pode ser vista como a figura não daquele que primeiro enuncia preceitos ou regras de conduta – as máximas dos Sete Sábios e diversos fragmentos dos filósofos pré-socráticos testemunham preocupações éticas –, mas como a daquele que primeiro transformou a interrogação moral em um questionamento de si mesmo. A importância da alma, no ensino socrático, pode ser entendida a partir daí. É preciso cuidar de si mesmo e isso significa cuidar de sua alma, como se vê no *Alcebíades* platônico, tão estudado por Foucault. Tal modo de interrogação permite que a questão seja direcionada para aquilo que em nós faz com que sejamos quem somos. É preciso, através da dialética, buscar as bases do que pensamos e somos para que, só então, tendo-se reconhecido vazio e sem orientação, em plena aporia, possamos buscar o que nos falta e, com isso, tornarmo-nos melhores do que somos.

[346] A esse respeito, cf. SCHNEEWIND 2001, p. 579-582.

As práticas de si são a chave para a compreensão de como Foucault busca entender formas de transcendência crítica diversas do mero exercício do juízo ou do questionamento dos limites transcendentais da própria faculdade de julgar. A *Aufklärung* de Foucault não exclui a dimensão do juízo, mas se concentra nas condições não transcendentais que tornam não apenas os juízos, mas toda uma conduta, possível. O que constitui uma forma de vida, como se forma uma vida, é essa a questão posta por Foucault. Nisto ele se mostra um bom herdeiro de Pierre Hadot.

2.1.2 A direção de consciência

A primeira vez que Foucault apresenta a direção como uma noção importante e da qual seria necessário fazer a história, é na aula de nove de janeiro de 1974, do curso *O poder psiquiátrico*. Aqui o termo é apontado como sendo o melhor para descrever o poder psiquiátrico como tentativa de subjugar, como "[...] perfeitamente característico dessa empreitada ao mesmo tempo de regime e de domínio, de regularidade e de luta [...]." (FOUCAULT 2006, p. 218). Esta seria uma menção de menor importância se nela pudéssemos apenas identificar que, à época, Foucault ainda pensava a direção em termos de um poder que subjuga, que domina, e em relação ao qual só se pode opor a obstinação de uma luta perpétua. Entender a resistência como transgressão e o poder como governo e condução se mostra mais fértil do que pensar a dinâmica entre poder e resistência como luta, sob o modelo da guerra, na medida em que a transgressão se aproxima mais da temática do limite, que será tão importante na posterior compreensão foucaultiana do poder e da ética, enquanto a luta parece pressupor uma polarização que Foucault tende a matizar, senão rejeitar, em seus últimos trabalhos. A luta cederá lugar, então, a uma relação agônica, de rivalidade e emulação mútua, entre poder e liberdade, os quais são cada vez mais claramente descritos como realidades que não poderiam ser hipostasiadas sem, com isso, descaracterizá-las completamente.

A propósito da direção, Foucault desenvolve análises que põem em jogo aspectos fundamentais para esta tese, tais como a relação entre poder, realidade e verdade, assim como entre o exercício do poder e a constituição de si. Dirigir é conduzir, e é em torno da condução e da conduta que Foucault pensará de maneira profícua os entrecruzamentos do poder e da liberdade, do real como aquilo que se impõe a nós e da ética como reelaboração do que se é.

Foucault chega à direção de consciência em busca de mecanismos de poder por meio dos quais se tutelam os indivíduos e termina por descobrir, entre os antigos mas também no cristianismo, práticas éticas de transformação de si. No caminho que vai da direção dos outros à direção de sua própria vida, esses temas vão aparecendo e delineando o campo do que podemos entender por conduta.

2.1.2.1 Direção e realidade

Na aula referida acima há um elemento que merece nossa atenção. É que nela Foucault vincula direção e realidade. Se pensarmos na importância que o presente terá em seus trabalhos posteriores, bem como em sua definição da problematização[347] como o jogo entre o pensamento ou a liberdade (ele usa os dois termos alternadamente sem distingui-los) e o real, pode ser útil se deter um pouco sobre o que é dito nessa aula. Nela, Foucault afirma que a direção exercida pelo psiquiatra tem por fim conferir um poder coativo à realidade.[348] Ele entende por isso duas coisas: em primeiro lugar, trata-se de fazer a realidade funcionar como poder, o que ele entende como conferir-lhe um caráter de inevitabilidade, de imposição; em segundo lugar, trata-se de atribuir ao poder exercido no asilo uma naturalidade, justificando-o como sendo apenas o poder da própria realidade. "Logo, dar poder à realidade e fundar o poder na realidade é a tautologia asilar." (FOUCAULT 2006, p. 219).

A realidade aqui em jogo está ligada à loucura, a qual ela deverá confrontar. Essa loucura é, no século XIX, "[...] concebida essencialmente como vontade em insurreição, vontade ilimitada." (FOUCAULT 2006, p. 217). Por sua vez, a realidade que se lhe deve contrapor tem quatro faces: a vontade do outro enquanto aquele que detém um poder sobre o louco; a identidade, o nome e a biografia confessados na primeira pessoa; a loucura, na ambiguidade daquilo que é, a um só tempo, doença à qual o louco está submetido, assim como falha moral, maldade ou presunção, que subjaz à doença; a obrigação, oriunda das necessidades pessoais, da troca e do trabalho. O espaço disciplinar do asilo deve confrontar o louco com essa realidade, de maneira a submeter-lhe a vontade rebelada e, assim, curá-lo.

---

[347] Esta definição se encontra na última de suas conferências sobre a *parrhesia*, proferidas em Berkeley, em 1983. Cf. FOUCAULT 2001c, p. 171-173.

[348] Cf. FOUCAULT 2006, p. 218-219.

É interessante observar que Foucault analisa a configuração do asilo como o lugar no qual se inscrevem essas relações que imiscuem realidade e poder, naturalizando e tornando inescapável o poder, bem como validando este por sua naturalidade. O louco não aparece senão na medida em que é objetificado pelo discurso e pelas práticas psiquiátricas. A realidade também só surge como o avesso da vontade rebelada, do arbitrário, ou seja, como imposição, como o que é naturalizado, isto é, tornado inescapável, impossível de se dobrar ao arbítrio. Pode-se ver nisso a preocupação foucaultiana em assinalar os pontos em que aquilo que nos aparece como natural e necessário é, na verdade, contingente e, portanto, modificável. A direção, contudo, permanece como imposição de uma realidade a uma vontade, produção de uma subjetividade pela sujeição, através de técnicas de domínio. O louco é capturado nos mecanismos disciplinares do asilo e sua subjetividade é através deles formada. Quão diferente não é a definição que Foucault oferecerá da direção, em 1980, desta vez tratando da direção de consciência cristã: "A fórmula da direção, no fundo, é esta: obedeço livremente ao que queres para mim, obedeço livremente ao que queres que eu queira, de maneira a que eu possa assim estabelecer uma certa relação de mim comigo mesmo."[349] (FOUCAULT 2012, p. 227).

Há aqui uma importante diferença em relação à definição de direção oferecida no curso de 1974. O poder que subjuga aparece agora como uma obediência livremente aceita cujo fim é uma modificação na relação do sujeito consigo mesmo. A sujeição aparece como subjetivação, como constituição de uma subjetividade, isto é, de uma relação consigo mesmo. Se, por certo, não se trata de uma redenção da sujeição, tem-se a descoberta ou ao menos a vinda à luz de uma dimensão da sujeição que é positiva, não apenas no sentido de produção de uma subjetividade, o que Foucault já salientava, mas também no sentido de que essa produção não é simplesmente operada por mecanismos de poder. Ao contrário, esses mecanismos agora podem também ser entendidos, ao menos em alguns casos, como técnicas de si. A direção subjuga, estabelece um vínculo de obediência, ao mesmo tempo em que é livremente aceita e tem por fim não simplesmente a produção de um sujeito, mas a modificação da relação do sujeito consigo mesmo. Da simples produção de um sujeito à modificação da relação de si consigo entendida como a formação de uma nova subjetividade, passa-se de uma teoria do poder que o entende como produtor de subjetividades à compreensão da subjetividade como algo que se forma através de tecnologias que têm aspectos de poder, mas também éticos. Deslocamento não apenas na ênfase, mas do eixo a

[349] O texto em francês diz: "La formule de la direction, au fond, c'est ceci: J'obeis librement à ce que tu veux pour moi, j'obeis librement à ce que tu veux que je veuille, de façon à ce que je puisse ainsi établir un certain rapport de moi à moi."

partir do qual são pensadas as relações entre saber, poder e subjetividade. Se é verdade, como Foucault alega, que seu interesse sempre foi o sujeito, é igualmente verdade que só em seus últimos trabalhos a subjetividade pode ser realmente pensada a partir de si mesma, da dinâmica de sua constituição, e não apenas como efeito ou produto de algo a ela exterior. Se a constituição do sujeito não pode ser compreendida como um processo ensimesmado, completamente autorreferenciado, posto que é indissociável das práticas através das quais ele se dá, Foucault é capaz agora de torná-la um eixo a partir do qual pensar a verdade e o poder, em vez de apenas reconhecer sua implicação na constituição de saberes e poderes.

Ao menos fora do espaço asilar, a realidade não é simplesmente a imposição de um inescapável ao arbitrário de uma vontade rebelada. O real, com as relações que ele compreende, pode ser analisado a partir do sujeito, entendido não como sede de uma vontade arbitrária, mas como uma relação consigo mesmo que se constitui e se pode modificar através de técnicas, isto é, de práticas refletidas, as quais têm aspectos de poder, mas também éticos. Nem tudo se passa entre o real e o sujeito, é preciso reservar um lugar também para o pensamento, como veremos mais à frente.

2.1.2.2 Excurso: Algumas considerações a respeito da subjetivação cristã

Se as análises foucaultianas da direção cristã, a partir de 1980, permitem abrir caminho para uma dimensão ética até então obscurecida por argutas perscrutações das artimanhas de diferentes mecanismos de poder, pode-se ir além do próprio Foucault e aprofundar suas análises a respeito do monasticismo e da pastoral cristã, relativizando algumas de suas teses, como faz Senellart a respeito do papel da obediência na direção de consciência cristã, lembrando que, para Cassiano, "[...] a renúncia à vontade própria, na obediência perfeita, não é o abandono de toda vontade, mas, mais exatamente, a recusa de tomar a si mesmo como fim de sua vontade." (SENELLART 2003, p. 168-169). Ainda nessa linha, Anthony Manicki, orientando de Senellart na *École Normale* de Lyon, faz uma análise das práticas (como o ensino, a leitura das Escrituras e a prece) que estavam ligadas àquelas estudadas por Foucault no curso de 1980, mostrando que sua caracterização da subjetivação

cristã como destruição da vontade singular do sujeito precisa ser matizada ou relativizada.[350] As generalizações feitas por Foucault a respeito da subjetivação cristã pecariam por desconsiderar a ligação entre as relações do sujeito com a verdade dos dogmas, "[...] os atos de verdade em formas de atos de fé [...]"[351] (FOUCAULT 2012, p. 82), e suas relações com a verdade de si mesmo.

Manicki observa que a desconsideração dessas ligações o leva a descartar o texto de Clemente de Alexandria mencionado na aula de 19 de março, no qual se encontra a injunção para conhecer-se a si mesmo sem a descrição de técnicas de direção e exame de consciência, nas quais o sujeito dirigido enunciaria verdades a respeito de si mesmo. Ainda que seja uma escolha legítima, dada sua proposta em analisar essas técnicas de enunciação de verdades a respeito de si mesmo, sua parcialidade justificada é esquecida nas generalizações feitas a respeito da obediência cristã, o que o impede não apenas de considerar outras formas de obediência diversas da mera destruição da vontade própria, mas também de entender sua articulação com formas de renúncia a essa vontade, encontradas em autores como Cassiano. "No cristianismo primitivo, o processo pelo qual o sujeito destrói sua vontade singular é sempre articulado a um processo de constituição de si que tem por alvo constituir o sujeito na superfície de reflexão das vontades divinas." (MANICKI 2012, p. 62). Para Clemente de Alexandria, se trata de tornar-se semelhante a Deus, mas para todo o cristianismo primitivo a obediência é indissociável da incorporação das prescrições divinas reveladas nas Escrituras, de adequar-se à vontade divina.

Foucault se interessa particularmente por Cassiano, cuja obra expressa de maneira vigorosa, de acordo com Senellart (2003, p. 155), a formação do monaquismo ocidental, no qual é articulada a passagem da direção de consciência antiga, cujo fim era a mestria de si e a liberdade, para a direção cristã, que se dá em termos de obediência e renúncia a si, tendo em vista a salvação. Entretanto, mesmo em Cassiano, como lembra Manicki (2012, p. 67), não podem ser dissociadas "[...] as técnicas que devem permitir a purificação de si – ou seja, a inserção do sujeito na estrutura exame de si/verbalização de si e a destruição de seu valor singular – das técnicas que devem permitir a incorporação das vontades divinas [...]."

[350] Cf. MANICKI 2012, p. 60: "Não se trata de questionar a compreensão foucaultiana da virtude da obediência, uma vez que esta é claramente identificável nos textos de Cassiano. No entanto, o que se problematiza é o lugar determinante que Foucault mesmo lhe confere na reconstrução da subjetivação cristã à qual ele procede."

[351] O texto em francês diz: "[...] les actes de vérité en forme d'actes de foi [...]."

O eixo dogmático, das crenças sustentadas pelo sujeito, é rejeitado por Foucault,[352] no curso de 1980, por ter sido um eixo privilegiado pelas análises feitas em termos de ideologia, ou seja, a partir do conteúdo mesmo dos dogmas e crenças, embora ele tenha afirmado pouco antes que esse corpo doutrinal tem como contraparte os atos de verdade requeridos dos fiéis, na forma de atos ou profissões de fé. Manicki (2012, p. 62) observa que uma análise dessa relação entre sujeito e verdade, concernente às verdades da fé, não só pode ser feita em termos de subjetivação e técnicas de si, como é fecunda para o projeto foucaultiano de uma genealogia da subjetividade ocidental. Penso que tal análise poderia ser de grande valia para se pensar como o sujeito se constitui ao fazer seu um discurso de verdade. Como veremos adiante, Foucault pensará, particularmente através de Sêneca, modos de apropriação do discurso verdadeiro diversos da alternativa entre opiniões irrefletidas e exame racional, ou mesmo do escrutínio da própria faculdade de julgar. A metáfora da digestão é rica, nesse sentido. Os modos pelos quais os primeiros monges cristãos buscaram espelhar em suas vontades a vontade divina constituem outra maneira de pensar a apropriação da verdade, mas Foucault não se aventurou por tais caminhos. Tampouco o faremos aqui, mas julgo importante apontar para essa possibilidade, que merece ser investigada em outro lugar.

2.1.2.3 Direção e verdade

Na aula de trinta de janeiro de 1980, Foucault (2012, p. 81) delineia seu campo de investigação a partir do problema de saber as razões pelas quais se articulam o governo dos homens e os atos refletidos de verdade, a injunção de obedecer e a de dizer a verdade sobre si mesmo. Em vista desse objetivo, Foucault analisará o problema da relação do sujeito com a verdade, assim como o problema mais específico da ascese e da iluminação, no cristianismo, o qual, como se verá, encontrará eco em sua consideração posterior, já no curso de 1982, a respeito da relação entre filosofia e espiritualidade.

"Um regime de verdade é, então, *o que força* os indivíduos *a* esses atos de verdade, o que define, determina a forma desses atos e que estabelece para esses atos suas condições de

[352] Cf. FOUCAULT 2012, p. 81.

efetuação e seus efeitos específicos."[353] (FOUCAULT 2012, p. 91; grifo meu). Dessa definição de regime de verdade, dada na aula de 6 de fevereiro, Foucault enfatiza a dimensão da força, o aspecto vinculante da verdade. Ele justifica o uso da palavra "regime", dizendo que falamos em regime político ou jurídico sem espanto. E essa ausência de surpresa no uso do termo, quando aplicado à política ou ao direito, se deve à clareza que temos no que há de coercitivo em ambos, mas que não temos quando se trata da verdade. Nos outros casos, não há dúvida de que há uma diferença entre o conjunto dos procedimentos e das instituições e sua força cogente. Já no que concerne à verdade, tal não aconteceria. A verdade seria *index sui*, na expressão de Spinoza usada por Foucault; ela seria sua própria marca. A verdade constrangeria por si mesma, sem necessidade de um regime no qual se operasse sua força vinculante. Desse modo, seria possível falar em regime de verdade apenas quando se tratasse de obrigar a dizer e professar o falso ou, ao menos, o não verificável, ou seja, aquilo que, por si mesmo, não impusesse sua adesão ao sujeito.

Foucault, entretanto, ressalta uma distinção fundamental entre a verdade e a vinculação ao verdadeiro. Mesmo quando reconhecemos algo como uma evidência,

> [...] há sempre, e é preciso sempre supor uma certa afirmação, uma afirmação que não é da ordem lógica da constatação ou da dedução, dito de outro modo, uma afirmação que não é exatamente da ordem do verdadeiro ou do falso, que é antes um tipo de engajamento, de profissão. Há sempre, sob todo raciocínio, essa afirmação ou profissão que consiste em dizer: se for verdadeiro, eu me inclinarei; é verdadeiro, *então* me inclino; é verdadeiro, então estou vinculado.[354] (FOUCAULT 2012, p. 94).

O compromisso com a verdade não é, nem pode ser, uma propriedade lógica dos enunciados verdadeiros. A verdade, em sua estrutura e conteúdo, não é capaz de explicar a injunção de vincular-se ao verdadeiro. Foucault dá o exemplo de dois lógicos que, através de um raciocínio comum, chegam à conclusão de que é verdadeira uma proposição que um deles havia antes declarado falsa. Neste caso, há uma distinção entre a lógica, que seria a gramática do discurso, o conjunto de regras pelas quais a proposição pode ser considerada verdadeira, e a adesão a essa verdade por parte do lógico vencido. O que garante que ele se vincule a essa proposição verdadeira não é o fato de ele ser um lógico, pois ele poderia não sê-lo e ainda assim admitir a verdade da proposição, mas o fato de ele *fazer* lógica. Ele se vincula a essa

---

[353] O texto em francês diz: "Un régime de vérité, c'est donc ce qui contraint les individus à ces actes de vérité, ce qui définit, détermine la forme de ces actes et qui établie pour ces actes des conditions d'effectuation et des effets spécifiques."

[354] O texto em francês diz: "[...] il y a toujour, et il faut toujour supposer une certaine affirmation, une affirmation qui n'est pas de l'ordre logique de la constatation ou de la déduction, autrement dit une affirmation qui n'est pas exactemente de l'ordre du vrai ou du faux, qui est plutôt une sorte d'engagement, de profession. Il y a toujours, sous tout raisonnement, cette affirmation ou profession qui consiste à dire: si c'est vrai, je m'inclinerai; c'est vrai, *donc* je m'incline; c'est vrai, donc je suis lié."

verdade "[...] porque ele se constituiu a si mesmo, ou foi convidado a se constituir como operador num certo número de práticas, ou como parceiro num certo tipo de jogo."[355] (FOUCAULT 2012, p. 95). Se as *regras* do jogo determinam o que pode ou não ser considerado verdadeiro, é o *engajamento* no jogo que garante o poder vinculante da verdade que através dele emerge.

Quando Foucault fala em regimes de verdade, ele fala desses jogos, com suas regras próprias, nos quais o verdadeiro pode emergir, mas também daquilo que pode vincular os sujeitos a esses jogos. Trata-se de estudar "[...] os tipos de relações que ligam as manifestações de verdade com seus procedimentos e os sujeitos que são seus operadores, suas testemunhas ou, eventualmente, seus objetos."[356] (FOUCAULT 2012, p. 98).

Ao remeter-se a Descartes, Foucault (2012, p. 96) afirma que a força vinculante oculta entre as proposições "eu penso" e "eu sou", é a que deriva de um regime de verdade no qual o sujeito deve ser capaz de vincular-se à verdade evidente. Há a exigência de uma qualificação do sujeito que toma parte no jogo. Ele não pode ser louco, isto é, ele precisa aceitar o regime de verdade. Se não há rei na geometria ou na filosofia, se elas dispensam uma força cogente externa, é porque a admissão do regime de verdade está implicada no engajamento daqueles que se propõem a fazer geometria ou filosofia, assim como no caso do lógico hipotético mencionado anteriormente.

A problemática do regime de verdade é central para a abordagem foucaultiana da ética, especialmente no que tange a sua dimensão normativa. É preciso diferenciar, nos regimes ou jogos de verdade, as regras pelas quais o verdadeiro e o falso podem ser determinados como tais e o engajamento ou vinculação daqueles que jogam esse jogo. Feita esta diferenciação, é preciso admitir que não são as regras do jogo que operam a subjetivação inerente à participação nele, mas a vinculação daquele que dele participa e, assim, se constitui como sujeito desse jogo de verdade, como sujeito de conhecimento que se determina como tal a partir e através desse jogo. Ocorre o mesmo na subjetivação moral, na qual a regra ou preceito moral, apenas, é incapaz de explicar a vinculação do sujeito que a toma para si, não instrumentalmente, mas como fazendo parte de si mesmo. Se Foucault diferencia, em toda moral ou ética, uma dimensão moral, referente ao código de conduta, com suas regras ou preceitos, e outra propriamente ética, dizendo respeito à subjetivação, às maneiras pelas quais

[355] O texto em francês diz: "[...] parce qu'il s'est constitué lui-même, ou qu'il a été invité à se constituer comme opérateur dans un certains nombres de pratiques ou comme partenaire dans un certain type de jeu."

[356] O texto em francês diz: "[...] les types de rélations qui lient les manifestations de vérité avec leurs procédures et les sujet qui en sont les opérateurs, les témoins ou éventuellement les objets."

o sujeito se constitui como sujeito de uma conduta em suas relações com os preceitos que aceita e segue, ele o faz por reconhecer que a tematização dos preceitos em si mesmos é incapaz de abarcar toda a variedade de sujeitos e de condutas que podem se constituir em relação a eles. Um mesmo preceito pode fazer parte de diversos regimes de vida. Para ficar no escopo de suas investigações, pode-se dizer que há variadas éticas cristãs, assim como há éticas não cristãs, nas quais é possível encontrar uma continuidade na aceitação de certos preceitos e diretrizes, sem que isso implique numa homogeneidade nas formas de constituição do sujeito, nas razões pelas quais os mesmos princípios são aceitos, nos modos pelos quais eles são vividos, nos objetivos aos quais eles visam, nas práticas que eles ensejam, nas preocupações às quais eles respondem, nas partes de nós ou de nossa conduta às quais eles se aplicam. Se nos for permitida uma aproximação, ainda que ligeira, com uma perspectiva como a de Habermas, é possível dizer que Foucault está menos interessado naquilo que pode haver de universal no agir – no que necessariamente fazemos ao fazer isso ou aquilo – do que em toda diversidade inerente a nossas ações, particularmente àquelas em que reconhecemos um valor moral, variedade essa que é essencial a partir do momento que não a consideramos como uma ação em geral, mas como uma ação inserida em um regime específico de vida.

2.1.2.4 Ascese e iluminação, filosofia e espiritualidade

A verdade não se resume a uma propriedade lógica dos argumentos, sua força vinculante não pode ser derivada de seu conteúdo ou forma lógica. A ascese, como exercício necessário para ser capaz de alcançar a verdade, diz respeito justamente a essa dimensão da verdade, ou da relação do sujeito com a verdade, na qual o verdadeiro não é "objetivo", no sentido de algo que está diante do sujeito, mas é "subjetivo", na medida em que o sujeito se constitui por meio dessa relação com a verdade. Na tematização foucaultiana das relações entre ascese e verdade, há algo de muito importante para esta tese: a tentativa de pensar a relação entre sujeito e princípios de conduta para além da disjunção kantiana entre autonomia e heteronomia. É possível pensar que, ou bem nos damos a lei que governa nossas ações a partir de nós mesmos, independentemente da realidade externa, ou bem os princípios que regem nossa conduta nos são impostos do exterior? Foucault parece dizer que é possível pensar de outro modo – e isso nos obriga a repensar o sentido kantiano de tutela e autonomia. O que faz com que certos princípios de conduta sejam nossos, sejam parte de nós mesmos,

não é tanto sua fonte (se eles se originam em nós mesmos ou fora de nós), mas a relação que estabelecemos com esses princípios. Nisto Foucault parece ter tomado para si, e não apenas analisado, algo fundamental para o pensamento helenístico.

Das relações entre sujeito e verdade, Foucault ressalta dois aspectos, nos cursos de 1980 e 1982. O primeiro diz respeito ao acesso do sujeito à verdade, enquanto o segundo concerne aos efeitos que a verdade produz no sujeito. Em 1980, Foucault (2012, p. 114) analisa, em Tertuliano, a inversão na relação entre verdade e purificação, que faz daquela condição para esta, e não o contrário. Na mesma aula, ele (p. 127, 130-131) apontará as relações entre ascese e iluminação. Nas aulas seguintes, é o catecumenato e a conversão que o ocuparão. No curso de 1982, logo na primeira aula, será operada uma distinção já famosa entre filosofia e espiritualidade. É do lado desta última que se encontrarão a ascese, a conversão, a iluminação. A espiritualidade, no que diz respeito à verdade, concerne às condições para que o sujeito possa alcançar a verdade – a ascese –, à transformação que o sujeito precisa sofrer, através da ascese, para alcançar a verdade – a conversão –, bem como aos efeitos que a verdade tem sobre o sujeito que a alcança e que o modifica ainda outra vez – a iluminação, a beatitude, ou ainda a tranquilidade da alma.

Antes de falar em "momento cartesiano" e na dissociação entre espiritualidade e filosofia, Foucault já se interessava por algo que ele considerava importante para a formação da subjetividade moderna e que ele julga encontrar em Tertuliano: a diferenciação entre o tempo da ascese, próprio ao catecumenato, e o tempo da iluminação, que se consuma no batismo. Na *disciplina paenitentiae* de Tertuliano, a *paenitentia*, tradução latina do grego *metanoia*, começa a se dissociar do movimento geral da *metanoia* ou conversão. A importância disso está na possibilidade então aberta de que as provas de verdadeiro arrependimento que se faziam necessárias antes do batismo possam constituir uma vida inteira de penitência. O movimento unitário da *metanoia*, onde a alma volta-se para a verdade e, nesse movimento, descobre a verdade de si mesma, acha-se, assim, dividido em dois estágios, onde o conhecimento da verdade a respeito de si mesmo precede o conhecimento da verdade propriamente dita. A penitência se torna provação a partir do momento em que passa a consistir num vir à superfície da verdade profunda da alma.[357] E essa prova não garante a iluminação, que só vem pelo batismo. De acordo com Foucault, há uma relativa autonomia da prova em relação à iluminação, ou, ao menos, o delineamento de sua especificidade. O conhecimento da verdade se dissocia da prova, a iluminação, da ascese.[358] Numa vida de

[357] Cf. FOUCAULT 2012, p. 130.
[358] Cf. FOUCAULT 2012, p. 131.

provação constante da verdade de sua própria alma, sempre exposto à queda e, portanto, sem nunca ter assegurada a iluminação, o fiel, especialmente o monge, com a formação do monaquismo, se encontrará preso a uma direção contínua. A tese foucaultiana parece ser a de que, através da história, e especialmente nas instituições que se apropriarão das técnicas monásticas de direção, essa cisão foi-se acirrando ao ponto de a confissão, a necessidade de descobrir e dizer constantemente a verdade de seu íntimo, se separar completamente da iluminação e, portanto, da transformação do sujeito pelo conhecimento da verdade buscado na ascese.[359] Já na formação do monasticismo, nos séculos VI e VII, o desenvolvimento de um funcionamento jurídico da penitência a desliga da libertação total do indivíduo.

> Nesse momento, a penitência não dirá mais respeito ao estatuto do indivíduo e, consequentemente, não será mais aquilo que redime o indivíduo global e totalmente. Ela será uma penitência objetiva, definida em relação a isso que é um ato, a isso que é uma ação, e que definirá aquilo pelo qual se poderá redimir este ato ou esta ação.[360] (FOUCAULT 2012, p. 191).

Nessa discussão a respeito da penitência, da passagem de uma penitência única a uma penitência repetível, Foucault busca compreender como o cristianismo elaborou a passagem de um sistema de salvação, que cinde o indivíduo a partir do evento único da conversão, para um sistema jurídico, no qual a conversão única cede lugar a uma lei que sanciona indefinidamente atos que são também indefinidamente repetíveis.[361] Não se trata de uma passagem absoluta, contudo, mas de uma tensão entre lei e salvação ou perfeição, que Foucault identifica já como problema para a sabedoria grega, e para a qual ele aponta algumas conciliações, no pitagorismo, no estoicismo e no monasticismo.[362]

O sistema jurídico se refere a um sujeito de vontade, que tanto pode querer diferentes coisas como pode desejar indefinidamente as mesmas. A indefinição do querer e sua repetibilidade se conjugam com a morfologia da ação, que é passível de ser repetida não só pelo mesmo sujeito, mas também por outros, uma vez que os indivíduos aparecem como operando ações que não dependem deles para serem o que são, isto é, para terem a forma que as qualifica como boas ou más. No esquema de salvação ou de perfeição, a qualidade do

---

[359] É o que parecem sugerir cursos anteriores, como *O poder psiquiátrico* (FOUCAULT 2006), mencionado acima.

[360] O texto em francês diz: "À ce moment-là, la pénitence ne portera plus tellement sur le statu de l'individu et ne sera pas tellement ce qui rachète l'individu globalemente et totalement. Elle sera une pénitence objective, définie par rapport à ce qui est un acte, à ce qu'est une action, et qui définira ce par quoi on peut racheter cet acte et cette action."

[361] Cf. FOUCAULT 2012, p. 190-191, 211 (notas 4 e 5), a respeito da juridificação da penitência e sua aproximação com o direito germânico.

[362] Para a discussão sobre lei e salvação/perfeição, no curso de 1980, cf. FOUCAULT 2012, p. 175-184.

sujeito determina a qualidade da ação, o que Foucault chama de paradoxo do sábio estoico.[363] Há uma ruptura entre a vida não sábia e a vida após alcançar a sabedoria, que não pode ser perdida. Em vez da indefinição da vontade, tem-se a irreversibilidade do conhecimento.

Pitagóricos e estoicos oferecem formas diversas de lidar com esse problema. Os primeiros formulam uma regulamentação exaustiva da vida daquele que é perfeito, a qual serve como uma espécie de armadura que o protege da impureza e da imperfeição. Já os estoicos fazem do sábio um ideal regulador, o qual dá o crivo para a avaliação das ações particulares.

O cristianismo, diferentemente dos gregos, já em seu início precisou lidar com o problema da queda daqueles que já haviam sido redimidos, daqueles que, tendo-se convertido e batizado, apostataram, bem como com o retorno de alguns dos que tinham negado a fé. Os cristãos não podiam, como os gregos, perguntar-se "[...] qual tipo de observação da lei nos conduzirá à perfeição?"[364] (FOUCAULT 2012, p. 181). Tampouco podiam, como os gnósticos, rejeitar a lei em nome de uma perfeição consumada que seria adquirida de uma vez por todas. Como dirá Foucault, os cristãos não foram os primeiros a pensar a falta em termos de queda; os gregos já o fizeram antes. A inovação cristã foi pensar a recaída (*rechute*), a possibilidade de recair do conhecimento ao não conhecimento, da luz à obscuridade, da perfeição à imperfeição e à falta. O problema fundamental, para o cristianismo, não seria o da transformação do sujeito pela verdade, mas dois outros, referidos ao batismo e à penitência. O primeiro seria o do rompimento do sujeito consigo mesmo em direção à verdade; o segundo, o do sujeito que rompe com a verdade e retorna ao si mesmo com o qual havia rompido no momento do batismo. Para esse problema, a solução cristã se formula, a partir dos séculos VI e VII, nas regras monásticas, que estabelecem já uma relação entre lei e falta, a qual será, mais tarde, conjugada com a compreensão, oriunda do direito germânico, da sanção como remissão da falta, conjunção que culminará, no século XIII, no funcionamento jurídico da penitência, que passa a ser repetível e não mais única.[365]

Quando Foucault discute os modelos jurídico e de salvação, estão em questão modos diversos de situar as ações numa conduta. No sistema da salvação, as ações singulares são menos importantes e dependem de uma qualificação do ser do sujeito para serem elas mesmas qualificadas como boas ou más. O mais importante é a conversão como ponto de inflexão,

[363] Cf. FOUCAULT 2012, p. 177.

[364] O texto em francês diz: "[...] quel est le type d'observation de la loi qui nous mènera jusqu'à la perfection?"

[365] Cf. FOUCAULT 2012, p. 190-191.

como marco divisório entre uma vida sem conhecimento da verdade e uma vida que conhece a verdade. No sistema jurídico, o caráter binário da divisão entre uma vida fora da verdade e outra vida verdadeira, esse caráter binário cede lugar ao caráter repetível da ação, o que aponta para os movimentos da vontade como faculdade apetitiva e como faculdade de projetar fins e meios para a consecução desses fins. É a ação que, nesse caso, comunica ao sujeito sua qualidade. É o direcionamento do ato, as razões que o determinam, suas consequências, em suma, suas características próprias que qualificam a ação e o sujeito que age.

O problema da recaída seria, então, aquele ao qual o cristianismo precisou responder e que o teria levado, tardiamente, já no século XIII, a uma articulação entre lei e salvação através da juridificação da penitência. Mais profundamente e em outra direção, a ameaça constante da recaída está no cerne da direção de consciência, elaborada no interior do monaquismo, nos séculos VI e VII. Na direção, o problema fundamental é o da relação entre a vontade própria e a de um outro, a vontade do diretor e a do dirigido e não pode, portanto, ter uma estrutura jurídica. "O outro e a vontade do outro são por mim livremente aceitas para que eu possa estabelecer uma certa relação comigo mesmo."[366] (FOUCAULT 2012, p. 227). Essa relação é sem codificação, pois não há um conteúdo definido da direção. O que há são "[...] técnicas de direção, que são meios de correlacionar, uma com a outra, vontades que permanecem inteiras, mas cujo jogo é tal que uma quer sempre o que a outra quer que ela queira."[367] (FOUCAULT 2012, p. 226). Na direção, portanto, as vontades permanecem íntegras, não há cessão da vontade a um outro, mas o estabelecimento de uma relação entre vontades, na qual uma quer o que a outra quer que ela queira, de modo a que o dirigido estabeleça uma certa relação consigo mesmo. O fim da direção é, assim, a subjetivação. Vista deste modo, a direção é bem mais complexa do que o modo como Kant a apresenta em seu texto sobre o Esclarecimento. Não se trata da simples alienação de sua consciência a um outro, mas de uma técnica pela qual se busca estabelecer uma certa relação consigo que, no caso do cristianismo, permitirá ao cristão identificar sua vontade com a vontade divina. Está claro que Kant não aceitaria tal hipótese como liberdade verdadeira, mas ela permite problematizar o próprio modo kantiano de pensar a liberdade, como uma independência radical da vontade,[368] fora da qual só restaria uma relação de tutela.

---

[366] O texto em francês diz: "L'autre et la volonté de l'autre sont par moi acceptés librement pour que je puisse établir de moi à moi un certain rapport."

[367] O texto em francês diz: "[...] techniques de direction, qui sont des moyens de corréler l'une avec l'autre des volontés qui restent entières, mais dont le jeu est tel que l'une veut toujours ce que l'autre veut qu'elle veuille."

[368] Cf. KANT 2002, p. 48: "Mas, se nenhum outro fundamento determinante da vontade, a não ser meramente aquela forma legislativa universal, pode servir a esta como lei, então uma tal vontade tem que ser pensada como

2.2 **O real e o presente: o campo de uma ação refletida**

> Foucault é um kantiano sumamente paradoxal – que conseguiu adquirir notoriedade como um irracionalista.
>
> *John Rajchman*

A recusa de uma razão universal não implica em renúncia à crítica, em Foucault. Parte importante de seu pensamento ético está na tentativa de delinear o que seria uma atitude crítica. Julgo ser fundamental analisar mais detidamente o modo como Foucault pensa o papel da razão, melhor seria dizer do pensamento, para ficar com a palavra que ele preferirá usar, na atividade crítica, bem como sua compreensão da crítica como transcendência em relação a si mesmo, como possibilidade de ser outro, de perceber, pensar, agir, diferentemente dos modos como se vinha fazendo até então. Essa análise nos permitirá compreender melhor a maneira foucaultiana de encarar, não apenas a atividade crítica como a atividade própria do pensamento, como um trabalho de problematização, mas também o quanto essa atividade do pensamento nos diz a respeito do real, do ser que é pensado, problematizado, constituindo as experiências a partir das quais significamos e determinamos nossas ações.

2.2.1 Razão e transcendência crítica

Em sua já mencionada conferência de 1979 na Universidade de Stanford, *"Omnis et singulatim": para uma crítica da razão política*, Foucault logo no início renuncia a fazer o que seria o "processo" da razão.[369] A crítica da razão política anunciada no título se inscreve na herança kantiana,[370] mas não pretende instituir um tribunal da razão, tampouco perseguir as desventuras de sua dialética. Para compreender o que se quer dizer com crítica da razão política, e também o próprio trabalho de Foucault, é preciso tornar claro o que se entende aqui

---

totalmente independente da lei natural dos fenômenos, a saber, da lei da causalidade em suas relações sucessivas. Uma tal independência, porém, chama-se liberdade no sentido mais estrito, isto é, transcendental. Logo uma vontade, à qual unicamente a simples forma legislativa da máxima pode servir de lei, é uma vontade livre."

[369] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 954.

[370] A figura de Kant e de sua pergunta pelo significado da *Aufklärung* se encontra presente pelo menos desde 1978. Ela é mencionada de modo explícito desde a conferência "O que é a crítica? Crítica e *Aufklärung*," publicada no *Bulletin de la Société Française de Philosophie*.

por *crítica* e por *razão*. Cabe lembrar que a primeira se tornou muito mais popular como tema entre os comentadores, embora a segunda seja tão ou mais importante e, tal como em Kant, ambas devam ser pensadas em conjunto.

A relação entre crítica e razão, entretanto, é um dos mais controversos pontos do trabalho de Foucault. Como dizem Schmidt e Wartenberg, referindo-se à requisição foucaultiana de que seus trabalhos se inserem numa linhagem crítica inaugurada por Kant: "Como um pensador que dedicou sua vida a mostrar como a luz da razão forja sutis mas poderosas amarras poderia, ao fim de sua vida, escolher lançar sua sorte junto a de uma tradição que ele criticou sem piedade?"[371] (SCHMIDT; WARTENBERG 1994, p. 284).

A resposta a isso parece se encontrar na recusa foucaultiana tanto em julgar saberes, práticas e condutas a partir de um tribunal da razão, sob um modelo kantiano, quanto em seguir as desventuras da dialética dessa mesma razão, como o fizeram Adorno e Horkheimer. O que Foucault parece tentar fazer ver é que, ao se debruçar sobre aquilo que une o desenvolvimento de saberes e o exercício do poder, não se tratava da denúncia das relações escusas da razão com práticas de poder, com vistas a reivindicar os direitos da não-razão contra a razão maculada. "É sem dúvida prudente não tratar da racionalização da sociedade ou da cultura como de um todo, mas analisar esse processo em diferentes domínios [...]."[372] (FOUCAULT 2001b, p. 954). Ao falar em racionalização, diz Foucault, é preciso esclarecer de que tipo de racionalidade se fala. Mais ainda, apesar de toda importância do Iluminismo para que possamos "[...] compreender como nos deixamos prender na armadilha de nossa própria história"[373] (FOUCAULT 2001b, p. 955), é preciso recuar até processos mais distantes ainda no tempo, até os antigos gregos e romanos, por exemplo. A história das diferentes tecnologias políticas, das diferentes técnicas de condução dos homens, tem muito a oferecer ao trazer à luz diversos elementos que estiveram e estão em jogo nessas tecnologias. E a análise dessas técnicas deve deter-se em domínios específicos porque elas se referem a experiências fundamentais, como as da doença ou da sexualidade, a partir das quais devem ser pensadas. Racionalização não é algo que possa ser compreendido como um processo único que se abateria sobre diferentes áreas de nossas vidas, as quais não teriam relevância para a

[371] O texto em inglês diz: "How could a thinker who had spent his life showing how the light of reason forges subtle but powerful bonds choose – at the very end – to cast his lot with the tradition he had mercilessly criticized?"

[372] O texto em francês diz: "Il est sans doute prudent de ne pas traiter de la rationalisation de la société ou de la culture comme d'un tout, mais d'analyser ce processus en plusiers domaines [...]."

[373] O texto em francês diz: "[...] comprendre comment nous nous sommes laissé prendre au piège de notre propre histoire."

configuração dessa própria racionalidade. Às diversas experiências fundamentais correspondem formas determinadas de racionalização e diferentes tecnologias.

Essa crítica pode, entretanto, ser formulada de uma maneira mais poderosa, e efetivamente o foi por Habermas, quando este afirma que Foucault

> [...] contrasta sua crítica do poder com a "analítica da verdade" de tal maneira que a primeira fica privada do parâmetro normativo que ela poderia tomar emprestado da última. Talvez a força dessa contradição tenha alcançado Foucault no último de seus textos, implicando-o no círculo do discurso filosófico da modernidade, o qual ele pensou poder explodir.[374] (HABERMAS 1989, p. 108).

A essa questão fundamental, mesmo autores mais simpáticos a Foucault como Richard Bernstein julgam que ele é incapaz de responder plenamente. É o próprio Bernstein (1994, p. 225) que afirma que a crítica foucaultiana funciona por pressupor o horizonte ético-político que ela desafia. Ele fala de uma retórica da ruptura, da qual Foucault faria uso em seus escritos. Usando o exemplo do primeiro volume da *História da sexualidade*, Bernstein (1994, p. 225) ressalta que a genealogia dos discursos contemporâneos sobre a sexualidade é indissociável do objetivo de mostrar o quão enganadores são nossos modos de compreender a dinâmica entre repressão e liberação. Assim, a vontade de conhecermos a verdade sobre nós mesmos aparece como parte de um dispositivo que não nos torna mais livres, e sim nos sujeita a formas mais sutis de controle. A situação do leitor ao fim do livro, diz Bernstein, é ambígua, pois a aceitação do argumento foucaultiano nos leva a questionar as narrativas tradicionais de liberação e dominação, a repensar o significado desses conceitos, ao mesmo tempo em que Foucault ironicamente nos "tantaliza" com novas possibilidades, aludindo a uma nova economia dos corpos que um dia talvez poderá ter lugar.[375] A escolha do verbo tantalizar para caracterizar o artifício foucaultiano é incisiva. Foucault instigaria em seu leitor o desejo pelo que sempre nos escapa, tal como no castigo mítico imposto a Tântalo por Zeus.[376]

---

[374] O texto em inglês diz: "[...] contrasts his critique of power with the 'analysis of truth' in such a fashion that the former becomes deprived of the normative yardsticks that it would have to borrow from the latter. Perhaps the force of this contradiction caught up with Foucault in this last of his texts, drawing him again into the circle of the philosophical discourse of modernity which he thought he could explose."

[375] Cf. FOUCAULT 1988, p. 149: "E devemos pensar que um dia, talvez, numa outra economia dos corpos e dos prazeres, já não se compreenderá muito bem de que maneira os ardis da sexualidade e do poder que sustêm seu dispositivo conseguiram submeter-nos a essa austera monarquia do sexo, a ponto de votar-nos à tarefa infinita de forçar seu segredo e de extorquir a essa sombra as confissões mais verdadeiras."

[376] Cf. os versos 582-592, do Canto XI da *Odisseia* (HOMERO 2011b, p. 231): "Vi, também, Tântalo, e o modo por que ele, com pena indizível, / num lago estava metido, com água a bater-lhe no queixo. / Sede sofria; mas era impossível jamais minorá-la, / pois quantas vezes o velho tentava beber e abaixava-se, / era toda a água absorvida, escoando-se; negro surgia-lhe / dos pés à volta o terreno, que sempre um demônio secava. / Árvores altas com frutos vergavam-lhe sobre a cabeça; / eram pereiras, romeiras, macieiras de frutos opimos / mais oliveiras viçosas e figos de gosto agradável. / Mas quantas vezes o velho tentava com a mão alcançá-las, / o vento forte as tocava para o alto, até as nuvens sombrias." (Tradução de Carlos Alberto Nunes)

O estratagema foucaultiano só é bem-sucedido por conta do próprio horizonte ético-político que ele desafia. Sem pressupor um desejo por liberação, não há como a genealogia realmente confrontar nossa compreensão das relações entre liberação e domínio. Sem ele, teríamos a constatação de um fato sem uma apreciação qualitativa, não reagiríamos ao constatarmos a ironia presente em acreditarmos encontrar nossa liberação num dispositivo que nos sujeita. Foucault parece se mover no interior do horizonte que ele mesmo confronta, o que certamente não torna fácil seu trabalho. Esse parece ser um dos pontos fundamentais de sua obra, desde o início, como se pode ver em sua *Resposta ao Círculo de Epistemologia*, publicada em 1968:

> Analiso o espaço onde falo. Exponho-me a desfazer e a recompor esse lugar que me indica as referências primeiras de meu discurso; tento dissociar dele as coordenadas visíveis e abalar sua imobilidade de superfície; arrisco, então, suscitar a cada instante, sob cada uma de minhas afirmações, a questão de saber de onde ela pode nascer. Pois tudo o que digo poderia ter por efeito o deslocamento do lugar de onde eu o digo. De modo que à questão: de onde pretende falar, você que quer descrever – de tão alto e de tão longe – o discurso dos outros?, eu responderia somente: acreditei que falava do mesmo lugar que esses discursos e que, ao definir seu espaço, situaria o meu discurso; mas devo agora reconhecer: de onde mostrei que eles falavam sem o dizer, já não posso mais eu mesmo falar, mas a partir somente dessa diferença, dessa ínfima descontinuidade que já atrás dele deixou meu discurso.[377] (FOUCAULT 2001a, p. 738).

Esta passagem é capital. Poucas vezes Foucault deixa tão clara sua proposta e as dificuldades que ela enseja. No primeiro volume da *História da sexualidade*, para ficar no exemplo anterior, o que Foucault faz senão partir do lugar de onde falam os discursos de liberação, do mesmo horizonte ético-político, ao mesmo tempo em que procura se desvencilhar de suas coordenadas visíveis, da ideia de que entre sexo e poder a relação é de repressão, abalando assim aquilo que aos nossos olhos parecia seguro e inamovível no interior desse horizonte? Tal movimento não suscita, então, o questionamento sobre o fundamento desse discurso, a pergunta pelas razões que o mobilizam e que ele pressupõe em seus leitores para que o efeito por ele pretendido seja alcançado?

A pergunta pelos parâmetros normativos sugere que eles devem ser prévios às análises realizadas. Foucault desconsidera essa exigência. Ela pressupõe um afrontamento entre visões ou opiniões díspares que poderiam, cada uma, oferecer argumentos a seu favor ou contra o

[377] O texto em francês diz: "J'analyse l'espace où je parle. Je m'expose à défaire et à recomposer ce lieu qui m'indique les repères premiers de mon discours; j'entreprends d'en dissocier les coordonnées visibles et de secouer son immobilité de surface; je risque donc de susciter à chaque instant, sous chacun de mes propos, la question de savoir d'où il peut naître: car tout ce que je dis pourrait bien avoir pour effet de déplacer le lieu d'où je le dis. Si bien qu'à la question: d'où prétendez-vous donc parler, vous qui voulez décrire – de si haut et de si loin – le discours des autres? je répondrai seulement: j'ai cru que je parlais du même lieu que ces discours, et qu'en définissant leur espace je situerais mon propos; mais je dois maintenant le reconnaître: d'où j'ai montré qu'ils parlaient sans le dire, je ne peux plus moi-même parler, mais à partir seulement de cette différence, de cette infime discontinuité que déjà derrière lui a laissé mon discours."

adversário. A imagem que se tem, então, é a do debate. Mas e quando se trata justamente de analisar o lugar a partir de onde *nós* falamos? Ao quê faríamos recurso? Como se distanciar de si mesmo? A pergunta dos críticos é justa e pertinente, afinal, é a pergunta pela possibilidade de distanciamento, a qual é imprescindível para toda crítica. Foucault parece admitir que não há outro ponto de partida senão o lugar em que já nos encontramos, quando o que se deve ultrapassar é a si mesmo. É o lugar em que estamos e a partir do qual agimos, pensamos, percebemos as coisas, as desejamos ou as repelimos, que é preciso analisar. É preciso partir da vontade de dizer e conhecer a verdade sobre seu próprio sexo, do desejo de liberar-se das coerções externas através desse discurso. É preciso *voltar-se sobre* ele, analisá-lo sem negá-lo de antemão. Contudo, há que *desconfiar* das coordenadas de que dispomos para nos orientarmos nesse espaço, abalar a imobilidade própria à naturalidade com que elas se apresentam a nós. O que mobiliza esse esforço só pode ser uma inquietação com esse espaço, é evidente. O que Foucault nega é que essa inquietação deva, para ser legítima e então mobilizar um esforço de pensamento, pressupor todo um quadro teórico e normativo. Pode ser mesmo que as causas dessa inquietação jamais se tornem completamente transparentes. Não se trata de conhecer a si mesmo no sentido de uma psicologia. Foucault se recusa a tratar da motivação. Trata-se de conhecer a si mesmo no sentido de compreender as relações no interior das quais nos movimentamos ao desejar dizer a verdade sobre nós mesmos, sobre nosso sexo. A esperança está em que, uma vez mobilizado o esforço de pensamento, "[...] tudo o que digo poderia ter por efeito o deslocamento do lugar de onde eu o digo." (FOUCAULT 2001a, p. 738).

O inquieto se movimenta mesmo sem saber ainda para onde ir. Sendo ele capaz de pensar, esse movimento pode ser refletido, pode ser o esforço para, em meio ao caminho, descobrir novos rumos. A inquietação não dita os fins para a realização dos quais a razão elegeria os meios, ela mobiliza a própria razão a sair em busca de outros fins e mesmo de outras coordenadas a partir das quais se possa avaliar os fins possíveis e desejáveis. Não é a curiosidade que Foucault aponta, no prefácio de 1984 a *O uso dos prazeres*, como a razão para a modificação no curso de seus trabalhos? "É a curiosidade – em todo caso, a única espécie de curiosidade que vale a pena ser praticada com um pouco de obstinação: não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo." (FOUCAULT 1984, p. 13). Foucault, nessa talvez demasiado conhecida passagem, fala em momentos na vida em que é impossível, sem se tornar incapaz de continuar a refletir, desviar-se da questão de saber se é possível pensar e ver de modo diferente de como se vinha fazendo até então. E ele recusa uma diferenciação entre o que se poderia chamar epistemologicamente

de um contexto de descoberta e outro de justificativa. Esses jogos consigo mesmo não devem permanecer nos bastidores, evitar a luz do dia, à qual apenas as justificativas acabadas e as razões estabelecidas teriam direito. Há que se ter lugar para a gagueira e o descaminho. Em meio às muitas modificações nos trabalhos de Foucault, do texto de 1968 a essa introdução de 1984, um mesmo problema parece se pôr: o distanciamento em relação a si mesmo, a possibilidade de transcendência crítica em relação ao que se é, ao que se pensa e faz. E sua resolução jamais é tentada através do recurso a um parâmetro qualquer que seja exterior ao *próprio movimento de saída* de si. A essência da *Aufklärung*, Foucault não a encontra no projeto crítico que delineia as condições de possibilidade de toda experiência possível, mas na saída (*Ausgang*) de si, no movimento que não vai tanto da menoridade para a maioridade, mas do que se é para o que se pode ser, do campo de experiências atual para experiências ainda inauditas. A ironia desse esforço, contudo, talvez esteja na "ínfima descontinuidade" produzida por ele.

> Tal é a ironia desses esforços feitos a fim de mudar-se a maneira de ver, para modificar o horizonte daquilo que se conhece e para tentar distanciar-se um pouco. Levam eles, efetivamente, a pensar diferentemente? Talvez tenham, no máximo, permitido pensar diferentemente o que já se pensava e perceber o que se fez sob um ângulo diferente e sob uma luz mais nítida. Acreditava-se tomar distância e no entanto fica-se na vertical de si mesmo. A viagem rejuvenesce as coisas e envelhece a relação consigo." (FOUCAULT 1984, p. 15).

Não estamos distantes, nesta passagem, da espiritualidade e da rejeição foucaultiana de uma verdade que se mostra sem necessidade de ascese, a qual não concede nada ao sujeito senão o aumento de conhecimento. Há uma angústia fáustica nessa rejeição e nas tentativas de compreender formas de relação com a verdade na qual o ser do sujeito está em jogo, onde a verdade exige que este se modifique para ser por ele conhecida, ao mesmo tempo em que modifica o sujeito quando este então a alcança. Há também um socratismo na aposta de que é preciso começar pela sondagem e questionamento do que se acredita ser verdadeiro, nessa fé na fecundidade da aporia. A crítica tem que ser uma ética porque o critério não pode ser encontrado fora daquele que é alvo da crítica. Para modificar o que somos, o presente do qual somos parte, não se pode fazer recurso senão a nós mesmos, senão ao nosso presente. Há um certo conhece-te a ti mesmo foucaultiano que aposta na alteridade a partir do mergulho em si mesmo, na realização de si mesmo que se efetiva no tornar-se outro. É preciso buscar o que há de poético no histórico, como diz Foucault, em referência a Baudelaire.[378]

A atenção e o respeito em relação ao presente são aqueles que devotamos ao que somos, ao real no qual estamos enraizados. Mas o que se é, por mais imperioso que seja, veio

[378] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 1389.

a ser e pode deixar de ser, tornar-se outro. A modernidade, como o mostra Baudelaire, é uma atitude que conjuga o alto valor do presente e a busca por imaginá-lo de outro modo, por transfigurá-lo. "Transfiguração que não é anulação do real, mas jogo difícil entre a verdade do real e o exercício da liberdade [...]."[379] (FOUCAULT 2001b, p. 1389).

Foucault não se quer um anti-moderno. Ao contrário, ele parte do lugar em que se encontra e busca nele o que lhe permite sair de si mesmo. Ora, a modernidade aparece então como um desejo de ser outro, desejo esse que não deve ser negado, mas aprofundado, encarado em sua radicalidade, com seu "[...] ascetismo indispensável."[380] (FOUCAULT 2001b, p. 1389). A busca por filiar o seu trabalho à tradição da *Aufklärung*, como uma crítica da qual é indissociável uma atitude de modernidade, ou seja, uma crítica prenhe do desejo asceticamente empenhado em ser outro, parece ser sua última tentativa de articular aquilo que a resposta dada em 1968 ao Círculo de Epistemologia já mostrava: a aposta numa transcendência crítica que se faz sem o recurso a uma instância externa, mas através de um trabalho sobre si mesmo. De 1968 a 1984, esse trabalho deixou de ser compreendido primordialmente como estando voltado para o discurso no qual se diz a verdade sobre o que somos, e passou a girar em torno da conduta. A análise do espaço discursivo a partir do qual se fala, análise essa que o modifica, dá então lugar à tematização explícita da conduta e dos modos pelos quais é possível agir sobre si mesmo. De um modo ou de outro, sua aposta é nas ínfimas descontinuidades que podemos estabelecer em relação ao que somos, aos modos como pensamos e agimos, aposta essa que, para se efetivar, muitas vezes faz recurso a uma retórica da ruptura que mobiliza o que há em nosso horizonte com o fim de suscitar em nós um movimento de pensamento através do qual algo novo possa surgir. E como essa novidade não pode, sem contradição com o modo foucaultiano de compreender a própria constituição do real, ser proposta como um projeto para os leitores, ela pode apenas tantalizá-los, mas com a diferença de que, ao contrário do que Zeus fez a Tântalo, Foucault intenta nos desafiar, nos inquietar, crendo justamente na possibilidade de alcançar essa novidade, ainda que fiquemos sempre a uma pequena distância em relação a nós mesmos e apenas tempos mais distanciados possam talvez vivenciar um horizonte que já não se reconheça senão como outro em relação ao nosso. Talvez, como quer Zaratustra, sejam os pensamentos que chegam com pés de pomba que dirijam o mundo. No que diz respeito ao presente, contudo, o absolutamente outro parece, senão impossível, ao menos bastante improvável. Mas não há desânimo nisso, posto

[379] O texto em francês diz: "Transfiguration qui n'est pas annulation du réel, mais jeu difficile entre la vérité du réel et l'exercise de la liberté [...]."

[380] O texto em francês diz: "[...] ascétisme indispensable."

que não há idade do ouro nem se trata da busca da terra prometida. O outro não é necessariamente melhor do que o mesmo, e ainda que o seja, não abolirá jamais o agonismo entre o poder e a liberdade, tampouco o jogo entre o pensamento e o real.

2.2.1.1 Entre ser e pensar

Por que apostar nas ínfimas descontinuidades que o movimento crítico produz em relação a nós mesmos? Apostar no "outro" é insinuar sua possibilidade na tessitura do "mesmo". O real é real e, como tal, não está à disposição de nossa vontade para ser modificado. Não há voluntarismo, em Foucault. O real, contudo, entretém com o pensamento um jogo perpétuo, através do qual o ser aparece como algo que pode e deve ser pensado. No que considero ser um diálogo sempre presente com o problema kantiano do transcendental, Foucault nos lembra que o real é o que é por ser informado pelo pensamento, por conceitos,[381] sem esquecer, contudo, que o real não é redutível ao pensamento. A coisa em si kantiana é um lembrete a ser levado a sério de que, se o ser aparece como pensado ou como pensável a partir dos elementos de que dispomos para tanto (e não era disso de que se tratava quando ele buscava as regularidades discursivas constitutivas do que ele chamava então de *épistémès*?), o ser sempre escapa, em alguma medida, ao pensamento. Se se transformam conceitos e modos de pensar, se nossas formas de problematização não são imutáveis, é porque o pensamento está sempre num jogo com o real, no qual toda apreensão deste por aquele é incompleta e, ao menos em algum grau, falha. Há sempre a possibilidade de o jogo ganhar novos contornos e o real se apresentar de diferentes maneiras. Há sempre um quê de contingência e artifício no que nos aparece como sendo necessário e natural.

Se tomarmos a sério o movimento de produzir ínfimas descontinuidades em relação a nós mesmos e nossos modos de pensar, talvez possamos observá-lo no próprio modo foucaultiano de pensar. A partir de Kant, a partir da cisão entre o empírico e o transcendental, entre o que já se encontra informado pelo pensamento e as formas puras deste, a partir desse fosso escavado na modernidade, Foucault parece tomar uma direção diversa da que foi seguida pelo próprio Kant. Sua distinção entre as duas tradições modernas, a analítica da verdade e a crítica, apontam nesse sentido. Se Kant busca, na relação entre o ser e o

[381] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 1592-1593.

pensamento, o que pode haver de necessário e universal neste último, Foucault está sempre à procura do que nele há de contingente e particular. O ser puro, tomado em si mesmo, este continuará apartado, interditado pelo fosso delineado pela crítica kantiana que sentencia a metafísica. Entre o ser e o pensar há um jogo que não é de identidade, como queria Parmênides, mas de captura e escape. O que é o é através do pensamento, mas não há transparência entre ambos, assim como não há plena determinação de um pelo outro. O idealismo transcendental kantiano dá lugar, em Foucault, a uma postura diante do real que é de desconfiança, mas não de desconfiança em relação a sua efetividade, mas quanto à naturalidade ou à universalidade com que essa realidade se apresenta a nós.

Foucault está sempre empenhado em mostrar o que há de não necessário nas formas determinadas de saber, de poder, de relação consigo. Se a filosofia, como crítica, é diagnóstico do presente, é porque "[...] ela não consiste em simplesmente caracterizar o que somos, mas, seguindo as linhas de fragilidade da atualidade, em conseguir capturar por onde e como isso que é poderia não mais ser o que é."[382] (FOUCAULT 2001b, p. 1268). O real, para Foucault, é marcado pela contingência de suas formas particulares. Donde o acento sobre as "técnicas", sobre os procedimentos que tornam essas formas efetivas, e mais ainda sobre aquelas que visam modificá-las, como se torna evidente em seus últimos trabalhos.[383] O movimento da crítica foucaultiana, como ele mesmo o diz em *O uso dos prazeres*, desta vez a propósito da sexualidade, é o de "[...] tomar distanciamento em relação a ela, contornar sua evidência familiar, analisar o contexto teórico e prático ao qual ela é associada." (FOUCAULT 1984, p. 9). E é esse um exercício filosófico – a expressão não deve ser desvencilhada aqui do eco de toda a tradição de exercícios espirituais. Exercício cuja aposta é "[...] 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 1984, p. 14). A arqueo-genealogia é um exercício que põe à prova aquilo que ela mesma pressupõe: que o trabalho do pensamento sobre si mesmo é um trabalho sobre o já pensado que busca alcançar a tensão inicial de todo pensamento: seu jogo com o real. No já compreendido, na experiência consolidada, encontra-se sempre o equilíbrio delicado entre o movimento de apreensão do ser pelo pensamento e o deixar-se apreender do ser pelo pensamento. Para saber se é possível pensar e ver diferentemente, é preciso vasculhar nossas

[382] O texto em francês diz: "[...] elle ne consiste pas à caractériser simplement ce que nous sommes, mais, en suivant les lignes de fragilité d'aujourd'hui, à parvenir à saisir par où ce qui est et comment ce qui est pourrait ne plus être ce qui est."

[383] Mais à frente, veremos a ligação entre essa contingência e a análise das tecnologias, a propósito da concepção foucaultiana do real e a temática do "positivo" e de sua racionalidade.

formas de problematizar o real, para então encontrar nelas algo de contingente, algo a partir do que puxar novamente um dos fios que compõem a tessitura do real, tornando então possível o estabelecimento de novas tramas.

A respeito da arqueo-genealogia empreendida por Foucault, Jacques Rancière (2004) diz o seguinte:

> O que a história materialista das condições de nosso pensamento e de nossa ação nos ensina, não é a necessidade da ordem das coisas nem a liberdade dos sujeitos. É o intervalo entre os dois, intervalo que só é preenchido por sentimentos como o "intolerável", que não traduzem nenhuma necessidade e indicam uma liberdade que é simples capacidade de agir, e não domínio de si. Entre o conhecimento e a ação, a filosofia não funda nenhuma dedução. Ela abre apenas um intervalo no qual nos é permitido fazer vacilar as referências e as certezas sobre as quais se apoiam as dominações.[384]

Um intervalo, uma ínfima descontinuidade. Que me seja perdoada a insistência, mas acredito encontrar aqui uma maneira original de pensar a transcendência crítica em relação a si mesmo. Acredito que uma parte considerável da resistência a Foucault, mas também do entusiasmo em relação a ele, se deve a sua posição ambígua em relação àquilo que ocupa o centro de quase toda a tradição crítica: o problema do critério. É inquietante que uma análise que se apresenta como crítica possa prescindir de sua própria justificação. Por outro lado, essa ausência parece servir de pretexto para que outras justificativas, nem sempre explicitadas, possam tomar seu lugar. Em Foucault, contudo, não me parece ser o caso de uma recusa cujo objetivo seja prestar-se a todo e qualquer uso. Penso estar em jogo aí uma compreensão de que a irredutibilidade do ser ao pensamento e deste àquele irrompe em sentimentos como o do "intolerável", de que fala Rancière. Em casos assim, não se trata de afirmar os direitos da liberdade dos sujeitos frente à ordem das coisas, mas da simples possibilidade de interromper-se o contínuo entre o que é e o modo como o pensamos. Há o incômodo que desperta a possibilidade de um novo enfrentamento, de um novo rearranjo, de uma nova ordem das coisas. Assim como a enciclopédia chinesa borgiana[385] que, sem apresentar-se como uma ordem alternativa e melhor em relação a nossa, podia inquietar-nos e evidenciar o fato silencioso de que há uma ordem que nos permite justapor as coisas, também sentimentos como o do "intolerável" trazem à tona o fato de que há uma ordem a partir da qual se

[384] O texto em francês diz: "Ce que l'histoire matérialiste des conditions de notre pensée et de notre action nous enseigne, ce n'est ni la nécessité de l'ordre des choses ni la liberté des sujets. C'est l'intervalle entre les deux, intervalle que seuls remplissent des sentiments comme l''intolérable' qui ne traduisent aucune nécessité et indiquent une liberté qui est simple capacité d'agir, et non maîtrise de soi. Entre la connaissance et l'action, la philosophie ne fonde aucune déduction. Elle ouvre seulement un intervalle où il nous est loisible de faire vaciller les repères et les certitudes sur lesquels s'appuient les dominations."

[385] Cf. FOUCAULT 1966 (Prefácio).

desenham as formas possíveis de nos relacionarmos conosco mesmos e com os outros. É a partir desse intervalo, desse ínfimo descolamento em relação ao que somos, aos nossos modos de pensar e agir, que a crítica pode acontecer.

Rancière fala apenas de "[...] certezas sobre as quais se apoiam as dominações." É preciso, contudo, lembrar que não são apenas dominações que repousam sobre nossas certezas, mas liberdades também. Charles Taylor fala disso, quando censura Foucault por deliberadamente esquecer as ligações entre disciplina e liberdade, na modernidade.[386] Nem toda naturalidade ou certeza é dominação ou serve de suporte a uma. Do mesmo modo, a totalidade das coisas não está, e nem pode estar, à nossa disposição para ser feita ou refeita. Há algo de muito importante no reconhecimento por Foucault de que a transcendência crítica deve partir de uma posição que não é o "ponto de vista de Deus", da universalidade absoluta, e de que seu efeito, em geral, não é mais do que a produção de uma ínfima descontinuidade em relação à posição da qual se partiu – um deslocamento, termo tão usado por Foucault, em vez de uma fundação, revolução ou reforma. O mundo não está diante de nós como diante de um deus capaz de criá-lo e recriá-lo a qualquer instante. O voluntarismo só pode fazer sentido numa perspectiva teológica. Na perspectiva da vontade e da ação humanas, ele não é apenas equivocado, é impossível. É perder completamente o fio da meada pensarmo-nos como uma *arkhé* fundante, da qual derivaria o ser das coisas, isto é, não apenas sua existência, nas também o seu ser do modo como é. Quando pensamos a relação entre ser e pensar para além da metafísica, é preciso manter a "coisa em si" como cláusula de reserva, como o faz Kant, mas também Foucault, ao pensar as relações entre ser e pensar em termos de um "jogo". Em certo sentido, mas num sentido bastante importante, a crítica permanece em Foucault o que era já em Kant: a aposta numa articulação entre ser e pensar que se faz, por precaução ou por sobrevalorização do lugar do homem na constituição da experiência, a partir do pensar, mas sem reduzir o ser às formas que este assume no jogo com o pensamento, como o fazem todos aqueles que se enredam nas armadilhas do duplo empírico-transcendental.

[386] Cf. TAYLOR 1988a. Numa entrevista em 1983, perguntado sobre a possibilidade de relações de disciplina que não sejam relações de dominação, Foucault responde: "Bien sûr, il y a des disciplines consensuelles. J'ai essayé d'indiquer les limites de ce que je voulais faire, c'est-à-dire l'analyse d'une figure historique précise, d'une technique précise de gouvernement des individus. Par conséquent, ces analyses-là ne peuvent aucunement, dans mon esprit, valoir comme une analytique générale de toute relations de pouvoir possible."

2.2.2 O positivo, o real, o presente

É conhecida a pretensão foucaultiana de desviar-se de discussões sobre a cientificidade dos saberes, de recusar-se a pressupor categorias universais que conferissem uma inteligibilidade prévia ao singular. Em certo momento, ele usa a expressão "positivismo feliz" para se referir a suas escolhas metodológicas. Em *A arqueologia do saber*, como lembra Giorgio Agamben, ele recorre ao termo "positividade" para definir seu objeto de estudo, aquilo de que suas análises pretendem dar conta. E é o próprio Agamben que se pergunta, então, pela fonte de onde Foucault teria retirado o termo "positividade". Por que falar em positividade para se referir ao objeto de seus trabalhos? Por que definir sua metodologia como sendo um positivismo feliz? A escolha desse termo traria consigo um posicionamento de Foucault a respeito de um problema filosófico que ele não explicitaria completamente?

É essa a opinião de Agamben. No ensaio "O que é um dispositivo?", ele aproxima o termo positividade de outro termo importante, etimologicamente próximo do primeiro, o de dispositivo. Enquanto o primeiro aparece na década de 1960, e não é muito frequente depois, o segundo é empregado, sobretudo após a metade da década de 1970. Em seu ensaio, Agamben diz ter encontrado a resposta para a fonte do termo positividade ao ler um livro chamado *Introdução à filosofia da história de Hegel*, do professor e amigo de Foucault, Jean Hyppolite. Nesse livro, Hyppolite defende que positividade e destino são conceitos centrais no pensamento hegeliano. A partir de sua leitura, Agamben defende que a escolha dos termos positividade e dispositivo refletem um posicionamento de Foucault a respeito de problemas como a relação entre os universais e as singularidades históricas, assim como a oposição entre coerção externa e liberdade.

A respeito do conceito hegeliano de *positividade*, nos diz Hyppolite:

> Vê-se, então, o nó de questões que se apresenta a propósito do conceito de positividade, e as sucessivas tentativas de Hegel em unir dialeticamente – uma dialética que ainda não tem consciência de si mesma – a *pura razão* (teórica e, sobretudo, prática) e a positividade, isto é, o *elemento histórico*. Num certo sentido, a positividade é considerada por Hegel como um obstáculo à liberdade do homem, e como tal é condenada. Investigar os elementos positivos de uma religião, e, poder-se-ia já acrescentar, de um estado social, significa descobrir aquilo que nestes é imposto por coerção aos homens, aquilo que torna opaca a pureza da razão; num outro sentido, que termina por incorporá-lo ao curso do desenvolvimento hegeliano, a positividade deve estar conciliada com a razão, que perde então seu caráter abstrato e se torna adequado à riqueza concreta da vida. Vê-se então por que o

> conceito de positividade está no centro das perspectivas hegelianas.[387] (HYPPOLITE 1983, p. 45-46).

De acordo com Agamben, essa passagem certamente chamou a atenção de Foucault. É mesmo provável que Foucault tenha lido o livro de seu mestre; de todo modo, não é desarrazoado perceber aí um problema que sempre inquietou Foucault e perpassa boa parte de seus trabalhos. Para Agamben, o termo dispositivo "[...] vem ocupar o lugar daqueles que ele define criticamente como 'os universais' (*les universaux*)." (AGAMBEN 2009, p. 33). E isso quer dizer que a recusa foucaultiana em recorrer a categorias universais que pudessem conferir uma inteligibilidade prévia aos singulares tem como contraparte a busca por algo que, no lugar delas, dessem conta, então, do modo como os singulares vêm a ser o que são.

Em seu curso de 1979, *Nascimento da biopolítica*, Foucault fala do Estado como uma "realidade transacional". O Estado não é tomado como uma constante histórica, como um conceito universal cuja atemporalidade poderia conferir um fundo comum de inteligibilidade às formas singulares que aparecem na história, seja porque elas encarnariam momentos do próprio Estado, aspectos abstratos deste, seja porque elas seriam suas variações mais ou menos diversificadas. Tampouco ele é destituído de realidade, tratado como um produto arbitrário do pensamento sem vínculo algum com uma realidade irredutível ao pensamento. Se o Estado é uma realidade transacional é porque ele deve sua realidade a uma certa configuração de poder, uma vez que ele se constitui na interface entre governantes e governados. O Estado é o que é por conta de certas relações. Há um primado dessas relações, desse elemento histórico, sobre o conceito do Estado. É nos dispositivos de governo que o Estado se efetiva, se apresenta como uma realidade.

A reconciliação hegeliana da razão abstrata com o positivo verá nas transformações deste último a efetivação do próprio espírito. Mesmo sendo indissociáveis, a razão tem precedência sobre o positivo. Como diz Hyppolite: "A positividade é como a memória: viva e orgânica, ela é o passado sempre presente; inorgânica e separada, ela é o passado que não

[387] O texto em francês diz: "On voit donc le noeud de question qui se présentent à propos de ce concept de positivité, et les essais successifs de Hegel pour relier dialectiquement – une dialectique qui n'est pas encore consciente d'elle-même – la *pure raison* (théorique et surtout pratique) et la positivité, c'est-à-dire *l'élément historique*. En un certain sens, la positivité et considérée par Hegel comme un obstacle à la liberté de l'homme, et comme telle elle est condamnée. Rechercher les éléments positifs d'une religion, et on pourrait déjà ajouter d'un état social, c'est découvrir ce qui en eux s'impose par contrainte à l'homme, ce qui fait tâche dans la pureté de la raison, en un autre sens, qui finit par l'emporter au cours du développement de Hegel, la positivité doit être conciliée avec la raison qui perd alors son caractère abstrait et devient adéquate à la richesse concrète de la vie. On voit donc pourquoi le concept de positivité est au centre des perspectives hégéliennes."

possui mais presença autêntica."[388] (HYPPOLITE 1983, p. 46). É o espírito que dá vida ao positivo compreendendo-o no movimento dialético.

Foucault faz o movimento inverso. Ele quer buscar no interior do positivo a inteligibilidade deste. Está claro que isso impossibilita um movimento universal da história, mas também está claro que não é essa a única forma de conferir inteligibilidade aos singulares. Foucault não rejeita a racionalidade, mas se recusa a lhe conferir uma forma universal. Tal como um nominalista, ele não nega as formas, mas parece só reconhecer formas individuais que, como em Abelardo, podem ser semelhantes sem que jamais se possa dizer que são instanciações de uma mesma forma universal. O que ele pretende é mostrar que o positivo não é meramente irracional e coercitivo quando apartado de uma razão universal. No interior da positividade, das coisas em suas relações, há racionalidade e também liberdade. Razão pela qual ele insistirá, muitas vezes sem ser compreendido, que não se deve buscar a liberdade fora das relações de poder, mas no interior delas.

Foucault parece ter aprendido com Hyppolite e com Hegel, e não apenas com Nietzsche, a procurar no passado o presente, não como quem procura precursores ou antecedentes de contemporâneos, mas no sentido de restituir, na medida do possível, ao passado o seu caráter de acontecimento. Para ele, o passado não pode ser "[...] o elemento morto, que perdeu seu sentido vivo e não é mais que um resíduo da história."[389] (HYPPOLITE 1983, p. 48). Nesse passado reavivado, Foucault procura as múltiplas relações que tornaram e tornam possíveis o presente em que vivemos. Ele percebe que através de muitas continuidades (como a dos preceitos de conduta da filosofia helenística e os preceitos cristãos), escondem-se descontinuidades (esses mesmos preceitos obedecem a fins e respondem a preocupações bastante diferentes em ambos os casos), do mesmo modo que muitas descontinuidades são perpassadas por continuidades que permanecem, no mais das vezes, obscurecidas. Restituir ao passado seu caráter de acontecimento serve, então, para que aquilo que para nós não é senão resíduo da história, realidade estática, não questionada, naturalizada, possa novamente aparecer como dinâmica, como passível de transformação. A arqueologia foucaultiana não é um mero desenterrar fósseis, mas uma investigação dos substratos – móveis – que compõem o solo sobre o qual nos movemos. Assim também a

[388] O texto em francês diz: "La positivité est comme la mémoire : vivante et organique elle est le passé toujours présent, inorganique et séparée, elle est le passé qui n'a plus de présence authentique."

[389] O texto em francês diz: "[...] l'élément mort, qui a perdu son sens vivant et n'est plus qu'un résidu de l'histoire."

genealogia não pretende exibir linhagens para que elas não se percam na poeira do tempo, mas mapear as redes de relações que fazem de nós o que somos.

Daí a importância de compreender o exercício do poder através das tecnologias nas quais esse exercício se efetiva. Por isso as relações familiares, sexuais, de produção, não existem *sobre*, *sob* ou *junto a* relações de poder. O poder, explica Foucault na aula de 11 de janeiro de 1978, no *Collège de France*, diz respeito muito mais a *mecanismos* do que a *relações* propriamente ditas. As relações de poder não são um tipo de relação específico ao lado de outros tipos de relações sociais, tratando-se antes de mecanismos que operam nas diversas relações entre os indivíduos e mesmo nas relações de si para consigo.[390]

Ao insistir sobre a positividade dos saberes, Foucault não estava nos lembrando de sua efetividade apenas, mas buscando se ater a ela. Se, em Hegel, a positividade – o elemento histórico – está em tensão com a liberdade, Foucault, ao contrário, permanecerá até seus últimos trabalhos buscando espaços de liberdade no interior mesmo dessa positividade.[391] Não se trata, para ele, de uma liberdade extrínseca ao elemento histórico, e por conseguinte universal, mas de uma liberdade engendrada no interior da história. Diferentes jogos de poder dão lugar a diferentes liberdades possíveis, que podem estar em maior ou menor tensão com tais jogos. Tal aposta na positividade conduzirá Foucault a enfatizar, em seus trabalhos, as técnicas de sujeição, as tecnologias através das quais os sujeitos são constituídos e, consequentemente, a enfatizar na ética as técnicas de transformação de si mesmo, a ascese. É nas técnicas, enquanto práticas refletidas e não irracionais, que é preciso encontrar a racionalidade inerente ao positivo. A genealogia e a arqueologia se fundem numa arqueo-genealogia quando percebemos que as formas de problematização não dizem respeito simplesmente ao que passa por nossas cabeças, às nossas representações ou modos de interligá-las, mas sim à racionalidade inerente aos nossos atos, sentimentos, práticas, aos diversos modos pelos quais nos relacionamos conosco mesmos, com os outros e com o mundo em geral.

---

[390] Os mecanismos de poder, portanto, não podem ser maus em si, como alguém poderia sugerir. Eles não são maus nem bons, são simplesmente um constituinte inescapável de todas as relações sociais e, por conseguinte, da vida humana.

[391] Em minha dissertação de mestrado, *Foucault e a questão da ética: a liberdade problematizada como ethos*, mostro como seus últimos trabalhos nos permitem vislumbrar uma compreensão da liberdade que perpassa suas investigações, a qual aponta para a própria mobilidade, para a mutabilidade dessa positividade no interior da qual nos constituímos. A liberdade, em última instância, se encontraria na possibilidade de que aquilo que faz com que sejamos o que somos se modifique. Daí a liberdade não ser algo que se possua ou que possa ser assegurada de uma vez para sempre, muito menos uma qualidade intrínseca do sujeito enquanto tal.

Quando Foucault afirma a irredutível insubmissão da liberdade frente às relações de poder, ele não está postulando uma liberdade essencial ao ser do homem, mas dizendo que as relações de poder envolvem estratégias de luta onde se busca, com mais ou menos força, dominar, e que a liberdade é a possibilidade incontornável de resposta ao exercício do poder. Como ele mesmo diz: "Mais do que um 'antagonismo' essencial, seria melhor falar de um 'agonismo' – de uma relação que é, a uma só vez, de incitação recíproca e de luta; menos de uma oposição termo a termo que os põe um em face do outro, do que de uma provocação permanente."[392] (FOUCAULT 2001b, p. 1057).

Esse agonismo perpassa todas as relações humanas. O poder está por toda parte, o que quer dizer que a liberdade também está. Se é próprio às relações sociais o buscar levar o outro a se conduzir de certos modos e não de outros, também é inerente a essas relações o deixar-se conduzir, a resistência a essas tentativas de condução, os jogos de aceitação e desafio através dos quais um determinado comportamento é assumido. Do mesmo modo, a ética pode aparecer como elaboração refletida da liberdade, como um trabalho sobre si mesmo que se vale de técnicas para modificar o que se é. Poder e ética devem ser entendidos ao nível do positivo, isto é, das disposições, das relações que se formam por eles e sobre as quais atuam. O poder não é mera coerção porque toda condução depende de um deixar-se governar. Por sua vez, a liberdade não é extrínseca ao poder porque toda tentativa de condução abre um espaço de respostas possíveis, de aceitações, recusas e desafios, mas também porque essas tentativas não excluem a possibilidade de, não apenas ser alvo de técnicas que buscam conformar nossa conduta, mas de fazer de nossa própria vida o objeto de técnicas que visem dar a essa vida uma forma outra.

Há um jogo entre o pensamento e o real, que garante que o positivo não seja apenas um resíduo histórico irracional e coercitivo. É por isso que o presente é transfigurável, que é possível buscar o que nele há de poético. É nisso que reside a modernidade da crítica foucaultiana: na afirmação do presente através da sua modificação, no manter-se ao nível do positivo, do histórico e singular, para haurir dele possibilidades outras. Há um nexo entre problematização e presente porque este é, a um só tempo, atitude e pertencimento. Esse nexo é o mesmo existente entre o pensamento inerente às práticas mudas que nos constituem e o pensamento como esforço de distanciamento em relação a si mesmo, como problematização

[392] O texto em francês diz: "Plutôt que d'un 'antagonisme' essentiel, il vaudrait mieux parler d'un 'agonisme' – d'un rapport qui est à la fois d'incitation réciproque et de lutte ; moins d'une opposition terme à terme qui les bloques l'un en face de l'autre que d'une provocation permanente."

ou crítica do pensamento presente nessas práticas mudas. Com efeito, como diz Foucault (2001b, p. 1431):

> Ora, se o trabalho do pensamento tem um sentido – diferente daquele que consiste em reformar as instituições e os códigos – é o de retomar pela raiz a maneira de os homens problematizarem seu comportamento (sua atividade sexual, sua prática punitiva, sua atitude em relação à loucura, etc.).[393]

O pensamento, se ele perpassa tudo que fazemos, não é algo estático, suas formas não são imutáveis. Na raiz de nossas maneiras de pensar está o próprio pensamento, não como quadro delimitado no interior do qual certas perguntas e respostas são possíveis, mas como embate com o real, como esforço sempre possível de repensar o já pensado e de apreender o ser sob novas formas. A crítica foucaultiana, como empreendimento de reproblematização, não quer apenas nos tantalizar, no sentido de criar expectativas que não fazem senão nos consolidar ainda mais no mesmo lugar, mas sim reatualizar as tensões que estão no fundamento do que somos e pensamos. Esse esforço de problematização sempre retomado é

> [...] o comprometimento com o princípio de que o homem é um ser pensante, até em suas práticas mais mudas, e que o pensamento não é o que nos faz crer no que pensamos, nem admitir o que fazemos, mas isso que nos faz problematizar até o que nós mesmos somos. O trabalho do pensamento não é o de denunciar o mal que habitaria secretamente tudo que existe, mas o de pressentir o perigo que ameaça em tudo que é habitual, e de tornar problemático tudo que é sólido."[394] (FOUCAULT 2001b, p. 1431).

E não é esse princípio do homem como ser pensante, cujo mundo é formado por conceitos, que encontramos no último de seus textos, dedicado a Canguilhem? Nele, Foucault (2001b, p. 1593) afirma que formar conceitos é uma maneira de viver, e de viver em relativa mobilidade, a maneira específica de o homem informar seu meio e ser informado por ele, a qual ele apresenta como uma inovação em relação aos outros seres vivos, como um tipo bem particular de informação. Ora, o que aqui é dito em termos biológicos de informação do vivente pelo seu meio e vice-versa, é a dinâmica pela qual o mundo humano vem a ser como tal, isto é, a dinâmica na qual o ser, para o homem, se apresenta como podendo e devendo ser pensado.

---

[393] O texto em francês diz: "Or, si le travail de la pensée a un sens – différent de celui qui consiste à réformer les institutions et les codes –, c'est de reprendre à la racine la façon dont les hommes problématisent leur comportement (leur activité sexuelle, leur pratique punitive, leur attitude à l'égard de la folie, etc.)."

[394] O texto em francês diz: "[...] l'attachement au principe que l'homme est un être pensant, jusque dans ses pratiques les plus muettes, et que la pensée, ce n'est pas ce qui nous fait croire à ce que nous pensons ni admettre ce que nous faisons ; mais ce qui nous fait problématiser même ce que nous sommes nous-mêmes. Le travail de la pensée n'est pas de dénoncer le mal qui habiterait secrètement tout ce qui existe, mais de pressentir le danger qui menace dans tout ce qui est habituel, et de rendre problématique tout ce qui est solide."

2.2.2.1 Repensando o transcendental: as experiências

"O projeto era, portanto, o de uma história da sexualidade enquanto *experiência* – se entendermos por experiência a correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade." (FOUCAULT 1984, p. 10; grifo meu). Foucault define assim, logo no início de *O uso dos prazeres*, seu projeto de uma história da sexualidade, por oposição ao que seria uma história de nossos comportamentos sexuais ou das representações que nos fazemos dessas práticas. Essa recusa implica afastar-se da pressuposição da sexualidade como um invariante histórico, isto é, como um universal, em relação ao qual só pode haver diversidade histórica no que diz respeito ao nosso comportamento em relação a ele ou quanto às ideias que nos fazemos dele. É assim que Foucault apresenta seu trabalho e essas são afirmações sempre repetidas em seus comentários. Contudo, essa contraposição, se torna explícito que Foucault pretende afastar-se de formas de história que, se não são universalistas, se fazem sem questionar alguns invariantes cuja universalidade permanece pressuposta, não esclarece o que há de peculiar em seu, se se quiser chamar assim, nominalismo. E se se trata de um nominalismo, de uma redução dos universais a nomes, estes não serão reconduzidos a uma existência mental, como no aristotelismo de Alexandre de Afrodísias,[395] ou numa saída relativista que confundiria nomes com representações e remeteria ambos a uma origem subjetiva arbitrária. Como aponta Agamben, é preciso que algo tome o lugar dos universais recusados para que se garanta a inteligibilidade dos singulares. Ao contrário do que acontece no nominalismo antigo, Foucault não está interessado em explicar a predicação. Seu nominalismo não nasce de uma querela a respeito das categorias que designam os modos de ser dos entes.[396] As formas singulares que ele tem em vista não são as dos inúmeros exemplares de uma espécie ou gênero, são as de nossas experiências. Nesse sentido, mais do que a Aristóteles, Foucault opõe-se a Kant, ao mesmo tempo em que não deixa de pensar a experiência a partir da filosofia kantiana.

O sujeito transcendental kantiano, como diz Alquié (1966, p. 22), "[...] não é dado, mas afirmado como condição de inteligibilidade do dado."[397] A experiência não é um acúmulo de dados, mas algo inteligível; como diz Kant (1999, p. 39), ela requer entendimento

[395] A esse respeito, cf. DE LIBERA 1999.

[396] A própria doutrina aristotélica das categorias nasce no plano da dialética platônica, da divisão entre gêneros e espécies, segundo Enrico Berti (2012, p. 46).

[397] O texto em francês diz: "[...] n'est pas donné, mais affirmé comme condition d'intelligibilité du donné."

e a regra deste precisa ser pressuposta *a priori* no próprio sujeito. Na experiência, conjugam-se as coisas em si mesmas, inescrutáveis, e aquilo "[...] que nós mesmos colocamos nelas." (KANT 1999, p. 40). Kant, assim como Descartes antes dele, busca na razão um fundamento seguro para a ciência, para o conhecimento verdadeiro, e a ciência, para ambos, é por excelência a ciência moderna da natureza. Nas palavras do próprio Kant (1999, p. 40), pode-se "[...] dotar de provas satisfatórias as leis que subjazem *a priori* à natureza enquanto conjunto dos objetos da experiência [...]." As condições de possibilidade da experiência são as condições de sua inteligibilidade, e estas são pensadas como aquilo que o sujeito precisa pressupor para torná-la compreensível de acordo com o que a ciência matemática da natureza apresenta.

A experiência, para Foucault, em primeiro lugar, não é universal, com em Kant, mas particular e, portanto, plural. Há experiências da loucura, da sexualidade, etc. Em segundo lugar, a experiência não é aquilo cujas condições de inteligibilidade estão no sujeito (uma vez interditada a inteligibilidade do ser nele mesmo), mas o campo no interior do qual os objetos da experiência e o sujeito que os experimenta se constituem como tais. Agamben diz que os dispositivos são aquilo que vêm ocupar o lugar deixado vazio pelos universais, mas isso só é verdade porque os dispositivos são redes de relações através das quais se constituem sujeitos e objetos.[398] Ainda na introdução a *O uso dos prazeres*, Foucault faz das experiências uma correlação de relações que seriam de três tipos, os quais coincidem com seus campos privilegiados de análise: o saber, o poder, a ética. Toda experiência seria constituída, assim, desses três eixos: os saberes através dos quais um discurso de verdade é produzido a respeito de algo, as formas de regular as práticas em torno desse algo, bem como as formas de se reconhecer como sujeito em relação a ele. A depender da experiência em questão, se da sexualidade ou do crime, por exemplo, cada um desses eixos pode se tornar o ponto privilegiado a partir do qual se articulam os demais, de modo que a ética é privilegiada ao se abordar a sexualidade, enquanto o poder é central no que tange ao crime.

Mais à frente, na mesma introdução, Foucault (1984, p. 12) afirma que sua intenção é a de "[...] evidenciar alguns elementos que possam servir para uma história da verdade." Ele aqui não fala apenas de um dos eixos da experiência, o do saber, tomado em si mesmo, mas da verdade como articulador de uma análise das formas de experiência. Com efeito, pouco antes, ele (1984, p. 11) apresenta seus trabalhos como dizendo respeito aos jogos de verdade, sejam eles considerados a partir de si mesmos ou em referência ao poder, ou ainda às relações

[398] Agamben, distanciando-se de Foucault, faz dos dispositivos um dos dois grandes grupos em que estaria dividido todo existente, o outro sendo o dos seres vivos. Sobre isso, cf. AGAMBEN 2009, p. 40 et seq.

de si para consigo e à constituição de si mesmo como sujeito. Imediatamente após declarar que sempre esteve no encalço de uma história da verdade, Foucault (1984, p. 12) diz que os jogos de verdade são "[...] jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado." Se, à época, ele usava a expressão "ontologia histórica" para se referir ao seu trabalho, fica claro que essa ontologia diz respeito à constituição de experiências através das quais vêm a ser como tais sujeitos e objetos.

Para além da metafísica como discurso a respeito do ser em si mesmo, interditada por Kant, resta o campo fenomênico do amálgama entre ser e pensar. O transcendental kantiano diz respeito às condições de possibilidade de toda experiência possível, às quais se encontram do lado do pensamento puro. Foucault, buscando desvencilhar-se da saída hegeliana que subordina o positivo ou o empírico ao espírito, volta à cisão kantiana, mas para uma vez mais desvencilhar-se, desta vez não da cisão propriamente dita, uma vez que o ser em si mesmo permanecerá interdito e sua análise manter-se-á ao nível da experiência, mas sim da saída kantiana que encontra no sujeito o transcendental, isto é, as condições de possibilidade, que são também as condições de inteligibilidade, de toda experiência possível. Foucault buscará a inteligibilidade da experiência na própria experiência. Não há *a priori*, em sentido kantiano. Se se puder falar em algum *a priori*, ele terá que ser histórico, pois as condições de uma experiência só podem ser encontradas nela mesma, uma vez que o sujeito que lhe servia de fundamento, em Kant, se não se encontra interdito como a coisa em si, torna-se, tanto quanto qualquer objeto da experiência, um produto ou efeito desta, algo cuja determinação só se constitui na própria experiência. As condições de uma experiência se encontram, então, nas relações – de saber, poder ou éticas – através das quais se formam sujeitos e objetos.

O que, na introdução ao segundo volume da *História da sexualidade*, aparece como a constituição do ser como experiência através de jogos de verdade, já era, em 1983, no fim das conferências em Berkeley sobre a *parrhesia*, chamado de problematização. O termo é interessante porque remete diretamente ao pensamento como atividade e falaremos dele mais adiante. Falemos antes da primeira versão da famosa introdução a *O uso dos prazeres*, na qual o vínculo entre experiência e pensamento fica ainda mais evidente. Em primeiro lugar, Foucault (2001b, p. 1397-1398) recusa uma precedência ontológica do nome sobre o real ao qual ele se refere. "Levar em conta essa singularidade histórica, não é superinterpretar a aparição recente do termo sexualidade, nem fazer crer que a palavra trouxe consigo o real ao

qual se refere."[399] Se não se trata de reduzir a coisa ao nome que a designa ou de transformá-la em mero efeito deste, do que se trataria, então? Foucault (2001b, p. 1398) dirá que seu objetivo é tratá-la como uma correlação entre um domínio de saber, uma forma de normatividade e um modo de relação consigo, o que é o mesmo que compreender como, a partir e em torno de certas formas de comportamento, se constituiu uma experiência em toda sua complexidade.

Após isso, Foucault revela algo interessante a respeito da ligação de seus mais recentes trabalhos com aqueles que, antes mesmo da publicação de sua primeira grande obra, a *História da loucura*, o mobilizavam. Ele afirma (2001b, p. 1398) que estudar as formas de experiência em sua historicidade é algo que provém de um projeto mais antigo: "[...] o de fazer uso dos métodos da análise existencial no campo da psiquiatria e no domínio da doença mental."[400] Sua insatisfação com tal projeto se deveu, segundo ele mesmo, à elaboração teórica insuficiente da noção de experiência e sua relação ambígua com a prática psiquiátrica. As soluções então disponíveis eram as de uma antropologia filosófica, que fornecesse uma teoria geral do ser humano capaz de esclarecer a noção de experiência, e a da história social, que resolveria a relação da teoria com a prática através do apelo a um contexto econômico e social. Como se poderia esperar, Foucault recusa ambos. E o faz para "[...] pensar a historicidade mesma das formas de experiência."[401] (FOUCAULT 2001b, p. 1398). Como vimos anteriormente, a aposta foucaultiana é a de manter-se ao nível do positivo ou da experiência, recusando análises que buscam a inteligibilidade dos singulares fazendo recurso a um universal. É daí que vem seu nominalismo, da necessidade de reduzir a um nome os universais que, do contrário, imporiam, ao real a que se referem, sua inteligibilidade. Tal nominalismo metodológico é uma maneira de evitar se deixar levar pelos invariantes históricos que assediam aqueles que buscam compreender as singularidades. Mas esse nominalismo é apenas um aspecto negativo de seu trabalho. Em si mesmo, ele não produz nada. Faz-se necessário encontrar o terreno no qual é possível compreender a formação das experiências singulares, em sua efetividade e inteligibilidade, e ele não será outro senão o pensamento. Fazer a história das formas singulares de experiência será, assim, fazer uma história do pensamento.

---

[399] O texto em francês diz: "Prendre en compte cette singularité historique, ce n'est pas surinterpréter l'apparition récente du terme sexualité, ni laisser croire que le mot a porté avec soi le réel auquel il se réfère."

[400] O texto em francês diz: "[...] celui de faire usage des méthodes de l'analyse existencielle dans le champ de la psychiatrie et dans le domaine de la maladie mentale."

[401] O texto em francês diz: "[...] penser l'historicité même des formes d'expérience."

O pensamento, dirá ele (2001b, p. 1398), é o que instaura os jogos do verdadeiro e do falso, o que funda a aceitação e a recusa das regras, o que instaura as relações consigo mesmo e com os outros. O que instaura e funda, portanto, os três eixos constituintes de toda experiência. Tal compreensão do pensamento leva a considerá-lo como algo que não está restrito ao discurso e à teoria, mas como algo que permeia nossas maneiras de dizer, fazer, se conduzir. Como ele mesmo diz:

> Nesse sentido, *o pensamento é considerado como a forma mesma da ação*, como a ação na medida em que ela implica o jogo do verdadeiro e do falso, a aceitação e a recusa da regra, a relação consigo e com os outros. O estudo das formas de experiência poderá, então, se fazer a partir de uma análise das "práticas" discursivas ou não, se com isso se designam os diferentes sistemas de ação, na medida em que são habitados pelo pensamento assim entendido.[402] (FOUCAULT 2001b, p. 1399; grifo meu)

Se, em *As palavras e as coisas*, Foucault caracterizava o pensamento moderno como uma forma de ação, aqui o pensamento não é um tipo de ação, mas a forma mesma do agir. Ele (1966, p. 338-339) então se referia ao pensamento moderno como aquele no qual todo imperativo está localizado no interior do próprio pensamento, num movimento que se caracteriza por retomar incessantemente o impensado. O conteúdo e a forma da ética estaria na reflexão, na tomada de consciência, na elucidação do silencioso, na palavra restituída ao que é mudo, etc. A ética moderna seria dominada pela dinâmica de tornar para-si o que é em-si. Em consonância com o que foi dito anteriormente a respeito da noção de positividade, Foucault recusa o modelo hegeliano para buscar o pensamento nas práticas mesmas, na própria ação. E isso se dá porque, se o pensamento é a forma da ação, não o é porque esta estaria submetida àquele, como se o pensamento pudesse ser pensado para além do pensar localizado, do pensar como tentativa de apreensão do real. O pensamento é a forma da ação porque toda ação é já uma resposta – e uma resposta que não é meramente irracional – às circunstâncias nas quais ela se dá. Como é dito no texto dedicado a Canguilhem, o ser humano é o ser vivo que informa e é informado pelo seu mundo através de conceitos. Formar conceitos é uma forma de viver, pensar é uma forma de agir – a forma humana de agir.

É o pensamento, na medida em que forma campos de experiência, que permite tornar significativas experiências individuais, como as de Pierre Rivière, Alexina B. ou a dramatização dos casos familiares encontrados nas *lettres de cachet* do século XVIII.[403] E isso

---

[402] O texto em francês diz: "En ces sens, la pensée est considérée comme la forme même de l'action, comme l'action en tant qu'elle implique le jeu du vrai et du faux, l'acceptation ou le refus de la règle, le rapport à soi-même et aux autres. L'étude des formes d'expérience pourra donc se faire à partir d'une analyse des 'pratiques' discursives ou non, si on désigne par là les différents systèmes d'action en tant qu'ils sont habités par la pensée ainsi entendue."

[403] Casos individuais que comporiam uma série que Foucault chamou de "A vida dos homens infâmes". Cf. FOUCAULT 2001b, p. 237-253.

porque o significado dessas experiências advém das relações em meio às quais elas se forma e, portanto, dos saberes específicos que nelas estão implicados, do aparato administrativo, médico, jurídico no qual elas se desenrolam, das formas de reconhecimento, de si e dos outros, a elas relacionadas.

O pensamento é a forma da ação, mas, claro está, tal não pode ser compreendido como se se tratasse de uma forma imutável da qual teríamos apenas variações singulares. O que me faz aceitar ou recusar a regra é o pensamento, não porque toda avaliação normativa seja já um juízo, o que é óbvio, mas porque é através do pensamento que se delineia o campo no qual essas avaliações são possíveis: o que é ou não problema, por que é problema, por quais critérios julgar, com quais meios lidar com isso, quais fins buscar. O pensamento não está do lado do universal pelo qual se julga o empírico e particular. Ele é aquilo que, entre universal e particular, dará lugar às experiências. São esclarecedores a esse respeito os três princípios que Foucault então apresenta como aqueles que regem o trabalho de uma "história dos sistemas de pensamento", nome de sua cátedra no *Collège de France*.[404]

O primeiro princípio é o da irredutibilidade do pensamento. Ele afirma que não há experiência que não seja uma maneira de pensar, e isso porque, se as experiências comportam estruturas universais e não são independentes das circunstâncias sociais nas quais surgem, ambas são insuficientes para dar lugar às experiências enquanto tais, pois são incapazes de explicar por que tais possibilidades, dentre aquelas que tal configuração tornava possível, se concretizaram, isto é, por que estes saberes se formaram, por que tais regras tomaram corpo, por que as pessoas se viam de tal forma e não de outra.

O segundo é o princípio da singularidade da história do pensamento. Se o pensamento é irredutível tanto ao que pode haver de universal nas experiências, quanto ao que nelas há de socialmente condicionado, ele não é desprovido de formas universais, nem pode desconsiderar determinações econômicas, sociais ou políticas. Há "acontecimentos do pensamento" – e é por isso que há uma história do pensamento – porque o pensamento, se põe em jogo formas universais, o faz na história, confrontando o real, as circunstâncias nas quais ele se efetiva, às quais deixarão sua marca nas formas de pensar que então terão lugar. Qualquer análise que levasse em conta apenas o que há de universal numa experiência ou somente as condições nas quais ela aparece, ou ainda a conjunção de ambos, seria incapaz de explicar, sem fazer recurso ao pensamento, porque tal conjunção resultou na organização *desta* forma específica de experiência. Do mesmo modo, é a análise da relação do pensamento

---

[404] Para isto e para o que se segue, cf. FOUCAULT 2001b, p. 1399.

com ambos que permitirá compreender os acontecimentos em que o pensamento pensa a si mesmo, reelaborando suas condições e dando lugar a novas formas de pensar.

O terceiro é o princípio da história do pensamento como atividade crítica. De acordo com este princípio, a análise das condições históricas em que se formam as experiências, ao contrário da crítica kantiana, não fixa limites intransponíveis (nem de fato nem de direito), assim como não descreve sistemas fechados. E isso porque, sendo a experiência algo que surge do afrontamento do real pelo pensamento, ela não pode ser senão uma singularidade transformável, e transformável por um trabalho do pensamento sobre si mesmo.

O pensamento é a forma da ação porque agir é responder racionalmente a uma situação dada. É por isso que Foucault fala ora em pensamento, ora em problematização, termo no qual se enfatiza o pensamento como atividade. "A problematização é uma 'resposta' a uma situação concreta que é real."[405] (FOUCAULT 2001c, p. 172). Tal frase é proferida ao final das conferências em Berkeley, em 1983. É quando ele dirá que a problematização é sempre uma criação porque, como foi dito, as formas de experiência – ou formas de problematização, como ele também diz – não é dedutível nem a partir de princípios ou conceitos universais, nem das circunstâncias nas quais elas surgem.

> Uma problematização é sempre um tipo de criação, mas uma criação no sentido em que, dada uma determinada situação, não se pode inferir que tipo de problematização se seguirá. Dada uma determinada problematização, pode-se apenas compreender por que esse tipo de resposta aparece como uma réplica a algum aspecto concreto e específico do mundo. Há a relação entre pensamento e realidade, no processo de problematização. E essa é a razão de eu considerar ser possível fazer uma análise de uma problematização específica como a história de uma resposta – a resposta original, específica e singular do pensamento – a uma certa situação.[406] (FOUCAULT 2001c, p. 172-173).

[405] O texto em inglês diz: "The problematization is an 'answer' to a concrete situation which is real."

[406] O texto em inglês diz: "A problematization is always a kind of creation; but a creation in the sense that, given a certain situation, you cannot infer that this kind of problematization will follow. Given a certain problematization, you can only understand why this kind of answer appears as a reply to some concrete and specific aspect of the world. There is the relation of thought and reality in the process of problematization. And that is the reason why I think that is possible to give an analysis of a specific problematization as the history of an answer – the original, specific, and singular answer of thought – to a certain situation."

2.3 **Agir e conduzir-se: o que é conduta?**

> Nossa história como agente é uma rede na qual tudo que é produto da vontade está envolto, é sustentado e é parcialmente formado por coisas que não o são [...].
>
> *Bernard Williams*

Neste último capítulo, tratarei da relação entre ação e pensamento, bem como as relações entre ação e conduta, primeiro mostrando como o modo foucaultiano das relações entre ser e pensar nos levam a uma compreensão da própria moralidade, depois considerando a importância do julgar para uma moral que se compreenda como exercício dialético, como diálogo com as circunstâncias em que agimos, e, por fim, analisando alguns dos elementos que estão implicados no agir, bem como o que poderia ser uma ética pessoal, centrada na conduta, tal como Foucault propõe inspirando-se nos antigos gregos e romanos.

2.3.1 A moralidade como forma de dar sentido e valor a sua conduta

A pergunta que leva Foucault a reelaborar seus trabalhos é aquela pelos modos através dos quais "[...] os indivíduos são levados a dar sentido e valor à sua conduta, seus deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos." (FOUCAULT 1984, p. 9). O fato de ele considerar que, para que essa pergunta possa ser respondida, seja necessária uma modificação metodológica, deslocando o eixo de problematização do saber e do poder para a subjetividade, entendida aqui como a relação consigo mesmo, este fato já mostra que ele não considerava que as formas pelas quais um sujeito se reconhece possam ser o mero efeito de constrangimentos exteriores. Com efeito, se não se pressupõe uma subjetividade *a priori* sobre a qual constrangimentos exteriores incidiriam, as formas pelas quais o sujeito se reconhece (como sujeito desejante, por exemplo) não podem ser apenas formas históricas forjadas a partir de coações à subjetividade universal. A analítica do poder empreendida até então não era suficiente para resolver esse problema. Faltava algo para que as requisições foucaultianas de que o poder não era algo oposto a um sujeito livre *a priori* pudesse fazer sentido plenamente. E isso porque os sentimentos e atos dos indivíduos não podiam ser simplesmente o efeito de relações de poder, do contrário as formas pelas quais os indivíduos

são levados a se reconhecer de um modo ou de outro, a sentir e agir de certas maneiras, seria explicável apenas pelas análises dessas relações. Mas então não se levaria realmente a sério a pergunta que Foucault, por fim, se faz e não se chegaria a abordar a relação consigo mesmo como algo digno de ser pensado a partir de si mesmo. A resistência permaneceria como um postulado cuja possibilidade se seria incapaz de explicar.

O jovem Hegel podia dizer, a respeito da religião positiva, isto é, da religião historicamente constituída, por oposição ao que seria uma religião natural, que ela "[...] implica sentimentos que são mais ou menos imprimidos por coerção nas almas; [bem como,] ações que são o efeito de um comando e o resultado de uma obediência e são realizadas sem interesse direto."[407] (Apud HYPPOLITE 1983, p. 43). Nesse caso, o positivo ou histórico é oposto à razão prática, no sentido kantiano. O fiel age como o escravo que obedece às ordens do seu senhor. É sabido que Hegel não se detém nessa oposição e procurará reconciliar o positivo e o racional. E isso porque, como diz Hyppolite, "[...] para Hegel, a oposição essencial não é aquela da razão pura e do elemento empírico, mas antes da vida e do estático, do vivente e do morto."[408] (HYPPOLITE 1983, p. 47). O pensamento moderno, como se vê em Hegel e como Foucault apontava em 1966, não se detém na cisão operada por Kant entre o empírico e o transcendental, fazendo do pensamento mesmo uma ação que modifica o que é pensado. O elemento histórico ou empírico, em Hegel, será absorvido no movimento do espírito.

Foucault, entretanto, não pode adotar a mesma saída. E não pode porque seu ponto de partida será diverso. O positivo, para ele, não é coerção, aquilo que se impõe do exterior à razão. Como ele diz em sua conhecida introdução a *O uso dos prazeres*, entre uma regra de conduta e a conduta que se avalia por essa regra, há algo importante: os modos de conduzir-se, isto é, as diferentes maneiras de se constituir como sujeito moral através de certas regras de conduta.

Os modos de conduzir-se são uma resposta do pensamento ao real. É certo que fazemo-nos algumas ideias a respeito de Deus, do mundo, da dignidade humana, etc., que subjazem a nossos comportamentos e avaliações morais; é igualmente verdadeiro que nos comportamos de maneira mais ou menos adequada a essas ideias em diferentes momentos, mas também é certo que essas ideias, para que perfaçam uma conduta, precisam ser

[407] O texto em francês diz: "[...] implique des sentiments qui sont plus ou moins imprimés par constrainte dans les âmes ; des actions qui sont l'effet d'un commandement et le résultat d'une obéissance et sont accomplies sans intérêt direct."

[408] O texto em francês diz: "[...] pour Hegel, l'opposition essentielle n'est pas celle de la raison pure et de l'élément empirique, mais plutôt celle de la vie et du statique, du vivant et du mort."

articuladas de maneira a fazer sentido como um todo. Nem sempre essa articulação é concebida por nós, individualmente, bem pode ser que venhamos a dar anuência a um modo de pensar que não foi por nós concebido, mas a partir do qual não só avaliamos nossa conduta, mas procuramos transformá-la. Como lembra Foucault (2001b, p. 1416), para que venhamos problematizar um comportamento ou uma área de nossa vida, é preciso que algo o torne incerto, suscite em nós um estranhamento em relação a ele, levante a seu respeito dificuldades, o que não acontece a todo o momento.

Portanto, não há apenas a transgressão e a obediência, há muitos modos de obedecer ou transgredir, de se conduzir em relação a uma regra de conduta. A questão se desenha em termos outros do que os da oposição entre coerção externa e razão prática, entre heteronomia e autonomia. Tampouco se trata de superar o caráter abstrato da lei da razão.

Pode-se dizer que Foucault tenta pensar a moral desviando de um problema que é pelo menos tão antigo quanto Aristóteles, o da causalidade do agir. De acordo com a *Ética a Eudemo*, "[...] o homem é a fonte de um tipo de movimento, pois ação é movimento."[409] (ARISTÓTELES 1995a, p. 1936; 1222b 28-29). Nesta definição da ação, o que importa é a causa, aquilo que gera o movimento ou mudança, no caso, o homem que age voluntariamente. A consideração ética provém do fato de que os eventos gerados e controlados pelo homem dependem dele, que é sua causa primeira, donde o louvor ou reprovação que a eles podem se seguir.[410] É determinante que as ações se destaquem dos demais eventos naturais, dos outros movimentos ou mudanças (*kynesis*) que ocorrem na natureza. É verdade que as virtudes são indissociáveis das circunstâncias da ação, ao ponto de só poderem ser definidas como tais a partir delas, mas parece ser a causalidade humana aquilo que, em primeiro lugar, dá sentido ao louvor ou reprovação dirigidos ao agente, o qual é causa de uma modificação no mundo e que, por ser causa, é responsável pelo fato de essa modificação ter lugar no mundo (pois a causa é justamente responsável pelo vir a ser da modificação de que é causa). "Mas daquilo que depende dele fazer ou não fazer, é ele mesmo a causa; e aquilo de que ele é a causa depende dele."[411] (ARISTÓTELES 1995a, p. 1936; 1223a 5-9).

Em Aristóteles, a causalidade é importante justamente por conta dessa dependência entre a ação e o agente como causa da ação. Em Kant, a causalidade é importante porque é em torno dela que se define a liberdade ou não daquele que age. Para Foucault, ao contrário do

[409] O texto em ingles diz: "[…] man is the source of a kind of movement, for action is movement."

[410] Cf. ARISTÓTELES 1995a, p. 1936-1937; 1223a 10-20; bem como NATALI 1997, p. 108.

[411] O texto em ingles diz: "But of what it depends on him to do or not to do, he is himself the cause; and what he is the cause of depends on him."

que acontece em Kant, as razões que nos levam a agir não servem para fazer um corte entre a lei que damos a nós mesmos e razões de origem externa; elas sequer parecem se prestar a tal corte, uma vez que diferentes aspectos estão implicados nos modos de se conduzir em relação às regras de conduta. O aspecto deontológico, das razões que reconhecemos como lhes dando validade e obrigando-nos a pô-las em prática, é apenas um deles e não necessariamente diz respeito a um conflito entre autonomia e coerção externa. Seu foco está nas diferentes modalidades de relação consigo mesmo que se delineiam em referência às regras de conduta que nos propomos. A liberdade, num sentido mais fundamental, consiste na possibilidade mesma de se elaborarem diferentes formas de relação consigo.

É analisando as relações consigo mesmo que poderemos responder à questão sobre os modos como damos sentido e valor a nossas condutas. Para tanto, é preciso estar atento às preocupações que mobilizam as problematizações morais: com o que nos preocupamos? e por quais razões? Essas preocupações estão ligadas ao modo como pensamos o ser daquilo com o que nos preocupamos, com os princípios que serão elaborados para dar conta dessa preocupação, com os tipos de exercícios e atividades que precisaremos realizar para que esses princípios efetivamente deem forma a nossa conduta, assim como com o tipo de pessoa que seremos ao nos conduzirmos desse modo.

Como dissemos anteriormente, é preciso distinguir as regras de um jogo de verdade ou de um código moral e o engajamento ou vinculação em relação a essas regras. Do mesmo modo, é preciso pensar na relação entre nossas inquietações e nossas problematizações morais. Os modos de problematizarmos nossas condutas são indissociáveis de nossas inquietações em relação a elas. Na introdução a *O uso dos prazeres*, Foucault fala de um medo contemporâneo, que ele afirma ser muito antigo, o medo com relação aos efeitos nocivos que as práticas sexuais podem gerar quando desregradas. Esse medo estaria no fundo de muitas de nossas inquietações com essas práticas. Entretanto, ele não seria suficiente para explicar a forma que tomariam essas inquietações nem nossos modos de lidar com elas. Para um grego clássico, essa inquietação derivava da extrema vivacidade presente num impulso de origem inferior que, por isso, ameaçava o domínio do homem sobre si mesmo. Mesmo essa preocupação, tão diferente das nossas, admite matizes, como mostra Foucault em relação aos filósofos do período imperial, para os quais o risco de se deixar dominar pelos prazeres tem sua tônica deslocada para a fragilidade do sujeito que lhes precisa resistir e refrear.

Há algo no real, nas práticas sexuais, que é capaz – embora não necessariamente o faça – de despertar um medo que, podemos ver, é bastante antigo, mas que não é suficiente para explicar os contornos que esse medo tomará. É o pensamento, como atividade de

problematização dessas práticas, que será capaz de delinear esses contornos. O que tememos e por que o tememos é algo que só podemos responder através do pensamento, da formulação de conceitos e problemas que conferem ao real as feições que nele reconhecemos e às quais precisamos responder, isto é, com as quais precisamos encontrar meios de lidar. Podemos dizer, assim, que a realidade se torna significativa através do pensamento. É através do pensar, do jogo do pensamento com o real, que a realidade ganha sentido e valor e algo como moral ou ética podem fazer sentido. Estamos vivos e precisamos agir. Como somos racionais, não nos é possível escapar à reflexão a respeito do que fazemos, do que buscamos ou do que rejeitamos. Mas ainda, o que fazemos, buscamos ou rejeitamos só é do modo como nós os compreendemos por conta do pensamento. É preciso, então, conferir sentido e valor a nossas condutas. Mas esse sentido e valor não pode ser algo indiferente a essa dinâmica através da qual o mundo se torna, por nós, algo conhecido e determinado, ele não pode ser meramente imposto pelo real ao pensamento, nem pode simplesmente ser produzido por nossas mentes. Em um nível muito fundamental, o real nos questiona e demanda de nós uma resposta, uma atitude em relação ao que é; em um nível mais próximo, o real nos questiona através dos problemas e conceitos que já determinam as atitudes possíveis de serem assumidas.

> Essa elaboração de um dado em questão, essa transformação de um conjunto de embaraços e de dificuldades em problemas para os quais as diversas soluções procurarão oferecer uma resposta, é isso que constitui o ponto de problematização e o trabalho específico do pensamento.[412] (FOUCAULT 2001b, p. 1417).

Estamos distantes de um ponto de partida que é fundamental para pensamentos morais tão diferentes quanto os de Aristóteles e Kant, qual seja, a distinção entre aquilo de que somos causa e aquilo de que não somos causa. E isso não acontece porque Foucault recusa a possibilidade dessa distinção, mas porque, para ele, o que é determinante para compreendermos o modo como damos sentido e valor a nossa conduta, ou seja, para que algo como moral ou ética possa ter lugar, não se encontra na distinção entre atos voluntários ou involuntários,[413] mas no entrelaçamento entre ser e pensamento, na constituição de

[412] O texto em francês diz: "Cette élaboration d'une donnée en question, cette transformation d'un ensemble d'embarras et de difficultés en problèmes auxquels les diverses solutions chercheront à apporter un réponse, c'est cela qui constitue le point de problématisation et le travail spécifique de la pensée."

[413] Como Williams (1981, p. 28) aponta, mesmo em casos como o de um motorista que, de modo absolutamente acidental, atropela uma criança, não se pode simplesmente desconsiderar (se desejamos compreender o agir e o sentido e valor que nossas ações têm para nós) seu sentimento de ter responsabilidade no ocorrido (*agent-regret*, como o chama Williams, que o distingue do pesar, *regret*, sentido por um espectador do fato), mesmo que, claro está, não se vá culpá-lo pelo atropelamento. E não podemos desconsiderar esse sentimento porque "[...] there is something special about his relation to this happening, something which cannot merely be eliminated by the consideration that it was not his fault." A simples consideração de que a ligação de nosso ato com um efeito não advém de nossa vontade não basta para eliminar consequências como o sentimento do motorista, porque nossa relação com nossas ações (nossa constituição como sujeito de nossas ações) não se resume ao componente voluntário das mesmas. E não deixa de ser relevante que, embora não se culpe o motorista neste caso, seria

experiências, unicamente nas quais nosso ser pode aparecer como fonte de inquietação ou como demandando uma elaboração ética.

2.3.2 O que é pensar por si mesmo? Sabedoria, coerência consigo mesmo, juízo

"O coração dos sábios é sempre coerente consigo mesmo, porque, aderindo às sugestões justas, ele se orienta constantemente a fazer o bem." (GREGÓRIO MAGNO 2010, p. 162). A coerência, ensina Gregório Magno, é conseguida pelo consentimento dado às sugestões justas. O insensato, ao contrário, é inconstante por se deixar levar por diferentes opiniões, em razão da insegurança de seus pensamentos. A segurança dos pensamentos advém da ponderação dos conselhos recebidos e do consentimento dado apenas ao que é justo. Gregório fala a respeito dos obstinados e dos inconstantes. Padecem ambos de vícios opostos, o que em um é soberba, no outro é autodesprezo. A virtude, como lembra Aristóteles, está no justo meio. Preocupado em aconselhar o pastor em seu ofício de condução das almas, Gregório adverte sobre os diferentes modos de admoestar os obstinados e os inconstantes. Ao fazê-lo, expõe algo interessante sobre o julgamento moral. O obstinado o é por conta de sua soberba, que não o permite aceitar os conselhos dos outros, submetendo-os sempre à sua própria decisão.[414] O inconstante faz pouco de si mesmo e se entrega à volubilidade ao seguir sempre os pareceres alheios, furtando-se ao julgamento próprio. No primeiro caso, é preciso levar o obstinado à humildade e impedir que seu julgamento permaneça cativo do orgulho. No segundo, trata-se de fortalecer a capacidade de julgar para extinguir a inconstância dos pensamentos:

> [...] é preciso exortar os inconstantes a robustecer a própria alma com a força da ponderação. Pois, se arrancam de seus corações as raízes de sua volubilidade, fazem secar neles os brotos da variabilidade; um sólido edifício pode ser construído

considerado moralmente reprovável ou pelo menos causaria estranheza se ele não sentisse um pesar diferente dos demais, ou seja, se ele não percebesse que possui um vínculo diferente, mais estreito, com o acontecido.

[414] Em outro momento, desta vez falando sobre os que não compreendem bem as Escrituras e os que, apesar de compreendê-las bem, não as anunciam com humildade, Gregório (2010, p. 188) atribui a falsa compreensão das Escrituras ao orgulho, que impede que se seja capaz de reconhecer quando se está errado: "[...] é evidente que uma tendência viciosa não os arrastaria a uma falsa compreensão se eles não se inchassem de orgulho. Considerando-se mais sábios do que os demais, eles desdenham seguir outros para uma melhor compreensão. E, para conseguir, a todo custo, fama de sabedoria junto ao povo ignorante, se esforçam para demolir o que os outros compreenderam corretamente e para fortalecer os seus próprios erros."

> somente se antes foi providenciado um lugar seguro sobre o qual pôr os fundamentos. (GREGÓRIO MAGNO 2010, p. 162-163).

Não é preciso que nosso julgamento encontre nele mesmo o princípio a partir do qual julgar para que se seja sábio, coerente consigo mesmo, constante em seus juízos. O vício oposto à fraqueza do espírito que não é capaz de julgar por si mesmo se encontra na soberba que tudo submete a sua própria decisão. E é interessante que Gregório, ainda que sem maiores explicações, relacione a soberba ao tudo submeter a sua própria decisão, enquanto aponta como remédio para a inconstância o robustecimento da capacidade de julgar. A decisão é já um juízo formado e o soberbo atém-se a ele com a mesma desmedida que se acha na incapacidade de julgar do inconstante. A alma se robustece com a força da ponderação. Para bem julgar, faz-se necessário ponderar, isto é, pesar as diferentes opiniões e conselhos. E tal deve ser feito, claro, sem soberba, sem confundir o fortalecimento do julgar com o apego ao seu próprio julgamento, apego que deriva apenas do fato de o julgamento ser seu, e não de se ter realizado uma boa avaliação da matéria em questão.

Há algo desse espírito no que Sêneca diz a Lucílio: "Não pretendo negar que sigo os meus predecessores; claro que os sigo, mas reservando-me o direito de descobrir, alterar ou abandonar alguma ideia; não sou escravo dos meus mestres, apenas lhes dou o meu assentimento." (SÊNECA 2004, p. 344). O assentimento marca o reconhecimento da verdade recebida. Diferentemente do orgulhoso e do inconstante, Sêneca mantém forte sua capacidade de julgar, sem desdenhar o que lhe têm a dizer seus mestres. A vida moral, como bem viram os estoicos, é um exercício dialético. E podemos dizer que também preceitos e princípios de conduta demandam de nós uma resposta, uma recusa ou um assentimento que, enquanto tal, pede sua realização numa conduta. No assentimento são indissociáveis o aspecto epistemológico do reconhecimento da verdade e o aspecto ético da conduta; entrelaçam-se naquilo que Foucault chama de *ethopoiesis*, aspecto essencial de toda ascese, e que consiste na transformação da verdade em *ethos*.[415] Com efeito, escreve Sêneca (2004, p. 91): "A pior crítica que nos podem fazer é a acusação de repetirmos as sentenças da filosofia sem pormos em prática os seus ensinamentos."[416]

[415] Cf. FOUCAULT 1984, p. 16; 2001b, p. 1237.

[416] O texto imediatamente anterior diz: "Medita continuamente nestas máximas, que aliás tens ouvido com frequência, e que tu próprio muitas vezes tens repetido. Deves, porém, comprovar pela experiência a veracidade do que tens ouvido e do que tu mesmo tens dito." Nesta vigésima quarta carta a Lucílio, Sêneca o exorta a, no momento de infortúnio real em que ele se encontra, pôr em prática os ensinamentos que ele têm recebido e repetido.

Ao pensar as éticas antigas, Foucault se interessou menos pelos tratados clássicos de ética, embora não os tenha desprezado, do que por escritos, como as *Cartas a Lucílio*, de Sêneca, cuja função era menos expor uma doutrina e mais prestar-se à leitura e à meditação diária. Tais correspondências, sejam elas reais ou fictícias, assim como os *hypomnêmata*, cadernos de notas destinados à meditação diária, cujo exemplo mais ilustre são os *Pensamentos*, de Marco Aurélio, são exemplos do que Foucault chamou de escrita de si, que é uma das muitas técnicas desenvolvidas pelos antigos para dar forma a si mesmo. Esses escritos, portanto, são portadores dessa função *ethopoiética*; a prática da leitura, escrita, meditação, desses escritos têm por fim a transformação da verdade neles presente em princípios racionais de conduta.

A respeito dos *hypomnêmata*, Foucault (2001b, p. 1239) diz que sua ajuda na constituição de si se deve a três razões: a necessidade de guias ou exemplos para que possamos nos armar com princípios racionais de conduta, a escolha regrada de elementos heterogêneos, "[...] uma prática regrada e voluntária do disparate"[417], bem como a apropriação desses elementos pelo escritor das notas.[418]

A primeira razão pode ser encontrada numa das cartas de Sêneca a Lucílio. "Que debate se desenrola em nossa alma e nos impede de manter uma vontade firme? Andamos à deriva entre resoluções contrárias; não conseguimos ser fiéis a uma vontade livre, absoluta, constante." (SÊNECA 2004, p. 176). É preciso ajuda para sair do redemoinho, para escapar à tendência que nos afasta do rumo pretendido e nos atrai para o lugar de onde queremos sair. Uma vontade livre e constante não é algo que se forme sem ajuda. Sêneca recorre a uma distinção feita por Epicuro, que aponta três tipos de homens: aqueles que chegam à verdade sem qualquer auxílio, os que precisam de apoio externo, e ainda os que precisam ser forçados, mais do que auxiliados. Estamos, diz Sêneca a Lucílio, entre os homens do segundo tipo. "De resto não se deve menosprezar alguém que se salva graças à ajuda dos outros, pois querer ser salvo não é questão de somenos importância." (SÊNECA 2004, p. 177). De modo que nos soa kantiano, Sêneca vê os primeiros como mais afortunados, mas considera mais dignos de apreço os que precisaram vencer a si mesmos na busca da sabedoria. Sêneca, contudo, ao contrário de Kant, não pensa que há uma lei moral única, tampouco que ela preexista ao exercício pelo qual se forma uma vontade livre, absoluta, constante. Não há uma vontade

[417] O texto em francês diz: "[...] une pratique réglée et volontaire du disparate."

[418] A esse respeito, conferir, no próximo capítulo, minha análise da leitura que A. A. Long faz de Sêneca.

noumênica, cuja racionalidade, ainda que desconsiderada aqui ou ali, permaneceria a salvo dos quereres empíricos, em Sêneca. Uma vontade absoluta é algo que se precisa formar.

A ajuda, para ser eficaz, precisa não ser dispersa. Sêneca adverte a Lucílio de que sua leitura de muitos autores e obras pode levá-lo à indecisão e instabilidade também censuradas por Gregório. Sêneca alterna entre a imagem da viagem e a da digestão, para indicar que é preciso estabelecer um ponto fixo sobre o qual retornar, pois o objetivo é a formação de si mesmo. "Um semelhante deambular é indício duma alma doente: eu, de fato, entendo que o primeiro sinal de um espírito bem formado consiste em ser capaz de parar e de coabitar consigo mesmo." (SÊNECA 2004, p. 3). Para que algo permaneça no espírito, é preciso deter-se sobre certos pensadores, nutrir-se de suas ideias. Do contrário, assim como acontece com aquele que está sempre viajando, conseguem-se muitos conhecimentos fortuitos, mas não se fazem amizades verdadeiras. A leitura de diversos autores e obras só é proveitosa se servir à formação de si, portanto, de uma unidade, de uma conduta. "Lê, portanto, constantemente autores de confiança e quando sentires vontade de passar a outros, regressa aos primeiros." (SÊNECA 2004, p. 4). A prática de regressar ao já conhecido serve para não perder-se, para que se seja levado a ponderar entre ambos, a tirar proveito da diversidade em prol da unidade da conduta. Mesmo a leitura de uma mesma obra deve centrar-se em algo que seja útil para a formação e consolidação de princípios de conduta.

> Reflete todos os dias em qualquer texto que te auxilie a encarar a indigência, a morte, ou qualquer outra calamidade; quando tiveres percorrido diversos textos, escolhe um passo que alimente a tua meditação durante o dia. É isso o que eu mesmo faço: de muita coisa que li retenho uma certa máxima. (SÊNECA 2004, p. 4).

Sem a preocupação em fazer com que as diferentes leituras convirjam em máximas de conduta, o alimento é "mal digerido" e não dá força ao corpo, do mesmo modo que a alternância contínua de medicamentos prejudica a saúde, em vez de curar. A escrita ajuda a impedir essa dispersão e a consolidar as máximas extraídas das leituras. Esse jogo entre leitura e escrita, se ele não se detém necessariamente nos autores de uma mesma escola (Sêneca oferece várias máximas retiradas de Epicuro, por exemplo), ao ponto de Foucault dizer que se trata de uma prática regrada do disparate, ele tem suas regras. Dois princípios básicos regem a retenção das máximas que se extrai dessa ou daquela leitura: a verdade da sentença e seu valor de uso.

Em sua oitava carta, Sêneca antecipa o questionamento de Lucílio sobre as máximas de Epicuro que lhe tem sido enviadas por ele. "Por que motivo, porém, deveremos considerá-las de Epicuro, e não propriedade de todos?" (SÊNECA 2004, p. 20). O que importa é a

verdade da máxima, o que está em consonância com o que diz Epiteto.[419] Zenão, Cleanto e Crisipo não são importantes enquanto tais, mas como intérpretes da vontade da natureza. Do mesmo modo, Antístenes e Sócrates, como eles, também ensinam a importância da lógica para discernir e examinar a natureza.

O décimo sétimo capítulo do primeiro livro dos *Discursos* é interessante por abordar a questão da necessidade de um critério para a verdade. Como avaliar o que é ou não verdadeiro? Epiteto se pergunta quem faria a análise da razão, já que ela analisa e elabora as coisas. Somente uma razão ou algo superior a ela poderia fazer a análise da razão, mas não há nada superior a razão, do mesmo modo que uma razão que analisasse a razão demandaria uma outra razão que também a analisasse e assim ao infinito; se considerássemos que a razão que analisa a razão é capaz de analisar a si mesma, a primeira também teria que ser capaz do mesmo. Epiteto não considera essa opção, que será a de Kant. Detém-se na necessidade de considerar a lógica como necessária para o conhecimento da natureza, ainda que em si mesma ela seja estéril. Assim como Sêneca dirá a Lucílio, Epiteto diz ao seu interlocutor que Zenão, Cleanto e Crisipo são nossos auxiliadores no conhecimento da natureza. A retidão moral deveria se seguir imediatamente, se for verdade que ninguém erra conscientemente e que já aprendemos a verdade, mas o fato é que não temos consciência da vontade da natureza. Se não podemos tomar consciência dessa vontade por nós mesmos, precisamos de quem nos auxilie. Crisipo não é necessário por si mesmo, mas como intérprete da natureza, assim como aquele que sacrifica não é senão um intermediário que nos ajuda a compreender os sinais enviados pelos deuses. A verdade que nos é comunicada por esses intermediários demanda, contudo, ser provada. Epiteto dá o exemplo do assentimento. "Há alguém que possa te impedir de aderir à verdade? Ninguém. E alguém que possa te forçar a admitir o erro? Ninguém; vês bem que, quanto a isso, tua vontade não encontra nem obstáculo, nem constrangimento, nem impedimento."[420] (EPITETO 1962a, p. 849). Se nos dirigimos aos filósofos, é para fazer consultas desse tipo. O que importa não é sua maneira de explicar, mas a verdade que eles trazem à luz.

A verdade haurida na leitura dos filósofos deve ser provada, não apenas em sua verdade, mas também em sua utilidade para a conduta. Sêneca aconselha Lucílio a procurar mestres entre os mortos e os vivos e, no caso dos últimos, "[...] escolhe para teu mestre alguém que te mereça a admiração pelas ações e não pelas palavras." (SÊNECA 2004, p.

[419] Cf. EPITETO 1962a, p. 847-849.
[420] O texto em francês diz: "Y a-t-il quelqu'un qui puísse t'empêcher d'adhérer à la vérité? Personne. Et quelqu'un qui puisse te forcer d'admettre l'erreur? Personne; tu vois bien que, en cette matière, ta volonté ne rencontre ni obstacle, ni contrainte, ni empêchement."

178). A conduta deve provar a verdade proferida. Do mesmo modo, como na passagem citada mais acima, as leituras devem se concentrar em textos que auxiliem a lidar com circunstâncias particulares com as quais podemos nos confrontar, como a indigência ou a morte. Donde o conselho de sempre extrair dessas leituras uma máxima, um princípio de conduta. "De fato, o que é necessário não é a abundância, mas sim a eficácia das palavras." (SÊNECA 2004, p. 133).

A busca por auxílio dos vivos e mortos tem por fim a constituição de si. A leitura e a escrita são exercícios pelos quais se opera uma transformação do que se é. O disparate das muitas leituras deve convergir na unidade de si mesmo. Seguindo Sêneca, Foucault (2001b, p. 1241-1242) distingue dois aspectos desse processo: a unificação de princípios heterogêneos na subjetivação que faz deles princípios diretores de uma conduta, bem como a constituição de uma identidade, que nos liga a uma genealogia espiritual através da percepção de nossa filiação a certas figuras pelos princípios que se reconhecem em nossa vida.

> É como te digo, a condição de nossas sentenças é semelhante à das sementes: os frutos são numerosos, as dimensões muito reduzidas! Basta apenas, como já disse, que um espírito propício as entenda e as interiorize; se assim for, em breve esse espírito estará por sua vez a produzir muitas outras, mais numerosas do que as recebidas. (SÊNECA 2004, p. 134).

Em sua octogésima quarta carta, Sêneca exorta Lucílio a combinar leitura e escrita. A primeira, se desacompanhada da segunda, nos abandona a inúmeros pensamentos, nos dispersa e amolece; a segunda nos esgota as forças. Contudo, combinadas elas são muito úteis e mesmo necessárias. A leitura alimenta a inteligência, nos ajuda a não nos satisfazermos com o que já fizemos, e a nos manter informados sobre o que outros estão investigando, de modo a que possamos ajuizar o que já foi feito e o que ainda resta por fazer. A escrita permite "[...] dar forma às ideias coligidas nas leituras." (SÊNECA 2004, p. 380). Na alternância entre ambas, opera-se a constituição de si, a *ethopoiesis* de que fala Foucault. Para descrever esse processo, Sêneca usa duas metáforas, a da produção de mel pelas abelhas e a da digestão.

Sêneca diz que, enquanto alguns pretendem que as abelhas não são capazes de produzir o mel, mas apenas de reunir o material necessário, outros afirmam que são elas que, por alguma propriedade de seu organismo ou por algum método especial, transformam o material colhido em mel. Sem decidir sobre quem tem ou não razão, se o mel já se encontra, de forma menos evidente, nas plantas e é apenas colhido pelas abelhas, ou se são elas que efetivamente o produzem a partir de outros materiais, Sêneca diz que devemos fazer como elas. Não devemos trazer conosco tudo que lemos, assim como as abelhas não levam consigo toda a flor, mas "[...] discriminar os elementos colhidos nas diversas leituras (pois a memória conserva-os melhor assim discriminados) [...]." (SÊNECA 2004, p. 381). Esses elementos

serão, então, transformados num produto diverso, ainda que se reconheça nele suas fontes, por meio de um trabalho atento de todas as faculdades da inteligência. Nessa imagem, Sêneca expõe a importância da discriminação, nas diferentes leituras, dos elementos relevantes para nós, em vez de se deixar levar, como o inconstante, ao sabor do vento, bem como a necessidade de que esses diferentes elementos venham a convergir numa unidade.

A metáfora da digestão torna mais evidente o quanto esse processo diz respeito à constituição de um si mesmo, a um processo de subjetivação. Assim como os alimentos ainda não digeridos permanecem inteiros e pesam no estômago, as ideias recebidas, mas ainda não assimiladas pela inteligência, permanecem em nós como corpos estranhos.

> Assimilemo-las; se assim não for, elas podem perdurar na memória, mas não penetram na inteligência. Demos-lhe a nossa total concordância, façamo-las nossas, tornemos um grande número de ideias num organismo único, tal como numa adição juntamos parcelas diferentes para obter um único total. (SÊNECA 2004, p. 381).

As ideias assimiladas penetram na inteligência, tornando-se, em nós, princípios racionais de conduta, assim como os alimentos, uma vez digeridos, "[...] logo são assimilados e se tornam músculos e sangue [...]." (SÊNECA 2004, p. 381). A memória é distinguida da inteligência, aproximada do princípio diretor. Assentir é assimilar, não é apenas conhecer, num sentido que seria meramente cognitivo, mas viver de acordo. A verdade não é algo que diga respeito apenas à mente, mas sim à vida como um todo.

Nesse movimento que transforma as ideias recolhidas nas leituras num organismo único através do trabalho de síntese operado através da escrita, pode ser que se deixem reconhecer traços das fontes de onde se hauriu o alimento agora devidamente digerido e assimilado. Isso não é mal, diz Sêneca, embora não aconteça em casos como "[...] quando um homem de superior inteligência consegue imprimir o seu caráter aos vários elementos que colheu no seu modelo predileto de modo a que tais elementos resultem numa unidade." (SÊNECA 2004, p. 382). A semelhança, quando encontrada, não é má se for como aquela que o filho guarda dos pais. O que não é bom é aparentar-se com algo do mesmo modo que a estátua se assemelha a seu modelo, pois a estátua é morta e é preciso que as ideias assimiladas não permaneçam inertes em nós, mas passem efetivamente a ser parte de nós, a constituir os princípios pelos quais pensamos, sentimos, agimos, em suma, os princípios pelos quais conduzimos nossas vidas.

Como num concerto, as muitas vozes e sons que ressoam em nós devem ser ouvidas como um conjunto harmônico, de maneira que os elementos individuais não façam sentido senão integrados ao todo. Sêneca o diz e antecipa o questionamento de Lucílio. "*'Mas como é isso possível?'* – vais tu perguntar-me." (SÊNECA 2004, p. 382). A resposta é que isso é

possível através de uma aplicação firme e contínua em agir de acordo com os ditames da razão, o que, para os estoicos, coincide com o imperativo de manter-se íntegro, uno consigo mesmo, evitando tudo o que possa nos dispersar e nos separar de nós mesmos, ou seja, tudo que seduz a multidão: a ambição, a riqueza, os prazeres.

Mesmo que recusando o estoicismo como escolha de vida, Foucault parece mais simpático ao modelo alimentar, se se puder chamar assim, de autonomia, que Sêneca nos apresenta, do que pelo modelo jurídico kantiano, onde a unidade da lei que a vontade dá a si mesma é que garante a verdadeira unidade do sujeito consigo mesmo e sua independência em relação ao exterior.[421] O modelo da apropriação pela combinação de leitura e escrita, que dispersa para novamente sintetizar, é mais flexível; conserva-se o exercício do juízo, da ponderação, da reflexão, sem excluir as influências exteriores. Trata-se de uma liberdade que é mais a de um modo de ser do que a da forma do querer, ou, se quisermos, a de um modo de ser que não se encontra fundamentado na unidade de uma vontade transcendental.

No jogo entre a leitura e a escrita, entre os conselhos e preceitos recebidos e a avaliação e assimilação dos mesmos na unidade de uma conduta, é que se dá a formação de uma vida, de um modo de ser. Como diz Hadot a respeito de Marco Aurélio e do estoicismo de modo geral: "É suficiente mudar seu juízo para mudar sua vida, e isto simplesmente porque, em um certo sentido, é preciso antes mudar toda a sua vida ou, pelo menos, sua escolha de vida, para poder mudar seu juízo." (HADOT 2013a, p. 665). Se a vida moral é um exercício dialético, no qual as circunstâncias demandam de nós que respondamos a elas, o exercício do julgamento é fundamental. Com relação a isso, Sêneca não oferece a Lucílio uma regra universal na qual pudessem ser subsumidas as situações particulares, mas o exorta a exercitar constantemente seu julgamento a partir de determinados princípios que convergem todos num só: manter-se íntegro, uno consigo mesmo, ser fiel a uma vontade livre, absoluta, constante. Para tanto, não é de grande ajuda uma lei ou princípio formal único do julgar, mas podem ser valiosos alguns princípios diretores, que nos ajudem a ser do modo como almejamos ser.

[421] A ideia de fazer uma série de escritos sobre as técnicas de si antigas, realizada em parte, pois apenas o trabalho sobre a escrita de si foi publicado, pode ser vista como a tentativa de reativar certas práticas de si, a partir de sua tese de que "[...] pour toute une série de raisons, l'idée d'une morale comme obéissance à un code de règles est en train, maintenant, de disparaître, a déjà disparu. Et à cette absence de morale répond, doit répondre une recherche qui est celle d'une esthétique de l'existence." (FOUCAULT 2001b, p. 1551).

2.3.3 A ação pensada a partir da conduta

A ênfase foucaultiana no conduzir-se é proveitosa para a compreensão do agir justamente por oferecer uma compreensão não atomizada da ação. Tomar isoladamente um ato leva-nos mais facilmente a pensá-lo como a realização de um comando, o que, no caso da ética, termina por sobrevalorizar o aspecto deliberativo e volitivo do agir, que fica reduzido à expressão ou execução do comando racional. Ao pensar nossos atos como inseridos numa conduta, ou melhor, ao pensar que um modo de conduzir-se se forma através do agir, somos levados a considerar outros aspectos de nossas ações, como a distinção entre princípios e motivações, entre o que uma ação é (e o quanto isso contribui para o que nós mesmos somos) e o que queremos ou pensamos que ela seja. Se, tal como Foucault, pensarmos esse modo de conduzir-se como o próprio sujeito, compreenderemos o quanto quem somos ou podemos ser está implicado na vida que levamos. Se tornará, então, clara a razão de se falar em uma ética pessoal, em uma ética que é um trabalho refletido sobre si mesmo – uma estilística da liberdade, como preferia Foucault.

2.3.3.1 O que está implicado na ação? Princípio, motivação, fins

A verdadeira ciência real não age propriamente, diz Platão, no *Político* (305 d), mas dirige a ação daquelas que têm o poder da ação. Cabe a ela decidir o momento propício para o início dos grandes empreendimentos da cidade, enquanto às demais ciências fica reservada a execução desse comando. De acordo com Arendt (1990, p. 375, n. 41), nesta passagem, a ação é pela primeira vez pensada em termos de *archein* e *prattein*, de ordenar o início de um ato e de executar a ordem. Essa concepção irá perpassar toda a tradição política do Ocidente, determinando a divisão entre governantes e governados: "[...] esta ideia sempre pressupôs alguém que comanda, que pensa e deseja e, em seguida, impõe o seu pensamento e o seu desejo sobre um grupo destituído de pensamento e vontade – seja por meio da persuasão, da autoridade ou da violência." (ARENDT 1990, p. 375).[422] Essa compreensão da ação, que a

[422] Tal movimento é o mesmo encontrado em Gregório de Nazianza, que, segundo Senellart (2006, p. 93), interpreta a imagem paulina do corpo místico de Cristo (1 Co 12, 12-30), cuja diferenciação funcional dos diversos ministérios se integra numa solidariedade orgânica, sob o modelo platônico de governantes e

pensa a partir de um centro racional, deliberativo e volitivo, que seria a origem de um comando do qual o ato seria apenas a execução ou a expressão, não me parece ser a que melhor permite pensar os diferentes aspectos presentes no agir, dentre os quais gostaria de destacar os princípios que regem nossas ações, as motivações que nos impulsionam a agir, e os fins que nos propomos em nossos atos.

Uma ação é o que é, independentemente de ser ou não fruto de uma deliberação. Há um propósito discernível mesmo em atos que diríamos "impulsivos". As investigações psicanalíticas sobre o inconsciente mostram que é possível descobrir complexos planos de ação operando em atos aparentemente despropositados. A economia consegue pensar as ações dos indivíduos tomando-os como agentes econômicos dotados de uma racionalidade econômica, desconsiderando a infinidade de fatores implicados nas ações individuais. Como ressalta Martha Nussbaum, muito antes da psicanálise, Epicuro já havia descoberto o inconsciente, ao tomar a sério o fato de que nós não somos transparentes a nós mesmos, deixando-nos conduzir por crenças que não sabemos que temos.[423] Todas essas considerações ensejam muitas questões a respeito do agir que não investigarei aqui. Entretanto, gostaria de analisar uma passagem do diálogo *De ira*, de Sêneca, também analisada por Foucault em seus cursos de 1980 e 1982, passagem na qual é possível observar as relações entre nossas motivações, os fins da ação, e os princípios que efetivamente nela estão presentes. Relações essas que são fundamentais para a elaboração ética de nós mesmos, para a formação de uma conduta refletida.

No exame de consciência descrito no terceiro livro do *De ira* (§ 36), Sêneca, antes de deitar-se, passa em revista seus atos realizados durante o dia. É interessante notar, como faz Foucault, que não se trata, nesse exame, de perscrutar as razões motivacionais ocultas de nossas ações, mas de evidenciar os princípios que nelas estão em jogo, bem como de avaliá-las a partir de uma contraposição entre o que se pretendia com a ação e o que foi efetivamente realizado. Trata-se de uma avaliação do *princípio presente na ação realizada* a partir do *princípio que deveria orientá-la*. Isto fica manifesto quando Sêneca abdica de qualquer

---

governados, da submissão do corpo à alma ou da alma à razão. A interpretação nazianzena do ordenamento eclesiástico será fundamental para a aproximação entre os modos de exercício dos poderes político e religioso, por exemplo, na concepção que Gregório Magno terá do governo das almas, a qual, por sua vez, exercerá grande influência no pensamento político medieval.

[423] Cf. NUSSBAUM 1996, p. 133: "This is his understanding that the false beliefs that cause disturbance in life do not all lie on the surface of the self, ready for critical and dialectical scrutiny, as the Aristotelian seems to think. They lie deep in the soul, exercising their baneful influence, often beneath the level of consciousness. Epicurus, in short, discovers the unconscious – a discovery after which Aristotelianism cannot ever look the same."

sanção ou reprovação em relação aos seus erros em nome de uma advertência: "Cuida de não recomeçar."[424] (SÊNECA 1951, p. 103). Em razão disso, apesar do uso de metáforas jurídicas no texto, Foucault argumenta em favor de um caráter mais administrativo do que propriamente jurídico desse tipo de exame. Como não se trata de punir, mas de avaliar tendo em vista o aperfeiçoamento daquele que age, o que volta o foco para suas ações futuras, importam menos as motivações pontuais que podem estar envolvidas no ato do que os princípios que nela se fazem presente. E isso porque, como Sêneca fala de si mesmo, podemos presumir que não está em jogo a dúvida a respeito de seu comprometimento real com os princípios a partir dos quais ele avaliará seus atos.

Neste caso, o que se faz necessário é verificar se suas ações reais correspondem ou não a eles, isto é, como diz Foucault, "[...] se, efetivamente, se foi ou não capaz de traduzir em sua ação os princípios de verdade que se tem na ordem do conhecimento."[425] (FOUCAULT 2001d, p. 463). Neste caso, a motivação pode estar em desacordo com o princípio da ação. Sêneca, de fato, se repreende por discutir vivamente com ignorantes, e ainda por ter chocado, em vez de corrigido, aquele a quem advertiu muito duramente. No primeiro caso, ele lembra a si mesmo de que os ignorantes não querem aprender; no segundo, que não basta dizer a verdade, sendo preciso avaliar se aquele a quem nos dirigimos é capaz de ouvi-la. Foucault (2001d, p. 462) chama a atenção para o caráter técnico desses erros. Sêneca realmente se refere a faltas próprias de um diretor de consciência. Trata-se de um erro no uso dos meios, que tem por consequência a não realização dos fins almejados. Entretanto, não é apenas de modo técnico que podemos compreender as observações de Sêneca. Com efeito, se ele se reprova é porque, ao deixar-se envolver vivamente numa discussão com ignorantes, ele não apenas estava cometendo um erro técnico, uma escolha equivocada de meios, mas estava também agindo em desacordo com os fins que ele deveria se propor. Naquele momento, suas ações realizavam um propósito diverso daquele que ele se propõe como diretor de consciência, elas evidenciavam, talvez, um apego ao que é dito ou uma vontade de sobrepor seu discurso, ou ainda um zelo excessivo, os quais não correspondem à condução do interlocutor à verdade. Mais do que o mau uso de um meio ou o uso de um meio inadequado, Sêneca se reprova o não ter realizado, nas duas ocasiões, a ação que se propunha: conduzir seu interlocutor à verdade. E, o que é talvez mais importante, em razão disso, nesses momentos, ele próprio não agiu segundo a verdade à qual ele deveria conduzir seus

[424] O texto em francês diz: "Prends garde de ne pas recommencer."

[425] O texto em francês diz: "[...] si effectivement on a ou non été capable de traduire dans son action les príncipes de vérité que l'on a dans l'ordre de la connaissance."

interlocutores. Portanto, a questão é mais fundamentalmente a do princípio da ação do que a dos meios para a consecução de um objetivo específico. Ainda que de modo não completamente independente das motivações e dos fins, trata-se do que a ação realmente é, do que se realizou, inclusive a despeito do que se pretendia. A ação, tomada nela mesma, pode estar em desacordo tanto com as razões que nos levam a agir quanto com os fins que nos propomos ao agir.

A esse respeito é interessante a distinção estoica entre a meta (*skopos*) e o fim (*telos*) da ação, analisada na primeira parte desta tese. Enquanto o objetivo imediato da ação deve ser buscado com uma "cláusula de reserva", o fim da ação deve ser a firme resolução de realizá-la. Assim, a consecução da meta, que permanece fora do domínio do agente, se diferencia da realização plena do fim da ação. A moralidade propriamente dita se mantém a salvo da necessária reelaboração de nossos planos de ação.[426] Do mesmo modo, o princípio diretor, que unifica a conduta, não apenas se encontra igualmente a salvo das mudanças de planos, mas é fortalecido por elas, uma vez que a ação do pensamento (*dianoia*) que reelabora o curso de ação permite o exercício do desprendimento com relação às metas particulares e o fortalecimento do comprometimento com o princípio de ater-se apenas ao que depende de nós, sem deixar-ser perturbar por aquilo que não está sob nosso domínio. Por isso, o exame de consciência presente no *De ira* não deve ser visto apenas como uma análise em termos de meios e fins, pois uma análise desse tipo esquece que os fins imediatos da ação não se confundem com seu fim propriamente dito, pois são apenas metas pontuais desta e, enquanto tais, passíveis de revisão. Mais importante do que a consideração a respeito da adequação ou inadequação de nossos atos em relação às metas visadas, está o exame a respeito de nossa fidelidade ou não àquela vontade livre, absoluta e constante, isto é, ao princípio diretor (*hégemonikon*). Em vez de obstinar-se em alcançar uma meta particular, em tentar instruir os que jamais se mostraram dispostos a aprender, por exemplo, é preciso reverter o obstáculo a esta ação particular de maneira a se manter fiel e realizar constantemente, livre das dificuldades particulares, o princípio de fazer o bem aos outros porque isso é adequado (*kathékon*), e não por um apego inconveniente a metas particulares, que é característico da *orexis*, da intencionalidade desejosa voltada para a meta (*skopos*).

[426] Cf. *Pensamentos*, V, 20 (MARCO AURÉLIO 1962, p. 1175): "En effet ma pensée allant au principal retourne et déplace tout ce qui peut faire obstacle à mon action: ce qui arrêtait mon action devient un aide pour elle; ce qui obstruait ma route me fait avancer."

2.3.3.2 Ética pessoal e normas universais de conduta

> "Páris, nenhuma pessoa de espírito justo pudera
> desconhecer teu valor nos combates, porque és corajoso.
> Mas, voluntário, te escusas; não queres lutar. Isto o peito
> muito me punge, quando ouço as censuras que soem fazem-te
> os picadores Troianos, que tanto por ti têm sofrido."[427] (HOMERO 2011a, p. 193).

Com estas palavras, Heitor censura seu irmão Páris por sua ausência na batalha contra os aqueus. Em passagens homéricas como esta, podemos encontrar, como afirma A. A. Long (2006, p. 366), "[...] o germe da ideia que os filósofos gregos e romanos desenvolverão em grande profundidade – a ideia de uma norma universal, um si verdadeiro, um modelo da excelência humana, ao qual esta pessoa em particular não está atualmente correspondendo."[428] Long chama a isso de *identidade normativa*. Não se trata simplesmente de um preceito descumprido, mas de não agir como o herói que se é diante do que as circunstâncias demandam. Por identidade normativa, Long entende um aspecto da personalidade distinto de outros dois, um subjetivo e outro objetivo. Enquanto nosso corpo tem uma determinada idade, ascendência e etnia, características essas que são objetivas e escapam ao nosso domínio, cada um de nós também é "[...] um centro único de ação e consciência, com uma intencionalidade particular, temperamento, diversas atitudes, crenças, gostos e aversões."[429] (LONG 2006, p. 366). Como ele esclarece, este segundo aspecto da personalidade é subjetivo,

> [...] não porque seja estritamente privado e interior, ou completamente voluntário, ou dissociável de minha identidade objetiva e corporal, mas porque minha subjetividade é, ao menos até certo ponto, minha responsabilidade, e nessa medida representa tanto aquilo com que eu *escolho* me identificar quanto aquilo que as outras pessoas comumente *me* tomam por ser. (LONG 2006, p. 366).

A identidade normativa não é simplesmente um aspecto subjetivo ou objetivo da subjetividade. A razão para isso é que, sem deixar de envolver as intenções e compromissos pessoais dos agentes, ela implica o desenvolvimento de algo que é, em si mesmo, objetivo, além de poder ser algo reconhecido pelos outros como sendo próprio àquele agente e ao qual ele deveria, portanto, corresponder. No exemplo homérico, Páris não simplesmente escolhe ser um herói, ele é reconhecido como tal e espera-se que ele aspire sê-lo. É por não adequar-se

---

[427] Cf. *Ilíada*, Canto VI, 521-525. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

[428] O texto em inglês diz: "[...] the germ of the idea that Greek and Roman philosophers will develop in great depth—the idea of a universal norm, a true self, a standard of general human excellence to which this particular person is currently not living up."

[429] O texto em inglês diz: "[...] a unique centre of agency and consciousness, with a particular intentionality, temperament, and range of attitudes, beliefs, likes, and dislikes."

à identidade que é a sua que seu irmão lhe censura.[430] Ser um herói, enquanto tal, não é uma característica subjetiva, mas objetiva, ainda que deva ser realizada singularmente, seja por Páris, seja por Heitor. É certo que, como observa Foucault, na passagem do período grego clássico para o helenístico e imperial, em autores como Sêneca, as considerações de status perdem cada vez mais importância, cedendo lugar a princípios universais oriundas da natureza ou da razão.[431] De todo modo, a objetividade da identidade normativa se encontra no caráter objetivo do tipo de sujeito que se almeja ser ou se deve almejar ser, quer se trate do herói ou do sábio.

Ao analisar as *Cartas a Lucílio*, Long encontra elementos interessantes a respeito do funcionamento do que ele chama de identidade normativa, a qual se aproxima bastante do que Foucault tem em mente ao falar da teleologia do sujeito moral como um dos aspectos da subjetivação moral. "Procede deste modo, caro Lucílio, reclama o direito de dispores de ti, concentra e aproveita todo o tempo que até agora te era roubado, te era subtraído, que te fugia das mãos." (SÊNECA 2004, p. 1). Nesta que é a frase de abertura da primeira de suas cartas, Sêneca exorta a Lucílio: *vindica te tibi*, que a tradução portuguesa entende como dizendo respeito ao direito de dispor de si mesmo. Tal não parece inadequado, levando em consideração a observação de Long de que o verbo *vindicare* significava, em seu uso comum,

[430] A esse respeito, é interessante uma passagem do romance *Carlota em Weimar*, de Thomas Mann, a respeito de nossos julgamentos morais: "Foi o que aconteceu – e foi uma infelicidade ter acontecido assim! No Ano-Novo, August foi para Frankfurt a fim de não estar em Weimar no dia – era no final de janeiro de [18]14 – em que, na igreja da cidade, os outros nobres, os caçadores montados a pé prestariam juramento; e, uma semana após eles saírem para Flandres, regressou para se apresentar a sua função de ajudante do Príncipe. Vestiu, como ele, uniforme de caçador e a isso seu pai chamou 'sair à caça'. 'Meu filho sai à caça', declarou, e se portou como se tudo estivesse na mais perfeita ordem. Ai! Infelizmente não foi assim. O desdém pelo rapaz de vinte e quatro anos que permanecia em casa foi geral, e todos reprovavam o pai que não só deixara de participar, ele próprio, da nova vida patriótica do povo alemão, como obrigara o filho a se isolar. O caráter dúbio de sua posição em relação a seus companheiros, os outros inscritos que enfrentavam perigos lá fora, era evidente, como se esperava. Regressando aos lares, tinham de voltar a ser companheiros dos cargos que ocupavam, e na vida. Era concebível uma relação sincera entre eles e ele? Haveria consideração e camaradagem? A censura à covardia estava no ar – e aqui tenho de inserir uma observação sobre a injustiça da vida, que faz como que seja para um certo e natural o que reprova e castiga em outro, desigualdade que, entretanto, se baseia nas diferenças entre os homens e está fundamentada em razões pessoais profundas que, por sua vez, determinam nosso julgamento moral e estético; de modo que aquilo que para um não está bem de modo algum para o outro é equitativo; o que em um aparece como um esgar penoso é tolerado em outro como inteiramente adequado e normal. [...] Meu irmão também pertence à geração que abandonou os estudos para atirar-se à luta pela pátria – mas a ninguém ocorreu que ele o fosse fazer, não passou tal coisa na mente de ninguém, pela simples razão de que quem menos pensava em tal coisa era o próprio Arthur Schopenhauer. Tinha dado dinheiro para o batalhão de voluntários, porém marchar com eles não lhe passou pela cabeça. Isso ele deixava, com a maior naturalidade do mundo, para essa espécie de homens aos quais costumava chamar 'produtos de fábrica da Natureza'. E ninguém se admirou. A indiferença com que todos acolheram sua atitude foi cabal e não se diferenciava da aprovação, nunca, como então, cheguei a compreender com maior clareza que o que nos tranquiliza do ponto de vista moral e estético obrigando-nos à aceitação é a harmonia, a conformidade." (MANN 1984, p. 165-166).

[431] Cf. FOUCAULT 1985, p. 72.

reivindicar a liberdade de um escravo. "Implícitos no *vindica te tibi* estão dois si mesmos ou dois aspectos de si mesmo – atual e normativo."[432] (LONG 2006, p. 371).

Três pontos analisados por Long me parecem ser importantes para que possamos compreender a subjetivação moral a partir da conduta. Da ideia de que a avaliação de si mesmo não pode ser feita isoladamente, surge, em primeiro lugar, a demanda por modelos exemplares que mostrem a norma a ser seguida, ou ainda por textos com autoridade para oferecer princípios de conduta; em segundo lugar, é preciso um mestre que interpele o sujeito, incitando-o ao autoescrutínio. O terceiro ponto está em que o cuidado constante consigo mesmo oferece um ponto fixo através do tempo no qual se pode ancorar a identidade pessoal.

Quanto ao modelo exemplar, Long o reconhece no *phronimos* aristotélico, no sábio estoico ou epicurista, ou ainda em exemplos históricos como os de Sócrates e Catão, que servem como modelos normativos. Textos de autoridade reconhecida, como os dos fundadores das escolas, desempenham o mesmo papel. Contudo, tais modelos ou textos não têm grande força sozinhos. "Eles não podem lançar desafios ou entrar em diálogo."[433] (LONG 2006, p. 369). O mestre pode questionar, dialogar, instigar. Long pensa no *elenchus* socrático, que é apropriado e adaptado por Epiteto.

> O *elenchus* assume que precisamos do equivalente a desafios socráticos, lançados por um mentor questionador, de maneira a confrontar nossa subjetividade atual (crenças e valores) e alcançar discernimento das verdades necessárias para alcançar uma melhoria radical de si mesmo.[434] (LONG 2006, p. 369).

Esse confronto dialético entre interlocutores é necessário para oferecer o contrate entre o que se é e o que se almeja ser, entre nossa subjetividade atual e nossa identidade normativa.[435] Na ausência de um interlocutor, mestre ou amigo, é a própria subjetividade normativa que assume esse papel, como é o caso dos *hypomnemata*. "As *Meditações* de Marco [Aurélio], as notas de si *Para si mesmo* são precisamente uma conversação entre seu si atual e seu *alter ego* normativo."[436] (LONG 2006, p. 369). Os desafios socráticos, o diálogo

---

[432] O texto em inglês diz: "Implicit in *vindica te tibi* are two selves or two aspects of one self – occurrent and normative."

[433] O texto em inglês diz: "They cannot issue challenges or engage in dialogue."

[434] O texto em inglês diz: "The *elenchus* assumes that we need the equivalent of Socratic challenges, issued by a mentoring questioner, in order to confront our occurrent subjectivity (beliefs and values) and gain insight into the truths requisite to attempting radical self-improvement."

[435] Foucault (1985, p. 57-59) ressaltou o aspecto social das práticas de si. "O cuidado de si aparece, portanto, intrinsecamente ligado a um 'serviço de alma' que comporta a possibilidade de um jogo de trocas com o outro e de um sistema de obrigações recíprocas." (p. 59).

[436] O texto em inglês diz: "The *Meditations* of Marcus, the jottings of himself *To himself*, are precisely a conversation between his occurrent self and this normative *alter ego*."

com o mestre ou amigo, ou ainda consigo mesmo, aparecem como operadores de uma saída de si mesmo, de uma transcendência crítica que permite questionar quem se é, de modo a possibilitar uma transformação do sujeito.

É justamente o exercício constante desse confronto consigo mesmo que garantirá uma ancoragem para o que se é, no decurso do tempo e das transformações que se vive. "A natureza incumbe-me de cuidar de *mim*, e não de uma criança, de um jovem ou de um velho." As palavras de Sêneca (2004, p. 682) identificam o si mesmo com o movimento de adaptação à nossa constituição natural, e não com os diferentes momentos de nossa vida, com as características que lhes são próprias. Não somos nossas circunstâncias, mas o movimento pelo qual respondemos a elas,[437] o que para Sêneca significa adequar-se à nossa constituição natural. A vida, como um contínuo, aparece como conduta, como uma sequência de esforços de cultivar em si mesmo uma disposição sábia, que se concentra sobre o que há de mais valoroso e nobre, desviando-se do que é mau ou sem importância. Se o que se é e os princípios pelos quais se procura regrar sua própria vida são partes essenciais da ética, são os aspectos ascético e teleológico que garantem a unidade da conduta como uma conduta ética, isto é, refletida, como um trabalho contínuo para se tornar o tipo de pessoa que se almeja ser, para se viver a vida que se julga melhor, mais bela, mais digna de admiração, mais adequada a sua própria natureza ou aos desígnios divinos.

A insistência foucaultiana em pensar a ética como uma estilística da liberdade ou como uma estética da existência se deixa compreender através desse entrelaçamento entre ascese e teleologia, que garante para o sujeito uma unidade indissociável da prática ética. Para Foucault, como para os gregos sobre os quais ele se debruçou, a liberdade é um *ethos*, um modo de ser e de se conduzir, que é visível para os outros, isto é, que não pode ser pensado como sendo algo simplesmente interior, sem traços que podem ser discernidos na conduta do indivíduo. Dar forma a sua liberdade é, portanto, ser e conduzir-se de um certo modo que é perceptível pelos outros e que pode, então, ser julgado por eles como bom ou mau, admirável ou reprovável. Para os gregos, essa liberdade significava a não escravidão, ou seja, o não estar sob o domínio de outrem. Essa definição negativa de liberdade tem sua contraface positiva na liberdade entendida como autodomínio, como autogoverno. Foucault, contudo, parece perceber que há algo de fundamental nessa concepção da liberdade como não escravidão e

[437] A respeito do que Foucault chama de substância ética, diz Sharpe (2005, p. 105): "As Foucault specifies in reading Epictetus' conception of 'self-examination', 'he means that as soon as an idea comes to mind' – to emphasise, *from whence ever this idea might have come* – 'you have to think of the rules you must apply to evaluate it'. It is a question, that is, not of one's ideas or impulses themselves but of *how one responds* to them, *in the light of* the true *logoi* that one is striving to subjectivise."

como autogoverno. De um modo mais próximo da temática kantiana da *Aufklärung*, a liberdade pode ser vista justamente como a possibilidade de resistir aos mecanismos pelos quais somos levados a nos conduzir de uma determinada maneira. Essa liberdade negativa põe a questão do uso a se fazer dessa liberdade. O escravo liberto, se é livre, o é por estar a partir de então encarregado de si mesmo, tendo que responder às circunstâncias que se lhe apresentam, tendo que se posicionar diante delas de um certo modo e não de outros. Não ser conduzido só é liberdade em sentido próprio quando significa o encarregar-se de si mesmo, o dispor de si mesmo: *vindica te tibi*.[438]

A crítica kantiana era recusa da tutela em nome de um uso de sua própria razão. A crítica foucaultiana é uma recusa do deixar-se ser conduzido, que se faz através de um cuidado em conduzir a si mesmo. Se não se trata então de um uso da razão tal como o compreendia Kant, se trata de um cuidado refletido consigo mesmo, de uma ética que está centrada no trabalho do pensamento, que problematiza e dá forma ao real, no movimento pelo qual, no confronto entre ser e pensar, se formam nossas experiências. A atitude crítica foucaultiana é uma estilística da liberdade porque diz respeito mais às condições de possibilidade de determinadas ações e atitudes do que à determinação destas que já se dá a partir de um quadro preestabelecido, que delimita as fronteiras entre o possível e o impossível, entre o que pode ser adequado ou inconveniente, entre o que pode ser ou não desejável.

> Para Foucault, como para Kant, a liberdade não é uma possibilidade ética entre outras, ela é a possibilidade mesma da ética. "A ética é a forma refletida que é assumida pela liberdade." Todavia, contrariamente a Kant, para Foucault, essa liberdade não é suprassensível, mas histórica. Ela não deriva de uma República racional dos sujeitos autônomos, mas de um questionamento incessante dos dados históricos da identidade. Foucault queria fazer uma história, não daquilo que é verdadeiro ou falso, mas do que pode ser; não do que se deve fazer, mas do que se pode fazer; não das maneiras de viver, mas de possibilidades de vida. É na perspectiva de possibilidades históricas do saber, da ação e da identidade subjetiva que o saber, para Foucault, se demarca da ciência, o poder da política, a ética da moral, e que as relações entre os saberes, os poderes e os modos de ser não são jamais dadas, mas devem sempre ser investigadas – não sendo jamais essenciais ou necessárias, mas sempre históricas e transformáveis.[439] (RAJCHMAN 1989, p. 257-258).

[438] Perguntado por Arnold I. Davidson, se havia discutido com Foucault a respeito de filosofia antiga, Hadot diz que não o fez muito, mas que, durante uma refeição, ele o havia interrogado sobre a expressão acima, presente na primeira carta de Sêneca a Lucílio. Cf. HADOT 2001, p. 215.

[439] O texto em francês diz: "Pour Foucault comme pour Kant, la liberté n'est pas une possibilité éthique parmi d'autres; elle est la possibilité même de l'éthique. 'L'éthique, c'est la forme délibérée assumée par la liberté.' Toutefois, constrairement à Kant, pour Foucault cette liberte n'est pas suprasensible, mais historique. Elle ne relève pas d'une République rationelle des sujets autonomes, mais d'un questionnement incessant des donations historiques de l'identité. Foucault voulait faire une histoire non de ce qui est vrai ou faux, mais de ce qui peut l'être; non de ce qu'il faut faire, mais de ce qui peut se faire; non des manières de vivre, mais des possibilités de vie. C'est dans la perspective des possibilités historiques du savoir, de l'action et de l'identité subjective que le

A partir dessa compreensão das relações entre pensamento e realidade que se encontra no cerne do modo foucaultiano de pensar a liberdade, considero que podemos pensar a ética segundo o modelo de um exercício dialético, no qual as circunstâncias, que nos confrontam e demandam de nós uma resposta, são vistas como experiências cuja forma depende de um esforço de pensamento, a partir do qual as coisas nos aparecem como sendo de um determinado modo. Podemos compreender, assim, a relação entre pensamento e ação, bem como a relação entre a ação e o campo no qual ela se realiza.

O modo como Foucault compreende a constituição do real é fundamental para compreender o agir. Se o pensamento é a forma da ação, como foi dito, é porque toda ação é uma resposta racional às circunstâncias. O mundo experimentado por nós é já conformado pelo pensamento. Assim, o pensamento não é apenas aquilo que dá sentido às ações, mas também aquilo que torna possível certas ações e não outras, pois é através dele que o ser se constitui historicamente como experiência. A relação entre pensamento e ação está diretamente ligada à relação entre a ação e o mundo no qual ela se realiza.

"Agir e produzir é, de certa maneira, inserir-se na ordem do mundo para o modificar; é, então, supor que este, porque oferece essa latitude, comporta um certo jogo, uma certa indeterminação, um certo inacabamento."[440] Pierre Aubenque (2009, p. 66) se refere a Aristóteles, mas há algo nisso que concerne, embora de maneira diferente, à compreensão foucaultiana do real. Não discutirei aqui a relação entre a compreensão aristotélica da ação como modificação do mundo e o tema da contingência, analisado por Aubenque. Entretanto, ele aponta para algo fundamental: a ação é pensada como modificação, por Aristóteles, porque ela se dá num mundo que não é perfeito e acabado, mas diz respeito ao domínio daquilo que pode não ser, da mutabilidade e do acaso. O mundo, tal como Foucault o compreende, também é caracterizado pela contingência. Ele é marcado pela contingência de suas formas particulares. Agimos num mundo que, para Foucault, não é caracterizado tanto pela imperfeição, mas pela mutabilidade. Agir é responder às circunstâncias, é situar-se num ambiente que admite certas possibilidades e rejeita outras, mas agir também é confrontar essas circunstâncias no que elas têm de móvel. Isso acontece quando não apenas se age de acordo com as possibilidades concebíveis dentro de um campo determinado de problemas e

---

savoir, pour Foucault, se démarque de la science, le pouvoir de la politique, et l'éthique de la morale, et que les rapports entre les savoirs, les pouvoirs et les modes d'êtres ne sont jamais donnés mais toujours à chercher – n'étant jamais essentiels ou nécessaires, mais toujours historiques et transformables."

[440] O texto em francês diz: "Agir et produire, c'est en quelque façon s'inserer dans l'ordre du monde pour le modifier; c'est donc supposer que celui-ci, puisqu'il offre cette latitude, comporte un certain jeu, une certaine indétermination, un certain inachévement."

conceitos, mas quando se repensam os problemas e conceitos que estruturam o campo de nossas ações. É o momento em que nos encontramos no limite do possível, no limiar de nossas experiências, a partir de onde se podem entrever possibilidades outras – essa latitude das ínfimas descontinuidades em que residem as apostas foucaultianas. Como diz Rajchman, Foucault descobre uma impossibilidade que não é lógica, como a que interdita o contraditório (o círculo-quadrado, por exemplo), mas histórica: a impossibilidade do que não é ainda ou não é mais.[441] O impossível não absoluto do que não é mais ou não é ainda, mas que foi ou pode tornar-se possível.

Sendo o mundo assim concebido, não há tanto lugar para normas universais e para juízos que subordinam o particular ao geral presente em critérios fixos e estabelecidos. Não é por outra razão que Foucault prefere falar no que ele chama de princípios críticos, por oposição ao que seriam princípios reguladores. Numa entrevista concedida em abril de 1983, na Universidade de Berkeley, chamada "Política e ética", pergunta-se a Foucault[442] se, apesar de impossível de ser realizado empiricamente, o consenso não deve, pragmaticamente, ser tomado como um fim a ser buscado, em vez de ser simplesmente descartado por ser inatingível em sua completude. Foucault diz que é isto que ele tem em mente quando fala em um princípio crítico. Um dos entrevistadores pergunta se isso não seria, na verdade, um princípio regulador. Foucault, então, distingue ambos:

> Eu talvez não dissesse princípio regulador, isso seria ir muito longe, porque, a partir do momento em que você diz princípio regulador, você admite que é em função disso que se deve organizar o fato, dentro de limites que podem ser definidos pela experiência ou pelo contexto. Eu diria antes que se trata talvez de uma ideia crítica a se ter permanentemente: perguntar-se qual é a parte de não-consensualidade que está implicada em uma relação de poder, e se essa parte de não-consensualidade é necessária ou não, e, nessa medida, pode-se, então, interrogar toda relação de poder. No limite, eu diria: talvez não seja preciso ser pela consensualidade, mas é preciso ser contra a não-consensualidade.[443] (FOUCAULT 2001b, p. 1409).

O princípio regulador que o entrevistador tem em mente em alguma medida antecede e se sobrepõe à situação que ele permite avaliar. Mais do que a manifestação de um pudor em

---

[441] Cf. RAJCHMAN 1989, p. 258.

[442] Entre os entrevistadores contam-se M. Jay, L. Löwenthal, P. Rabinow, R. Rorty e C. Taylor. O registro da entrevista no livro *The Foucault reader* e em *Ditos e escritos*, infelizmente, não identifica os autores de cada pergunta.

[443] O texto em francês diz: "Je ne dirais peut-être pas principe régulateur, ce serait aller trop loin parce que, à partir du moment où vous dites principe régulateur, vous admettez que c'est bien en fonction de cela que doit s'organiser le fait, dans des limites qui peuvent être définies par l'expérience ou le contexte. Je dirais plutôt que c'est peut-être une idée critique à avoir en permanence: se demander quelle est la part de non-consensualité qui est impliquée dans une telle relation de pouvoir, et est-ce que cette part de non-consensualité est nécessaire ou non, et alors on peut interroger toute relation de pouvoir dans cette mesure-là. Je dirais à la limite: il ne faut peut-être pas être pour la consensualité, mais il faut être contre la non-consensualité."

relação ao universal, a recusa do termo regulador, por Foucault, está enraizada em sua compreensão da realidade. Um princípio regulador é um princípio que o pensamento usa para julgar o real. Ora, ao ser posto como fim a ser buscado, ele se impõe como aquilo a partir do que as coisas devem se ordenar. Perde-se de vista a ordenação própria ao que se avalia. O que poderia ser procurado como um aspecto mais ou menos presente numa situação, se torna no eixo a partir do qual avaliar tudo o mais nela.

O caso do ensino, mencionado por Foucault na resposta à pergunta imediatamente anterior a essa sobre o consenso, pode ser de ajuda aqui. Tratava-se da distinção entre relações de poder e relações de dominação. Em outros momentos, Foucault aceitará fazer uma distinção entre ambas,[444] mas aqui ele se pergunta se essa distinção não é um tanto verbal, e isso porque, como a pergunta versava sobre o conceito arendtiano de poder, que se distingue da dominação, Foucault (2001b, p. 1408) parece interessado em mostrar que, por mais que tal distinção seja possível, talvez ela não seja a mais fundamental: "[...] pode-se, é verdade, reconhecer que certas relações de poder funcionam de tal maneira que globalmente elas constituem um efeito de dominação, mas a rede constituída pelas relações de poder quase não permite uma distinção precisa."[445] Na relação de ensino, por exemplo, nada prova que a autogestão gere os melhores resultados, tampouco que ela impossibilite o ensino. Como diz Foucault (2001b, p. 1408), "[...] é preciso ser, ao mesmo tempo, extremamente prudente e empírico."[446]

Não estamos longe da pergunta feita por Arendt (2004, p. 89): "Como podemos pensar e, ainda mais importante em nosso contexto, como podemos julgar sem nos sustentarmos em padrões preconcebidos, normas e regras gerais em que os casos e exemplos particulares podem ser subsumidos?" Para ela, esse julgamento "[...] não pode recorrer a coisa alguma senão à própria evidência do julgado, não possui pressuposto que não a capacidade humana do discernimento, e tem muito mais a ver com a capacidade de diferenciar do que com a capacidade de ordenar e subordinar." (ARENDT 1998, p. 31-32).

---

[444] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 1530: "Lorsqu'un individu ou un groupe social arrivent à bloquer un champ de relations de pouvoir, à les rendre immobiles et fixes et à empêcher toute réversibilité du mouvement – par des instruments qui peuvent être aussi bien économiques que politiques ou militaires –, on est devant ce qu'on peut appeler un état de domination."

[445] O texto em francês diz: "[...] on peut bien en effet reconnaître que certaine relations de pouvoir fonctionnent de telle manière que globalemente elles constituent un effet de domination, mais le réseau constitué par les relations de pouvoir ne permet guère de distinction tranchée."

[446] O texto em francês diz: "[...] il faut être, à la fois extrêmement prudente et empirique."

A prudência e empirismo foucaultianos também poderiam nos lembrar do cuidado aristotélico com o particular, de sua convicção de que as situações éticas são sempre singulares e incomparáveis, o que deixa a inteligência dianoética impotente diante delas.[447] A contingência do mundo tal como pensada por Aristóteles não é a mesma que está em jogo em Foucault, contudo. A distinção arendtiana (proveniente da kantiana)[448] entre dois tipos de julgamento, se se encontra na esteira da discussão que remonta a Aristóteles, pode ser mais facilmente aproximada da distinção foucaultiana entre princípios reguladores e princípios críticos. Entretanto, é preciso não levar muito longe a aproximação.[449] Entre a problematização aristotélica da *phronesis*, a temática arendtiana do juízo e os princípios críticos de que fala Foucault, há problemas em comum, mas também há muitas distâncias. Não é o caso de mapeá-las aqui, mas cabe apontar o ponto a partir do qual se dá toda aproximação e todo distanciamento possível entre esses pensamentos. A relação entre o pensamento e o real não é a mesma em Aristóteles, em Arendt e em Foucault.

> A existência de um discurso verdadeiro, de um discurso verídico, de um discurso com função de veridicção, a existência de um tal discurso não está jamais implicada na realidade das coisas de que se fala. Não há pertencimento ontológico fundamental entre a realidade de um discurso, sua existência, sua existência mesmo de discurso que pretende dizer o verdadeiro, e o real do qual ele fala. O jogo da verdade é sempre, em relação ao domínio no qual ele se exerce, um acontecimento histórico singular, um acontecimento, no limite, improvável em relação a isso do qual ele fala.[450] (FOUCAULT 2014, p. 224).

Com efeito, o pressuposto foucaultiano é o de que o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, que o objeto, aquilo de que se fala, a realidade cuja verdade é enunciada no discurso, só existe como tal a partir do confronto – que é sempre um acontecimento singular e, em última instância, imprevisível em suas formas – do ser com o pensamento. Se Foucault não nega que haja universais, ele nunca trata deles e isso não se deve apenas a uma escolha arbitrária, mas a sua convicção de que o essencial na realidade não

---

[447] A esse respeito, cf. AUBENQUE 2009, p. 102 (bem como toda sua discussão a respeito do *kairós*).

[448] Cf. KANT 2002a, p. 23: "A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é *determinante* (o mesmo acontece se ela, enquanto faculdade de juízo transcendental, indica *a priori* as condições de acordo com as quais apenas naquele universal é possível subsumir). Porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente *reflexiva*."

[449] Até porque princípios reguladores dizem respeito a juízos reflexivos, em Kant, mas aos de tipo teleológico, e não aos de tipo estético, que são os que interessam a Arendt.

[450] O texto em francês diz: "L'existence d'un discours vrai, d'un discours véridique, d'un discours à fonction de véridiction, l'existence d'un tel discours n'est jamais impliquée par la réalité des choses dont il parle. Il n'y a pas d'appartenance ontologique fondamentale entre la réalité d'un discours, son existence, son existence même de discours qui prétend dire le vrai, et puis le réel dont il parle. Le jeu de la vérité est toujours, par rapport au domaine où il s'exerce, un événement historique singulier, un événement, à la limite, improbable par rapport à ce dont il parle."

é o que nela possa haver de constante e universal, mas esses acontecimentos em que o pensamento confronta o real e lhe confere uma forma, em que o pensamento problematiza, delineia os contornos a partir dos quais o ser nos aparecerá como sendo o que ele é, como determinado, como tendo tais características, levantando tais dificuldades, demandando tais respostas. Foucault não fala em princípio crítico pensando nas situações em que seria impossível fazer uso de princípios reguladores, mas porque princípios reguladores sempre desconsiderariam a singularidade da realidade sobre a qual ele se aplicaria. Princípios críticos, isto é, princípios que não tenham a pretensão de servir de parâmetros a partir dos quais julgar o real, que não lhe confiram previamente a forma e a organização, são mais adequados a um olhar que pretende perscrutar o real enquanto um fenômeno singular, no qual o pensamento apreende o ser de uma determinada forma, cujos aspectos (de não consensualidade, por exemplo) se podem analisar, mas que não podem oferecer previamente a chave de usa inteligibilidade. Aristóteles nos ensinou a diferenciar entre aquilo que, num ente singular, são características que lhe são contingentes, mas que o singularizam, aquelas que lhe são essenciais, que lhe garantem uma determinada forma, e aquela que, dentre essas características essenciais, marca a distinção entre essa forma e outras. Poderíamos talvez dizer que Foucault faz o mesmo movimento, mas dando a ênfase ao particular. Procurar nos discursos de verdade, não o que neles há de universal que, por estar presente em outros, não os diferenciaria e não lhes conferiria sua forma específica, mas aquilo que os singulariza, o que faz com que o universal não importe enquanto tal, mas apenas sob a forma singular em que ele se apresenta, em que ele é, naquele momento, compreendido. O acontecimento do pensamento que é a constituição de um jogo de verdade ou de uma forma de problematização não se torna o que é pelo que nele há de comum a outros jogos de verdade, mas por aquilo que o singulariza, pelo que, por isso mesmo, nele pode sempre ser transfigurado e dar lugar a um outro jogo de verdade a partir do qual o ser possa por nós ser pensado. Nossas formas de pensar interessam a Foucault menos pelo que nelas há de universal e eterno do que pelo que nelas há de singular e histórico, e isso porque sua atenção está voltada para os acontecimentos do pensamento, para os confrontos, sempre singulares e imprevisíveis nas formas que irão tomar, do pensamento com o real.

Ora, num mundo cuja característica mais fundamental é o devir de suas formas, isto é, a historicidade das experiências pelas quais pensamos e confrontamos o ser, não surpreende que princípios de conduta universais não encontrem grande apelo. Não é na ordem da cidade, como era o caso para os gregos clássicos, nem no ordenamento da natureza, como para os gregos e romanos dos primeiros séculos, que buscamos princípios que poderiam reger nossas

condutas, porque não é em relação à ordem política ou natural que nos sentimos mais fundamentalmente ligados. Nossa época, e é esse o diagnóstico de Foucault, é uma época da qual a moral está ausente.[451] O cristianismo, à parte certas práticas ascéticas que se manteriam próximas do exercício de uma liberdade pessoal, teria gestado pouco a pouco uma moral como obediência a um código de regras. Nossa ênfase no aspecto deontológico da ética seria proveniente daí, dessa compreensão da moral como obediência a regras, com todas as questões que podem derivar dela, como as perguntas a respeito de a quais regras devemos nos submeter, qual o limite dessa sujeição, a respeito do que é legítimo que elas versem, etc. Essa moral de caráter jurídico-legal não é a que Foucault encontra nos gregos, mas antes uma ética pessoal que é uma afirmação de sua liberdade, e que ele julga poder pensar como um modelo capaz de assumir formas outras do que aquelas especificamente gregas e romanas por ele estudadas.

> Mas a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência, era principalmente, na Antiguidade, um eforço para afirmar sua liberdade e para dar a sua própria vida uma certa forma na qual poderíamos nos reconhecer, ser reconhecidos pelos outros, e na qual mesmo a posteridade poderia encontrar um exemplo.[452] (FOUCAULT 2001b, p. 1550).

A elaboração da própria vida como obra de arte é uma ética pessoal, não tanto pelos princípios que a norteiam – certamente Epiteto ou Sêneca não pensavam transformar suas vidas segundo princípios relativos apenas a eles próprios e não válidos para outros – quanto pelo fato de que aquilo de que se ocupa é sua própria vida. "A matéria do carpinteiro é a madeira, a do escultor é o bronze, a matéria da arte que concerne à vida é a vida mesma de cada um de nós."[453] (EPITETO 1962a, p. 844). A oposição foucaultiana diz respeito a uma moral centrada na lei e na vontade, para a qual as questões centrais são de direito, e uma ética centrada não tanto sobre o que se faz, mas sobre o que se é e pode ser. Se o ser é o que é através de um jogo com o pensamento, importam menos as regras de conduta do que aquilo que através delas podemos nos tornar. A vida que Foucault tem em mente não é a vida biológica, mas aquela que pode ser qualificada como boa ou má, e portanto passível de apreciação moral.

---

[451] Cf. FOUCAULT 2001b, p. 1551.

[452] O texto em francês diz: "Mais la volonté d'être un sujet moral, la recherche d'une éthique de l'existence étaient principalement, dans l'Antiquité, un effort pour affirmer sa liberté et pour donner à sa propre vie une certaine forme dans laquelle on pouvait se reconnaître, être reconnus par les autres, et la postérité même pouvait trouver un exemple."

[453] O texto em francês diz: "La matière du charpentier, c'est le bois; celle du statuaire, c'est l'airain; la matière de l'art qui concerne la vie, c'est la vie même de chacun de nous."

> O *bios* é o que nos acontece, é claro, mas sob o ângulo do que se faz com o que nos acontece. É o curso da existência, mas dado que esse curso está indissociavelmente ligado à possibilidade de o conduzir, de o transformar, de dirigi-lo para esse ou aquele sentido, etc. O *bios* é o correlativo da possibilidade de modificar sua vida, de modificá-la de maneira racional e em função dos princípios da arte de viver.[454] (FOUCAULT 2014, p. 36).

A liberdade que se afirmaria na arte de viver que Foucault vê como resposta à hodierna ausência de moral é a de conduzir a si mesmo, a de resistir aos mecanismos pelos quais somos levados a nos conduzir sem que essa condução seja fruto de uma escolha pessoal refletida, que obedeceria a critérios de normalização e não a critérios oriundos do tipo de vida que se escolheu viver. Mais fundamentalmente, essa liberdade é a de *poder ser*, a liberdade ontológica do *bios* que pode ser objeto de técnicas que podem redirecioná-lo, transformá-lo. Discutindo a política de saúde do século XVIII, Foucault (2001b, p. 21) dizia o seguinte: "A velha noção de regime entendida, a um só tempo, como regra de vida e forma de medicina preventiva, tende a se alargar e a tornar-se o 'regime' coletivo de uma população tomada em geral [...]."[455] O regime de que ele então fala teria como objetivos a redução da taxa de morbidade e o fim das grandes epidemias, por exemplo. Não se trata, assim, de estilizar uma vida, no sentido de dar forma a um *bios*, mas de agir sobre o comportamento das populações (e portanto apenas indiretamente sobre o dos indivíduos) ou sobre as variáveis em jogo na determinação desses comportamentos. Donde a já mencionada definição foucaultiana de governo como a administração de um campo de ações possíveis.

Em *O uso dos prazeres*, ao falar sobre o regime na época clássica, Foucault (1984, p. 92-93) afirma que

> [...] a própria "dieta", o regime, é uma categoria fundamental através da qual pode-se pensar a conduta humana; ela caracteriza a maneira pela qual se conduz a própria existência, e permite fixar um conjunto de regras para a conduta: um modo de problematização do comportamento que se faz em função de uma natureza que é preciso preservar e à qual convém conformar-se. O regime é toda uma arte de viver.

O regime ético é a proposição de uma *diaites*, uma dieta ou gênero de vida. O regime biopolítico são os mecanismos pelos quais se busca levar uma população a se comportar de determinada maneira. Nesse sentido, é interessante uma distinção feita por Foucault no curso de 1981. Na aula de 14 de janeiro, ele afirma que nas artes de viver se trata menos de ensinar

---

[454] O texto em francês diz: "Le *bios*, c'est ce nous arrive bien sûr, mais sou l'angle de ce qu'on fait avec ce qui nous arrive. C'est le cours de l'existence, mais compte tenu du fait que ce cours est indissociablement lié à la possibilité de le mener, de le transformer, de le diriger dans tel ou tel sens, etc. Le *bios*, c'est le correlatif de la possibilité de modifier sa vie, de la modifier d'une façon raisonnable et en fonction des principes de l'art de vivre."

[455] O texto em francês diz: "La vielle notion de régime entendue à la fois comme règle de vie et forme de médecine préventive tend à s'élargir et à devenir le 'régime' collectif d'une population prise en géneral [...]."

como fazer algo do que ensinar como ser, como chegar a ser algo. A partir do século XVI, as artes de viver vão perdendo cada vez mais seu caráter distintivo e se tornando em manuais de comportamento. A respeito da morte, por exemplo, em vez de tratar de como não temer a morte ou não lamentar a morte dos outros, trata-se cada vez mais de definir os comportamentos a assumir, os gestos a fazer, a partir do momento que se sabe que vai morrer. Não é de comportamentos simplesmente que tratam as artes de viver. "Modificação do ser, passagem de um estatuto ontológico a outro, abertura de modalidades de experiência: é disso que se trata nas artes de viver."[456] (FOUCAULT 2014, p. 34). Os mecanismos biopolíticos, contudo, não podem pretender ter tais efeitos. Eles operam, ainda assim, sobre nossas ações, sobre o campo de nossas ações, ao atuar sobre as variáveis em jogo no agir. A iluminação pública, por exemplo, tem por função, entre outras coisas, inibir práticas criminosas nas ruas. Nesse sentido, ela é um mecanismo de gerenciamento populacional. Não é sobre o ato criminoso que se age, nesse caso, mas sobre o meio, sobre o campo da ação possível. Pressupõe-se, é claro, que a maior visibilidade iniba o ato porque conta-se com o cálculo de risco que será realizado por aquele que teria a intenção de praticar o ato. Esses mecanismos, portanto, podem e precisam mesmo levar em consideração aquilo que pelos indivíduos seria levado em conta na decisão de agir e de como agir. Contudo, eles não podem ter a pretensão de modificar o próprio ser do sujeito que age. Não de maneira refletida e plenamente consistente, ao menos. Pode-se agir sobre opiniões por meio de campanhas de conscientização, ou mesmo através da seleção do tipo de informações a que se é exposto, na internet, em suas redes sociais. Tais mecanismos podem influir sobre a eleição de metas a serem buscadas e até sobre a avaliação de qual gênero de vida é o mais digno de ser perseguido. E é por isso que Foucault contrapõe a ética a esses mecanismos de governo. Nossa época precisaria menos de regras universais de conduta, do que de uma ética pessoal, na qual os indivíduos tomassem a seu encargo suas próprias vidas. Uma ética desse tipo seria necessariamente pessoal porque exigiria o cuidado em articular os princípios de conduta que aceitamos: as razões que reconhecemos para que o aceitemos; o que consideramos como essencial nesses preceitos e que lhes confere sentido; o que fazemos para viver segundo esses princípios e torná-los realmente princípios de nossa conduta; que espécie de vida buscamos viver através desses princípios. Uma ética pessoal exige que nossa conduta seja refletida, que seja o fruto de um trabalho sobre si mesmo cujo objetivo maior não é apenas agir com correção, mas tornar-se melhor.

[456] O texto em francês diz: "Modification de l'être, passage d'un statu ontologique à l'autre, ouverture de modalités d'expérience: c'est de cela qu'il s'agit dans les arts de vivre."

Numa ética desse tipo, embora possa haver leis ou preceitos universais, o mais importante não é a subsunção do particular sob os mesmos. Uma casuística que procurasse esmiuçar os diferentes modos de aplicar uma regra universal a um caso particular não seria capaz de fazer daquele que age o sujeito moral de uma conduta. Para que nos tornemos em sujeitos dos princípios de conduta, sejam eles universais ou não, que regem nossas ações, é preciso que não nos posicionemos diante deles como o juiz que aplica leis gerais a casos particulares, e que se mantém nessa atividade como algo distinto das leis que aplica, mas que nos identifiquemos com eles até que eles se tornem na própria lógica de nossa conduta. Não haveria uma faculdade de julgar segundo esse ou aquele princípio, mas uma faculdade de julgar que seria formada por esses próprios princípios. Isso se deixa ver no exame de consciência presente no terceiro livro do *De ira,* de Sêneca, tratado anteriormente. Com efeito, como diz Foucault (1985, p. 67), nele a falta não é reativada "[...] para fixar uma culpabilidade ou estimular o sentimento de remorso, mas sim para reforçar, a partir da constatação lembrada e refletida de um fracasso, o equipamento racional que assegura uma conduta sábia."

Foucault, contudo, está certamente mais interessado em princípios não universais de conduta ou, ao menos, em princípios, universais ou não, que sirvam como elementos a se levar em consideração na elaboração de um uso, tal como ele vê acontecer na ética clássica, uma ética de uso (*chrésis*) dos prazeres. Assim como o consenso deve ser mais algo a se ter em mente ao fazer a análise de certas relações do que um fim a ser perseguido nessas relações, tais princípios serviriam na constituição de uma estratégia para lidar com algo, para se conduzir em relação aos prazeres ou a qualquer outra parte de nossas vidas, mas a vinculação a esses princípios se daria mais pela sua contribuição para que possamos nos tornar melhores do que por um caráter coercitivo próprio a esses elementos. Assim, por exemplo, ater-se à necessidade na satisfação dos prazeres era um princípio adequado para evitar que se fosse por eles governado, o que nos mantém no caminho do autodomínio.[457] Trata-se mais de princípios que servem para dirigir nossas ações numa estratégia, do que de leis cuja validade, uma vez reconhecida, imporia seu cumprimento. A ética pessoal de que fala Foucault é uma ética ontológica, que diz respeito ao que somos e podemos ser, e não uma moral jurídica, que versaria sobre a legitimidade das leis a que teríamos que nos submeter. Por

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

isso, ela não pode se conformar em pressupor uma vontade e as regras que se imporiam, por si mesmas ou por coação externa, a essa vontade, ela precisa estar atenta ao agir, ao modo de nos conduzirmos, ao que faz com que nossas ações sejam propriamente nossas, e não tanto a operações cujo comando poderia ser dado por uma vontade que, enquanto tal, permaneceria distinta e preservada em relação a elas.

CONCLUSÃO

Talvez o que distinga mais fortemente o pensamento moral kantiano – o qual é tão importante para nós hoje – das éticas antigas, não seja seu caráter deontológico, mas a centralidade concedida à vontade concebida como contraponto da causalidade física, como princípio causal regido por uma legalidade universal. Os estoicos, elogiados por Kant, tem uma moral cujo aspecto deontológico é bastante importante, mas sua compreensão da "vontade" é distinta da kantiana, bem como sua compreensão do mundo no qual agimos. A distinção estoica entre o que depende de nós e o que não depende de nós não coincide com a cisão kantiana entre uma causalidade e legalidade física da natureza e uma causalidade e legalidade noumênica da vontade. Nesse sentido, eles oferecem caminhos diferentes para se pensar a autonomia e a própria ação. Foucault certamente não é um estoico, mas parece ter aproveitado suas investigações das éticas antigas para conceber maneiras de se perguntar pela conduta que não passem pelo esquema da ação que é a execução de um comando originado na vontade.

A ação, parece-me, pode ser pensada como algo que tem um ser próprio, independente das motivações que nos levam a agir e dos fins específicos que temos ao agir, como mostrou a análise do exame de consciência, que se acha no *De ira*, de Sêneca. Assim, o princípio da ação é aquilo que a ação efetivamente é, aquilo que ela realiza e que tem um efeito sobre nós, pois o princípio que rege a ação, se pode ser reorientado, também pode formar um caráter, uma certa disposição para agir novamente do mesmo modo. Diferenciando o princípio das motivações e fins particulares, podemos encontrar um elemento que permite ligar a ação singular à conduta, pois, assim com os estoicos falavam do princípio diretor, nossa conduta é regida por ele na medida em que ele se realiza em cada ação nossa. Mesmo que não se pense nele como "a melhor parte de nós mesmos", em termos de perversão ou não desse princípio, podemos ver nele apenas aquilo que dirige nossas ações e que, portanto, perpassa todas elas constituindo uma conduta.

A noção de princípio diretor, contudo, se permite entrelaçar ação e conduta, identificando-se com o que Foucault chamou de "modo de conduzir-se", ela não esclarece a relação da ação com o pensamento, que caracteriza nossas ações como respostas racionais às circunstâncias que afrontamos. Para esclarecer esse ponto, faço recurso a Foucault e sua compreensão das relações entre ser e pensamento. O ser é o que é através de um jogo com o pensamento. Interditada a metafísica como ciência do ser enquanto tal, o ser só se deixa

apreender a partir das formas que ele já tomou no cofronto com o pensamento, e é isso que constitui a realidade com a qual continuamos a lidar. É a partir das formas pelas quais pensamos as coisas, que podemos lidar com elas, que elas podem nos inquietar, que podemos formular problemas a seu respeito e oferecer respostas a esses problemas. Mas essas formas são mutáveis e podem, embora esse não seja um processo fácil ou rápido, tampouco garantido, se transformar, dando lugar a novas experiências, que se tornam então possíveis.

Agir, num sentido mais fundamental é, então, não simplesmente responder a um problema a partir de coordenadas dadas, mas responder a uma dificuldade conferindo-lhe novos contornos, tornando possível o surgimento de outras coordenadas. Através dessas respostas, a loucura foi pouco a pouco se tornando doença mental, a sexualidade foi se formando em torno dos problemas que se formulavam em torno do desejo. Do mesmo modo, o deslocamento do desejo de sua posição central em nossas práticas sexuais e em nossas inquietações, poderia levar, talvez, a formação de uma nova experiência, de novas maneiras de pensar e viver nossas práticas sexuais.

Se o pensamento não é uma tábula rasa a ser preenchida pelo que se encontra no mundo, ele também não é uma estrutura transcendental prenhe de categorias prontas a informar os fenômenos. O ser é o que é através de um jogo com o pensamento. Nesse sentido, importam menos as regras de conduta do que aquilo que através delas podemos nos tornar. A intuição foucaultiana parece ser a de que, na mutabilidade do real, dos saberes, poderes e formas de subjetividade que o compõem, o que é determinante são as tecnologias pelas quais o real se torna o que ele é. A atenção está sempre voltada para o ser, para o que somos, para o que podemos ser. As ações devem ser pensadas a partir daí, como constituindo uma conduta, um certo modo de ser. Também as regras de conduta devem ser pensadas mais como princípios que nos dirigem a um certo modo de vida, um modo de ser e fazer, do que como regras dotadas, em si mesmas e a despeito do tipo de vida que ajudem a formar, de uma validade mais ou menos universal.

Foucault propõe uma ética do ser, "ontológica" e não jurídica, para a qual importam menos as normas enquanto tais do que o funcionamento das regras de conduta em função do tipo de sujeito que se almeja ser, do tipo de vida que se busca viver. Uma ética desse tipo tem que ser uma ética pessoal, mesmo que o tipo de vida que se viva possa ser apresentado como um modelo para outros. Nossa época precisaria menos de regras universais de conduta, do que de uma ética em que os indivíduos tomassem a seu encargo suas próprias vidas. E isso porque uma ética desse tipo responderia aos mecanismos de governo das populações, que procuram nos direcionar para a busca de certos fins, que propõe modos de vida como "naturais" ou

excelentes, fora dos quais não haveria vida feliz ou realizada, por exemplo, que fornecem princípios e coordenadas por meio das quais orientar nossas condutas, secundando modelos que otimizam os mecanismos de gerenciamento populacional (como o modelo empresarial de conduta).

Uma ética pessoal não estaria, contudo, justificada numa insubmissão, simplesmente, mas na percepção de que os mecanismos de poder respondem silenciosamente a questões centrais a respeito da vida que vivemos, sem que nos perguntemos sobre isso, sem que nos interroguemos sobre a vida que queremos viver, que consideramos desejável ou suportável. Foucault nos lembra que o que poderia haver de aparentemente mais banal, nosso modo de vida, é aquilo para o que devemos voltar nossa atenção, se quisermos não apenas ser conduzidos conforme o curso das circunstâncias, mas refletir sobre o modo como temos nos conduzido, sobre o modo como temos vivido e até onde podemos e queremos mudá-lo. A *Aufklärung* de Foucault tem como divisa não a autonomia kantiana, mas o preceito socrático de que uma vida sem reflexão não é digna de ser vivida.

REFERÊNCIAS

ADORNO, F. P. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric (Org.). *Michel Foucault:* a coragem da verdade. São Paulo: Parábola, 2004. p. 39-62.

_____. *Le style du philosophe:* Foucault et le dire-vrai. Paris: Kimé, 1996.

AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: _____. *O que é o contemporâneo? e outros ensaios*. Chapecó: Argos, 2009. p. 25-51.

ALQUIÉ, Ferdinand. *L'expérience*. Paris: PUF, 1966.

AQUINO, Tomás de. *Escritos políticos de Santo Tomás de Aquino*. Petrópolis: Vozes, 1997.

ARAUJO, Luiz Bernardo Leite; MARTINEZ, Marcela Borges; PEREIRA, Taís Silva (Org.). *Esfera pública e secularismo:* ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: Eduerj, 2012.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. 11 ed. rev. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *As origens do totalitarismo*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

_____. A tradição e a época moderna. In: _____. *Entre o passado e o futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1979. p. 43-68.

_____. *A vida do espírito:* o pensar, o querer, o julgar. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

_____. A grande tradição. In: *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, 2011, n. 29, p. 273-298, maio 2011.

_____. *O que é política?*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

_____. *Responsabilidade e julgamento*. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

_____. *Sobre a revolução*. Lisboa: Moraes, 1971.

ARISTÓTELES. Eudemian ethics. In: BARNES, Jonathan (Ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University, 1995a. Vol. 2, p. 1922-1981.

_____. Nichomachean ethics. In: BARNES, Jonathan (Ed.). *The complete works of Aristotle*. Princeton: Princeton University, 1995b. Vol. 2, p. 1729-1867.

ARTIÈRES, Philippe. Dizer a atualidade: o trabalho de diagnóstico de Michel Foucault. In: GROS, Frédéric (org.). *Michel Foucault:* a coragem da verdade. São Paulo: Parábola, 2004. p. 15-37.

AUBENQUE, Pierre. As filosofias helenísticas: estoicismo, epicurismo, ceticismo. In: CHÂTELET, François (Ed.). *História da filosofia:* ideias, doutrinas. Vol. 1: A filosofia pagã, do século VI a.C. ao século III d.C. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. p. 167-198.

_____. *La prudence chez Aristote*. Paris: PUF, 2009.

BACON, Francis. Of seditions and troubles. In: _____. *Essays of Francis Bacon*. New York: Dolphin Books, [19--?]. p. 46-52.

BAILLY, A. *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 1901.

BENJAMIN, Walter. *Charles Baudelaire:* um lírico no auge do capitalismo. São Paulo: Brasiliense, 1989.

BERGSON, Henri. *O pensamento e o movente*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BERLIN, Isaiah. Dois conceitos de liberdade. In: _____. *Quatro ensaios sobre a liberdade*. Brasília, UNB, 1997. p. 133-175.

BERNSTEIN, Richard. Foucault: critique as a philosophical ethos. In: KELLY, Michael (Ed.). *Critique and power:* recasting the Foucault/Habermas debate. Cambridge: MIT Press, 1994. p. 211-241.

BERTEN, André. *Modernidade e desencantamento:* Nietzsche, Weber e Foucault. São Paulo: Saraiva, 2011.

BERTI, Enrico. *Perfil de Aristóteles*. São Paulo: Paulus, 2012.

BONNAFOUS-BOUCHER, Maria. *Un liberalism sans liberté:* du terme "liberalism" dans la pensée de Michel Foucault. Paris: L'Harmattan, 2001.

BRAGUE, Rémi. *La sagesse du monde:* histoire de l'expérience humaine de l'univers. Nova edição revisada. Paris: Fayard, 1999.

BRENNAN, Tad. Psicologia moral estóica. In: INWOOD, Brad (Org.). *Os estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006, p. 285-326.

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. *Vocabulário de Platão*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

BRITTO, Fabianno de Lemos. *Crítica e modernidade em Foucault:* Uma tradução de "Qu'est-ce que la critique? [Critique et *Aufklärung*]", de Michel Foucault. 2005. 113 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

BROWN, Peter. *A ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.

_____. *The making of late Antiquity*. New York: Barnes & Noble, 1998.

BRUNSCHWIG, Jacques. Metafísica estóica. In: INWOOD, Brad (Org.). *Os estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 229-257.

BURCHELL, Graham. Peculiar interests: civil society and governing the "system of natural liberty". In: _____; GORDON, C.; MILLER, P. (Ed.). *The Foucault effect:* studies on governmentality. Chicago: University of Chicago, 1991. p. 119-150.

CÂMARA LEME, José Luís. O verme e a ovelha: Foucault, Kant e a relação de si para consigo. In: MUCHAIL, Salma Tannus; DA FONSECA, Márcio Alves; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *O mesmo e o outro:* 50 anos de História da loucura. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 23-44.

CANDIOTTO, César. A prática da direção de consciência em Foucault: da vida filosófica à vida monástica cristã. In: _____; SOUZA, Pedro de (Org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 93-110.

_____. Foucault: uma história crítica da verdade. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 29, n. 2, p. 65-78, 2006a.

_____. Michel Foucault e o problema da antropologia. In: *Revista Philosophica*, Valparaíso, v. 29, p. 183-197, 1 sem. 2006b.

_____. Subjetividade e verdade no último Foucault. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v. 31, n. 1, p. 87-103, 2008.

CANGUILHEM, Georges. *Escritos sobre a medicina*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. *Estudos de história e de filosofia das ciências concernentes aos vivos e à vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.

_____. *Ideologia e racionalidade nas ciências da vida*. Lisboa: Edições 70, [19--].

_____. *O conhecimento da vida*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012b.

_____. *O normal e o patológico*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CANTO-SPERBER, Monique. *Éthiques grecques*. Paris: PUF, 2001.

_____; OGIEN, Ruwen. *La philosophie morale*. 2 ed. Paris: PUF, 2006.

CARO, E. M. La direction des âmes au XVII^{e} siècle. In: _____. *Nouvelles études morales sur le temps présent*. Paris: Hachette, 1869. p. 145-203.

CASCAIS, António Fernando. O que é um dispositivo? In: CASCAIS, A. F.; LEME, J. L. C.; NABAIS, N. (Ed.). *Lei, segurança e disciplina:* trinta anos depois de Vigiar e Punir, de Michel Foucault. Lisboa: Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa, 2009. p. 31-53.

CASSIRER, Ernst. *La philosophie des lumières*. Paris: Fayard, 1966.

CASTEL, Robert. From dangerousness to risk. In: BURCHEL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (ed.). *The Foucault effect:* studies on governmentality. Chicago, University of Chicago, 1991. p. 281-298.

CASTRO, Edgardo. *Vocabulário de Foucault:* um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

CHEVALIER, Philippe. O cristianismo como confissão em Michel Foucault. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 45-55.

CÍCERO. Des fins des biens et des maux (Livre III). In: SCHUHL, Pierre-Maxime (Ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962a. p. 257-290.

_____. Traité du destin. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (Ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962b. p. 469-491.

COSTA, Jurandir Freire. Prefácio a título de diálogo. In: ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999. p. 11-20.

DA FONSECA, Márcio Alves. A Tese Complementar na trajetória de Foucault. Parte II – o que o homem pode e deve fazer de si mesmo? In: MUCHAIL, Salma Tannus; DA FONSECA, Márcio Alves; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *O mesmo e o outro:* 50 anos de História da loucura. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 147-155.

_____. *Michel Foucault e o Direito*. 2 ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

DARWALL, Stephen. The foundations of morality: virtue, law, and obligation. In: RUTHERFORD, Donald (Ed.). *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. p. 221-249.

DAVIDSON, Arnold I. Archaeology, genealogy, ethics. HOY, David Couzens (Ed.). *Foucault:* a critical reader. Oxford: Blackwell, 1989. p. 221-233.

_____. Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought. In: GOLDSTEIN, J. (Ed.). *Foucault and the writing of History*. Oxford: Blackwell, 1994. p. 63-38.

_____ (Ed.). *Foucault and his interlocutors*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

_____. Foucault and the analysis of concepts. In: _____. *The emergence of sexuality:* historical epistemology and the formation of concepts. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001. p. 178-191.

_____. On epistemology and archeology: from Canguilhem to Foucault. In: _____. *The emergence of sexuality:* historical epistemology and the formation of concepts. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2001. p. 192-206.

DEFERT, Daniel. Chronologie. In: FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris: Quarto-Gallimard, 2001. p. 13-90.

DELEUZE, Gilles. *Conversações 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. *Foucault*. São Paulo: Brasiliense, 2005.

DE LIBERA, Alain. Nominalisme antique. In: LECOURT, Dominique (Dir.). *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*. Paris: PUF, 1999. p. 694-698.

D'ENTRÈVES, Maurizio Passerin. Between Nietzsche and Kant: Michel Foucault's reading of 'What is Enlightenment?'. *History of political thought*. [S.l.], v. 20, n. 2, p. 1-14, Summer 1999.

DESCOMBES, Vincent. Causas da ação. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. 2 ed. São Leopoldo: Unisinos, 2013. p. 150-154.

DIÓGENES LAÉRCIO. Vies et opinions des philosophes (Livre VII). In : SCHUHL, Pierre-Maxime (Ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962. p. 13-83.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica:* para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. What is maturity? Habermas and Foucault on "What is Enlightenment?". In: HOY, David Couzens (Ed.). *Foucault:* a critical reader. Oxford: Blackwell, 1989. p. 108-121.

DROIT, Roger-Pol. *Michel Foucault, entretiens*. Paris: Odile Jacob, 2004.

DUARTE, André. *Vidas em risco:* crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

DUMÉZIL, Georges. *Nostradamus. Sócrates*. México: Fondo de Cultura Económica, 1992.

EPITETO. Entretiens. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (Ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962a. p. 801-1105.

_____. Manuel. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (Ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962b. p. 1107-1132.

ÉRIBON, Didier. *Michel Foucault, 1926-1984*. São Paulo: Companhia das letras, 1990.
EWALD, François. *Foucault:* a norma e o direito. Lisboa: Vega, 1993.

_____. Foucault et l'actualité. In: FRANCHE, D. et al. (Org.). *Au risque de Foucault*. Paris: Centre Pompidou, 1997. p. 203-212.

_____. Insurance and risk. In: BURCHEL, G.; GORDON, C.; MILLER, P. (Ed.). *The Foucault effect:* studies on governmentality. Chicago: University of Chicago, 1991. p. 197-210.

_____. La philosophie comme acte. *Le magazine littéraire*, Paris, n. 435, p. 30-34, oct. 2004.
FARHI NETO, Leon. *Biopolíticas:* as formulações de Foucault. Florianópolis: Cidade futura, 2010.

FIMIANI, Mariapaola. *Foucault et Kant:* critique, clinique, éthique. Paris; Montreal: L'Harmattan, 1998.

_____. O verdadeiro amor e o cuidado comum com o mundo. In: GROS, Frédéric (Org.). *Michel Foucault:* a coragem da verdade. São Paulo: Parábola, 2004. p. 89-128.

FISCHBACH, Frank. *Aufklärung* et modernité philosophique: Foucault entre Kant et Hegel. In: DA SILVA, E. (Ed.). *Lectures de Michel Foucault 2:* Foucault et la philosophie. Lyon: ENS, 2003. p. 115-134.

FLYNN, Thomas. Foucault as parrhesiast: his last course at the Collège de France, 1984. In: BERNAUER, J.; RASMUSSEN, D. (Ed.): *The final Foucault*. Cambridge: MIT Press, 1988, p. 102-118.

_____. Truth and subjectivation in the later Foucault. *The journal of philosophy*, [S.l.], v. 82, n. 10, p. 531-540, oct. 1985.

FOUCAULT, Michel. About the beginnings of the hermeneutics of the self: two conferences at Dartmouth. *Political Theory*, [S.l.], v. 21, n. 2, p. 198-227, May 1993.

_____. *Dits et écrits I, 1954-1975*. Paris: Quarto-Gallimard, 2001a.

_____. *Dits et écrits II, 1976-1988*. Paris: Quarto-Gallimard, 2001b.

_____. *Doença mental e psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *Du gouvernement des vivants*: cours au Collège de France, 1979-1980. Paris: Gallimard, 2012.

_____. *Fearless speech*. Los Angeles: Semiotext(e), 2001c.

_____. *Gênese e estrutura da* Antropologia *de Kant*. São Paulo: Loyola, 2011.

_____. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972. (Tel, v. 9)

_____. *História da sexualidade 1*: a vontade de saber. 7 ed. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. *História da sexualidade 2:* o uso dos prazeres. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

_____. *História da sexualidade 3:* o cuidado de si. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. *"Il faut défendre la société"*: cours au Collège de France, 1976. Paris: Gallimard, 1997.

_____. *Le courage de la vérité*: cours au Collège de France, 1984. Paris: Gallimard, 2009.

_____. *Le gouvernement de soi et des autres*: cours au Collège de France, 1982-1983. Paris: Gallimard, 2008.

_____. *Les anormaux*: cours au Collège de France, 1974-1975. Paris: Gallimard, 1999.

_____. *Les mots et les choses:* une archéologie des sciences humaines. Paris: Gallimard, 1966. (Tel, v. 166)

_____. *L'herméneutique du sujet*: cours au Collège de France, 1981-1982. Paris: Gallimard, 2001d.

_____. *Naissance de la biopolitique*: cours au Collège de France, 1978-1979. Paris: Gallimard, 2004a.

_____. *O poder psiquiátrico*: curso dado no *Collège de France*, 1973-1974. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. Qu'est-ce que la critique ? [Critique et *Aufklärung*]. In: *Bulletin de la société française de philosophie*, Paris, v. 84, n. 2, p. 35-63, avr./jun. 1990.

_____. *Sécurité, territoire, population*: cours au Collège de France, 1977-1978. Paris: Gallimard, 2004b.

_____. *Subjectivité et vérité*: cours au Collège de France, 1980-1981. Paris: Gallimard, 2014.

_____. *Vigiar e punir:* nascimento da prisão. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

FREDE, Dorothea. Determinismo estóico. In: INWOOD, Brad (Org.). *Os estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 199-227.

GILL, Christopher. In what sense are Ancient ethical norms universal? In: _____ (Ed.). *Virtues, norms, objectivity:* issues in Ancient and Modern ethics. Oxford: Clarendon Press, 2005. p. 15-40.

_____. The human being as an ethical norm. In: GILL, Christopher (Ed.). *The person and the human mind:* issues in Ancient and Modern philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1990. p. 137-161.

GREGÓRIO MAGNO. *Regra pastoral*. São Paulo: Paulus, 2010. (Patrística, v. 28)

GROS, Frédéric. A *parrhesia* em Foucault (1982-1984). In: _____ (Org.). *Michel Foucault:* a coragem da verdade. São Paulo: Parábola, 2004. p. 155-166.

_____. Introduction. In: FOUCAULT, M. *Philosophie. Anthologie*. Antologia estabelecida e apresentada por A. I. Davidson e F. Gros. Paris: Gallimard, 2004. p. 29-41.

_____. Introduction générale: Michel Foucault, une philosophie de la vérité. In: FOUCAULT, M. *Philosophie. Anthologie*. Antologia estabelecida e apresentada por A. I. Davidson e F. Gros. Paris: Gallimard, 2004. p. 11-25.

_____. O cuidado de si em Michel Foucault. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 127-138.

GUTTING, Gary (Ed.). *The Cambridge Companion to Foucault*. 2nd ed. New York: Cambridge University Press, 2006.

HABERMAS, Jürgen. *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. Taking aim at the heart of the present. In: HOY, David Couzens (Ed.). *Foucault:* a critical reader. Oxford: Blackwell, 1989. p. 103-108.

HACKING, Ian. Self-improvement. In: HOY, David Couzens (Ed.). *Foucault:* a critical reader. Oxford: Blackwell, 1989. p. 235-240.

_____. *The taming of chance*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2009.
HADOT, Pierre. *Exercises spirituels et philosophie antique*. 2eme ed. rev. e augm. Paris: Albin Michel, 2002.

_____. *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle:* la citadelle intérieure. 2eme ed. Paris: Fayard, 1997. (Le Livre de Poche)

_____. *La philosophie comme manière de vivre:* entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. Paris: Albin Michel, 2001.

_____. *Le voile d'Isis:* essai sur l'histoire de l'idée de nature. Paris: Gallimard, 2004. (Folio essaies)

_____. L'expérience de la méditation. In: *Magazine Littéraire,* Paris, 1996, p. 73-76, avril 1996.

_____. Marco Aurélio. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. 2 ed. São Leopoldo: Unisinos, 2013a. p. 664-667.

_____. *N'oublie pas de vivre:* Goethe et la tradition des exercises spirituels. Paris: Albin Michel, 2008.

_____. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris: Gallimard, 1995.

_____. Sêneca. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. 2 ed. São Leopoldo: Unisinos, 2013b. p. 937-939.

HADOT, Ilsetraut; HADOT Pierre. *Apprendre à philosopher dans l'Antiquité:* l'enseignement du Manuel d'Épictète et son commentaire néoplatonicien. Paris: Librairie Générale Française, 2004.

HAYEK, Friedrich A. *O caminho da servidão*. 2 ed. São Paulo: Globo, 1977.

HEIDEGGER, Martin. Sobre o humanismo. In: HEIDEGGER, Martin; SARTRE, Jean-Paul. *O existencialismo é um humanismo; A imaginação; Questão de método; Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 345-373. (Os Pensadores, v. 45)

HIRSCHMAN, Albert. *The passions and the interests:* political arguments for capitalism before its triumph. Anniv. ed. Princeton: Princeton University Press, 1997.

HOBBES, Thomas. *Os elementos da lei natural e política*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

HOLBACH, Barão de. *Essai sur les préjugés*. Paris: Niogret, 1822.

_____. *Sistema da natureza:* ou das leis do mundo físico e do mundo moral. São Paulo: Martins Martins Fontes, 2010.

HOMERO. *Ilíada*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011a. (Saraiva de bolso, v. 19)

_____. *Odisseia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2011b. (Saraiva de bolso, v. 20)

HUME, David. Do contrato original. In: BERKELEY, George; HUME David. *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano; Três diálogos entre Hilas e Filonous; Investigação sobre o entendimento humano; Ensaios morais, políticos e literários*. São Paulo: Abril Cultural, 1973. p. 227-236. (Os Pensadores, v. 23)

_____. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Unesp, 2004.

HYPPOLITE, Jean. *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Paris: Seuil, 1983.
INWOOD, Brad. *Ethics and human action in Early Stoicism*. Oxford: Oxford University Press, 1985.

_____ (Org.). *Os estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006.

JACOB, François. *A lógica da vida:* uma história da hereditariedade. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

JAMBET, Christian. Constitution du sujet et pratique spirituelle : Remarques sur l'*Historie de la sexualité*. In: *Michel Foucault philosophe:* rencontre internationale, Paris 9,10,11 janvier 1988. Paris: Seuil, 1989. p. 271-287.

KANT, Immanuel. *Crítica da faculdade de julgar*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002a.

_____. *Crítica da razão prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002b.

_____. *Crítica da razão pura*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os Pensadores)

_____. *Doutrina do direito*. São Paulo: Ícone, 1993.

_____. *Metafísica dos costumes, parte 2:* Princípios metafísicos da doutrina da virtude. Lisboa: Ed. 70, 2004a.

_____. O que quer dizer: orientar-se no pensamento? In: BECKENKAMP, Joãosinho (Org.). *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: EDPUCRS, 2004b. p. 11-39.

_____. Resposta à pergunta: que é "Esclarecimento"? In: _____. *Textos seletos*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 100-117.

KELLY, Michael. Foucault, Habermas, and the self-referentiality of critique. In: _____ (Ed.). *Critique and power:* recasting the Foucault/Habermas debate. Cambridge: MIT Press, 1994. p. 365-400.

KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise:* uma contribuição à patogênese do mundo burguês. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária; São Paulo: Edusp, 1986.

LAGASNERIE, Geoffroy de. *A última lição de Michel Foucault:* sobre o neoliberalismo, a teoria e a política. São Paulo: Três estrelas, 2013.

LONG, A. A. Seneca on the self: why now? In: *From Epicurus to Epictetus:* studies in Hellenistic and Roman philosophy. Oxford: Oxford University, 2006. p. 360-376.

LUZ, Rommel. Foucault e a revolução islâmica no Irã: em busca de novas categorias políticas. In: ARAUJO, Luiz Bernardo Leite; MARTINEZ, Marcela Borges; PEREIRA, Taís Silva (Org.). *Esfera pública e secularismo:* ensaios de filosofia política. Rio de Janeiro: Eduerj, 2012. p. 71-92.

MACHEREY, Pierre. *De Canguilhem à Foucault la force des normes*. Paris: La Fabrique, 2009.

MACINTYRE, Alasdair. *After virtue:* a study in moral theory. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

MALECKI, Wojciech. "If happiness is not the aim of politics, then what is?": Rorty versus Foucault. In: *Foucault Studies*, nº 11, 2011, p. 106-125.

MANICKI, Anthony. Técnicas de si e subjetivação no cristianismo primitivo: uma leitura do curso *Do governo dos vivos*. In: CANDIOTTO, Cesar; SOUZA, Pedro de (Org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 57-72.

MANN, Thomas. *Carlota em Weimar*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.
MARCO AURÉLIO. Pensées. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (Ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962. p. 1135-1247.

MUCHAIL, Salma Tannus. A Tese Complementar na trajetória de Foucault. Parte I – uma "imagem concreta do homem". In: MUCHAIL, Salma Tannus; DA FONSECA, Márcio Alves; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *O mesmo e o outro:* 50 anos de História da loucura. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 139-145.

NATALI, Carlo. Ações e eventos em Aristóteles. *O que nos faz pensar*, Rio de Janeiro, 1997, n. 11, p. 87-121, abril de 1997.

_____. Actions et mouvements chez Aristote. *Philosophie*, Paris, 2002, n. 73, p. 12-35, mars 2002.

NUSSBAUM, Martha C. Commentary on Charles Taylor: Explanation and practical reason. In: _____..; SEN, A. (ed.). *The quality of life*. Nova Déli: Oxford University Press, 1993. p. 232-241.

_____. Eros and ethical norms: philosophers respond to a cultural dilemma. In: _____; SIHVOLA, Juha. *The sleep of reason:* erotic experience and sexual ethics in Ancient Greece and Rome. Chicago: University of Chicago Press, 2002. p. 55-94.

_____. *The fragility of goodness:* luck and ethics in Greek tragedy and philosophy. 2ª ed. atualizada. New York: Cambridge, 2001.

_____. *The therapy of desire:* theory and practice in Hellenistic philosophy. Princeton: Princeton University Press, 1996.

OESTREICH, Gerhard. *Neostoicism and early modern state*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2008.

OGIEN, Ruwen. Ação. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. 2 ed. São Leopoldo: Unisinos, 2013. p. 23-29.

O'LEARY, Timothy. *Foucault and the art of ethics*. London: Continuum, 2002.

_____. Literature, experience and ethics. In: O'LEARY, Timothy. *Foucault and fiction:* the experience book. London: Continuum, 2009. p. 1-20.

_____. Rethinking experience with Foucault. In: _____; FALZON, Christopher (Ed.). *Foucault and philosophy*. Oxford: Blackwell, 2010. p. 162-184.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e estética da existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

PASSOS, Isabel C. Friche (Org.). *Poder, normalização e violência:* incursões foucaultianas para a atualidade. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

PICKET, Brent L. Foucault and the politics of resistance. *Polity*, [S.l.], v. 28, n. 4, p. 445-466, Summer 1996.

PIZZORNO, Alessandro. Foucault et la conception libérale de l'individu. In: *Michel Foucault philosophe:* rencontre internationale, Paris 9,10,11 janvier 1988. Paris: Seuil, 1989. p. 236-245.

PLATÃO. *Diálogos*: O banquete; Fédon; Sofista; Político. São Paulo: Abril Cultural, 1972. (Os Pensadores, v. 3)

_____. *The statesman; Philebus; Ion*. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press, 2001. (Loeb Classical Library, v. 164)

PLUTARCO. Des contradictions des stoïciens. In: SCHUHL, Pierre-Maxime (Ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962. p. 87-134.

PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida:* de Canguilhem a Foucault. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

_____. Foucault, ética e valores. In: *Educação*, v. 3, 2007a. p. 46-55.

_____. Foucault, Hadot e a filosofia antiga. In: BULCÃO, Marly; CESAR, C. M. (Org.). *Tendências contemporâneas do pensamento de língua francesa*. Rio de Janeiro: Booklink, 2007b.

_____. Normalização e invenção: um uso do pensamento de Michel Foucault. In: CALOMENI, T. C. B. (org.). *Michel Foucault:* entre o murmúrio e a palavra. Campos; Rio de Janeiro: Faculdade de Direito de Campos, 2004.

_____. O caráter paradoxal da razão moderna. In: *Reflexão*, vol. 23, nº 72, 1998.

_____. Práticas sociais de divisão e constituição do sujeito. In: RAGO, Margareth; VEIGA-NETO, Alfredo (Org.). *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006a. p. 281-295.

_____. Reabilitação da concepção de filosofia como ascese no pensamento tardio de Foucault. In: KOHAN, Walter Omar; GONDRA, José (Org.). *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006b. p. 191-204.

_____. Representação e constituição do objeto na modernidade. In: BRANCO, G. C.; PORTOCARRERO, Vera. (Org.). *Retratos de Foucault*. Rio de Janeiro: Nau, 2000. p. 29-53.
PRADEAU, Jean-François. Le sujet ancien d'une politique moderne: sur la subjectivation et l'étique anciennes dans les *Dits et écrits* de Michel Foucault. In: MOREAU, Pierre-François (Dir.). *Lectures de Michel Foucault 3:* sur les "Dits et écrits". Lyon: ENS, 2003. p. 35-51.

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

RAJCHMAN, John. *Eros e Verdade:* Lacan, Foucault e a questão da ética. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

_____. Ethics after Foucault. In: *Social Text*, nº 13/14, 1986, p. 165-183.

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

_____. Foucault: l'éthique et l'oeuvre. In: *Michel Foucault philosophe:* rencontre internationale, Paris 9,10,11 janvier 1988. Paris: Seuil, 1989. p. 249-260.

_____. Foucault pragmático. In: BRANCO, G. C.; PORTOCARRERO, Vera. (Org.). *Retratos de Foucault*. 2 ed. Rio de Janeiro: Nau, 2000. p. 68-87.

RANCIÈRE, Jacques. Les philosophes sans porte-voix. *Libération*, 19 juin 2004. Disponível em: <http://www.liberation.fr/livres/2004/06/19/les-philosophes-sans-porte-voix_483616>. Acesso em: 01/07/2015.

RODRIGO, Pierre. La politique stoïcienne. In: _____. *Aristote et les choses humaines*. Bruxelles: Ousia, 1998. p. 125-151.

RORTY, Richard. Identidade moral e autonomia privada: o caso de Foucault. In: _____. *Ensaios sobre Heidegger e outros:* escritos filosóficos 2. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999. p. 257-264.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social; Ensaio sobre a origem das línguas; Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens; Discurso sobre as ciências e as artes*. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores, vol. 11)

SARDINHA, Diogo. A antropologia filosófica desarmada pela filosofia antropológica. In: MUCHAIL, Salma Tannus; DA FONSECA, Márcio Alves; VEIGA-NETO, Alfredo (Orgs.). *O mesmo e o outro:* 50 anos de História da loucura. Belo Horizonte: Autêntica, 2013. p. 157-171.

_____. As duas ontologias críticas de Foucault: da transgressão à ética. In: *Trans/Form/Ação*, v. 33, nº 2. Marília, 2010. p. 177-192.

_____. La découverte de la liberté. In: *Labyrinthe 22:* atelier interdisciplinaire, 2005 (3), p. 89-99.

_____. *Ordre et temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L'Harmattan, 2011.

_____. O sentido profundo de *Vigiar e punir*. In: CASCAIS, A. F.; LEME, J. L. C.; NABAIS, N. (Ed.). *Lei, segurança e disciplina:* trinta anos depois de Vigiar e Punir, de Michel Foucault. Lisboa: Centro de Filosofia das Ciências da Universidade de Lisboa, 2009. p. 111-127.

_____. Reinventando o sujeito e a crítica. Os antigos, Kant e Baudelaire. In: KOHAN, Walter Omar; GONDRA, José (Orgs.): *Foucault 80 anos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 247-263.

SCHALLER, Jean-Pierre. Direção de consciência. In: CANTO-SPERBER, Monique (Org.). *Dicionário de ética e filosofia moral*. 2 ed. São Leopoldo: Unisinos, 2013. p. 297-298.

SCHMIDT, James; WARTENBERG, Thomas E. Foucault's Enlightenment: critique, revolution, and the fashioning of the self. In: KELLY, Michael (Ed.). *Critique and power:* recasting the Foucault/Habermas debate. Cambridge: MIT Press, 1994. p. 283-314.

SCHNEEWIND, J. B. *A invenção da autonomia:* uma história da filosofia moral moderna. São Leopoldo: Unisinos, 2001.

SCHUHL, Pierre-Maxime (Ed.). *Les Stoïciens*. Paris: Gallimard, 1962.

SÊNECA, Lúcio Aneu. *Cartas a Lucílio*. 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2004.
_____. *Dialogues I:* De ira. Paris: Les Belles Lettres, 1951.

SENELLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. *Tempo social*. São Paulo, v. 7(1-2), p. 1-14, out. 1995.

_____. *As artes de governar*: do *regimen* medieval ao conceito de governo. São Paulo: Editora 34, 2006.

_____. La pratique de la direction de conscience. In: GROS, Frédéric ; LÉVY, Carlos (Org.). *Foucault et la philosophie antique*. Paris: Kimé, 2003. p. 153-174.

_____. Situation des cours. In: FOUCAULT, Michel. *Sécurité, territoire, population*: cours au *Collège de France*, 1977-1978. Paris: Gallimard, 2004. p. 379-411.

_____. Verdade e subjetividade: uma outra história do cristianismo?. In: CANDIOTTO, César; SOUZA, Pedro de (Org.). *Foucault e o cristianismo*. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. p. 73-92.

SHARPE, Matthew. 'Critique' as technology of the self. *Foucault studies*, [S.l.], 2005, n. 2, p. 97-116, May 2005.

SIMONS, John. *Foucault and the political*. London: Routledge, 1995.

SILVA, Emmanuel da (Org.). *Lectures de Michel Foucault 2:* Foucault et la philosophie. Lyon: ENS, 2003.

SKINNER, Quentin. *As fundações do pensamento político moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____. *Hobbes e a liberdade republicana*. São Paulo: Unesp, 2010.

SMITH, Adam. *A riqueza das nações*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. 2 v. (Os Economistas)

SORABJI, Richard. Self as practical reason: Epictetus' inviolable self and Aristotle's deliberate choice. In: _____. *Self*: Ancient and Modern insights about individuality, life, and death. Chicago: University of Chicago, 2006. p. 181-197.

TAYLOR, Charles. Explanation and practical reason. In: NUSSBAUM, Martha C.; SEN, Amartya (Ed.). *The quality of life*. New Delhi: Oxford University Press, 1993. p. 208-2031.

_____. Foucault on freedom and truth. In: _____. *Philosophy and the human sciences:* Philosophical papers 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1988a. p. 152-184.

_____. La conduite d'une vie et le moment du bien. In: _____. *La liberté des modernes*. 2 ed. Paris: PUF, 1999. p. 285-306.

TERRA, Ricardo. Foucault, leitor de Kant: da antropologia à ontologia do presente. In: _____. *Passagens:* estudos sobre a filosofia de Kant. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003. p. 161-178.

TERREL, Jean. *Politiques de Foucault*. Paris: PUF, 2010.

VEGETTI, Mario. Culpability, responsibility, cause: philosophy, historiography, and medicine in the fifth century. In: LONG, A. A. (Ed.) *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 271-289.

VETÖ, Miklos. *O nascimento da vontade*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

VEYNE, Paul. Le dernier Foucault et sa morale. In: *Critique*, vol. XLIL, nº 471-472. Paris, 1985, p. 933-941.

VOELKE, André-Jean. *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius*. Paris: Vrin, 1961.

WALZER, Michael. The politics of Michel Foucault. HOY, David Couzens (Ed.). *Foucault:* a critical reader. Oxford: Blackwell, 1989. p. 51-68.

WHITE, Michael J. Filosofia natural estóica (Física e Cosmologia). In: INWOOD, Brad (Org.). *Os estóicos*. São Paulo: Odysseus, 2006. p. 139-169.

WILLIAMS, Bernard. *Moral luck*: Philosophical papers, 1973-1980. Cambridge, Massachusets: Cambridge University Press, 1981.
XENOFONTE. *Cyropaedia*. London: William Heinemann; New York: The Macmillan Co., 1914. 2 v. (Loeb Classical Library)