

### 3

## Foucault: subjetividade e política no limite

Em face da narrativa supra-apresentada, torna-se possível avançar para o segundo momento sobre o qual se constrói o argumento ora proposto; uma vez mais, o objetivo será o de localizar o lugar da subjetividade em sua relação com as possibilidades políticas, desta vez a partir de um pensador cujo engajamento com o indecível não irá buscar solucioná-lo mediante apelos por uma suposta universalidade. Foucault será aqui posicionado enquanto negociando a partir de alguns dos mesmos problemas que inquietaram a analítica kantiana – em especial aqueles que se referem à relação entre condições de existência<sup>22</sup> e possibilidade de agência – a fim de compreender que política se torna possível para um sujeito compreendido a partir de seu descentramento, sua instabilidade constituinte. Assim, os autores ora em questão serão aproximados em virtude de suas diferenças – ou, poder-se-ia dizer, ainda, que serão diferenciados dentro daquilo mesmo que os aproxima; se Foucault aceita o projeto de investigar os limites que encerram as possibilidades humanas de conhecer e agir, todavia ele “rejeita as tentativas de encontrar um fundamento universal tanto para o pensamento como para o ser” (Dreyfus e Rabinow, 1995).

Assim, ambos os autores estarão negociando, em última instância, em torno da idéia de liberdade: a busca de Foucault por compreender as condições a partir das quais é possível instanciar diferentes formas de subjetividade irá remetê-lo imediatamente a um reposicionamento entre o empírico e o transcendental,

---

<sup>22</sup> Ainda que Foucault faça uso do conceito de ‘condições de possibilidade’, Dreyfus e Rabinow sugerem que sua analítica diz respeito muito mais a ‘condições de existência’: se aquelas se referem a condições universais mediante as quais se pode dar todo conhecimento, as últimas remetem a condições sempre históricas que são constitutivas da própria subjetividade. “As relações entre as diferenças descritas pela arqueologia não são condições a-históricas de possibilidade que traçam o espaço de todas as transformações possíveis. Ao contrário, seriam regras que determinariam apenas as condições de existência, isto é, as regularidades das transformações que ocorrem na realidade. Deste modo, Foucault pretenderia ter uma teoria da mudança que evitasse o clássico dilema de encontrar finalmente regras a-históricas para explicar toda a mudança ou deixar a mudança completamente ininteligível.” (Dreyfus e Rabinow, 1994, p. 83)

articulando uma certa forma de historicização não só das possibilidades do conhecimento e da verdade, como da própria ação ética. Essa virada foucaultiana para a história permite um outro equacionamento da liberdade: se, por um lado, a razão prática kantiana, ao conceder realidade objetiva para o conceito de liberdade, vinculava-a indissociavelmente à ação segundo a lei moral – enquanto única ação pertencente a uma causalidade livre e racional – permitindo, assim, que a liberdade tomasse a forma de autonomia; por outro lado, Foucault, ao substituir as condições de possibilidade universais (que garantiriam uma filosofia da história progressiva baseada no *telos* da razão) pelas condições de existência sempre históricas (que rejeitam a busca por origens e atos fundadores), engaja-se com uma liberdade que existe somente enquanto relação de poder, e que, esquivando-se de representar uma forma universal de lei para preencher aquele espaço em que o particular histórico encontra a unidade universal, restabelece aí a política, chama-a para negociar nos limites dessa fronteira. Assiste-se, neste ponto, a passagem de um sujeito instanciado enquanto reflexo da norma, para um sujeito que se torna, ele mesmo, prática do limite da norma – a prática da norma em uma condição de liminaridade.

Algumas considerações tornam-se necessárias, então, de maneira a produzir esta leitura específica a partir de uma obra marcada por sua complexidade, de um autor cujo pensamento rejeita qualquer unidade e simplificação. Assim, será imperativo compreender aquilo que se convencionou chamar o “descentramento do sujeito” em sua obra, ou ainda, segundo uma formulação do próprio autor, a “morte do homem”. Como sendo ainda muito ampla essa orientação, ter-se-á como prioridade identificar o posicionamento do autor em um contexto em que as garantias transcendentais do sujeito kantiano foram duramente desafiadas, levando-o a se engajar com a eterna/impossível construção da subjetividade em condições que sempre lhe são exteriores.

Ademais, acentua-se a opção por trabalhar primordialmente com as pesquisas e perspectivas desenvolvidas pelo autor já nos últimos anos de sua vida – a chamada fase ética<sup>23</sup> de sua obra –, momento em que Foucault admite passar

---

<sup>23</sup> Segundo essa leitura que assume uma divisão tríplice no conjunto da obra de Foucault a partir de uma temporalização que o próprio autor viria a estabelecer tardiamente, haveria uma primeira fase arqueológica, referente a suas indagações a respeito da formação dos campos de saber; a segunda fase referir-se-ia a um momento genealógico, em que a pesquisa se volta para o entendimento das relações de poder; e a terceira fase ética traria uma preocupação com a

para um terceiro movimento, em que se preocupa menos com as formas de objetificação do sujeito produzidas pela instituição de campos de saber ou pelas relações de poder e práticas divisórias, e passa a se indagar sobre a forma de objetificação através da qual o próprio indivíduo se produz enquanto sujeito (Foucault, 1984); é um momento em que se volta para o entendimento das técnicas de si. Dois motivos principais justificam a escolha dessa literatura – ainda que objeções possam ser feitas com relação a ambos: primeiramente, é nesse momento em que Foucault torna explícita a importância das reflexões sobre o sujeito em sua obra, identificando tal preocupação não somente nas pesquisas que estavam então sendo desenvolvidas, mas em todas as pesquisas anteriores (mesmo em sua primeira fase, mais estruturalista); em segundo lugar, entende-se que nesse momento Foucault estabelece uma leitura diferenciada da modernidade (com relação àquela delineada em “As palavras e as coisas”), em que não se preocupa tanto com uma periodização estrita como aquela relacionada à sucessão das epistêmes – periodização na qual os momentos de ruptura e as discontinuidades foram de fato mais relevantes na demarcação do que consistiria a idade moderna – e passa a trabalhar entre a identificação das rupturas e a recolocação das continuidades como tarefas prementes para a compreensão das possibilidades de mudança.

### 3.1 O sujeito múltiplo

*[the subject]... It is not a substance. It is a form, and this form is not primarily or always identical to itself. You do not have the same type of relationship to yourself when you constitute yourself as a political subject who goes to vote or speaks at a meeting and when you are seeking to fulfill your desires in a sexual relationship. Undoubtedly there are relationships and interferences between these different forms of the subject; but we are not dealing with the same type of subject. In each case, one plays, one establishes a different type of relationship to oneself. (Foucault, 2000c, p. 290).*

Pode-se afirmar que a questão do sujeito e da formação da subjetividade já estava presente no cerne das primeiras pesquisas de Foucault sobre a constituição dos campos de saber e das formas de conhecimento: não se encontrava ali como

---

constituição da subjetividade, em que Foucault chegaria mesmo a tentar estabelecer uma leitura retrospectiva do conjunto de sua obra em sua relação com a subjetividade.

objeto da pesquisa, no sentido de uma teoria do sujeito, pois isso implicaria a idéia de um sujeito centrado, fixo, a partir do qual se poderiam derivar as possibilidades do conhecimento; entretanto, já havia uma preocupação com a constituição de subjetividades em relação a jogos de verdade e, posteriormente, a práticas de poder – como o sujeito constitui a si mesmo através de certas práticas que também são parte de jogos de verdade e de relações de poder (Foucault, 2000c).

O sujeito em questão, longe de ser aquele da metafísica, é compreendido a partir de um enfoque genealógico, que pode ser desdobrado de forma tripartite: permitindo perfazer uma ontologia histórica do sujeito em relação à verdade, através da qual ele se constitui enquanto sujeito de conhecimento; uma ontologia histórica com relação a campos de poder, constituindo sujeitos que agem sobre outros; e uma ontologia histórica em relação à ética, elucidando a constituição de agentes morais (Foucault, 2000b). Essas diferentes formas do sujeito indicam a ausência de uma substância; é um sujeito que constitui a si mesmo, mas que, todavia, não o faz a partir de si mesmo, imaginariamente – ele usa modelos encontrados em sua cultura, sua sociedade. E é nisso que reside a metáfora da “morte do homem”: não é possível fixar uma regra, um objetivo essencial nessa produção do homem pelo homem. Não se trata da recuperação de uma identidade perdida, natural, ou de uma verdade fundamental, reprimidas por uma forma específica de racionalidade.

Em uma tentativa de reinterpretar a abordagem delineada em um momento anterior de seu pensamento, ainda em “As palavras e as coisas”, Foucault afirma que o homem jamais poderia ter sido o objetivo das ciências humanas, por dois motivos fundamentais. O primeiro, referente ao status da própria ciência, deriva-se do fato de elas não passarem de uma experiência<sup>24</sup>, em si capaz de produzir/modificar não somente o objeto a ser conhecido, como o próprio sujeito a conhecê-lo; como experiência cultural geral, as ciências constituiriam novas

---

<sup>24</sup>A idéia de experiência a que Foucault se refere aqui está longe daquele modelo de verificação de hipóteses consagrado pelo método científico; constitui-se, antes, como um não-método, uma “relatividade extrema do método”; é algo que permanece em constante desenvolvimento, que não encontra estabilidade e que, portanto, não pode ser verdadeira ou falsa, mas diz respeito sempre a uma ficção, “alguma coisa que se fabrica para si mesmo, que não existe antes e que poderá existir depois” (Foucault, 2010, p. 292-3). Isso o permite falar das experiências-limite que, à diferença do papel da experiência na fenomenologia (que busca recobrar seu significado e identificar seu sujeito fundador), possibilitam o deslocamento do sujeito, a possibilidade de transformação de si mesmo e que, nesse sentido, estão sempre um passo antes da constituição da razão, revelando sua impossibilidade – que não é senão a impossibilidade do próprio universal.

subjetividades no próprio movimento de reduzir o sujeito humano a objeto de conhecimento. O segundo motivo refere-se diretamente à impossibilidade de estabilização da subjetividade, uma vez que os homens encontram-se em processo contínuo de auto-construção, durante o qual se deslocam e produzem subjetividades múltiplas, impossíveis de serem subsumidas sob algo que seria o homem (Foucault, 2010, p. 325)

Essa abordagem da ciência como experiência reflete uma mudança dos esquemas epistemológicos tradicionais em favor da recusa na crença em verdades absolutas e originárias; abre-se, pois, um horizonte em que é possível traçar uma história da verdade, no sentido de indagar sobre a relação existente entre verdade e saber, ou seja, localizar a verdade na economia interna de um discurso. Em tal investigação, o saber é aquele que modifica o sujeito no ato mesmo de conhecer o objeto, sem manter, como no caso do conhecimento, a subjetividade do pesquisador intacta enquanto se multiplicam os objetos cognoscíveis. (Foucault, 2010). Assim, a pesquisa de Foucault orienta-se ao entendimento da transformação do homem na construção de campos do saber, ou, como se queira dizer, no interior de alguma experiência-limite. Em uma tal grade de inteligibilidade, estando todo o material histórico, sujeito e objeto, a serem produzidos e transformados no ato mesmo de conhecer, a própria história não pode ser fruto de uma linearidade necessária, uma temporalidade causal descoberta pela investigação. (Foucault, 2010)

Trata-se de saber como o sujeito se insere em determinados jogos de verdade, estejam eles enquadrados em um modelo científico ou em instituições e práticas de controle; de compreender a dinâmica sempre constante entre a objetivação do sujeito inserido em campos de saber, regimes de poder e práticas ascéticas de auto-formação; afinal, trata-se de entender como a verdade se torna condição de possibilidade para a existência de um sujeito – o sujeito moderno – ao invés de ser entendida como dependente desse mesmo sujeito. Assim, colocando-se em nítido debate com a proposta kantiana, Foucault contraria a idéia de um sujeito idêntico a si mesmo, para investigar as condições sob as quais a própria subjetividade pode ser articulada; quais as práticas e relações de saber, de poder e de si que se desenvolveram, e como permitiram, sempre de maneira diversa, a constituição de um sujeito. (Foucault, 2000c; Walker, 2006).

### 3.1.1. O sujeito do cuidado de si

Quando se lança à compreensão das relações históricas entre o sujeito e a verdade, é em relação à proposta crítica kantiana que Foucault baliza suas análises: se aquela teria o objetivo de compreender “sob que condições gerais pode haver verdade para o sujeito”, nesta, trata-se de investigar “sob que transformações particulares e historicamente definíveis, o sujeito teve que submeter-se a si mesmo para que houvesse a injunção de dizer a verdade sobre o sujeito” (Foucault, 2006, p. 308). Logo, não se trata de perfazer uma analítica do objeto, mas daquilo que possibilita a própria pergunta sobre ele; um esforço em desenhar os contornos do que é pensável mais do que em oferecer modelos sobre como pensar. (Foucault, 2006)

Há, pois, uma tentativa de traçar a história da verdade no Ocidente – que não é a história da ciência como acesso à verdade, nem da racionalidade como aquela em que certas formas de irracionalidade tentariam se imiscuir, mas da verdade entendida em sua relação com o discurso, o saber, permitindo apreender a história dessa relação enquanto construção, e, portanto, sujeita a transformação; essa história não poderia ser traçada senão em sua relação com o sujeito. Através dela, busca-se delinear, na análise de experiências-limite (a loucura, a sexualidade), não somente elementos que constituíram o passado do sujeito, mas também seu presente, sua modernidade. (Foucault, 2010)

Quando tornada explícita essa investigação, tratou-se de compreender aquela fórmula que a filosofia ocidental tomou como fundadora das relações entre sujeito e verdade, qual seja, o “conhece-te a ti mesmo” (*gnothi seautón*). No entanto, em sua pesquisa genealógica sobre a formação desse princípio, Foucault pôde identificar que, ao longo da história, diferentes sentidos foram-lhe atribuídos, e que não necessariamente se assemelham com aquele encontrado no imaginário ocidental contemporâneo: ainda nos diálogos socrático-platônicos, o conhecimento de si aparece, de maneira geral, no interior de uma preocupação mais ampla e mais urgente com o cuidado de si (*epiméleia heautoû*). Dessa forma, o autor passa a investigar os motivos para a noção do cuidado de si ter sido obliterada pela do conhecimento de si, a ponto de ser encarada contemporaneamente como de um individualismo suspeito, algo a ser erradicado

das formas de conduta devido à sua incompatibilidade com uma certa cultura ética. (Foucault, 2006; 2007b; 2009)

A partir da pesquisa sobre a transformação do conceito de cuidado de si em sua relação (in)tensa com o conhecimento de si, Foucault identifica a existência de três formas de reflexividade perpassando a filosofia ocidental: a memória, baseada em um reconhecimento da verdade; a meditação, enquanto transformação do eu em direção a um sujeito ético da verdade; e o método, que fixa a certeza capaz de servir de critério a toda verdade possível, na tentativa de sistematizar um conhecimento objetivo. A idade moderna se localizaria, segundo Foucault, na passagem para esta última forma de reflexividade, ainda nos séculos XVI e XVII, momento em que a figura de Descartes desempenha um papel fundamental. (Foucault, 2006)

O cuidado de si, como formulação teórica, teria aparecido ainda no século V a.C., e percorrido toda a filosofia grega, helenística e romana, até se encontrar com a espiritualidade cristã que se consubstanciou por volta do século III de nossa era, chegando até a modernidade através desta. É certo que tal conceito sofreu múltiplas transformações em seu conteúdo e entendimento ao longo dessa trajetória ocidental, mas em sua formulação primeira, ainda com os gregos, ela se referia a uma atitude geral, uma forma de relação consigo, com os outros e com o mundo. No que diz respeito às ações voltadas para si, tal princípio remetia à necessidade de um exercício, uma prática capaz de produzir a purificação, ou a transformação do sujeito. (Foucault, 2006; 2007b; 2009)

Nesse sentido, a filosofia antiga envolvia, de maneira central, uma *espiritualidade*, mediante a qual se entendia que a verdade jamais poderia ser dada ao sujeito por si mesmo, por sua simples capacidade de refletir, pensar, conhecer; há um aspecto elementar, sem o qual a verdade jamais poderia ser encontrada; um postulado de modificação, de deslocamento do sujeito, da necessidade de uma ascese enquanto transformação progressiva através de um exercício constante. “[...] Para a espiritualidade, um ato de conhecimento, em si mesmo e por si mesmo, jamais conseguiria dar acesso à verdade se não fosse preparado, acompanhado, duplicado, consumado por certa transformação do sujeito, não do indivíduo, mas do próprio sujeito no seu ser de sujeito” (Foucault, 2006, p. 21). Tem-se, pois, que a *epiméleia heautoû*, o cuidado de si, representa justamente o

conjunto das condições de espiritualidade, de transformações em si, que são necessárias para que exista acesso à verdade.

Parece evidente que essa noção de verdade que compunha o pensamento ascético desse período não é a mesma que seduz o pensamento moderno. No esquema platônico, o acesso à verdade é o acesso ao próprio ser, o qual, por sua vez, será o agente de transformação daquele a que tem acesso: “[...] conhecendo a mim mesmo, acedo a um ser que é a verdade, e cuja verdade transforma o ser que eu sou, assimilando-me a Deus” (Foucault, 2006, p. 236). Já na filosofia moderna, a noção de conhecimento do objeto vem substituir aquela de acesso à verdade. Assim, não se trata de dizer que esse conhecimento de si constituído ainda nessa época, vinculado à necessidade de voltar-se para si, é o mesmo que embasa o conhecimento de si reverenciado pela modernidade.

Na filosofia grega, a formulação do cuidado de si será intimamente articulada ao conhecimento de si: cuidar-se é um princípio imperativo aos jovens de status que vislumbram o engajamento na vida política com fins de governar a cidade, governar os outros. Para tanto, o conhecimento de si torna-se fundamental – ainda que subordinado à necessidade de cuidar de si mesmo –, como forma de transformar-se e poder cuidar dos outros; governo de si e governo dos outros são parte da mesma fórmula.

Essa balança entre cuidado de si e conhecimento de si será significativamente alterada a partir dos últimos séculos da era antiga em favor do primeiro, constituindo, já nos séculos I e II d.C., o que Foucault (2006) chama de “época de ouro” do cuidado de si. Algumas transformações na própria concepção do princípio se processam para que possa haver tal inflexão: o cuidado de si torna-se um princípio geral e incondicional, a ser exercido por todos, durante todo o tempo, por toda a vida. Assim, o foco já não mais está nos jovens de status e com interesses políticos; o cuidado da cidade não é o objeto final; a finalidade está em si mesmo, no próprio eu. Assim, toda a vida é convidada a girar em torno de si, a partir de condutas particulares – tratar-se, curar-se, liberar-se, desobrigar-se, ser mestre de si, sentir prazer consigo –, as quais dizem respeito a uma atividade vigilante e regrada, a ser praticada incessantemente; o cuidado de si não se manifesta na forma única do conhecimento de si, mas assume um conjunto muito mais vasto de atividades. Essa forma de ascese consiste na preparação do indivíduo para os acontecimentos da vida através da colocação em prática das

proposições fundadas na razão: o cuidado de si exigirá, então, a transformação do *lógos* em *êthos*; transformação dos discursos verdadeiros em princípios de comportamento moralmente aceitáveis. “A *áskesis* faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito.” (Foucault, 2006, p.395)

Nessa época helenística e romana, toda uma série de expressões do cuidado de si transborda para uma verdadeira *prática de si*; ao estender-se por toda a vida adulta, o cuidado de si assume uma função crítica (com relação a si mesmo), passando a desempenhar um papel tanto corretivo, quanto formador: “tornamos o que nunca fomos, este é, penso eu, um dos mais fundamentais elementos ou temas desta prática de si” (Foucault, 2006, p.116). Emerge, pois, uma *cultura de si*, envolvendo um conjunto de valores minimamente coordenados entre si, que impõe uma série de condutas precisas e regradas, a serem aperfeiçoadas mediante técnicas de si associadas a todo um campo de saber, a serem elaboradas, transmitidas e ensinadas. Tal “universalização” não implica, todavia, que tais práticas se apresentem enquanto um conjunto positivado de regras a serem seguidas por todos – mesmo porque constituem um modelo de vida que não é acessível a todos, um *êthos* de liberdade que impõe o domínio sobre si mesmo e a ausência de qualquer forma de sujeição. (Foucault, 2000c)

Assim, o cuidado de si não se refere somente a um imperativo de conhecer a si mesmo, mas de conhecer uma série de regras sobre a conduta aceitável e de princípios que representam verdades e prescrições; torna-se uma ética vinculada a jogos de verdade (Foucault, 2000c). Ademais, a questão da morte, da finitude, coloca-se como preocupação fundamental ao cuidado de si, uma vez que este se relaciona com o alcance da salvação ainda em vida, ao se obter um total domínio sobre si. O cristianismo, ao alterar essa preocupação para um momento além-vida, irá desestabilizar significativamente essa noção de cuidado de si.

Alguns elementos instituídos pelo cristianismo irão, assim, ser fundamentais para a moderna elisão do conceito de cuidado de si, em favor da acentuação do papel do conhecimento de si. A teologia<sup>25</sup>, ao colocar a questão da ascese não na vida, mas no pós-vida, começa a desligá-la de um trabalho positivo de subjetivação e associá-la a uma renúncia, necessária à salvação. Ademais, a idéia

---

<sup>25</sup> O elemento *teológico* introduzido pelo cristianismo rivalizará permanentemente, entre os séculos V e XVII, com o espiritualismo da prática filosófica, no qual se impunha a transformação do indivíduo em sujeito moral como condição para acesso à verdade.

da fé como vocação universal coloca Deus como modelo de realização absoluta do sujeito cognoscente; a correspondência entre um Deus que tudo conhece e sujeitos capazes de conhecer (desde que amparados pela fé) é uma chave fundamental para compreender o desprendimento do pensamento filosófico ocidental em relação às condições de espiritualidade, formuladas de maneira geral em torno da idéia do cuidado de si (ainda que a espiritualidade não chegue jamais a desaparecer completamente, exercendo sempre uma certa pressão/indagação sobre as formas de conhecimento que se desenvolveram). (Foucault, 2006)

Compreende-se, pois, como o cuidado de si poderá ser definitivamente esquecido pela filosofia ocidental, a partir de uma requalificação do conhecimento de si; é o ‘momento cartesiano’ que, antecedido e possibilitado por uma série de transformações, marcará a entrada da história da verdade em seu período moderno, ao postular que o que dá acesso à verdade é o conhecimento e somente ele. “[...] A idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz da verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito” (Foucault, 2006, p. 24). A verdade passa a ser aquilo que é evidente e que, portanto, pode ser encontrada pelo conhecimento puro e simples, sem qualquer transformação moral do sujeito; a evidência da existência do sujeito é, em si, o que garante o acesso ao ser, ao conhecimento de si e, por conseguinte, à verdade.

[...] não é o sujeito que deve transformar-se. Basta que o sujeito seja o que ele é para ter, pelo conhecimento, um acesso à verdade que lhe é aberto pela *sua própria estrutura de sujeito*. Parece-me então ser isso que, de maneira muito clara, encontramos em Descartes, a que se junta, em Kant, se quisermos, a virada complementar que consiste em dizer: o que não somos capazes de conhecer é constitutivo, precisamente, da própria estrutura do sujeito cognoscente, fazendo com que não o possamos conhecer<sup>26</sup>. (Foucault, 2006, p. 234, ênfase adicionada)

Arma-se, pois, o terreno para o desenvolvimento da prática científica. A relação entre sujeito e verdade dispensa qualquer condicionamento da ordem da

<sup>26</sup> Se em alguns momentos Foucault identifica o papel de Kant como o de completar a separação entre filosofia e espiritualidade, ética e verdade, iniciada por Descartes – ao colocar os próprios limites do conhecimento na estrutura do sujeito cognoscente, enquanto aquele que possibilita o conhecimento –, em outros (como será visto adiante), afirma que na tradição filosófica a partir de Kant o elemento de espiritualidade volta a se apresentar, ainda que de maneira implícita. Esse reencontro com a espiritualidade ter-se-ia dado de forma modificada, mas permaneceria presente a preocupação com o que o sujeito deveria ser para poder acessar a verdade, e quais as transformações que esse encontro processaria no sujeito.

espiritualidade enquanto transformação de si: são condições internas ao conhecimento – questões de método – e também externas – referentes a uma educação formal ou à sanidade – que garantem o acesso à verdade.

Nesse sentido, ainda que a história da filosofia ocidental privilegie o conhecimento de si como fio condutor das análises sobre o sujeito e a verdade, todavia a aceitação de uma tal continuidade poderia se revelar enganadora, uma vez que, no pensamento grego, não estando restrito ou subordinado ao conhecimento de si, o cuidado de si permite revelar diferentes formas de reflexividade: se é para cuidar de si que é preciso conhecer-se a si mesmo, então é no primeiro que se deve buscar a inteligibilidade e o princípio de análise das diferentes formas do conhecimento de si. O conteúdo que o conhecimento de si libera não é sempre o mesmo: se hoje a indagação sobre a relação entre sujeito e conhecimento toma a forma de um questionamento sobre a possibilidade de que o conhecimento sobre o sujeito seja da mesma ordem que o conhecimento de todos os outros elementos do mundo, essa mesma relação na cultura de si da época helenística, longe de buscar a objetivação do sujeito, dirige o saber sobre o mundo, de maneira que ele tome, na experiência do sujeito, um valor espiritual – e isso traz uma modificação do próprio sujeito. “Começa-se, pois, por uma analítica das formas de reflexividade, uma história das práticas que lhes servem de suporte, para que se possa dar sentido – sentido variável, histórico, jamais universal – ao velho princípio tradicional do “conhece-te a ti mesmo””. (Foucault, 2006, p. 561)

Essa ética greco-romana<sup>27</sup> apresenta-se como uma estética da existência, em que se busca estabelecer uma ordem na vida, mas uma ordem imanente, desvinculada de quaisquer valores transcendentais ou normas sociais; a preocupação é a de conduzir uma vida bela, muito mais preocupada com o elemento da parcimônia, da moderação, do que com imposições e interdições vinculadas à *fórmula da lei* (seja ela secular ou pastoral), com suas prescrições de valor universal. Assim, na cultura de si das civilizações grega, helenística, romana, o problema do sujeito em sua relação com a ética – que nesse momento revela-se nas práticas de si – conduz não a sujeição do indivíduo à ordem da lei,

<sup>27</sup> Esse resgate genealógico da ética enquanto arte da vida (*tekhné tou biou*) não é feito para estabelecê-la em oposição binária ao modelo ético (fundamentalmente jurídico) do presente e propor uma escolha, mas para que possa servir à construção de um novo entendimento sobre as relações estabelecidas contemporaneamente; um instrumento para analisar a vida presente e pensar possibilidades de mudança.

mas sua constituição como fim último para si mesmo, através e pelo exercício da verdade – verdade que não está na lei ou no conhecimento do sujeito por si mesmo. A lei é uma forma transitória de uma história mais geral das técnicas e tecnologias das práticas de si. (Foucault, 2000b; 2006)

Se tal ética difere significativamente do modelo contemporâneo, todavia não se pode dizer que dele esteja radicalmente apartada; a cultura de si foi sub-repticiamente incorporada nas técnicas cristãs de constituição do sujeito, colocada para funcionar a favor do poder pastoral, transformando a preocupação com o cuidado de si (*epiméleia heautoû*) em cuidado dos outros (*epimelei tón allón*), que seria a função do pastor. Se Descartes será responsável por substituir o sujeito constituído através de práticas de si pelo sujeito fundador de práticas de conhecimento, Kant, por sua vez, retomará o problema de estabelecer a relação entre o sujeito ético e o sujeito de conhecimento – compreender até que ponto são completamente diferentes ou não. Buscou-se, então, um sujeito universal que, em função de sua universalidade, pudesse ser um sujeito de conhecimento, mas que deveria, de toda forma, ater-se a atitudes éticas (é isso que, segundo Foucault, ele está fazendo na Crítica da Razão Prática). Kant reintroduziu a ética como uma forma aplicada de racionalidade procedimental; inseriu na tradição ocidental mais uma forma pela qual o eu não é simplesmente dado, mas é constituído em relação a si como sujeito. (Foucault, 2000b).

### **3.2. Poder, política, liberdade**

Como pode ser percebido na abordagem supra-apresentada, o trabalho analítico envolto nas pesquisas foucaultianas não está baseado em uma teoria do objeto, mas empenha-se em compreender as condições históricas que em si possibilitam e motivam a própria necessidade de conceitualização, em primeiro lugar. Para poder analisar essas práticas, foi necessário conceber o poder em uma chave de inteligibilidade mais ampla do que aquela relacionada à racionalidade política predominante desde o desenvolvimento do Estado moderno e da administração política da sociedade, ou ainda, deparar-se com os limites do

modelo jurídico da soberania encontrado desde Kant<sup>28</sup>. A indagação sobre o racionalismo em Foucault não se encontra, por sua vez, na perseguição de modelos binários que separam aquilo que é racional de toda forma de irracionalidades, mas em uma articulação complexa entre racionalidade e poder, que possibilita vislumbrar a emergência de múltiplas redes de poder envolvendo o sujeito. (Foucault, 2000a).

Por isso, ainda que esse questionamento sobre processos de racionalização relacionados a diferentes campos e experiências o conduza a um resgate genealógico de formas de vida bastante remotas, sua preocupação não deixa de ser com o presente (à semelhança daquela que ele identifica nas investigações kantianas sobre o Iluminismo) (Kant, 2008b; Foucault, 1984). Mas, neste caso, não se trata de um presente entendido como uma dramática ruptura com o passado, ou como o prenúncio de uma nova era, transição para o nascimento de um novo mundo; há uma busca por indagá-lo em suas características para compreender aquilo que está sendo introduzido face ao que era antes (Foucault, 1984). Assim, Foucault entende a relevância de se engajar com a realidade contemporânea a partir dos conflitos nela presentes, a fim de compreender em que relações de poder os indivíduos se encontram envolvidos, suas características e positivities.

Ao se atentar ao que está em jogo nos conflitos presentes nas sociedades modernas, identifica a existência de um questionamento quanto ao próprio status dos indivíduos, e das formas de individualização que cerceiam todo o direito à diferença; nesse sentido, ilustram um embate que não se passa entre os indivíduos ou grupos, mas contra uma forma de governo da individualização – com suas técnicas de subjetivação dos indivíduos, que os submete a múltiplas formas de controle a fim de estabilizar suas identidades segundo uma suposta consciência. Refletem, pois, um embate contra efeitos de poder relacionados a privilégios no conhecimento, e que se organizam em torno de um questionamento sobre o *ser* mesmo desse sujeito (fora de modelos abstratos) (Foucault, 2000a).

---

<sup>28</sup> Tais limites encerram um questionamento a respeito de um modelo que, ao buscar prevenir que a razão ultrapasse os limites da experiência e se desdobre em excessos da racionalidade política, através da atribuição de uma legislação universalmente válida em sua forma, acaba por instrumentalizar a política, transformando-a em técnica de governo e privando-a de seu caráter negociador e inventivo.

Isso estaria ilustrado na profunda crise em que se encontra a moderna experiência da subjetividade, a qual, por sua vez, possui amplas analogias à crise enfrentada ainda nos séculos XV e XVI, durante a Reforma, já que ambas se relacionam à emergência de uma forma bastante característica de poder político – o Estado – que deriva sua técnica de governo das próprias instituições cristãs e de seu poder pastoral, orientado para a administração do indivíduo e do todo, tornando-se, a um só tempo, um poder individualizante e totalizante, que se estende por todo o campo da vida e visa à produção da verdade – “*the truth of the individual himself*” (Foucault, 2000a, p. 333). No âmbito estatal, as características desse poder se singularizam: a salvação torna-se um objetivo a ser alcançado no mundo terreno, mediante à produção da vida – ainda que um modelo de vida bastante específico – e a preocupação com a saúde da população; multiplicam-se os agentes de sua execução, sejam eles parte, ou não, do aparato estatal (famílias, escolas, prisões, hospitais); e o conhecimento sobre o homem passa a ser organizado a partir de dois eixos fundamentais: o indivíduo e a população. Nesse sentido, afirma:

*I don't think that we should consider the "modern state" as an entity that was developed above individuals, ignoring what they are and even their very existence, but, on the contrary, as a very sophisticated structure in which individuals can be integrated, under one condition: that this individuality would be shaped in a new form, and submitted to a set of very specific patterns. In a way, we can see the state as a modern matrix of individualization, or a new form of pastoral power.* (Foucault, 2000a, p. 334)

As relações de poder inscritas nessa forma de governo não têm por foco a incidência direta ou imediata sobre indivíduos; agem, antes, sobre suas ações. Nesse sentido, é um exercício de poder voltado à condução de condutas e à administração das possibilidades; abdica do recurso constante à violência e instaura um governo – no sentido lato do termo, referente à estruturação de um possível campo de ação sobre outros. E os sujeitos inscritos em tais relações de poder operam a partir de um elemento irreduzível de liberdade, que, confrontado com um campo de possibilidades, permite vislumbrar diferentes tipos de conduta e reação. (Foucault, 2000a)

Assim, ainda que a preocupação com o presente esteja no cerne das indagações foucaultianas – como também estava em Kant –, estas representam

uma ligeira – porém significativa – inflexão no que consideram ser o papel de uma investigação filosófica crítica: Foucault vê a necessidade de orientar-se menos para os questionamentos sobre *aquilo que se é*, e alçar-se a uma *recusa em sê-lo*; é preciso romper com o *double bind* político, individualizante e totalizante, das estruturas de poder modernas.

*The conclusion would be that the political, ethical, social, philosophical problem of our days is not to try to liberate the individual from the state, and from the state's institutions, but to liberate us both from the state and from the type of individualization linked to the state. We have to promote new forms of subjectivity through the refusal of this kind of individuality that has been imposed on us for several centuries.* (Foucault, 2000a, p. 336)

Esse elemento de *liberdade* inserido nas reflexões de Foucault sobre a mudança não pode ser entendido a partir da idéia de uma liberdade transcendente, capaz de emancipar os homens de suas amarras e estruturas, permitindo-lhes se reencontrar com uma origem perdida, uma natureza que lhes é intrínseca; entrar em relação de autenticidade consigo mesmos. Refere-se, antes, a uma liberdade que viabiliza o processo criativo, através do qual o homem se constitui enquanto sujeito, mas em momento algum deixa de ser limitada por suas condições de existência. O que motiva a investigação de uma tal liberdade é a inquietação constante com relação à questão da subjetividade:

[...] pode-se dizer que o sujeito seja a única forma de existência possível? Não pode aí haver experiências, no curso das quais o sujeito não seja mais dado, em suas relações constitutivas, no que há de idêntico a ele mesmo? Não haveria, então, experiências nas quais o sujeito pudesse dissociar-se, quebrar a relação consigo mesmo, perder sua identidade? (Foucault, 2010, p. 298)

Assim, na investigação da possibilidade de experiências dessa ordem, Foucault estabelece uma separação significativa entre o que seriam processos de liberação e práticas de liberdade<sup>29</sup>. Enquanto os primeiros possam sugerir a

<sup>29</sup> Em alguns de seus últimos textos e entrevistas, Foucault introduz um argumento bastante controverso face ao restante de sua obra: de acordo com este, estados de dominação prevaleceriam toda vez que as relações de poder se encontrassem de tal maneira amalgamadas que todas as possibilidades de sua modificação, em qualquer direção, fossem inexistentes (ou altamente improváveis); ou seja, se quaisquer resistências e tentativas de subversão de seu quadro pudessem ser fácil e rapidamente suprimidas pelo pólo dominante da relação. Em tais situações, alguns indivíduos estariam necessariamente submetidos ou subjugados à força de outros, não podendo vislumbrar qualquer possibilidade de resistência. Em tais casos, poder-se-ia mesmo afirmar que alguma forma de liberação (enquanto emancipação das condições dadas) seria um imperativo político e histórico ao estabelecimento de práticas de liberdade, que em si

existência de uma natureza humana a ser reencontrada a partir da liberação dos homens de mecanismos de opressão e repressão, através de processos históricos políticos, econômicos, sociais, as práticas de liberdade deveriam ser entendidas como estando sempre inseridas em jogos de verdade e relações de poder; logo, mais importante do que se debater sobre a necessidade de liberar formas de subjetividade (sexual, política), a questão – necessariamente ética – estaria na definição mesma das práticas de liberdade através das quais os sujeitos se posicionam entre si, entrando em relações uns com os outros. Práticas de liberdade são, aqui, o ponto fundamental para a existência de relações de poder. Assim, relações de poder só existem quando as partes são livres – uma liberdade imanente, que prescinde de qualquer idéia (certamente utópica) sobre a ausência de determinantes, mas que implica em um elemento de escolha, de tomada de ação a partir de diferentes possibilidades – e têm, conseqüentemente, a possibilidade de transformar a configuração de uma determinada relação. (Foucault, 2000c)

A subversão das abordagens repressivas do poder (enquanto posse), em que o político é tomado a partir de um enfoque jurídico e institucional, é colocada, então, como imperativa à constituição de uma nova ética – hoje intersticialmente vinculada à lei e à definição institucional daquilo que funda os deveres e direitos dos indivíduos. Em tal enquadramento da questão, não se permite pensar qualquer forma de liberdade e ação, ou mesmo de subjetividade, que possa existir fora do modelo jurídico-político e do sujeito de direito – modelo este que diz respeito ao sujeito autônomo kantiano, para o qual liberdade e respeito à lei moral referem-se reciprocamente, constituindo a única forma de ação racional. (Foucault, 2006)

Para Foucault (assim como em Kant), ética e liberdade apresentam-se em referência recíproca: a liberdade é entendida como condição ontológica para a existência de uma ética, somente podendo ser praticada, por seu turno, eticamente.

---

constituem-se enquanto condição para a existência de relações de poder. Entretanto, dois aspectos dessa narrativa são especialmente problemáticos: primeiramente, tais quadros em que prevaleceriam estados de dominação remetem às leituras – contra as quais Foucault elaborou a maior parte de suas reflexões – que se pautam na hipótese repressiva do poder; em segundo lugar, ainda que tais processos de liberação sejam entendidos como capazes de restabelecer relações de poder entre os sujeitos – e não conduzi-los a um estado de liberdade idílica – a própria idéia de liberação traz consigo um aspecto de transcendência das condições de existência. Assim, por não acreditar que tal proposta possa ser reconciliada com o quadro analítico que se vê sendo desenhado pelo autor, opta-se, aqui, por trabalhar somente com a idéia das práticas de liberdade que estão sempre localizadas dentro das relações de poder, as quais, por seu turno, são constituintes das próprias subjetividades.

Mas uma diferença absolutamente significativa se interpõe: da mesma forma que o poder não deve ser pensado somente com relação à lei, a moral como obediência à lei é somente uma possibilidade ética entre outras – e o sujeito moral é uma realização histórica do sujeito ético. Assim, essa vinculação necessária entre liberdade e ética a que se refere Foucault não se reflete na colocação potencialmente universal da forma da lei; pelo contrário, estando a liberdade irrevogavelmente articulada enquanto prática possível dentro de relações de poder, ela não pode ser senão a política – a ética como política, a política como ética. A liberdade é uma forma de vida, um *êthos* que se tem em mente, como objetivo a ser atingido e que permite ao sujeito colocar-se no interior de relações de poder para que, em sua liberdade, possa tomar decisões, fazer escolhas – sempre políticas. Mas para que possa ser vivida como *êthos*, essa liberdade demanda um trabalho do sujeito sobre si mesmo, uma transformação em sua subjetividade de maneira que liberdade e política não mais possam ser desvinculadas. (Foucault, 2000c)

É nesse ponto que a adoção da idéia de governamentalidade assume sua importância, pois permite, a partir de uma analítica acerca da positividade do poder, a abertura de um outro campo de potencialidades. A análise da governamentalidade refere-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo; a uma ética que emerge da articulação entre o governo de si e as relações estabelecidas com os outros. Através dela, torna-se possível admitir um sujeito ético que não esteja subsumido ao seu papel social determinado pela lei, o que permite recuperar o elemento da liberdade do sujeito mediante o qual ele estabelece relações com os outros – especificamente, o elemento da ética. Essa nova ética se estabelecerá no jogo entre os campos das liberdades, das técnicas de governo e dos estados de dominação, a fim de, ao manter as técnicas de governo sob contínua vigilância – e, portanto, garantir um espaço para a política ativa – alcançar os menores níveis de domínio possíveis. (Foucault, 2000c)

[...] devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/ governo de si e dos outros/relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da *política* e a questão da *ética*. (Foucault, 2006, p. 307, ênfases adicionadas).

Assim, o sujeito livre não pode ser aquele dos esquemas transcendentais; é, antes, uma constituição histórica cuja ação encontra-se sempre localizada. Sua agência – situada<sup>30</sup> – está no papel irreduzível que desempenha em toda e qualquer forma de subjetivação: as formações discursivas e as técnicas governamentais exercem uma influência sempre mediada pelo sujeito sobre o corpo e a mente; seu governo se dá sob a forma de uma conduta das condutas de agentes livres, e somente enquanto são livres. Assim, essa liberdade que se encontra sempre situada entre os campos do saber e do poder, é aquela que possibilita aos indivíduos contestarem aspectos de suas relações de poder e colocar em questão elementos das formas de conhecimento – o que não quer dizer que possam suspendê-las.

### 3.3

#### ***“We have to be at the frontiers”***

O esforço por articular esse elemento irreduzível de liberdade, que aparece com grande ênfase neste “último Foucault”, estaria inserido, de maneira geral, em um movimento maior que, segundo o autor, embala a filosofia contemporânea: trata-se de um questionamento das possibilidades de pensar o outro, o diferente, em vez de legitimar aquilo que já se sabe (Foucault, 2006; 2010). Tal movimento teria sido inaugurado por Kant, quando este, ao refletir sobre o Iluminismo a partir de uma perspectiva tanto crítica quanto histórica, delineia o que seria uma ‘atitude da modernidade’. (Foucault, 1984)

Longe de apresentar a modernidade como um período histórico, que se interporia entre uma pré- e uma pós-modernidade, Kant estaria representando essa atitude enquanto uma espécie de *êthos*, de posicionamento frente à realidade contemporânea; uma forma específica de pensar e sentir, de agir e se comportar, relacionada a um sentimento de pertencimento e de dever. (Foucault, 1984). Tal atitude derivaria o valor da modernidade a partir de sua transformação; transformação esta que se dá enquanto um jogo entre liberdade e realidade, não como destruição, mas como captura daquilo mesmo que é a modernidade. Além dessa atenção ao presente, tal atitude envolveria um relacionamento bastante

---

<sup>30</sup> Expressão utilizada por James Tully (2006).

específico do homem consigo mesmo; um relacionamento pautado não na revelação do seu ser, mas em um trabalho ascético, de constante auto-criação de sua subjetividade. (Foucault, 1984)

As investigações de Foucault com relação às práticas ascéticas do sujeito greco-romano inserem-se, nesse sentido, em um esforço por identificar a possibilidade mesma da existência desse *êthos* enquanto estética da existência, através da qual os homens se produziram enquanto arte – delineando uma arte da vida como ética, como política, como liberdade. Se a idade moderna ter-se-ia inaugurado naquele momento em que o conhecimento foi separado de toda necessidade de ascese, de transformação do sujeito pelo sujeito, Foucault acredita que é possível reativar, a partir das reflexões kantianas (mas sem exagerar seu papel), uma atitude da modernidade – uma atitude transformadora e ascética – atenta a esse *êthos* filosófico iluminista – que busca identificar, a um só tempo, a relação do homem com o presente, sua forma de ser histórica e a constituição do eu como sujeito livre – pautado na crítica da atual era histórica (Foucault, 1984).

A reativação desse *êthos* filosófico a que Foucault se refere estaria condicionada a um duplo movimento: por um lado, a recusa imediata em continuar a se engajar com uma suposta necessidade de se posicionar a favor ou contra o legado iluminista, reconhecendo, pois, a irreversível influência de seus eventos na ereção da história européia; por outro lado, a tomada de uma atitude-limite, que, ao mesmo tempo em que se engaja com o questionamento kantiano sobre as possibilidades do conhecimento, inverte-o e o extrapola, deixando de proceder negativamente (no sentido de encontrar quais os limites do conhecimento) e passando a uma atitude positiva (na busca de encontrar o lugar do singular e do contingente naquilo que é tido como universal e necessário). “*The point in brief is to transform the critique conducted in the form of necessary limitation into a practical critique that takes the form of a possible transgression*” (Foucault, 1984, p. 45).

Essa atitude-limite torna possível o resgate de um pensamento crítico com relação ao sujeito, ao conhecimento e à liberdade, mesmo após os desafios impostos às garantias transcendentais kantianas: isso porque essa crítica se estabelecerá na substituição do *a priori* transcendental por um *a priori* histórico (Walker, 2006); ou seja, ela não estará voltada para o desvendamento de estruturas formais de valor universal, capaz de reanimar a possibilidade da

metafísica, mas para a investigação tanto dos eventos históricos envolvidos na constituição das subjetividades modernas, quanto dos próprios sujeitos enquanto sujeitos que falam, pensam e agem. Assim, é um imperativo para a substituição da metafísica por uma análise ao mesmo tempo arqueológica e genealógica, que parte das instâncias do discurso (e não da busca de uma estrutura universal) para compreender as possibilidades de conhecimento e ação moral; e que não deduz da necessidade do ser qualquer impossibilidade de fazer e conhecer, mas que busca na contingência histórica desse ser, as possibilidades indefiníveis da liberdade. (Foucault, 1984)

Esse movimento de uma atitude histórico-crítica do sujeito sobre ele mesmo de forma alguma escapa aos contextos, estruturas e relações de poder que o envolvem, não podendo se arrogar – como também não poderia qualquer outra forma de conhecimento – completude e veracidade. Todavia, parte de um objetivo claro de compreender a dinâmica da liberdade em meio à intensificação das relações de poder; ou, ainda, busca entender a intrincada relação entre agência e condições de existência, relação esta que é responsável pela constituição do próprio sujeito. Assim, o jogo entre essas instâncias não pode ser enquadrado como uma luta de subjetividades potencialmente livres e autônomas buscando se emancipar de estruturas de poder que lhes são exteriores (ou superiores); ele é, antes, aquilo que põe em movimento a própria subjetividade – daí a impossibilidade desta encontrar qualquer estabilidade, assimilar um “si mesmo” que possa chamar de seu. (Foucault, 1984)

É nesse esquema que se insere as reflexões de Foucault sobre os “sistemas práticos”: o que está em questão nessa abordagem não são as condições de possibilidade transcendentais que determinam os homens sem seu conhecimento, mas as próprias *condições de existência* dos indivíduos, que são sempre históricas. Tampouco diz respeito às representações através das quais esses mesmos homens se atribuem significação e passam a poder ser conhecidos, tratando-se, antes de uma preocupação prática com o que os homens fazem, e com como o fazem. (Foucault, 1984). Nesse sentido, os sistemas práticos devem ser considerados a partir de uma dualidade que os estrutura: por um lado, o aspecto tecnológico da conduta humana, a partir do qual se pode compreender as formas de racionalidade que organizam as ações e comportamentos; por outro lado, a existência de um campo estratégico, que se refere à liberdade através da qual os indivíduos agem e

reagem dentro de tais sistemas, capaz de revelar um espaço em que as regras do jogo podem ser mudadas, dentro de alguns limites que são sempre internos (Foucault, 1984).

Assim, qualquer tentativa de localizar o poder externamente ao sujeito conduziria a um retorno aos esquemas de análise do poder enquanto mecanismo repressivo – esquemas esses que são os mesmos contra os quais Foucault dirige sua analítica, em primeiro lugar. O próprio retorno de suas pesquisas até os modelos de constituição da subjetividade que vigoraram no período greco-romano se dá de maneira a revelar como os esquemas de poder estão presentes dentro dos próprios sujeitos; e, nesse sentido, a liberdade se encontra justamente na possibilidade de se colocar no limiar de sua própria subjetivação, nesse espaço em que a vontade encontra-se em formação, e de produzir seu constante deslocamento. Pois a política, como espaço das práticas de liberdade, das práticas de si, não pode estar fora dessas fronteiras, pois isso significaria estar fora das relações de poder.

A reflexão sobre as possibilidades de mudança neste quadro em que o sujeito aparece des-universalizado, e cujos limites do conhecimento estão sempre localizados dentro de um processo histórico e imanente – contingente, portanto –, remete à relevância de analisar as questões de importância generalizada em sua forma historicamente única. Tal análise não poderia se pautar em uma recuperação meta-histórica do sujeito; ela parte, antes, de uma ontologia crítica de si, que o investiga como uma figura historicamente determinada, construída a partir de campos de saber, das formas de poder, e das experiências de si mesmo que o envolvem. (Foucault, 1984)

Através desse resgate histórico e crítico, que certamente coloca-o em constante tensão com as reflexões kantianas, Foucault não poderia estar se posicionando de qualquer maneira simplista com relação às últimas. Segundo suas próprias anotações, não se trata de aceitar ou rejeitar a herança iluminista (e kantiana) *tout court*, mas de negociar os seus termos, produzir sua modificação e, com ela, a transformação do sujeito e da política: a passagem de um sujeito que aparece como fruto da norma, da forma de uma legislação que se pretende universal, para um sujeito que, em si, está sendo produzido no espaço liminar em que se produz a norma – aquele espaço em que particular encontra universal, que dá margem à negociação e à política. (Foucault, 1984). O que remete a seu

envolvimento, em última instância, com o problema da criação: como tornar-se algo diferente, outro, daquilo que já está dado; como ultrapassar a fronteira entre o real e o possível, a necessidade e a liberdade. E em sua busca, ele não se deixa levar nem pelo transcendental, nem pelo empírico<sup>31</sup>; seu problema é o de se colocar justamente na fronteira: “*We are not talking about a gesture of rejection. We have to move beyond the outside-inside alternative; we have to be at the frontiers. Criticism indeed consists of analyzing and reflecting upon limits*” (Foucault, 1984, p. 45).

Nesse sentido, Foucault se recusa a oferecer ou aceitar quaisquer simples respostas; seu empenho é o de multiplicar as perguntas, e fazê-lo de forma a colocá-las com o maior rigor e complexidade possíveis; é a substituição do dualismo (ou isso ou aquilo) pela aporia (tanto isso, quanto aquilo). Esse constante deslocamento entre empírico e transcendental, essa escolha pela fronteira, reflete um entendimento de que aquilo que foi excluído em favor da inclusão, de toda forma permanece presente naquilo que foi criado. Assim, o problema da criação sempre envolve aquele da ausência de fundamento, o paradoxo das origens: algo já está sempre em funcionamento naquilo que está sendo criado. Por isso, o próprio autor encontra-se constantemente perseguido pelas questões que ele mesmo coloca; daí a necessidade – e também liberdade – de se deslocar continuamente, de pensar sempre o novo, que de certa forma já se encontrava no pensamento anterior como seu impensado. (Foucault, 2010; Walker, 2006)

*[...] this work done at the limits of ourselves must, on the one hand, open up a realm of historical inquiry and, on the other, put itself to the test of reality, of contemporary reality, both to grasp the points where change is possible and desirable, and to determine the precise form this change should take. This means that the historical ontology of ourselves must turn away from all projects that claim to be global or radical.* (Foucault, 1984, p. 46)

<sup>31</sup> Ainda que o transcendental e o empírico não sejam instâncias utilizadas pela analítica foucaultiana, seu uso aqui sinaliza justamente a necessidade de romper com as categorias kantianas que indicam uma separação radical entre, por um lado, condições de possibilidade absolutas que delimitam todo o conhecimento possível e, por outro, o campo da experiência sensível; em Foucault, trata-se muito mais de uma negociação constante, sempre inserida em relações de poder, entre condições de possibilidade históricas (ou condições de existência) e as práticas de liberdade do sujeito – negociação esta cujos limites não podem ser de maneira alguma estabelecidos aprioristicamente.

Esse engajamento com uma subjetividade que está sempre no curso de ser criada dentro de condições de existência específicas, mas ao mesmo tempo tentando superá-las, reflete a preocupação fundamental de Foucault com a mudança (Foucault, 2000b). Sua genealogia do sujeito não requer uma aceitação de sua condição de sujeito (submetido a outros e a uma identidade com sua consciência); produz, antes, uma nova relação entre o empírico e o transcendental, indagando como esse sujeito, sempre interno, submetido, consegue, de alguma forma, se modificar, transformar-se em alguma coisa outra, externa, diferente dele mesmo. Um passo para isso é mostrar que não existe o “ele mesmo”; o homem está sempre na fronteira do ser e do se tornar, da necessidade e da liberdade, da estrutura e da agência; por isso, estaria no pensamento da fronteira, a possibilidade de expandir os limites, deslocar as linhas, produzir transformação<sup>32</sup>.

*And consequently, rather than seeking to distinguish the 'modern era' from the 'premodern' or 'postmodern,' I think it would be more useful to try to find out how the attitude of modernity, ever since its formation, has found itself struggling with attitudes of 'countermodernity.'* (Foucault, 1984, p. 39)

---

<sup>32</sup> Daí a relevância atribuída ao estudo das experiências-limite – a loucura, o aprisionamento, a sexualidade – como momentos exemplares dessa subjetivação nas fronteiras, cujos sujeitos se encontram justamente na linha que demarca a admissão e a exclusão de uma dada ordem; ou ainda, de uma linha que só pode produzir a norma – aquilo que está dentro, que pode ser admitido – a partir daquilo que exclui.