

**A VIGÊNCIA ATUAL DE PRÁTICAS
ÉTICO-CIVILIZATÓRIAS:
uma abordagem a partir de Michael Foucault¹**

***THE CURRENT VALIDITY OF
ETHICAL-CIVILIZATORY PRACTICES:
an approach from Michael Foucault***

Edilene M. de Carvalho Leal
Universidade Federal de Sergipe

Resumo

Esse artigo tem como intenção principal a defesa da existência efetiva de práticas ético-civilizatórias nas sociedades contemporâneas. Para tanto, elabora uma leitura de alguns escritos de Michael Foucault posteriores a década de 1980. Nestes escritos, articulou, de forma inextrincável, uma análise da atualidade moderna com um estudo das práticas de si desenvolvidas pelos gregos antigos, que contribui enormemente na compreensão do processo civilizatório contemporâneo como uma história de elaboração, sobreposição, reconstituição e transformação de práticas de significação e de alcance éticos. E é a partir dessa “história do pensamento” elaborada por Foucault que creditamos a viabilidade de se pensar em práticas ético-civilizatórias em contextos atuais, inclusive em dimensões coletivas, uma vez que essas práticas individuais podem orientar ou mesmo definir práticas de alcance geral.

Palavras-chave: práticas civilizatórias, Foucault, *ethos*, resistência.

Abstract

This paper aims to defend the effective existence of ethical-civilizatory practices in contemporary societies. For that, we prepare a reading of some writings of Michael Foucault after the 1980s. In these writings, he articulated inextricably an analysis of modernity with a study of the practices developed by the ancient Greeks, making a great contribution to the understanding of contemporary civilization process as a

¹ Esse artigo é uma versão alterada de um capítulo de minha tese de doutorado. Gostaria de registrar meus agradecimentos aos Profs. Frédéric Vandenberghe, Artur Perrusi e à Prof^a Cynthia Hamlin pelo convite generoso para compor esse Dossiê. Em especial, agradeço ao Prof. Vandenberghe pela leitura cuidadosa e competente desse texto e de toda a tese.

history of preparation, overlay, reconstruction and transformation of practices of signification and ethical scope. And it is from this “history of thought” elaborated by Foucault that we credit the feasibility of considering ethical-civilizatory practices in current contexts, including collective dimensions, since these individual practices can guide or even define practices of general application.

Keywords: civilizing practices, Foucault, *ethos*, resistance.

Entre as décadas de 1960 e 1980, Michael Foucault ficou conhecido como o filósofo do “reducionismo do poder” (Giddens, 1998), ou seja, como aquele que negava às ações humanas a possibilidade de serem livremente orientadas, uma vez que eram constringidas e permeadas por relações de poder. No entanto, se não podemos dizer que essa interpretação sobre o filósofo é de todo exagerada, pois é o próprio Foucault (2010e, p. 190) quem reconhece ter “hoje outra maneira de raciocinar”, é possível dizer que já existiam em seus textos dessas décadas pistas sobre as possibilidades de resistência contra as estruturas de poder dominantes. Se lembrarmos de que a marca da analítica do poder (1970-1977) é a compreensão segundo a qual o poder não é algo que alguém ou qualquer instituição ou governante ou classe social possua, mas, ao contrário, o poder está disseminado por todo o mundo social², então as estruturas que dele resultam como práticas sociais são passíveis de serem alteradas por meio de práticas de resistência. Nesse período da analítica do poder, Foucault concentrou-se no exame dos jogos de poder hegemônicos postos em ação pelas instituições sociais; foi preciso esperar duas décadas, as últimas de sua vida, para conhecermos sua análise de práticas de resistência como “intervenção política”. Com esse projeto, Foucault tentou recuperar na própria dimensão das práticas civilizatórias, práticas desenvolvidas pelo processo civilizatório que se instituíram como condução e padronização da vida dos sujeitos, um campo diverso de possibilidades e de reinvenções de contracondutas a partir do governo de si como governo dos outros. Por isso, é em Foucault que encontramos elementos importantes para pensar certas práticas atuais (formas de lutas e de embates políticos) como aquelas que portam significação ética porque, primordialmente, são efetivadas em direção ao outro e em direção à liberdade.

Define-se, assim, o objetivo desse artigo: a defesa da existência efetiva de práticas ético-civilizatórias nas sociedades contemporâneas. Para tanto, presume-se a recusa de qualquer premissa fundante, de metafísica racionalista e até mesmo de ontologia fundamental como pressupostos de análises, pois, o que quer que seja o mundo e suas práticas é definido enquanto acontecem, como efeitos do seu fazer. Presume-se também a noção

2 Cf. Foucault, 2010a, p. 223.

de que as práticas são as condições de possibilidade, em sentido kantiano, da construção de significados filosóficos, científicos e culturais, sejam teóricos e/ou prático-institucionais, assim como o fato de que aquelas são motivadas por estas últimas. De modo que o que aparece como verdade e o que aparece como padrão de conduta dominante depende de “quem”, entre os atores em conflito, vence a batalha na guerra de força e de poder.

Dadas essas premissas básicas de análise, percebe-se que é nos escritos da fase genealógica de Foucault que nos inspiramos para a defesa de práticas ético-civilizatórias nas sociedades contemporâneas. Isso porque Foucault relaciona de maneira produtiva os processos históricos de constituição de práticas civilizatórias com as instâncias sociais, políticas e culturais reguladoras da vida individual e coletiva. Assim, a separação entre ética e política, operada desde Maquiavel passando por Hobbes, Weber e Schmitt, não encontra eco nas formulações foucaultianas. A partir de Foucault, podemos pensar que essa concepção transformou o poder em um dado metafísico, em uma instância transcendente que a tudo e todos submete, em uma premissa normativa a partir da qual o mundo das coisas e dos seres é constituído. Ao invés disso, é possível pensar o poder como uma ‘caixa de ferramenta’ para compreensão dos arranjos e desarranjos das práticas sociais e das práticas históricas, de como compõe as inscrições dos acontecimentos, isto é, de como é articulado nas experiências cotidianas, nas lutas diárias e no fazer coletivo. Os discursos científicos sobre sexualidade dependem de suas inscrições nas práticas históricas da sexualidade, de como as relações de poder inscritas nessas práticas constituem o significado e a prática da sexualidade. Em certa altura de seus *Ditos & Escritos*, Foucault (2010c, p. 283) escreve: “Quem diz a verdade? Indivíduos que são livres, que organizam certo consenso e se encontram inseridos em certa rede de práticas de poder e de instituições coercitivas”. Pressupor que a verdade é construção operada no interior de contextos de poder não implica, necessariamente, pensar que não tenha validade ampliada e duradoura, que não respeite a determinadas regras, que não gere certo nível de padronização. As instituições sociais são instâncias carregadas de verdade porque atualizam todas essas características. Apenas não são definidas como entidades criadas pela razão universal, destituída de interesses e de relações de poder.

Isso acontece porque as práticas humanas resultam de processos fortemente orientados por relações de poder e por lutas cotidianas; e seria exatamente essa caracterização que as dota de certo caráter eminentemente inconclusivo ou da possibilidade permanente de serem refeitas. Na verdade, é esse aspecto das práticas, que aqui chamamos de civilizacionais porque pressupõem a convivência com o outro, que nos anima a vincular prática a *ethos* – tal como percebemos largamente em uso no mundo grego antigo

de Foucault. Com isso, ou seja, com a pressuposição analítica da prática, em que o foco é o que o ser humano faz e não mais o que é feito dele, no livramos, por tabela, de uma das mais complexas ambiguidades das teorias da modernidade, aquela segundo a qual os seres humanos não seriam livres em sua ação, mas agiriam sob condicionantes que lhes seriam externos e que os tornariam alienados de suas próprias práticas. Pode-se dizer que as teorias de Nietzsche, Marx e Freud – e, por extensão, as teorias sociais que foram influenciadas por esses autores, Weber, Adorno, Horkheimer, Marcuse, Arendt – possuíam um componente crítico desvelador de ilusões subjacentes às ações humanas que acreditavam ser necessário descobrir para que sobreviessem a verdade e a liberdade. Para esses pensadores da suspeição, na perspectiva de Foucault (1999, p. 437), “[...] a filosofia da vida denuncia a metafísica como véu da ilusão, a do trabalho a denuncia como pensamento alienado e ideologia, a da linguagem, como episódio cultural”.

Porque rejeita o pensamento moderno do desvelamento e da suspeição é que Foucault pôde desenvolver uma concepção diferenciada de práticas, as quais performam e produzem o mundo comum enquanto atualizam, incessantemente, “a força, as provas de força e as provas de fraqueza”, como lutas cotidianas, batalhas estratégicas, ações de resistência. Nada mais próximo da analítica foucaultiana do poder do que essa pressuposição de práticas que constituem o mundo mediante estratégias de poder e lutas de resistência; principalmente se tivermos em conta o Foucault³ preocupado em pensar a modernidade como “ontologia histórica de nós mesmos”, como problematização de nossas subjetividades em direção às práticas de si (cuidado de si) como práticas com o outro (cuidado do outro), ou seja, como práticas que se inscrevem na ordem da coletividade.

Dessa maneira, não está nas mãos do filósofo o potencial crítico e emancipatório dos indivíduos⁴. Não é, portanto, nos textos científicos

3 “A ideia de que poderia haver tal estado de comunicação [Foucault refere-se criticamente à proposta habermasiana de relações simétricas de comunicação] no qual os jogos de verdade poderiam circular sem obstáculos, sem restrições e sem efeitos coercitivos me parece da ordem da utopia. Trata-se precisamente de não ver que as relações de poder não são alguma coisa má em si mesmas, das quais seria necessário se libertar; acredito que não pode haver sociedade sem relações de poder, se elas forem entendidas como estratégias através das quais os indivíduos tentam conduzir, determinar a conduta dos outros. O problema não é, portanto, tentar dissolvê-las na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas se imporem regras de direito, técnicas de gestão e também de moral, o *ethos*, a prática de si, que permitirão, nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação” (Foucault, 2010a, p. 284).

4 Cf. Foucault, 2010a, p. 249.

e filosóficos que os indivíduos contemporâneos poderiam encontrar os mecanismos e as técnicas para a conquista de espaços comunitários de liberdade. Mas na esfera política das práticas. Se, entre os pensadores contemporâneos, é comum a tentativa de indicar qualquer caminho político coletivamente constituído porque denotaria certa inconsistência com suas tendências críticas sobre um mundo moderno de consensos autoritários, Foucault não se furta a essa possibilidade. Quando vinculou, de maneira sumamente interconectada, a “questão ético-epistemológico-política” pôde conceber o poder como aquele que, além de promover relações de dominação, também pode produzir uma ação comum, uma forma de resistência que se dá na esfera da intersubjetividade. Inclusive o ponto de partida dessa ação comum não necessariamente deve ser coletivo, como um grupo ou uma multidão nas ruas apresentando suas reivindicações coletivas; mas pode ser o resultado de uma ação individual que se dá como atitude, como *ethos*, uma maneira de posicionar-se diante de uma problemática. Para tanto, Foucault deu-nos um exemplo:

[...] mas penso que a ética é uma prática, e o *ethos*, uma maneira de ser. Tomemos um exemplo que toca a todos nós, a Polônia. Se colocarmos a questão da Polônia em termos propriamente políticos, é evidente que se chega rapidamente a dizer que nada pode ser feito. Não é possível fazer um desembarque de pára-quedistas ou enviar tanques blindados para libertar Varsóvia. Acredito que é preciso se dar conta disso politicamente, mas creio que se concorda em dizer que, por razões éticas, é preciso colocar o problema da Polônia na forma de uma não-aceitação do que se passa lá e da passividade dos nossos governos; creio que essa é uma atitude ética e também política; ela não consiste em apenas dizer: eu protesto, mas em fazer dessa atitude um fato político tão consistente quanto possível, para aqueles que governam aqui e ali sejam obrigados, de certa maneira, a levá-lo em conta (Foucault, 2010a, p. 221-2).

Nesse sentido, com Foucault temos a tentativa consistente de pensar a articulação, ontologicamente constituída, da ação do sujeito como ação coletiva, mesmo porque, para Foucault, não existe nada que se realize fora do âmbito das práticas, fora do entrelaçamento dos regimes constitutivos de verdade, poder e subjetividade. Fazer uma história crítica da modernidade é rejeitar, como também ensinou Latour (1994), a purificação de seus regimes de enunciação, e Foucault atualiza essa rejeição de maneira produtiva quando vincula a produção histórica de práticas, como as maneiras de ser do louco, com a produção de práticas discursivas da verdade sobre o louco (a medicina clínica e psiquiátrica do século XIX). De que maneira

os sujeitos são constituídos e se autoconstituem nas práticas civilizatórias, e, nesse processo, desenham-se simultaneamente o pensamento científico e instituições sociais. Pensar, fazer e ser são dados ontológicos das práticas. Por isso, ao invés de se colocar no lugar do intelectual que sugere um plano de ação para as práticas, Foucault tenta recuperar na própria dimensão dessas práticas, de práticas desenvolvidas pelo processo civilizatório que se instituíram como condução e padronização da vida dos sujeitos, um campo diverso de possibilidades e de reinvenções de condutas a partir de governo de si como governo dos outros. Por conseguinte, é em Foucault que encontramos elementos importantes para pensar certas práticas atuais (formas de lutas e de embates políticos) como aquelas que portam significação ética porque, primordialmente, são efetivadas em direção ao outro e em direção à liberdade.

Foucault, ao longo da construção de seu pensamento, trabalhou com três níveis de análise. O primeiro é aquele do procedimento histórico-crítico da arqueologia, mediante o qual pensou as sociedades como construções históricas assentadas em práticas discursivas, que as atravessam intermitentemente, criando assim as condições propiciadoras do surgimento de uma formação discursiva singular, ainda que permaneça interconectada aos contextos de formação discursiva macroestruturais ou, como preferimos chamar, globais. Entretanto, o fato de que as sociedades produzam discursos não significa que se encontram o tempo todo livres para fazê-lo, ao contrário, elas têm sua produção regulada por procedimentos e técnicas responsáveis pelo estabelecimento dos limites de seus poderes e de seus efeitos sobre o mundo. Esses procedimentos, de caráter interno e externo, que regulam o acontecimento da produção e da prática discursiva, são amplamente analisados nos textos do Foucault que parecem fechar os seres humanos e suas possibilidades de agir livremente nas estruturas sistêmicas da organização, do controle e da seleção do poder e saber: *As Palavras e as Coisas* (1966), *Arqueologia do Saber* (1969), *A Ordem do Discurso* (1970).

O segundo refere-se ao procedimento genealógico que põe em ação outros princípios, constituídos a partir de ou apesar das demandas analíticas da arqueologia. Se, nesse último, as formas de organização, seleção e exclusão submetem a produção discursiva ao controle, cujos efeitos são os modos de sujeição e de subjetivação; com o procedimento genealógico tem-se a possibilidade de analisar a proveniência dessas formações discursivas, as quais se tornaram regularidades sociais e verdades “oficiais” da história tradicional. Isso porque ele leva em conta as estratégias de poder atualizadas nas relações de força, bem como os limites e as regras que resultam desse dispositivo político e se normalizam mediante as regularidades discursivas. Assim, o genealogista é aquele que procura pelo que é contingente,

externo, acidental, ou seja, pelos elementos factuais que comumente são desconsiderados na investigação histórica, tais como: os sentimentos, os instintos, a desrazão. E com essa investigação microssociológica e micro-histórica das práticas discursivas, pretende pôr a nu as configurações de poder que as animam e as relações de dominação que as constituem.

O terceiro nível de análise constitui uma espécie de tessitura dos níveis arqueológico de saber e genealógico de poder: a “história do pensamento” (Foucault, 2010b, p. 04). Uma história do pensamento analisa os “focos de experiência, nos quais se articulam uns sobre os outros: primeiro, as formas de um saber possível; segundo, as matrizes normativas de comportamento para os indivíduos; e enfim, os modos de existência virtuais para sujeitos possíveis” (Foucault, 2010b, p. 04). Ora, isso significa dizer que Foucault se interessou profundamente – desde seus escritos da década 1960 até seus últimos cursos da década de 1980 – pelos modos de constituição de práticas civilizatórias que se desenrolaram ao longo do que se pode chamar de processo de civilização ocidental, em seu recorte temporal moderno. Mas o fez em um sentido muito peculiar. Nada que lembre um processo racionalizante e universal que avança para todos os cantos de maneira padronizada, como pensou Weber e tantos outros, mas também nada que lembre uma história da concessão da felicidade em nome do mal-estar da vida civilizada moderna, tal como Freud preconizou. Em nosso entender, o sentido que o conceito foucaultiano de civilização carrega é ético e ético-político, por excelência; posto que, essencialmente em seu último momento de produção intelectual, interessava a ele compreender quais são as subjetividades modernas que se constituíram ao longo da efetivação histórica do cuidado de si que se atualizou e se atualiza nos termos do cuidado com o outro ou do governo do outro, bem como se atualizou e se atualiza mediante as práticas discursivas e as normalizações disciplinares. A questão é: que significado tem o momento presente – a atualidade moderna – que engendrou, simultaneamente, tanto os processos de subjetivação quanto as possibilidades efetivas de autoconstituição de si e de constituição dos outros?

Foucault articulou, de forma inextrincável, uma análise da atualidade moderna com um estudo das práticas de si desenvolvidas pelos gregos antigos, que contribui enormemente na compreensão do processo civilizatório contemporâneo como uma história de elaboração, sobreposição, reconstituição e transformação de práticas de significação e de alcance éticos. Um dos mais importantes estudiosos de Foucault, Frédéric Gros, destaca que, de fato, a questão que alinhavou os vários textos e problemáticas de Foucault foi a

[...] questão [de] *quem somos nós*, o fio vermelho dos trabalhos de Foucault: quem somos nós, que para sermos nós mesmos, sujeitos dotados de razão, temos necessidade de confinar os loucos? (“História da Loucura”), quem somos nós, que, para sermos nós mesmos, construímos fortalezas para delinquentes? (“Vigiar e Punir”) (Gros, 1995, p. 178).

Ora, do ponto de vista das práticas civilizatórias que demandam, necessariamente, algum nível de liberdade para se exercer e se atualizar, uma vez que por práticas civilizatórias entendemos as ações coletivas ou até mesmo individuais de invenções e reinvenções de condução ética da vida em que o outro seja pressuposto, a articulação dos resultados das práticas discursivas e das práticas de assujeitamento do poder parecem impossibilitar a emergência desse acontecimento. Entretanto, como já dissemos acima, o exercício do poder pressupõe a resistência ao poder, e é com base nisso que Foucault se voltou à análise de lutas concretas de resistência. “Ora, à minha volta, as lutas se produzem e se desenvolvem como movimentos múltiplos. [...] Essas lutas, à medida que são batalhas, entram na minha perspectiva de análise” (Foucault, 2010e, p. 197).

A questão é: qual era sua compreensão de lutas de resistência? Uma rápida olhada sobre a biografia de Foucault⁵ aponta para uma vida de interesse sobre os acontecimentos políticos de sua época, tanto aqueles que aconteciam na França quanto os que aconteciam na maior parte do mundo; inclusive, foi um intelectual engajado em alguns movimentos de resistência, como o Grupo de Informação sobre as Prisões – GIP (voltado para a resistência ao funcionamento prisional). Para um intelectual que colocava como tarefa para a “filosofia como analítica do poder”, a elucidação e a intensificação “das lutas que se desenrolam em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência” (Foucault, 2010a, p. 42), os grupos revolucionários (estudantis, classistas, comunistas e de descolonização, dentre outros), que floresciam em algumas partes do planeta, poderiam oferecer um terreno fértil para a análise sistemática das formas de resistência às instâncias agenciadoras de poder. Mas tal não aconteceu porque, para Foucault, nem toda luta de grupos sociais contra o exercício de certo poder caracterizaria a luta de resistência. Para

5 Não acessamos nenhuma biografia sistematicamente elaborada com esse fim, mas as introduções de vários volumes dos *Ditos & Escritos* nas quais é feita a apresentação dos textos e entrevistas de Foucault confrontadas com alguns elementos de sua vida; além disso, consultamos as entrevistas (nos *Ditos & Escritos*) que Foucault deu ao longo da vida, as quais carregam elementos importantes de sua trajetória política e intelectual.

chegar a essa conclusão, fez uma série de estudos históricos e constatou que, em primeiro lugar, as lutas supostamente de resistência resvalam em lutas que visam à inclusão na ordem social estabelecida (direito à saúde, habitação, etc.); em segundo, a maior parte das lutas contestatórias é assimilada pelas redes de poder; em terceiro, as lutas ativadas por partidos políticos e grupos revolucionários mais revelaria a incapacidade da participação política efetiva do que propriamente pôr em ação qualquer potencial de resistência. Por fim, Foucault reparou que, desde meados do século XIX até meados do século XX, grupos sociais podem se organizar em torno de técnicas e procedimentos de manipulação, de dominação e de normalização de massas. Assim, quando Foucault referia-se às lutas de resistência – quando também nos referimos às lutas sociais como exercícios de práticas civilizatórias –, não levava em conta essas formas mais ordinárias de lutas contestatórias⁶ e tampouco essas formas históricas de lutas “revolucionárias” de massas que promoveram, de um lado, o liberalismo normalizador das democracias modernas, de outro, o totalitarismo violento do nacional-socialismo de Hitler ou do comunismo de Stálin.

Todas essas formas de luta têm em comum o fato de se constituírem em efeitos das técnicas e mecanismos de condução da vida operacionalizados desde o poder pastoral da Era Cristã medieval até o poder racional do Estado moderno. Dito de maneira mais analítica, a racionalidade política presente em todos os âmbitos da sociedade moderna, inclusive em suas lutas e revoluções políticas, tem sua origem em dois processos interconectados: o processo individualizante⁷ desenvolvido pelo poder pastoral, responsável por conduzir os indivíduos com disciplina e paciência em direção a sua salvação; e o processo totalizante⁸ que aparece na filosofia política do século XVI, cujo princípio fundamental era o estabelecimento da razão de Estado e seu fortalecimento. Esses processos se encontram plenamente articulados na emergência do Estado moderno que justifica o aumento de seu poder em nome da necessidade de segurança, felicidade e liberdade de seus súditos-cidadãos. O Estado, então, instala técnicas de pastorado com o fito de cumprir sua função de cuidar do cidadão. Ao encontro histórico desses processos, Foucault escolheu o neologismo *governamentalidade*⁹. Nesse sentido, o poder ativado por essa formulação histórica de Estado (do Estado soberano do século XVI, passando pelo Estado de Bem-estar do século

6 Cf. Foucault, 2010a, p. 50.

7 Cf. Foucault, 2008a, p. 172.

8 Foucault, 2008a, p. 172.

9 Escreve: “O que gostaria de fazer agora seria alguma coisa que chamaria de história da ‘governamentalidade’” (Foucault, 2010c, p. 51).

XIX até a constituição do Estado de polícia mais atual) não é o exercício meramente instrumental da força, mas, paradoxalmente, é a conexão de estratégias de saber, procedimentos de coerção e mecanismos de controle. Foram se criando maneiras de governar os indivíduos, de *governamentalizar*, certas maneiras racionalizantes e racionais de estabelecer novas relações de poder. E, assim, também foram criadas novas formas de resistência a essas relações de poder incrustadas no poder de governar. Por isso, as lutas que interessavam a Foucault e que o animavam a analisar eram as que:

[...] visam a um poder que existe no Ocidente desde a Idade Média, uma forma de poder que não é exatamente nem poder político nem jurídico, nem um poder econômico nem um poder de dominação étnico, e que, no entanto, teve grandes efeitos estruturantes dentro das nossas sociedades (Foucault, 2010a, p. 51-2).

Dessa maneira, o modo como Foucault empreendeu sua crítica da razão política difere, substancialmente, daquela empreendida pela tradição crítica que vai de Weber à Escola de Frankfurt. Essa tradição entendia a razão política como uma das principais atualizações do processo de racionalização técnica, cujo sentido açambarcador manifestava-se no mundo moderno de maneira incontrolável e incontornável. O que orientava essa conclusão sobre o destino das sociedades modernas dominadas, exclusivamente, pela lógica tecnicista, era certa compreensão da racionalidade como aquela que operava mediante uma bifurcação: racionalidade técnica e racionalidade valorativa – a presença do Kant da *Crítica da Razão Pura* torna-se aqui evidente. Foucault, entretanto, recusa essa compreensão bifurcada da racionalidade, bem como o ultimato da filosofia moderna – “ou você aceita a razão, ou cai no irracionalismo” (Foucault, 2008a, p. 316) –; pois defende que, primeiro, o que interessa investigar são os efeitos produzidos por esse processo ocidental de racionalização; segundo, que a razão se atualiza em vários formatos, inclusive sobrepondo uns aos outros e articulando-se em sua multiplicidade incessante. “É verdade que eu não falaria de uma bifurcação da razão, mas antes, sobretudo, de uma bifurcação múltipla, incessante, de um tipo de ramificação abundante. Não falo do momento em que a razão se tornou técnica” (Foucault, 2008a, p. 317).

Com isso, Foucault recusa também a teoria da emancipação que compõe a crítica da razão técnica, principalmente no sentido em que existiria um modo mais essencial de razão, mais positivo, mais criativo – perdido ao longo do seu percurso histórico de domínio da razão técnica –, a partir do qual seria possível reconstituir as ações e as relações sociais modernas. Como não se pressupõe que exista uma racionalidade essencial perdida, então

não faz sentido empreender ações teóricas e práticas de sua recuperação emancipatória. Daí Foucault, em um momento mais adiantado de sua vida política e intelectual, recusar as lutas de linhagem revolucionária, como aquelas que instaurariam as condições de subversão do poder estabelecido e de libertação total de todos os envolvidos¹⁰. E ressaltar a importância das lutas marginais, das pequenas lutas, das lutas medíocres que pululam no mundo, desde o processo de instauração da razão de Estado. São lutas de resistência que Foucault denomina de “[...] lutas anárquicas; elas se inscrevem no interior de uma história imediata, que se aceita e se reconhece como perpetuamente aberta” (Foucault, 2010a, p. 50). E essas lutas, é importante que se escreva, instauram a possibilidade de transformação daqueles que as praticam e, por conseguinte, também instauram a possibilidade de transformação das estruturas de poder contra as quais lutam.

Nesse sentido, ao contrário do Foucault que negava possibilidades de mudança para os indivíduos que viviam sob a égide da “microfísica do poder” e dos sistemas sociais de “vigilância e punição” (Foucault, 1979) – cujas lutas de resistências a sua lógica de dominação, mesmo que se efetivassem, não abalariam seu funcionamento –, esse Foucault da problematização dos sujeitos como prática e governo de si mesmo visualiza a emergência de condições atuais de criação de condutas que problematizam o presente e se voltam contra a dominação da governabilidade estatal¹¹. O próprio Foucault se define como uma dessas subjetividades que problematizam o presente, uma vez que, como filósofo e filósofo crítico, acredita que sua tarefa é exatamente definir um *ethos*, uma maneira de ser ou uma maneira de agir em face do “que existe, fazendo-o aparecer como podendo não ser, ou podendo não ser como é” (Foucault, 2008b, p. 325). Por conseguinte, nada que exija da subjetividade certa transcendência em relação ao mundo imanente, ou que se situe a partir de um ponto de partida universalizante, ou que se mantenha consciente de si mesma em todo o processo, ou, ainda, que possa retomar, da altura do seu privilégio de ser uma consciência racional e liberta das amarras do presente, o momento em que era plenamente senhora de si mesma. Paradoxalmente, age sobre as crises que afetam, espaçadamente, as estruturas da racionalidade¹², e, nessa ação, pode se desenhar a crítica redefinidora de práticas de si. Para tanto, é preciso “escapar tanto da chantagem intelectual e política de ‘ser a favor ou contra a *Aufklärung*’, como também da confusão histórica e moral que mistura o tema do humanismo com a questão da

10 Foucault, 2010a, p. 51.

11 Cf. Senellart, 1995, p. 08.

12 Para Senellart (1995, p. 06), “[Foucault] procede das crises que atravessam a espessura de uma racionalidade, em suas múltiplas dobras. É por isso que ela não pode, do mesmo modo, pretender romper inteiramente com a racionalidade”.

Aufklärung” (Foucault, 2008f, p. 347). Ou seja, toda a confusão que animou muitos dos pensadores que se dedicaram à crítica da modernidade e à crítica da civilização moderna, tais como Weber, Adorno, Horkheimer, Freud e Marcuse, uma vez que ressaltaram a perda da essência humana diante das condições sistêmicas da modernidade temporã.

Parece-nos claro, portanto, que Foucault tematizou a questão da possibilidade de efetivação de práticas civilizatórias na contemporaneidade ocidental. Resta-nos discutir, rapidamente, uma das premissas básicas sobre as quais ele concebeu essa possibilidade: sua compreensão da cultura clássica grega como estribada sobre a prática de si e os respingos dessa cultura na atitude crítica atual entendida como uma atitude, um *ethos*, uma maneira de ser que impulsiona para a inquietação diante das condições da existência.

Quem nos ajuda nesse passo é ainda Candiotto, que recortou uma articulação muito perspicaz desse quadro denso da relação entre ética e política na trajetória filosófica de Foucault, segundo a qual: “[...] o cuidado de si surge em função do desdobramento da ideia de governamentalidade, problematizada desde 1978” (Candiotto, 2010, p. 159). Posto que é a partir desse curso, “Segurança, território e população”, que Foucault indica que o cuidado ético de si mesmo é condição *sine qua nom* do governo político dos outros. Ou seja, ao contrário de pensar – como tradicionalmente se pensou a política como estribada na relação súdito/rei – na ideia de soberania ou soberania popular e outras tantas conceituações, Foucault acredita que a atividade política, por excelência, é resultado constitutivo da elaboração histórica de técnicas de condução da vida de indivíduos em sociedade. Assim, o que se configurou no Ocidente moderno como Estado governamental nada mais é do que o resultado político de técnicas de condução da vida dos outros, totalmente inspiradas nas técnicas do pastorado cristão, ao passo que essas últimas foram inspiradas pela constituição greco-romana do cuidado de si. Evidentemente não estamos falando aqui de um processo linear em que uma fase teria sido substituída pela fase seguinte com algumas modificações; estaríamos no mínimo desconsiderando o próprio conceito de história de Foucault que pressupõe a descontinuidade como sua característica fundamental. O que estamos querendo dizer é que a criação greco-romana do cuidado de si, na medida em que se liga inextricavelmente a uma concepção ética e política da existência e da existência pensada coletivamente, contribuiu para a constituição de práticas civilizatórias duradouras¹³, ainda que tenham sido reformuladas ao longo

13 “Parece-me que a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si e a regra que lhe é associada) não cessou de constituir um princípio fundamental para caracterizar a atitude filosófica ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana” (Foucault, 2010d, p. 10).

dos percursos, entrecursos e percalços das histórias das sociedades. Por isso, o que se definiu como condução da vida de si e dos outros no pastorado cristão medieval, e que serviu como base para o Estado soberano do século XVI, é uma drástica reformulação da prática grega do cuidado de si. Mas, antes de qualquer coisa, como Foucault conceitua o cuidado de si dos gregos antigos?

Dado o fato básico de que Michael Foucault discute esse conceito desde os cursos e textos de 1978 – aí incluído “Segurança, Território e População” –, podem-se imaginar as múltiplas nuances e articulações conceituais que essa noção de cuidado de si assume no seu pensamento. Destacaremos apenas duas dessas nuances que nos interessam particularmente: o cuidado de si como prática ética e como prática da inquietude permanente. Em primeiro lugar, o cuidado de si como *epiméleia heautoû* (Foucault, 2010d, p. 09) designa “uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo”; em segundo lugar “[...] O cuidado de si implica certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento”; em terceiro lugar, “[...] designa sempre ações, ações que são exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos” (Foucault, 2010d, p. 11-12). Sendo assim, o indivíduo que atualiza a atitude de cuidar de si põe em ação um embate interno entre as forças dos seus próprios desejos e a tentativa refletida de impor-lhes limites mediante a prática da liberdade. Apenas quando ele se volta para si mesmo, se autoconhece em todos os meandros e reconhece seu processo de autoconstituição, pode conduzir-se em direção a uma relação consigo mesmo que se quer ética. E na medida em que esse indivíduo leva a bom termo esse complicado trabalho de reconhecimento de seus desejos e de criação de tecnologias de si que limitem tais desejos, desenvolve-se uma atitude correlata de problematização do modo como foi constituída sua existência e de uma profunda inquietação diante desse modo instituído de existência. Ora, o que o cuidado de si trás à baila é o embate permanente do indivíduo contra suas tendências internas escravizantes, mas também contra tendências que operam no lado externo de sua existência com as práticas de assujeitamento de sua liberdade. Embora estejamos o tempo todo falando de indivíduo, o movimento ativado pelo cuidado de si ultrapassa as dimensões meramente individuais e alcança as dimensões propriamente políticas, uma vez que, primeiro, é um movimento que não reconhece o distanciamento dentro/fora, interno/externo porque resulta em uma prática, um *ethos* ou atitude em que o outro é sempre pressuposto; segundo, essa pressuposição do outro é ainda mais marcada porque cuidar de si é inquietação incessante, é a definição de condutas contrárias às conduções instituídas nas dimensões da ciência, da política e da sociedade (nas dimensões do saber e do poder,

e de seus mecanismos sociais de sujeição); é, portanto, uma maneira de exercitar a liberdade em face de constrangimentos de quaisquer naturezas.

O que é particularmente interessante nessa análise foucaultiana do cuidado de si na cultura clássica é certo viés liberal que atravessa desde as justificativas apresentadas para a compreensão do cuidado de si como cuidado do outro até os elementos definidores da governamentalidade da era moderna à custa daqueles que caracterizavam o Estado soberano do século XVI. Em *Hermenêutica do Sujeito* (1982-1983), Foucault cita uma passagem de um texto de Epicteto (colóquio 19 do livro I) no qual a atualização do cuidado de si resultaria, necessariamente, em “utilidade comum”, ou seja, em benesses para toda a coletividade. “Zeus dispôs a natureza racional de tal modo que ela não possa obter nenhum bem particular sem acarretar a utilidade comum. Assim, não é antissocial (*akoinóneton*) fazer tudo para si mesmo (*pánta hautoû héneka poiein*)” (Epicteto apud Foucault, 2010d, p. 176-7). Nada que não lembre um dos principais princípios liberais de Adam Smith segundo o qual uma *mão invisível* conduziria a ação individual de acúmulo de riquezas para o desenvolvimento produtivo de toda sociedade. Desde que não se considere a *mão invisível* como a ação de qualquer entidade, imanente ou transcendente, que age de maneira sorrateira e moralmente intencionada, mas como o jogo propício à atividade da política, o único que a política pode jogar que é o “jogo da realidade consigo mesma”. E esse jogo praticado pela política é aquele do “[...] *laissez-faire, laissez-passer e laissez-aller*, quer dizer, essencial e fundamentalmente, fazer de maneira que a realidade se desenvolva e vá, siga seu caminho, de acordo com as leis, os princípios e os mecanismos que são os da realidade mesma” (Foucault, 2008a, p. 62-3).

Na verdade, essa prática de governar ou essas tentativas de praticar outras maneiras de governar, são decorrentes de uma série de processos históricos que recobriu partes consideráveis do mundo ocidental desses séculos (Foucault, 2008a, p. 119). Diante da crise generalizada do pastorado – uma das principais consequências do fim do feudalismo e da Reforma e Contrarreforma –, um dos problemas que mais inquietava nesse contexto era “como governar”, já que o padrão de governo do passado, fundamentado na norma, na obediência e na disciplina, não respondia mais aos contextos e aos acontecimentos que se desenrolavam na época. Essa questão, todavia, não é colocada nos textos foucaultianos separada da questão de “como não ser governado” ou ao menos de “como não o ser de tal maneira, por tais pessoas, para tal e tal fim” (Foucault, 2010c apud Senellart, 1995, p. 7). E aqui voltamos ao tema que mais nos interessa no pensamento de Foucault: o que essa maneira moderna de governar, a *governamentalidade*, carrega de inovador – se se pode falar nesses termos – é a possibilidade da crítica,

é certa liberdade de movimento, certo poder de modificação que parece compor a própria racionalidade do ato de governar. E isso porque governar é sempre uma prática que, independentemente do tipo de governo, comporta significação ética ou significação moral¹⁴.

É talvez por isso que a abertura do curso “O Governo de si e dos outros” é uma discussão sobre duas respostas de Kant a duas questões interligadas: “O que é o Esclarecimento?” (Kant, 1974) e uma das dissertações que faz parte do *Conflito das Faculdades* (Kant, 2008), “O que é a Revolução?”. O que primeiramente motiva Foucault a discutir esses textos quando se lançará à análise do governo de si e dos outros? Ora, como dizíamos mais acima, a prática do governo de si e do governo dos outros pressupõe que aquele que a pratica tenha desenvolvido primariamente o cuidado ético consigo mesmo, no sentido de que tenha se liberado da escravidão de seus próprios desejos e se mantenha numa relação de autodomínio de si mesmo. Na medida em que atualiza o *ethos* da liberdade, esse indivíduo põe em ação o cuidado ético dos outros, o governo eticamente orientado dos outros. Nesse curso, Foucault buscará no mundo grego antigo as formulações clássicas desse governo de si e dos outros, para então perceber quaisquer resquícios importantes dessa prática civilizatória na atualidade, mas, principalmente, para compreender como se desenvolveu na atualidade da modernidade, no tempo que é o nosso, na emergência do presente, um tipo evidentemente diferenciado¹⁵ daquele que foi apresentado ao mundo pelos greco-romanos, porém igualmente fundamental, de prática de si como a prática da liberdade ética. Existe uma formulação de Foucault para isso: “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (Foucault, 2010a, p. 267). Essa forma refletida nada mais é do que a atualização da

14 Cf. Foucault, 2008a, p. 163.

15 Isso é importante ressaltar que, para Foucault, não se trata de recuperar a forma antiga do cuidado de si que teria sido esquecida em algum canto racionalizante da história: “Absolutamente. De forma alguma faço isso para dizer: ‘Infelizmente, esquecemos o cuidado de si; pois bem, o cuidado de si é a chave de tudo’. Nada é mais estranho para mim do que a ideia de que a filosofia se desviou em um dado momento e esqueceu alguma coisa e que existe em algum lugar de sua história um princípio, um fundamento que seria preciso redescobrir. Acredito que, todas essas formas de análise, quer assumam uma forma radical, dizendo que, desde o seu ponto de partida, a filosofia foi esquecida, quer assumam uma forma muito mais histórica, dizendo: ‘Veja, em tal filosofia, alguma coisa foi esquecida’, não são muito interessantes, não se pode deduzir delas muita coisa. O que, entretanto, não significa que o contato com esta ou aquela filosofia não possa produzir alguma coisa, mas seria preciso então enfatizar que essa coisa é nova” (Foucault, 2010a, p. 280).

crítica, da recusa a ser simplesmente dominado pelas instâncias de poder, da possibilidade sempre aberta de constituir práticas liberatórias, de pôr em movimento lutas que questionem as relações de poder.

Na leitura que Foucault fez desse texto kantiano, é essa relação, totalmente interconectada, entre crítica e liberdade, que o tempo da modernidade autorizaria sua atualização, que se oferece como tema central. Tentemos, pois, apresentar alguns traços dessa leitura; são realmente traços, porque a leitura de Foucault desse texto e de outros textos menores de Kant, por si só, produzem teses. Na percepção de Foucault, em “O que o Esclarecimento?”, Kant (1974) convida a todos para o pensamento da atualidade de ser moderno. Se em *Crítica da Razão Pura* já sabíamos que a *Aufklärung* representa um acordar do sono dogmático no qual a tradição acreditava produzir um conhecimento do infinito, bem como a verdade absoluta do fenômeno, nesse pequeno artigo – publicado originariamente num jornal local em 1783 – encontramos ainda mais despertados diante do alargamento dessa “época de crítica da razão” para uma *atitude crítica* (Foucault, 2008f) que reclama, primeiro, a supressão de qualquer tutela sobre a capacidade humana de pensar por si mesma, segundo, o significado desse tempo presente no qual é possível existir segundo os ditames da própria razão, terceiro, a motivação interna para conceder à razão o domínio do mundo nas suas dimensões científicas e políticas¹⁶. Por que o homem moderno desfruta das condições para a atualização de uma existência racional? A essa questão não se vincula, por exemplo, a necessidade de comparação com outra condição anterior na qual a razão não se colocava como possibilidade. Nessa medida, ao contrário de outros iluministas que concebiam a *Aufklärung* na comparação negativa com a tradição, Kant anula o problema da origem ou de um começo verdadeiro. Por que o indivíduo moderno pode se desvencilhar da menoridade e adotar uma conduta de maioridade? A resposta é aparentemente simples: porque o presente possibilita a escolha pela atitude esclarecida, uma vez que “esta é a época do esclarecimento [*Aufklärung*]” (Kant, 1974, p. 112). Ainda que a palavra “indivíduo” compareça com certa ênfase nesse texto, e em tantos outros textos kantianos, é bom lembrar que esse seria um trabalho estendido a todos os seres humanos racionais que dispusessem da condição atual de ser esclarecida, isto é, que vivessem sob os auspícios da *Aufklärung*.

Do entendimento de que a *Aufklärung*, a partir de Kant, possibilita uma atitude crítica, Foucault se vê diante de duas problemáticas interligadas: uma delas é aquela que relaciona racionalidade à *governamentalidade* e a outra é aquela que relaciona liberdade à ética. Pode-se dizer que, a primeira,

16 Cf. Foucault, 2010b, p. 21.

levaria a uma dimensão mais coletiva, mais geral e mais conectada, portanto, ao registro civilizatório; já a segunda encaminharia à dimensão da estética da existência¹⁷ que, devido a seu entrelaçamento com a atitude crítica da *governamentalidade*, escapa aos limites de uma estética romantizada da existência, a qual fez nome entre autores alemães do fim do século XIX e início do XX, por exemplo, Hölderlin, para também referir-se às práticas civilizatórias. Com relação à primeira, Foucault defendia que a ascensão da racionalidade moderna possibilitou, de um lado, a criação de técnicas governamentais de sujeitamento cada vez mais eficazes e refinadas; de outro, constituiu espaços de resistência a essas técnicas ou de contracondutas que se atualizam como rejeição às formas dadas de governo e como elaboração do autogoverno de si mesmo. Dessa maneira, ao contrário do estudo arqueológico da racionalidade moderna como vontade de saber, são apresentados desdobramentos da racionalidade diante de acontecimentos; em substituição à ênfase nas forças repressoras do Estado, tem-se o interesse em destacar os modos específicos de se pôr em ação o sujeitamento; por fim, ao invés da prerrogativa das “revoluções” como possibilidades emancipatórias contra os poderes acachapantes do Estado, o foco de análise está nas “pequenas lutas”, nos embates cotidianos, nas práticas de contracondutas.

Deve-se ressaltar, entretanto, que a relação de Foucault com a razão nunca foi nem de entusiasmo iluminista nem de ambiguidade presumida, como a que Weber manteve, e tampouco de rejeição da razão, o que inviabiliza a própria possibilidade de crítica, como em Adorno e Horkheimer; e nem ainda de recusa absoluta, tal como podemos perceber mitigadamente em Lyotard (2008) e enfaticamente em Maffesoli (2005a; 2005a). Desde *As Palavras e as Coisas* (Foucault, 2002) até os textos e cursos posteriores a 1978, Foucault não parece manter uma relação simples de defesa ou recusa, mesmo que de recusa crítica, da racionalidade moderna. Para Foucault, a racionalidade se atualiza de diversas formas históricas e nenhuma dessas formas dadas pode pretender ser a razão¹⁸. Assim, as formas de racionalidade presentes na produção do saber, nas técnicas de poder e nas modalidades de governo, não esgotam a razão. Quando tipos de racionalidade produzem sua autodestruição, outras formas de racionalidade emergem e se constituem. Por isso, ao invés de reclamar sua derrocada ou perdição, Foucault prefere analisar as “formas específicas da racionalidade” como aquelas que se atualizam no registro das relações de poder e na produção de saber; e, de maneira ainda mais específica, interessa-lhe saber “como estão ligados entre si a reflexividade do sujeito e o discurso da verdade. [...] Se digo a verdade

17 Cf. Foucault, 2011, p. 142.

18 Cf. Foucault, 2008b, p. 324.

sobre mim mesmo como eu o faço, é porque, em parte, me constituo como sujeito através de certo número de relações de poder que são exercidas sobre mim e que exerço sobre os outros” (Foucault, 2008b, p. 327). Porquanto, buscar a “história crítica da razão” é fundamental para compreender quais são as formas de racionalidade que caracterizam a atualidade¹⁹, o momento que o indivíduo tem diante de si, que torna possível esse processo de problematização de si mesmo juntamente com a possibilidade de reelaborar sua verdade. Ora, com isso já estamos também nos domínios da estética da existência, do cuidado ético consigo mesmo, da condição de possibilidade de constituição de “espaço de liberdade concreta, ou seja, de transformação possível” (Foucault, 2008b, p. 325).

Diante disso, surge a pergunta: não existiria um aspecto irreduzivelmente individual na ação de tomar para si essas possibilidades de atualização da liberdade prática? Seria possível supor que, em Foucault, o estabelecimento puro e simples da maneira liberal de governar já traria em seu bojo as benesses da liberdade extensivas a todos? Existiria uma confusão entre liberdade ética de autoconstituição prática e as liberdades inscritas no campo econômico, jurídico e social das democracias liberais modernas? Acreditamos que não, pois, quando Foucault retoma o liberalismo econômico de Quesnay ou o liberalismo político de linhagem kantiano-alemã (Senellart, 1995, p. 07), o que ele parece querer recuperar nesses liberalismos é, na verdade, certo princípio de economia máxima do ato de governar: quanto menos se governar melhor, uma vez que *o menos* do governo se traduz *em mais* liberdade para os indivíduos. Conforme escreve Senellart (1995, p. 08):

Como governar, contudo, se se governa sempre demais? Tal é, para Foucault, a questão que faz do liberalismo uma prática de governo original, ligada, em seu funcionamento, à crítica permanente de si mesma. É por esta razão que ele vê nela ‘uma forma de reflexão crítica sobre a prática governamental’ (Foucault, 1990, p. 116).

Assim, em lugar de uma maneira de governar em que o soberano aparece em sua onipotência, como se pudesse abarcar toda a totalidade da sociedade que administra, e em seu direito legítimo de submeter seus súditos por meio do Estado de polícia; a crítica da razão liberal se assenta na finitude de sua potência (Foucault, 2008a, p. 476), deixando aos mecanismos *naturais* de funcionamento das relações econômicas a resolução do problema da escassez alimentar e, aos mecanismos científicos, a solução do problema

19 Cf. Foucault, 2008b, p. 325.

da epidemia e da inoculação de varíola. Pois o que diferencia a razão de Estado dos governos soberanos e a razão de Estado dos governos liberais é “a inscrição na liberdade”.

É essa disposição geral e, de certo modo, estrutural para o acontecimento da liberdade que modificou a maneira moderna de governar, bem como refletiu na maneira contemporânea de governar²⁰. Mas, principalmente, definiu as bases sobre as quais se atualizariam as formas de resistência ou de contracondutas. “Sempre que existem relações de poder, existem formas de resistência”, essa paráfrase de Foucault significa que todas as formas de estabelecimento da conduta dos outros carregam formas interconectadas de contracondutas. Por conseguinte, podemos entender que as mais diversas sociedades e culturas desenvolveram, simultaneamente, o exercício do poder e o exercício da liberdade, modos de regulamentação de condutas e modos de resistência às regulações de condutas. Talvez possamos dizer, com o Baudelaire (2008) de *Fleurs du Mal*, que, nas relações amorosas – cravejadas de ponta a ponta por relações de poder e de resistência –, aquele que ocupa o lugar do dominado pode, ao revés, exercer o poder do dominante. Mas essa mobilidade ou reversibilidade do lugar de quem domina e de quem é dominado não existe no mesmo sentido que em Hegel²¹, cuja relação é dada pela dialética positiva, na medida em que os termos se transformam em outra coisa que não mais um ou outro. É pura e simples relação de forças, entre poder e resistência, que constituiu e constitui os processos civilizatórios desenvolvidos pelos seres humanos, cujos momentos históricos se diferenciam de acordo com os modos como atualizam essa relação de forças; principalmente, diferenciam-se de acordo com as práticas de resistência que, em geral, definem novos padrões de conduta e, inadvertidamente, podem configurar atitudes orientadas ético-politicamente.

Digamos claramente: Foucault se dedicou de tal maneira à desconstrução crítica da modernidade e de todos os seus contornos constitutivos que, para ser coerente com seu próprio pensamento e com a configuração da ontologia do presente, não pôde elaborar um programa civilizatório comum, válido para um grupo ou para todas as sociedades. Suas proposições políticas ocupam a dimensão do local, do singular, da microação; embora o tipo de prática que se realiza nessas dimensões possa imprimir seus resultados nas dimensões mais gerais de grupos sociais, passíveis de promover a redefinição da maneira de ser, de agir e de governar de todo um conjunto de sociedades e de seu tempo. Foi assim com o tipo de prática

20 Cf. Foucault, 2008a, p. 476.

21 Cf. Hegel, 1992, p. 126.

ético-política desenvolvida pela cultura clássica, com as transformações que seus resquícios provocaram no mundo medieval cristão, bem como com a reconstituição de estéticas da existência deslindadas entre gregos e romanos, em um tempo no qual se tornou possível a definição da vida conforme a liberdade ética.

Referências

- ADORNO, Teodor; Horkheimer, Max. **Dialética do Esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BAUDELAIRE, Charles. **Les Fleurs Du Mal**. Paris: Librairie Générale Française, 2008.
- CANDIOTTO, Cesar. Ética e Política em Michael Foucault. **Revista Trans/Form/Ação**, Marília, v. 33, n. 2, 2010, p. 157-176. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/trans/v33n2/v33n2a10.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Org. e trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.
- _____. [1966]. **As Palavras e as Coisas**. Trad. Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **Segurança, Território, População** (1977-1978). Edição estabelecida por Michael Senellart sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.
- _____. [1983] Estruturalismo e pós-estruturalismo. In: FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de Pensamento**. Ditos & Escritos II. Org. e sel. de textos Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008b.
- _____. [1984] O que são as Luzes?. In: FOUCAULT, Michel. **Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de Pensamento**. Ditos & Escritos II. Org. e sel. de textos Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008f.
- _____. **Ética, Sexualidade, Política** (1978-1984). Ditos & Escritos V. Org. e sel. de textos Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010a.
- _____. **O Governo de si e dos outros** (1982-1983). Edição estabelecida por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010b.
- _____. **Estratégia, Poder-saber**. Ditos & Escritos IV. Org. e sel. de textos Manoel Barros da Motta. Trad. Vera Lúcia Avellar Ribeiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c.

- _____. **A Hermenêutica do Sujeito.** Curso no Collège de France (1981-1982). Ed. estab. por Francois Ewald e Alessandro Fontana, sob a dir. de Frédéric Gros. Trad. Márcio Alves da Fonseca e Salma T. Muchail. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010d.
- _____. [1977]. **Repensar a Política.** Ditos & Escritos VI: Org. e sel. de textos Manoel Barros da Motta. Trad. Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010e.
- _____. **A Coragem da Verdade.** Curso no Collège de France (1983-1984). Ed. est. por Frédéric Gros sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011.
- GIDDENS, Anthony. **Política, sociologia e teoria social:** encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo. Trad. Cibele Saliba Rizek. São Paulo: EdUnesp, 1998.
- GROS, Frederic. Foucault e a questão de *quem somos nós?* **Revista Tempo Social.** São Paulo, v. 7, n. 1-2, out. 1995, p. 175-178. Disponível em: <<http://www.flch.usp.br/sociologia/temposocial/site/images/stories/edicoes/v0712/quem.pdf>>. Acesso em: 20 set. 2013.
- HEGEL, Friedrich. **Fenomenologia do espírito.** (Parte I). Trad. Paulo Menezes. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1992.
- KANT, Imanuel. Resposta à pergunta: que é Esclarecimento? [1783]. In: _____. **Textos Seletos.** Ed. bilíngue. Trad. Raimundo Vier e Floriano de Sousa Fernandes. Petrópolis: Vozes, 1974.
- _____. **O Conflito das Faculdades.** Trad. Artur Mourão. Covilhã: Universidade da beira Rio, 2008.
- LYOTARD, François. **A Condição Pós-moderna.** Trad. Ricardo Corrêa. 10. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- SENELLART, Michel. A Crítica da Razão Governamental em Michael Foucault. **Tempo Social,** Revista de Sociologia da USP, São Paulo, v. 7, n. 1-2, out. 1995, p. 1-14. Disponível em: <http://www.filozar.com.br/filosoficos/Focault/Foucault_governo.pdf>. Acesso em: 20 set. 2013.

Recebido em 01/03/2014
Aprovado em 25/03/2014

