

**EXPERIÊNCIA E TRANSFORMAÇÃO DE SI:
Foucault e a estetização da vida**

Ramon Taniguchi Piretti Brandão

Graduado e Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP.
ramonbrandao41@hotmail.com

RESUMO

O presente artigo, marcado pelo pensamento de Michel Foucault, busca problematizar as formas de reinvenção da relação entre sujeito e experiência. Buscaremos revelar que o processo de subjetivação do indivíduo, na tomada de uma posição ética, caminha em direção a uma estética da existência. Paralelamente, evidenciaremos que a experiência para Foucault se organiza não a partir de um princípio de identidade, onde se pressupõe uma unidade, uma unicidade, mas, antes, a partir de um princípio de transformação, um modo de ação no qual o sujeito se concebe no devir, sendo, em si mesmo, o nó de múltiplas relações.

Palavras-chave: Experiência; Subjetivação; Ética; Foucault.

**EXPERIENCE AND SELF TRANSFORMATION:
Foucault and the aesthetics of life**

ABSTRACT

This article marked by the thought of Michel Foucault, seeks to question the ways of reinventing the relationship between subject and experience. We will seek to prove that the individual's subjective process, in making an ethical position, moves towards an aesthetic of existence. At the same time, we show that the experience for Foucault is organized not from a principle of identity, which assumes a unity, a oneness, but rather from a principle of transformation, an action mode in which the subject conceives in becoming, being, in itself, the node multiple relationships.

Keywords: Experience; Subjectivation; Ethic; Foucault.

**EXPERIENCIA Y AUTOTRANSFORMACIÓN:
Foucault y la estetización de la vida**

RESUMEN

El presente artículo, marcado por el pensamiento de Michel Foucault, busca cuestionar las formas de reinvencción de la relación entre el sujeto y la experiencia. Buscamos demostrar que el proceso de la subjetivación del sujeto, en la adopción de una posición ética, camina en la dirección de una estética de la existencia. Al mismo tiempo, evidenciaremos que la experiencia para Foucault no se organiza de un principio de identidad, donde presupone una unidad, pero de un principio de transformación, un modo de acción en la que el sujeto se concibe en lo devir, siendo, en sí mismo, el nudo de múltiple relaciones.

Palabras clave: Experiencia; Subjetivación; Ética; Foucault.

INTRODUÇÃO

Foucault diz em uma de suas entrevistas que seus livros são, para ele, *experiências* (no sentido literal da palavra), já que deles saiu transformado. A experiência, portanto, pode ser tratada a partir dessa definição: ela é algo que transforma o indivíduo.

No caso, um livro concebido como experiência tem o poder de transformar o indivíduo que o escreve. Foucault confessa, ainda, que os autores que mais o marcaram em sua trajetória intelectual não foram os grandes “construtores de sistemas” (autores largamente difundidos na França do século XX), mas, pelo contrário, foram aqueles que lhe permitiam escapar de uma formação universitária tradicional, isto é, autores que tratavam a escrita como experiência de autotransformação – tais como Nietzsche, Bataille, Branchot e Artaud.

Ora, além da fuga de uma formação universitária tradicional, o que tais autores proporcionaram a Foucault de tão essencial, mesmo sendo considerados pensadores “marginais” no que tange à história da filosofia? Foi precisamente a concepção de experiência como uma espécie de metamorfose, como uma transformação na relação com as coisas, com os outros, consigo mesmo e com a verdade. Foi rigorosamente o que ocorreu no estudo dos grandes objetos pesquisados por Foucault, tais como a loucura, a sexualidade, a delinquência, etc. – todos os textos escritos a respeito de cada um desses objetos resultaram numa transformação profunda da relação que o autor, o leitor e o próprio tempo de Foucault tinham com tais domínios.

A contribuição de Foucault nesses diversos âmbitos não consistiu em reafirmar um progresso do conhecimento, uma acumulação nos saberes constituídos, mas na problematização das verdades produzidas pelos saberes e poderes, em seu entrelaçamento recíproco, bem como dos efeitos daí resultantes, entre outros, a produção dos sujeitos aí implicados: o sujeito da loucura, o sujeito doente, o sujeito delinquente, o sujeito de uma sexualidade (PELBART, 2013, p. 207).

Outrossim, em que aspecto a noção de experiência formulada por Foucault se difere da noção formulada, por exemplo, pela fenomenologia? Se a experiência do fenomenólogo consiste em refletir sobre um objeto qualquer do vivido, do cotidiano em sua forma transitória para dele extrair significações, a experiência da qual Foucault se utiliza busca, pelo contrário, precisamente o invivível da vida.

Não a vida vivida, mas o invivível da vida. Não a experiência possível, mas a experiência impossível. Não a experiência trivial, mas aquela em que a vida atinge o máximo de intensidade, abolindo-se. Não a experiência cotidiana, mas a experiência limite (PELBART, 2013, p. 207-208).

A fenomenologia apreende a significação da experiência cotidiana para reencontrar, através dela, o sujeito fundador dessa experiência e suas significações, numa função transcendental. Foucault, em contrapartida, entende que a experiência não remete a um sujeito fundador, mas, antes, desbanca o sujeito e sua fundação, arranca-o de si, abre-o à própria dissolução. Em outras palavras, a experiência – sobretudo a experiência-limite – é um processo de *dessubjetivação*. Eis, portanto, o que foi decisivo para Foucault na leitura de Nietzsche, Bataille, Brachot e Artaud: a experiência-limite, a experimentação que, em seu curso, em seu limite, abole o sujeito. É, por fim, o que permitiu a Foucault afirmar que seus textos, por mais eruditos que tenham sido, foram sempre concebidos como experiências, visando arrancá-lo de si mesmo, visando impedi-lo de permanecer o mesmo.

Talvez o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste “duplo constrangimento” político, que é a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos libertarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposta há vários séculos (FOUCAULT In: DREYFUS, 1995, p. 239).

EXPERIÊNCIAS IM-PESSOAIS

Através de termos como dissociação, dissolução, diluição, perda de identidade, etc., Foucault contesta o estatuto do sujeito; seja o sujeito psicológico, o sujeito do conhecimento ou o sujeito transcendental.

Não haveria experiências ao longo das quais o sujeito não fosse dado, nas suas relações constitutivas, naquilo que ele tem de idêntico a si mesmo? Não haveria experiências nas quais o sujeito possa se dissociar, quebrar a relação consigo mesmo, perder sua identidade? (FOUCAULT, 1984, p. 50).

Em um sentido superficial, Foucault diz que cada livro que escreveu nasceu de uma “experiência pessoal”. No caso dos estudos sobre a loucura, eis sua observação: “Eu tenho uma relação pessoal, complexa com a loucura e com a instituição psiquiátrica” (FOUCAULT, 1984, p. 46). A biografia de Foucault nos esclarece imediatamente: “trata-se das crises pelas quais passou o filósofo na École Normale, acessos de raiva, tentativas de suicídio, até mesmo uma visita a um psiquiatra, levado por seu pai” (PELBART, 2013, p. 208). Num segundo plano, fica evidente o interesse de Foucault pelo tema – atestado pela própria trajetória acadêmica do filósofo: formação paralela em psicologia, estágio em um

hospital psiquiátrico, tradução do texto *Rêve et existence* (2013) e o contato pessoal com o autor do texto, Ludwing Binswanger, por ocasião dessa tradução. Fora isso, seus inumeráveis postos de trabalho por incumbência da cátedra de psicologia e psicopatologia, seu interesse pela psicanálise, sua relação ambivalente com Lacan, etc.

Se a experiência pessoal foi decisiva em sua trajetória intelectual, não é correto afirmar – por mais paradoxal que isso possa parecer – que ele tenha transposto experiências pessoais para o plano da escrita, numa espécie de autobiografia: em nenhum de seus textos publicados há qualquer referência autobiográfica. Ora, como um livro *nasce* de uma experiência pessoal, mas também *resulta* na abolição desse mesmo autor que as viveu – conforme postulado algumas linhas acima – conciliamos a ideia de que um livro *parte* de uma experiência pessoal, mas não constitui o *relato* dessa experiência, já que o livro é, em si mesmo, uma “experiência outra”, o resultado de uma *transformação de si* e não a mera reprodução da experiência já vivida que, supostamente, estaria na gênese dessa escrita.

Para além das dimensões im-pessoais, o texto escrito em um livro é feito para outros, tem alcance coletivo, dizendo respeito a uma prática coletiva, a um modo de pensar que está além do sujeito individual e que se endereça à experiência daqueles que o leem. Em última análise, é exatamente isso que Foucault chama de livro-experiência, por oposição ao livro-verdade ou ao livro-demonstração. Em suas palavras:

Uma experiência é alguma coisa que se faz só, mas que não se pode fazer plenamente senão na medida em que escapará à pura subjetividade e que outros poderão, não digo retomá-la exatamente, porém ao menos cruzá-la e atravessá-la de novo (FOUCAULT, 1984, p. 47).

É isso que se pode mostrar com o destino da *História da Loucura* (1972); o frequente uso feito pelos antipsiquiatras se deve menos ao fato de que tenha sido um livro escrito “contra” os psiquiatras do que pela transformação que ele significou na relação histórica, teórica, institucional, ética, jurídica até, com relação à loucura, aos loucos, à instituição psiquiátrica, à verdade do discurso psiquiátrico (FOUCAULT, 1984, p. 45).

[É] portanto um livro que funciona como uma experiência, para aquele que o escreve e para aquele que o lê, muito mais do que como uma constatação de uma verdade histórica. Para que se possa fazer esta experiência através deste livro, é preciso que o que ele diz seja verdadeiro em termos de verdade acadêmica, historicamente verificável (FOUCAULT, 1984, p. 45).

Foucault, de fato, trabalha com um material histórico que não difere essencialmente daquele utilizado pelos historiadores clássicos – com demonstrações, provas, remissão de

textos, referências, relação entre ideias e fatos, esquemas de inteligibilidade, tipos de explicação, em suma, “nada de original” (FOUCAULT, 1984, p. 44). Outrossim, o essencial está justamente na “experiência” que se faz – ou que cabe fazer – a partir desse material.

O que significa que ao final do livro possamos estabelecer relações novas com o que está em questão: que eu que escrevi o livro e aqueles que o leram tenham em relação à loucura, ao seu estatuto contemporâneo e à sua história no mundo moderno uma outra relação (FOUCAULT, 1984, p. 44).

O essencial, portanto, não está na série das constatações verdadeiras ou historicamente verificáveis que se pode encontrar em um livro qualquer, mas, antes, na experiência que tal livro nos permite. “Uma experiência é sempre uma ficção; é algo que nós mesmos fabricamos, que não existe antes e que não existirá depois” (FOUCAULT, 1984, p. 45). Não se trata de mentiras, de fabulações ou de inverdades. Trata-se, antes, da fabricação de uma experiência que está nas antípodas de qualquer remissão a um vivido, a um autêntico, a um verdadeiro ou a um real. Um livro é isto. É uma produção, uma criação, uma singularidade, um acontecimento que tem seus efeitos na realidade.

É nessa linha que poderíamos entender o modo pelo qual Foucault chegou a se definir – um “pirotécnico”, um “fabricante de explosivos”. O intuito de seus livros, e ele confessa, era o de derrubar muros. Quando se refere à *História da Loucura* (1972), afirma:

Eu encarava este livro como uma espécie de vento verdadeiramente material, e continuo a sonhar com ele assim, uma espécie de vento que faz estourar as portas e as janelas... meu sonho é que ele fosse um explosivo eficaz como uma bomba, e bonito como fogos de artifício (FOUCAULT In: DROIT, 2006, p. 75).

Se tal concepção poderia ser facilmente admitida para a experiência de escrever um livro que é, como vimos, uma produção, um acontecimento, como colocar nessa chave de fabricação aquilo que disparou o livro? Em outras palavras, como compreender aquela experiência primeira da qual parte o autor ao fabricar seu livro?

Isso que é pessoal nada tem de natural, muito menos de exclusivamente pessoal, já que as tentativas suicidas de Foucault (naquele momento um jovem homossexual no interior de uma instituição universitária de excelência, cheia de tradições e submetida à hegemonia conservadora do partido comunista) eram vistas como anomalia ou, no melhor dos casos, como um desvio de conduta. Seria tudo, menos algo “natural” ou “pessoal”. No entanto, devemos ter claro, isso é fruto de uma fabricação histórica, social, médica,

psicológica, psiquiátrica, institucional e discursiva. Por isso mesmo, o “pessoal” é fruto de uma fabricação inteiramente histórica. A forma dessa experiência de “loucura”, num sentido restrito da palavra, só pode ser compreendida se não for reduzida a seu aspecto privado, mas, antes, devolvida à sua historicidade que é justamente o que o livro-experiência se encarregará de elucidar; pôr em xeque, revirar, arrebentar. A experiência, nesse caso, por mais vivida e autêntica que pareça ser, não pode ser naturalizada, ela deve ser, pelo contrário, historicizada, devolvida à rede de saberes e de poderes que a elucidem.

Evidentemente, todo o problema desse tipo de postura se refere ao estatuto da verdade no interior da experiência, do estatuto da verdade embutido no livro que prolonga a experiência. Se um livro concebido como uma experiência se submetesse a uma verdade previamente suposta e em vias de ser revelada, tudo se resolveria facilmente. Se o autor de um livro faz uso de documentos verdadeiros é para, através deles, não somente realizar uma constatação de verdade, mas também (e sobretudo) realizar uma “experiência que autorize uma alteração, uma transformação da relação que temos conosco mesmos e com o mundo onde, até aí, nos reconhecíamos sem problemas (numa palavra, com nosso saber)” (FOUCAULT, 1984, p. 46). Deveríamos, então, ler a *História da Loucura* (1972) nesses termos, como um livro-experiência que subverte nossa relação com a verdade que, até agora, parecia impor-se. Ora, insistamos, ele não é o relato de uma experiência pessoal, ele não é um romance, ele não pode prescindir de um certo regime de veridicção, científico, acadêmico, histórico, sob pena de perder todo efeito e eficácia no campo dos saberes e poderes vigentes. Porém, se ele o faz, é com o intuito muito mais de destruir as verdades que regem esse domínio do que de submeter-se a elas. Daí porque o trabalho de Foucault não pode submeter-se a uma tradição epistemológica que vê no estudo das ciências um progresso, ou o progresso de uma racionalidade. Podemos presumir, ainda, que a *História da Loucura* foi escrita precisamente no contrafluxo dessa tradição, mostrando, no caso de uma ciência menos “dura” como a psiquiatria, a que ponto a racionalidade que ela ostentava era problemática. É um método que opera desde dentro, cavando no interior de um regime de circulação de saber, no interior de um regime de enunciação, a revelação de uma engrenagem que problematiza aquilo mesmo que parecia constituir o objeto da análise, e, por que não dizê-lo, também o sujeito dessa análise. Não é exatamente isso que constatamos na *História da Loucura* (1972)? Com o apoio de uma documentação abundante e toda uma economia da demonstração histórica, o objeto “loucura” se vê como que pulverizado, remetido à heteróclita “construção”, despojado de sua naturalidade e necessidade; não de sua realidade, mas de sua inevitabilidade, concebível, portanto, não

como um dado, ou mesmo com “possível”, mas, antes, como um “impossível” construído com elementos provenientes dos registros heterogêneos, jurídicos, policiais, institucionais, literários ou iconográficos.

A preocupação consiste em restituir a gênese de uma percepção social produzida em um momento histórico determinado, e acompanhar seus efeitos de segregação, expulsão, confinamento, na distância em relação aos discursos e saberes médicos vigentes daquele momento.

Por conseguinte, não só o objeto é remetido às condições discursivas e institucionais, mas também o sujeito desse discurso “competente”, o sujeito de conhecimento, o sujeito que pouco a pouco foi construído e também incumbido de ocupar-se da loucura, de sobre ela fazer incidir sua competência, eventualmente liberá-la dos grilhões, de tratá-la, de discipliná-la, de silenciá-la ou de fazê-la falar; também ele é como que remetido às múltiplas operações que o engendraram. Assim, nesse recuo, é toda uma engrenagem que vai sendo revelada como tendo dado origem a tal objeto e a tal sujeito (de conhecimento e de intervenção), que na sua acoplagem presumivelmente natural vai sendo como que “desparafusada”. É o que se pode chamar, pois, de uma história crítica do pensamento, na qual o estatuto de um sujeito e de um objeto não deve ser tomado como dado, mas devem ser remetidos ambos à sua constituição histórica, aos modos de subjetivação e de objetivação e sua relação recíproca, conforme certas regras e jogos de verdade. Recusar, portanto, não apenas qualquer universal antropológico (o homem, o louco, o delinquente, o sujeito de uma sexualidade), mas, igualmente, a exigência de fazer a análise recuar até o sujeito constituinte, pressuposto e condição últimas de toda a análise. Nas palavras de Foucault:

Recusar o filósofo a um sujeito constituinte não significa fazer como se o sujeito não existisse e se abstrair dele em benefício de uma objetividade pura; essa recusa visa a fazer aparecer os processos próprios a uma experiência em que o sujeito e o objeto ‘se formam e se transformam’ um em relação ao outro e em função do outro. Os discursos da doença mental, da delinquência ou da sexualidade só dizem o que é o sujeito dentro de um certo jogo muito particular de verdade; mas esses jogos não são impostos de fora para o sujeito, de acordo com uma causalidade necessária ou determinações estruturais [crítica velada ao marxismo ou ao estruturalismo]; eles abrem um campo de experiência em que sujeito e objeto são ambos constituídos apenas em certas condições simultâneas, mas que não param de se modificar um em relação ao outro, e, por conseguinte, de modificar esse mesmo campo de experiência (FOUCAULT, 2004, p. 631).

Referindo-se ao seu projeto de traçar uma história da sexualidade, ele insiste: “trata-se de analisar a ‘sexualidade’ como um modo de experiência historicamente singular, no

qual o sujeito é objetivado por ele próprio e para os outros, através de certos procedimentos precisos de ‘governo’” (FOUCAULT, 2004, p. 633).

Como se vê nas formulações mais tardias, temos ainda e novamente o tema da experiência, mas já bastante reformulado. Como se, ao pensar as modalidades de experiência, as formas de experiência e os campos de experiência, Foucault precisasse cada vez mais articulá-los aos processos de subjetivação e de objetivação e sua relação recíproca, no interior de jogos de verdade singulares, tendo por desafio uma perpétua re-problematização, sem pressupor que ela permaneça inalterada.

O que bloqueia o pensamento é admitir implicitamente ou explicitamente uma forma de problematização, e de buscar uma solução que possa substituir aquela que se aceita. Ora, se o trabalho do pensamento tem um sentido – diferente daquele que consiste em reformar as instituições e os códigos – é o de retornar na raiz o modo pelo qual os homens problematizam seu comportamento (sua atividade sexual, sua prática punitiva, sua atitude em relação à loucura, etc.) [...] O trabalho do pensamento não consiste em denunciar o mal que habitaria secretamente tudo o que existe, mas pressentir o perigo que ameaça em tudo o que é habitual, de tornar problemático tudo o que é sólido (FOUCAULT In: DREYFUS, 1995, p. 612).

Um dos desafios nessa tarefa de ininterrupta problematização consiste em se desfazer da ideia humanista de um sujeito tomado como origem ou destino. Como Foucault nota: “nosso futuro comporta mais segredos, liberdades possíveis e invenções do que nos deixa imaginar o humanismo” (FOUCAULT, 1984, p. 782). Ao comentar a ideia de Marx de que o homem produz o homem, ele esclarece que isso não pode ser entendido como se coubesse ao homem reencontrar sua essência fundamental, equívoco no qual incorre todo humanismo centrado na ideia de repressão e alienação, racionalidade e exploração, brandindo a imagem de um homem afinal liberado. No seu ensaio sobre a escrita de Blanchot, Foucault concebia a linguagem como murmúrio incessante, que destituía a fonte subjetiva de enunciação, bem como a verdade do enunciado, ressaltando a emergência de um anônimo, livre de qualquer centro ou pátria, capaz de ecoar a morte de Deus e do homem. “Ali onde ‘isso fala’, o homem não existe mais” (FOUCAULT, 1994, p. 544). Num texto posterior, Foucault reitera essa posição: não se trata de reencontrar o homem, mesmo através de um processo de liberação, mas “de produzir algo que ainda não existe e que não podemos saber o que será” (FOUCAULT, 1984, p. 74). Vai além: essa produção do homem pelo homem é ao mesmo tempo “a destruição do que somos e a criação de alguma coisa bastante diferente, de uma total inovação” (FOUCAULT, 1984, p. 74). Ou ainda, mais concretamente:

Será que o sujeito, idêntico a si mesmo, com sua historicidade própria, sua gênese, suas continuidades, os efeitos de sua infância prolongados até o último dia de sua vida, etc., não seria o produto de um certo tipo de poder que se exerce sobre nós nas formas jurídicas antigas e nas formas políticas recentes? (FOUCAULT, 1984, p. 84).

Como podemos notar através desse pequeno recorrido, o sentido da palavra experiência sofre algumas inflexões importantes. É como se ele fosse ganhando, ao longo do percurso teórico de Foucault, novas variáveis que antes não estavam explicitadas ou sequer tinham sido elaboradas inicialmente – tais como os processos de subjetivação e objetivação, jogos de verdade, problematização, procedimentos de governo, para não falar do próprio enfoque genealógico ou do enquadre ético. Mas o que mais surpreende quem se dispõe a enfrentar a lógica desse desenvolvimento é constatar que aquela questão presente no início do percurso de Foucault (sobre a experiência-limite), que parecia um balbúcio literário ou lírico próprio dos anos 1960, reaparece no final do seu trajeto num sentido inteiramente outro. Numa entrevista com Rabinow, em 1983 (ano que antecedeu sua morte), é nos seguintes termos que ele compara o último lance de sua trajetória ao primeiro momento de sua obra:

Estudar assim formas de experiência em sua história é um tema que me veio de um projeto mais antigo: o de fazer uso dos métodos da análise existencial no campo da psiquiatria e na área da doença mental. Por duas razões que não eram independentes uma da outra, esse projeto me deixava insatisfeito: sua insuficiência teórica na elaboração na noção de experiência e a ambiguidade da sua ligação com uma prática psiquiátrica que ao mesmo tempo ele ignorava e supunha. Podia-se procurar resolver a primeira dificuldade referindo-se a uma teoria geral do ser humano, e tratar de forma completamente diferente o segundo problema, pelo recurso tantas vezes repetido ao ‘contexto econômico e social’; podia-se aceitar assim o dilema dominante de uma antropologia filosófica e de uma história social. Mas perguntei-me se não era possível, ao invés de jogar com essa alternativa, pensar a própria historicidade das formas de experiência (FOUCAULT, 1984, p. 579).

Detenhamo-nos por alguns instantes nessa elaboração. Desde o início, admite ele, teve em mente estudar a questão da experiência. Num primeiro momento, tratava-se de estudar a experiência no interior do campo psiquiátrico. Ou seja, deu-se por tarefa estudar a experiência da loucura, ou da doença mental, ou da psiquiatria. E, de fato, tome-se a introdução ao texto de Binswanger, *Le rêve et l'existence*, e teremos um retrato pungente desse momento, que é um comentário sobre a experiência do sonho e da loucura, incluindo as piruetas fenomenológicas correntes numa descrição totalmente pré-foucaultiana, por assim dizer, em que a experiência da loucura é tomada como uma vivência dada, autônoma, fechada em si mesma, sem que essa experiência fosse relacionada com a prática psiquiátrica

ou, muito menos, com os poderes vigentes – tratava-se de uma experiência naturalizada, não historicizada, em que a própria noção de experiência não estava elaborada ou problematizada. Ele evoca duas maneiras de resolver essa dificuldade: seja remetendo a experiência a uma “teoria do ser humano”, por um lado, seja evocando as “determinações econômicas ou sociais” que marcaram essa experiência, por outro. Ou invoca-se uma universalidade de fundo, “o ser humano” (fenomenologia, heideggerianismo; em todo o caso, uma antropologia), ou uma exterioridade de determinação – “condições econômicas” (marxismo). De qualquer modo, nessa cisão, as duas vias permanecem apartadas. Preserva-se uma antropologia, um humanismo, uma universalidade, e empreende-se uma sociologização extrínseca. É a antropologia filosófica por um lado, e a história social por outro. Ora, a antropologia filosófica é aquilo que o primeiro texto de Foucault em torno de Kant (2009) põe em xeque, renunciando *As palavras e as coisas* (1999). E a sociologia de cunho marxista é aquilo que ele recusa veementemente, mesmo que tenha bebido dessa fonte, já que ela deixa intacta a ideia de homem. Quando perguntado sobre como essa dupla influência (fenomenologia e marxismo) operaram no seu trajeto ao modo de um obstáculo, ele responde que as pessoas de sua geração, quando estudantes, se nutriam dessas duas formas de análise: uma que remetia ao sujeito constituinte e outra que remetia ao aspecto econômico. Em última instância, à ideologia e ao jogo das superestruturas. E menciona como saiu do impasse. Ao invés de recorrer ao sujeito constituinte, recua à trama histórica.

Mas essa trama histórica não deveria ser a simples relativização do sujeito fenomenológico. Eu não creio que o problema se resolva historicizando o sujeito ao qual se referiam os fenomenólogos e dando-se, por conseguinte, uma consciência que se transforma ao longo da história. É preciso, ao se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É o que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente em relação ao campo dos acontecimentos, ou que ele corra na sua identidade vazia, ao longo da história (FOUCAULT, 1994b, p. 147).

Em alguns textos, Foucault permite-se dizer não propriamente o que ele pensa, mas o que seria possível pensar. Por exemplo: ao responder a uma pergunta sobre a função da teoria como caixa de ferramentas, como instrumento – inclusive instrumento de luta –, mais do que como sistema (na entrevista intitulada “Poderes e estratégias” (1979)) e ao contar que respondeu às questões feitas por escrito, também em escrito (mas sem revisá-las) – não por confiar na virtude da espontaneidade, mas para nelas deixar aparecer o

caráter problemático, voluntariamente incerto – ele acrescenta: “O que eu disse aqui não é ‘o que eu penso’, mas com frequência é aquilo que eu me pergunto se não poderia ter pensado” (FOUCAULT, 1979, p. 429).

Talvez tenhamos algo extensível a vários textos dos *Dits et Ecrits*. Serão eles a expressão do que Foucault pensa, ou uma experimentação daquilo que poderia ser pensado, naquele limite entre o pensável e o impensável? Não, portanto, expressão de um eu, nem sequer a formulação de uma perspectiva consolidada, mas uma experimentação do que pode o pensamento.

Nietzsche, Blanchot e Bataille são os autores que me permitiram liberar-me daqueles que dominaram minha formação universitária, no início dos anos 1950: Hegel e a fenomenologia. Fazer filosofia, então, como ainda hoje, significava principalmente fazer história da filosofia; e esta procedia, por um lado, delimitada pela teoria dos sistemas de Hegel, e por outro, pela filosofia do sujeito, sob a forma da fenomenologia e do existencialismo. Em substância, era Hegel que prevalecia. Tratava-se, de algum modo, para a França, de uma descoberta recente, depois dos trabalhos de Jean Wahl e as aulas de Hyppolite. Era um hegelianismo fortemente penetrado de fenomenologia e de existencialismo, centrado no tema da consciência infeliz. E era, no fundo, o que a Universidade francesa podia oferecer de melhor como forma de compreensão, a mais vasta possível, do mundo contemporâneo, apenas saído da tragédia da Segunda Guerra mundial e das grandes reviravoltas que a haviam precedido: a revolução russa, o nazismo, etc. Se o hegelianismo se apresentava como a maneira de pensar racionalmente o trágico, vivido pela geração que nos havia imediatamente precedido, e, sempre ameaçador, fora da Universidade, era Sartre que estava em voga com sua filosofia do sujeito. Ponto de encontro entre a tradição filosófica universitária e a fenomenologia, Merleau-Ponty desenvolvia o discurso existencial num domínio particular como o da inteligibilidade do mundo, do real. É nesse panorama intelectual que amadureceram minhas escolhas: por um lado, buscar alguma coisa de totalmente diferente do existencialismo: foi a leitura de Bataille e de Blanchot e, através deles, de Nietzsche. O que eles representam para mim? Primeiro, um convite para colocar em questão a categoria do sujeito, sua supremacia, sua função fundadora. Em seguida, a convicção que uma tal operação não teria sentido se ela ficasse limitada às especulações; recolocar em questão o sujeito significava experimentar alguma coisa que desembocaria na sua destruição real, na sua dissociação, na sua explosão, na sua virada em algo totalmente diferente [...] A experiência da guerra nos tinha demonstrado a necessidade e a urgência de uma sociedade radicalmente diferente daquela em que vivíamos. Essa sociedade que tinha permitido o nazismo, que se curvara diante dele, e que havia passado em bloco para o lado de De Gaulle. Diante de tudo isso, uma grande parte da juventude francesa tinha tido uma reação de repugnância total. Desejávamos um mundo e uma sociedade não somente diferentes [...] desejávamos ser completamente outros num mundo completamente outro. Tanto o hegelianismo que nos era proposto na Universidade com seu modelo de inteligibilidade contínua da história [...] quanto [...] a fenomenologia e o existencialismo, que mantinham o primado do sujeito e seu valor fundamental [...] não tinham condições de nos satisfazer. Ao passo que, em contrapartida, o tema nietzschiano da descontinuidade, do além do homem que seria totalmente diferente em relação ao homem, depois em Bataille, o tema das experiências-limite pelas quais o sujeito sai de si mesmo, se decompõe como sujeito, nos limites de sua própria impossibilidade, tinha um valor essencial. Foi para mim uma espécie de saída entre o hegelianismo e a identidade filosófica do sujeito (FOUCAULT, 1984, p. 49-50).

Vale ressaltar o deslocamento de uma ontologia da linguagem para uma ontologia crítica do presente, em que a dissolução do sujeito era menos tributária da aventura literária (“ali onde a linguagem aparece, o homem desaparece”, dizia ele na época) do que remediada a um jogo de forças no qual se reinventa a relação entre sujeito e experiência. Como diz: “Numa filosofia como a de Sartre, o sujeito dá sentido ao mundo. Este ponto não era colocado em questão. O sujeito atribui as significações. A questão era: pode-se dizer que o sujeito seja a única forma de existência possível?” (FOUCAULT, 1984, p. 50). É como se, nesse momento, Foucault se perguntasse (fazendo eco a uma questão que estava posta desde o início de sua trajetória, mas de outro modo) se não seria possível dissociar a noção de experiência da noção de sujeito.

O fato é que mesmo a pesquisa sobre os saberes, que tomou dez anos de seu trabalho ao longo dos anos 60, não está desvinculada desse tema. É como ele o lê, no final de seu trajeto, ao estabelecer uma diferença entre conhecimento e saber. Enquanto o conhecimento é um trabalho que permite multiplicar os objetos cognoscíveis, desenvolver sua inteligibilidade, compreender sua racionalidade, mas preservando a fixidez do sujeito que investiga, o saber é um processo pelo qual o sujeito sofre uma modificação através daquilo que ele conhece, ou do trabalho que efetua ao conhecer. Assim, o saber modifica o sujeito e constrói o objeto ao mesmo tempo.

É nesse sentido que toda a sequência arqueológica não é apenas um estudo sobre os saberes, mas sobre a emergência de certos objetos, tais como a loucura, a morte, a vida, a linguagem e, simultaneamente, de certos sujeitos, sujeito de razão, de vida, de linguagem, de produção, etc. É o estudo não apenas de um domínio, mas de uma experiência pela qual os homens se constituem como sujeitos ao se engajarem no estudo desses mesmos objetos. É toda uma gênese do sujeito que aí se vê apenas esboçada para ser tematizada mais tarde, de maneira mais detida, quando for referida a um jogo de forças, às estratégias anônimas, ao campo do poder, às formas do poder, com a produção de indivíduos atrelados a sua identidade, bem como às formas de assujeitamento que são, ao mesmo tempo, modalidades de subjetivação. E finalmente, num terceiro momento, quando estiver em questão não mais a relação entre um sujeito e um objeto, nem entre o sujeito e o poder, mas entre o sujeito e ele mesmo enquanto agente ético (é todo um continente novo que se abrirá no que poderíamos chamar de genealogia do sujeito como sujeito de ações éticas).

Para pinçar um tópico desse último desenvolvimento que aqui nos ocupa, poderíamos tomar o derradeiro curso dado por Foucault antes de sua morte, publicado sob o título de *A coragem da verdade* (2012). É o tema da *parresía* que nele é focado, o dizer-a-

verdade, o falar-franco. Não se trata, nesse curso, de se perguntar o que é a verdade para os gregos, ou o que a torna possível, ou no que consiste o conhecimento verdadeiro. Não é um estudo sobre as condições de possibilidade formais da verdade e nem um trabalho de epistemologia. Trata-se de pensar quais implicações tem o dizer-a-verdade para aquele que fala, quais transformações acarreta na relação consigo mesmo e com os outros; por fim, quais mutações éticas se podem detectar nessa prática do dizer-a-verdade, ou do falar-francamente. O que está em jogo, portanto, é certa forma de veridicção que não constitui apenas um ato discursivo, mas que implica um cuidado de si e um cuidado com os outros; que implica um modo de existência, uma maneira de se conduzir, uma forma de vida. É o que Foucault chamou de dimensão *etopoiética*.

Vemos, assim, não tanto um cruzamento entre a dimensão do saber, do poder e do sujeito, mas, de maneira um pouco deslocada, entre um regime de veridicção, técnicas de governamentalidade e práticas de si. Diz Foucault que esse era o objetivo. Claro, devemos desconfiar dessa leitura retrospectiva, feita sempre em função da sua pesquisa presente, mas não podemos deixar de ver aqui um deslocamento importante em relação às pesquisas anteriores que ele mesmo reconhece ao notar como, ao se interessar pela relação entre sujeito e a verdade, a sua pergunta era: a partir de quais práticas e discursos se tentou dizer a verdade sobre o sujeito louco, sobre o sujeito delinquente? – é o caso para *História da Loucura* (1972) e *Vigiar e Punir* (1987). Ou, “a partir de que práticas discursivas se constituiu, como objeto de saber possível, o sujeito falante, o sujeito trabalhador, o sujeito vivente?” (FOUCAULT, 2012, p. 5). Até aí, Foucault enxerga um momento de seu trajeto. Depois, diz ele, procurou não mais o discurso em que se poderia dizer a verdade sobre o sujeito, mas o discurso de verdade que o sujeito é capaz de dizer sobre si mesmo, sob algumas formas culturalmente reconhecidas e típicas – a confissão e o exame de consciência, por exemplo. A partir daí, teria sido levado a uma análise histórica das práticas de dizer-a-verdade sobre si mesmo, nessa longa sequência que abrange o cuidado de si, as práticas de si e a cultura de si. É o problema da constituição ética, ou mesmo da diferenciação ética; em todo o caso, da constituição de sujeitos éticos.

Foucault opõe dois textos de Platão – *Alcebiades* (2001) e o *Laques* (2006) – onde aparece a exigência de um falar franco, de um dizer-a-verdade, de uma coragem de fazê-lo. No *Alcebiades*, visto que é preciso saber cuidar de si, pergunta-se “o que é mesmo que em si é preciso cuidar, qual é o objeto do cuidado? Ora, é a alma. E o que na alma? O elemento divino que nela permite ver a verdade” (PLATÃO, 2001, p. 12). Há, portanto, o cuidado de si, a alma, a verdade divina, e daí toda uma direção que deve desembocar em uma

metafísica da alma, ou em uma ontologia do eu. Já no *Laques*, sim, é preciso cuidar; cuidar dos jovens, ensiná-los a cuidarem de si mesmos. Mas o que é preciso cuidar e o que é preciso ensiná-los a cuidar? Qual é o objeto do cuidado? Ora, não é a alma, mas a vida; não é *psyche*, mas *bios*, ou seja, a maneira de viver. Daí as duas direções da filosofia, a filosofia como uma *metafísica da alma*, como uma *ontologia do eu*, ou a filosofia como a elaboração de uma certa forma e modalidade de vida, a própria *vida como matéria ética* (FOUCAULT, 2012, p. 112). Nesse contraste, há como que uma bifurcação e o que está em jogo na segunda modalidade é a forma que se dá a vida. A emergência da vida como objeto significa que sobre ela é preciso exercer uma operação, coloca-la à prova, submetê-la a uma triagem, a uma transformação. Ao invés, portanto, da contemplação da alma, surge a *estilística da existência*, a figura visível que os humanos devem dar à sua vida, com todo o risco e a coragem que isso implica. Não se busca o *ser da alma*, mas um *estilo da existência*. Foucault insiste em como ao longo de sua história a filosofia teria deixado na margem essa segunda via, privilegiando a primeira, como se o cuidado de si que tem por objeto a vida e a elaboração de uma bela vida através de um dizer-a-verdade, tivesse sido relegado ao segundo plano em favor da metafísica da alma. A ousadia de Foucault, para não dizer sua causticidade, lhe permite enunciar a seguinte provocação:

Se é verdade que a questão do Ser foi de fato o que a filosofia ocidental esqueceu e cujo esquecimento tornou possível a metafísica, talvez também a questão da vida filosófica não tenha cessado de ser, não diria esquecida, mas desprezada; ela não cessou de aparecer como demasiada em relação à filosofia, à prática filosófica, a uma discurso filosófico cada vez mais indexado ao modelo científico. A questão da vida filosófica não cessou de aparecer como uma sombra, cada vez mais inútil, da prática filosófica (FOUCAULT, 2012, p. 208).

Até aqui ainda navegamos em águas mais ou menos plácidas, seja do mundo antigo, seja do mundo filosófico. Tudo se torna ainda mais complexo quando Foucault toma o exemplo do cinismo para mostrar como tudo isso se exacerba. Para tornar-se a verdadeira vida, segundo os preceitos que os cínicos professam, a vida deve ser uma “vida outra”, uma vida radicalmente outra em ruptura total com os códigos, as leis, as instituições, os hábitos – inclusive dos próprios filósofos. A vida “de verdade” é vida outra e deve, também, na sua manifestação pública, agressiva, escandalosa até, transformar o mundo, clamar por um mundo outro. Não é, pois, a questão do “outro mundo”, segundo o modelo socrático, mas do “mundo outro”. Há, pois, uma inversão necessária cuja lógica Foucault vai esmiuçar de maneira exaustiva, mostrando a que ponto, no seio dessa suposta “vida verdadeira”, se insinua uma alteridade que a relança em direção ao próprio mundo.

Na penúltima aula de seu curso, assim ele define a bifurcação em jogo: “Experiência metafísica do mundo, experiência histórico-crítica da vida: temos aí os dois núcleos fundamentais na gênese da experiência filosófica europeia ocidental” (FOUCAULT, 2012, p. 278). Foucault não deixará de sublinhar que tal *experiência* se dá nessa articulação histórica entre um regime de veridicção (Saberes), uma forma de governamentalidade (Poderes) e uma prática de si (Subjetivação). Se a filosofia é uma forma de *experiência*, supondo-se que as formas históricas de experiência produzem diferentes modalidades de subjetivação, de relação a si ou de modificação de si, cabe a ela “produzir”, por assim dizer, a subjetivação que lhe corresponde. Pode-se perguntar, pois, retomando esse fio que puxamos desde o início, se em Foucault certas modalidades de subjetivação (por ele detectadas ou evocadas através da noção de experiência) não implicariam diferentes graus de dessubjetivação.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O pensamento foucautiano não se constitui como uma forma teórica sedentária. Os problemas apresentados pelo filósofo foram sempre problemas de existência. Daí que, em seus últimos estudos, o autor oriente toda a sua investigação para aquilo que denomina *modos de subjetivação*. No entanto, essas investigações – como vimos – não significam um regresso ao sujeito categórico, mas uma nova linha de ruptura que traz como lastro uma contaminação entre o pensamento e a existência. A subjetivação afigura-se, assim, como produção de modos de existência ou estilos de vida.

A subjetividade não é, de forma alguma, uma formação de saber ou uma função de poder [...]; a subjetivação é uma operação de artista que se distingue do saber e do poder, e não tem lugar neles. [...] Ela consiste em dar uma curvatura à linha, fazer que ela retorne sobre si, ou que a força se afete a si mesma. Então, teremos os meios de viver o que de outra forma seria invivível. O que diz Foucault, é que não podemos evitar a morte e a loucura senão fazendo da existência um “modo”, uma “arte” (DELEUZE, 1990, p. 154).

Dito de outra forma, a subjetivação é um tipo de individuação que pode ser tanto particular quanto coletiva, um tipo de individuação “que caracteriza um acontecimento (uma hora do dia, um rio, um vento, uma vida...). É um modo intensivo e não um sujeito pessoal. É uma dimensão específica sem a qual não se poderia passar além do saber, nem resistir ao poder” (DELEUZE, 1990, p. 135). E assim, comportando individuações sem sujeito, os modos de subjetivação são uma forma de paixão, pois “a paixão, talvez seja isso, dobrar a linha do exterior, torná-la vivível, saber respirar” (DELEUZE, 1990, p. 158).

REFERÊNCIAS

- BINSWANGER, Ludwig. **Rêve et existence**. Paris: Vrin, 2013.
- DELEUZE, Gilles. **Pourparles**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1990.
- DREYFUS, Hubert L. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- DROIT, R. Pol. **Michel Foucault. Entrevistas**. Coord. Roberto Machado; Trad. Vera Portocarrero e Gilda G. Carneiro. São Paulo: Graal, 2006.
- FOUCAULT, Michel. **Histoire de la Folie à l'Âge Classique**. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. "Poderes e estratégias". In: CARRILHO, M. Maria (Org.). **Dissidência e nova filosofia**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1979.
- _____. "Entretien avec Michel Foucault". In: DEFERT, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques (Ed.). **Dits et Écrits IV**. Paris: Gallimard, 1984.
- _____. **Vigiar e Punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- _____. "L'homme est-il mort?". In: DEFERT, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques (Ed.). **Dits et Écrits I**. Paris: Gallimard, 1994.
- _____. "Entretien avec Michel Foucault". In: DEFERT, Daniel; EWALD, François; LAGRANGE, Jacques (Ed.). **Dits et Écrits III**. Paris: Gallimard, 1994b.
- _____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. **Ditos e Escritos V**. Org. Manoel B. da Motta; Trad. Elisa Monteiro e Inês A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- _____. "Introduction à l'Anthropologie". In: KANT, E. **Anthropologie du point de vue pragmatique**. Paris: Vrin, 2009.
- _____. **A coragem da verdade**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- PELBART, Peter Pal. **O avesso do niilismo: cartografias do esgotamento**. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- PLATÃO. **Alcibiades**. Edited by Nicholas Denyer. Cambridge University Press, 2001.
- _____. **Laques**. Lisboa: Edições 70, 2006.

Recebido para avaliação em 27/05/2016
Aceito para publicação em 13/06/2016