



DA ARTE DE VIVER COMO RESPOSTA À "VIDA" EM TEMPOS DE BIOPOLÍTICA

MARCOS NALLI¹

RESUMO: pretendo analisar a aula de 25 de março de 1981, do Curso *Subjetividade e verdade*, na qual Foucault analisa as artes de viver, também chamadas pela expressão grega que lhe é equivalente, as *téknai perì ton bíon*. Meu intuito será interpretar tal análise com uma espécie de resposta ao desafio posto pela biopolítica, isto é, de uma política da (sobre a) vida. O resultado pretendido é mostrar a vida encarada como objeto de política pode ser considerada pela ótica de um viver, cuja forma pode ser artefactualmente implementada para além de sua condição biológica.

PALAVRAS-CHAVE: Foucault; Vida; Biopolítica; Técnica; Arte de viver.

ABSTRACT: I intend to analyze the class on March 25, 1981, of the Course *Subjectivity and Truth*, in which Foucault analyzes the arts of living, also called by the Greek expression that is equivalent to him, the *téknai perì ton bíon*. My intention will be to interpret this analysis as a kind of response to the challenge posed by biopolitics, that is, of a (about) life policy. The intended result is to show the life seen as an object of politics can be considered from the perspective of living, whose form can be artifactually implemented beyond its biological condition.

KEYWORDS: Foucault; Life; Biopolitics; Technique; Art of Living.

O presente artigo tem como escopo se perguntar e intentar alguma resposta interpretativa sobre a possibilidade de considerar a exposição que Foucault fez sobre as artes de viver, sobre as *téknai perì ton bíon*, na aula de 25 de março de 1981, no Curso intitulado *Subjetividade e Verdade*, como uma resposta ao desafio biopolítico pelo qual a vida lhe é seu objeto maior.

Para tanto, apresentarei de modo sucinto os elementos capitais para a caracterização da biopolítica e o estatuto dual da vida na biopolítica, a saber, sua condição normativa e de objeto pelos quais se pode compreender a vida como um objeto técnico. Por fim, apresentarei os elementos-chave da analítica foucaultiana sobre a vida à luz de sua análise das *téknai perì ton bíon* em *Subjetividade e Verdade*, buscando interpretá-los como modos alternativos de considerar a vida, ou o viver, diante das aporias da biopolítica.

¹ Professor Associado na Universidade Estadual de Londrina, atuando nos Programas de Pós-Graduação em Filosofia e em Psicologia na mesma Universidade. Doutor em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Pesquisador do CNPq. E-mail: marcosnalli@yahoo.com.

Biopolítica ou biotécnica?

Sabidamente, a biopolítica é política sobre a vida; é todo um conjunto de procedimentos, estratégias, ações, governamentalidades, que versam sobre a vida, que têm na vida seu objeto e ao mesmo tempo o seu *télos*, sua “razão de ser”. Mas toda e qualquer ação de poder, qualquer ação política que se volta para a vida pode necessária e adequadamente ser caracterizada biopolítica? Num certo sentido, esta parece ser a alternativa defendida por Giorgio Agamben (1997) que pelo menos desde *Homo sacer I*, defendeu uma espécie de monismo político, de tal modo que, pelo menos naquele livro, também o poder soberano foi interpretado como um poder biopolítico – ou ao menos numa íntima relação estrutural com ele, de tal modo que permitiu ao filósofo italiano fixar suas críticas a Foucault, bem como apresentar em que medida o corrige e amplia – à medida que já é ele mesmo, o poder soberano, um dispor sobre a vida pela decisão soberana do seu valor ou seu “não-valor” (MAZORCA, 2009, p. 46). A dificuldade de se encarar assim é perder de vista, de um ponto de vista analítico, o que há de específico em tipos distintos de poder, não universalizáveis e redutíveis uns aos outros, ao mesmo tempo que de algum modo há a prevalência de um sobre os demais de modo a valer-lhes como baliza, modelo e princípio de inteligibilidade, quando, de fato, compromete a possibilidade de oferecer uma análise hermenêutica mais atenta e refinada aos detalhes, às diferenças, bem como a seus pontos de intersecção, seja pela suas convergências ou conflitos.

Por isto Foucault não compactuou com tal monismo. Para ele, era necessário demarcar, e demarcar bem, as diferenças entre os tipos de poderes. O que não quer dizer em absoluto não identificar seus pontos de contiguidade ou confluência, mesmo que nem sempre tais pontos sejam abordados com toda a clareza necessária. Em linhas muito gerais, Foucault identificou pelo menos três tipos, a saber: o poder soberano (soberania), o poder disciplinar (disciplina) e o biopoder (biopolítica). Em textos e cursos diferentes Foucault apresentou seus caracteres distintivos, com por exemplo em *O poder psiquiátrico* [*Le pouvoir psychiatrique*, curso de 1973/1974], publicado em 2003, no qual ele se esforça pela demarcação entre poder soberano e disciplina, assim como, dois anos depois, dessa vez no livro *Vigiar e punir* [*Surveiller et punir*], de 1975. Logo após, no curso *Em defesa da sociedade* [*Il faut défendre la Société*, curso de 1976], Foucault retoma a estratégia de distinção, sendo que dessa vez se dá entre o poder soberano e a biopolítica. Claro que se pode perguntar se o tema do governo, primeiramente considerado à luz das análises da governamentalidade neoliberal em *Nascimento da biopolítica* [*Naissance de la biopolitique*, curso de 1979] e depois explorado a partir do binômio do governo de si e dos outros, nos últimos cursos, não é uma quarta forma de poder então considerada. E

isto sem mencionar a possibilidade de considerar as diversas formulações conceituais em torno da noção de resistência como exercício de poder...

De qualquer modo, para meus propósitos, considerarei apenas a distinção entre poder soberano e biopolítica. E isto por uma razão simples: é a partir dessa distinção que o tema da vida é colocado e extensivamente explorado por Foucault.

Ainda que seja de algum modo correlata, a distinção entre poder soberano e poder disciplinar tem no corpo seu ponto concernido pelo qual se dá a possibilidade de distinção. E o corpo, nesse caso, é considerado como o ponto de incidência de estratégias e níveis diferentes de poder: num caso, isto é, pela soberania, é o poder de castigar e punir, de infligir algum tipo de sofrimento e dor; no outro pelo poder disciplinar, é a sugestão de um corpo suficientemente dócil e lábil a esse tipo de poder ao ponto de ser-lhe possível uma espécie de modelagem que está em questão. No entanto, o corpo não é considerado, pelo menos não de modo determinante e sim apenas marginalmente, como um organismo ou uma unidade vital.

No caso da distinção entre poder soberano e biopoder, o ponto concernido para a sua distinção é a vida. Ainda que a discussão sobre o corpo possa ser posta em termos biopolíticos, ela se dá à luz de uma perspectiva do corpo orgânico, cuja materialidade à vida se dá no organismo, e principalmente do corpo-espécie, noção pela qual se permite a introdução da população no cerne dos debates e investidas biopolíticas. De qualquer modo, o poder soberano é sempre encarado à luz de sua capacidade de dispor do corpo ou da vida pela ameaça de morte. Ademais, o ponto que permite as duas estratégias comparativas se deve ao fato de que Foucault também introduziu uma comparação entre a disciplina e a biopolítica no que tange a seus modos respectivos de atuação, seja focada no corpo dos indivíduos, seja no corpo populacional.

[...] a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, mas não enquanto que eles se resumem em corpos, mas como ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios à vida, e que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. (FOUCAULT, 1997, p. 216).

A biopolítica, portanto, se caracteriza como essa nova tecnologia política, focada no corpo da população indexado aos processos inerentes à vida, ou interpretados como tais. Se o corpo ainda pode ser considerado é em função dessa indexação à vida e aos processos que lhe são inerentes. Isto é, a biopolítica lida com a população encarada como “problema biológico e como problema de poder” (FOUCAULT, 1997, p. 219).

Isso posto, pode-se agora melhor demarcar a distância que separa, ao mesmo tempo que paradoxalmente interliga, o poder soberano e o biopoder. Se ao primeiro compete um não-envolvimento, uma espécie de displicência ou descaso com a população desde a perspectiva de

sua condição vital, ao mesmo tempo em que a soberania se coloca pelo seu poder de ameaça a morte, o que se passa na biopolítica, ao menos no âmbito de sua inteligibilidade, é algo diametralmente diverso e oposto: ela tem um caráter efetivamente ativo diante da vida; a ela compete a promoção, a proteção, um fazer viver, implementar condições cada vez mais benfazejas e propícias à vida. Por isso, no plano dos princípios de inteligibilidade, Foucault pode concluir que, enquanto no poder soberano se dá um deixar viver e um fazer morrer, na biopolítica seu princípio de inteligibilidade constitutiva consiste em fazer viver e deixar morrer.

[...] é cada vez menos o direito de fazer morrer e cada vez mais o direito de intervir para fazer viver, e na maneira de viver, e no “como” da vida, a partir do momento em que, portanto, o poder intervém sobretudo nesse nível para aumentar a vida, para controlar seus acidentes, suas eventualidades, suas deficiências, daí por diante a morte, como termo da vida, é evidentemente o termo, o limite, a extremidade do poder (FOUCAULT, 1997, p. 221).

No entanto, como é sabido, e a exposição foucaultiana sobre isso é fundamental, assiste-se durante o século XX (e que ainda é válido ao XXI) a toda uma deriva tanatopolítica da biopolítica, interpretada em termos estruturais como um paradoxo, ou uma “caixa preta” (cf. ESPOSITO, 2004), isto é, em nome da proteção e da promoção da vida, em nome da defesa do sujeito, mata-se e se dessubjetiva, em um dispor da vida da forma a mais radical possível, considerada em sua “nudez”, desprovida de qualquer qualidade, um fenômeno paradoxalmente político, um fenômeno impolítico. Foucault é enfático na aula de 17 de março de 1976 de *Em defesa da sociedade* que a morte não é entendida apenas em seu sentido estritamente biológico, mas também e até principalmente em sentido político – o que não quer dizer que esta dimensão política não seja suportada pela dimensão biológica.

Ora, enquanto alguns tentam responder o paradoxo em termos de uma espécie de sobreposição do poder soberano à biopolítica, como Agamben (1997), outros preferem interpretar sob outras chaves, como o paradigma imunitário proposto por Esposito (2004), e ambos teriam como mérito “corrigirem” a interpretação foucaultiana. Tentei outrora apresentar uma solução um tanto diferente (NALLI, 2016), no sentido de enfatizar o caráter tecnológico da biopolítica, no sentido de reconhecer que esta, ao se voltar à vida como seu objeto, o faz sob a perspectiva de determinar e constituir tecnologicamente a vida como objeto de saber e objeto de política. Isto significa dizer que se a biopolítica se volta para a vida e para a morte como questões e objetos de política, isto se dá no acontecimento histórico da biologia que permite suportar epistemologicamente – independentemente de seu rigor, mas segundo um sistema de produção de verdades – práticas políticas diversas que advogam, e se justificam, em prol da vida; mesmo que para isso tenham que matar – o que confere à vida, e por extensão inevitável, à morte, uma dimensão valorativa, uma condição normativa. A vida é algo que deve ser protegida, mesmo que para isso tenha que se matar. Ela assume assim a função de valor

normativo numa sociedade – que ainda é como a nossa, mesmo que com matizes de variabilidade quando encaradas entre si em suas especificidades – de normalização, isto é, que se vale de sistemas normativos pelos quais se constituem estruturas coercitivas com vistas ao controle e gestão dos indivíduos, desde o nível disciplinar com o controle de seus corpos adestráveis, até o nível de sua integralização a grupos coletivizados mediante marcadores biopolíticos específicos (morte, envelhecimento, saúde, doença etc.) que permitem encontrar suas curvas de regularidade à medida que se diferenciam entre si em função daqueles marcadores. O que permite compreender o caráter produtivo das normas desde um enquadramento biopolítico de nossas sociedades de normalização:

Esta é a meta por excelência da biopolítica considerada como um conjunto complexo de estratégias normativas e reguladoras, pelas quais se gere e garante vidas e subjetividades consideradas, senão ótimas e ideais, ao menos mais favoráveis para o coletivo social. (NALLI, 2011, p. 144)

A vida como objeto tecno-político

Considerar a biopolítica em função deste caráter tecnológico obriga a pensar sobre o estatuto da vida a que ela se volta. Se a biopolítica pode ser uma biotécnica (cf. NALLI, 2011), ou ainda uma biotécnica política, ou talvez mais acertadamente uma *biotecnopolítica*, o traço aqui marcante é seu caráter fenomenotécnico, isto é, de produtor de seus próprios fenômenos, dos objetos a que se volta e devota. Portanto, há que se perguntar pelos termos tecnológicos que qualificam ou constituem a vida como objeto e fenômeno para a biopolítica.

Posto que a vida não é encarada simplesmente como um dado natural, ou que a relação entre vida e natureza não pode ser prontamente tomada em uma presumida naturalidade, cuja obviedade é naturalizada, a articulação entre as duas – vida e natureza – só é possível à medida que se subsume a primeira à segunda, ao mesmo tempo que se pode pensar a segunda de maneira a aplicá-la aos seres vivos, dotando-lhes de um princípio regulador, explicativo e de inteligibilidade. É o que foi feito a partir da reformulação epistêmica que culminou na passagem da história natural para a biologia a partir do século XVIII. Esse princípio é a vida, considerada a partir de outro princípio, o de organização, e que introduz a cesura fundamental entre o orgânico e o inorgânico na ordem das classificações dos seres.

A experiência da vida apresenta-se, pois, como a lei mais geral dos seres, o esclarecimento dessa força primitiva a partir da qual eles são; ela funciona como uma ontologia selvagem que buscasse dizer o ser e o não-ser indissociáveis de todos os seres. Mas essa ontologia desvela uma forma precária e secretamente já os mina por dentro, para os destruir. Em relação à vida, os seres não passam de figuras transitórias e o ser que eles mantêm, durante o episódio de sua existência, nada mais é que sua presunção de subsistir [...] a própria vida destrói os seres (FOUCAULT, 1992, p. 294).

Ou seja, a vida como princípio regulador dos seres vivos impõe-lhes também, em sua própria dinamicidade, a inevitabilidade de suas mortes e destruição. É porque a vida se torna esse princípio regulador, que possibilita a emergência histórica da biologia, que a morte pode ser considerada, ela também sob os auspícios e pelo regramento de inteligibilidade, como questão biológica. Não se pode negar a morte quando se admite a vida como princípio. Vida e morte ganham estatuto novo que passa pelo crivo biológico; sua naturalidade decorre desse crivo: viver e morrer são partes constitutivas de uma mesma dinâmica que se realiza em todos os seres vivos – a partir de então entendidos sob a ótica da biologia e, por isso, como organismos – cujo princípio inerentemente constitutivo e regulador é a vida.

No entanto, quando considerada desde a perspectiva histórica, percebe-se que nem sempre a vida foi pensada desde a grade biológica, bem como é possível rastrear genealógicamente sua formação e emergência num enquadramento de naturalidade biológica. Por isto, considerar o viver e a vida desde outras perspectivas se faz pertinente à medida que pode propiciar uma espécie de resposta ao dispositivo biotecnopolítico que regula nossas existências e nosso viver. Razão pela qual podemos atentar para o modo como Foucault tentou encontrar instrumentais críticos a essa “vontade de verdade” que nos atravessa politicamente, gerindo e governando-nos como seres (biologicamente) vivos.

Sobre as artes de viver

Tendo em consideração o exposto até aqui, quero explorar algumas reflexões de Foucault, por ocasião de seu curso *Subjetividade e Verdade*. Na aula de 25 de março de 1981, ele recapitula suas análises sobre os discursos helenísticos que apregoavam a vida matrimonial como o lugar ideal e desejável às práticas dos *aphrodisia*, que visavam o prazer. E ele afirma de modo inequívoco que tais discursos não são da ordem das regras e dos códigos de conduta e tampouco se tratam de discursos teóricos. Antes se caracterizam como técnicas, como técnicas para viver, ou ainda como “*tékhnai* (técnicas) *perì ton bíon* (que tem como objeto a vida)” (FOUCAULT, 2016, p. 224).

E é interessante notar que Foucault considera mais fácil definir o que é *tékhnē*, técnica, do que vida, *bíos*. Ele diz como os gregos entendem a técnica: “operar num objeto determinado transformações visando a certos fins [...] é determinado conjunto sistemático de ações e determinado modo de ação” (FOUCAULT, 2016, p. 225). E pouco diz a seguir, pouco acrescenta. Mas há uma pista dada por ele na mesma aula a qual é preciso ter em conta para captar a dimensão do que está em questão, que é a relação entre o real e o discurso. Diz ele

explicitamente: “É a propósito dessa relação entre esse real e o discurso que [parecia] reproduzi-lo e reconstituí-lo em termos de prescrições que tentei colocar um problema de história e um problema de método” (Ibidem, p. 224), ao que Foucault se opõe a três perspectivas: a da relação entre discurso e real em termos de representação, a dessa relação em termos de escamoteamento ideológico, e a da racionalização efetiva ou programática do real. E contra elas Foucault busca indicar alguns princípios ou caminhos para solucionar o problema dessa relação entre o real e os discursos. É em função disso que ele se opõe a distinguir os discursos sobre as práticas dos *aphrodísia* no âmbito matrimonial – isto é, discursos sobre a realidade dos prazeres, dos *aphrodísia*, do *eros* e do matrimônio: nem como discursos teóricos, e pois representacionais dessa realidade, e nem como códigos prescritivos das condutas no contexto daquela realidade. Por isso ele introduz a tese de que tais discursos são técnicas. Voltarei a este ponto em breve.

Por outro lado, mais difícil – ao menos para nós, segundo ele mesmo, em função dos marcos instituidores de nossa modernidade, de nosso enquadramento, para emprestar um termo de Butler (2015), ou de nosso sistema de referência enquanto modernos – é definir o que os gregos chamam de *bíos*, o que significa vida para eles. Primeiramente, o que é segundo Foucault mais óbvio, os gregos “não entendem ‘vida’ no sentido biológico do termo” (FOUCAULT, 2016, p. 225). Apenas a consideração dessa “obviedade” já é bastante significativa para demarcar a distância que nos separa – a nós, afeitos e atrelados, direta ou indiretamente, a este conjunto estratégico-político-governamental que chamamos hodiernamente “biopolítica” – donde as dificuldades advêm seja da concepção cristã da salvação, seja do corte social e profissional de um ofício.

Tomando por referência um texto de Heráclides do Ponto tal como citado por Diógenes Laércio, Foucault considera as três formas de vida, sendo a do guerreiro que luta e busca a glória – e que o filósofo francês associa à política –, a vida dos afeitos ao comércio e à avidez de riquezas, e por fim aquela dos que se compenetraram em conhecer e buscar a verdade. De um modo geral, tal como em consideração aos três modos de vida arrolados por Heráclides do Ponto ou mesmo independentes deles é, para Foucault o seguinte:

[...] a vida não se define tanto pela natureza das ocupações. Define-se pelo que desejamos, pelo que queremos fazer, pelo que procuramos. [...] o que caracteriza o *bíos*, nas três formas que conhecemos ou mesmo em geral, independentemente das formas em que ele pode se definir, não é, portanto, o status, não é o que o indivíduo faz, não são nem mesmo as coisas que maneja. É a forma de relação que ele mesmo decide ter com as coisas, a maneira como se coloca com relação a elas, a maneira como as finaliza com relação a si mesmo. É ainda a maneira como insere sua própria liberdade, seus próprios fins, seu próprio projeto nas coisas em si, a maneira como, por assim dizer, as coloca em perspectiva e as utiliza (FOUCAULT, 2016, p. 226).

Foucault relaciona essa caracterização genérica do *bíos* grego ao conceito moderno – inexistente aos gregos – de subjetividade, seja por aproximação, seja por identificação num

sentido lato – o que muito provavelmente fez por força da demanda didática de sua preleção em aula. No entanto, em absoluto ele quer significar a mesma *coisa*, a mesma subjetividade: ao *bíos* gregos não se atribui um fim que se propõe a si mesmo; não se confunde com a subjetividade ocidental e cristã, pois não lhe cabe alguma conversão e salvação, e sim um trabalho contínuo de si sobre si; e, por fim, não se lhe aplica qualquer ideia de autenticidade, mas que se devota a uma indefinida busca de um fim, sempre inacabado. Pensando na fórmula agambeniana – forma-de-vida – para pensar a distinção entre *bios* e *zoé*, a vida como *bíos* é uma vida pensada não por seu conteúdo, mas em função de sua forma, numa forma que se realiza ainda que paradoxalmente no lastro de um inacabamento pelo qual o indivíduo se dedica e trabalha a si mesmo (cf. AGAMBEN, 2015, p. 13-21; NASCIMENTO, 2014, p. 125-141). Aliás, Foucault mesmo na aula de 14 de janeiro do mesmo curso é bastante preciso na distinção em tela a partir da definição dos dois verbos gregos – *zên* e *bioûn* – que apenas traduzimos por viver, marcando sua diferença semântica, e assim, dando-nos uma definição mais precisa do que é o *bíos* grego:

O *bíos* é algo que pode ser bom ou mau, enquanto a vida que você leva porque é um ser vivo lhe é simplesmente dada pela natureza. O *bíos* é a vida qualificável, a vida com seus acidentes, com suas necessidades, mas é também a vida tal como podemos fazê-la pessoalmente, decidi-la pessoalmente. O *bíos* é o que nos acontece, é claro, mas pelo ângulo do que fazemos com o que nos acontece. É o curso da existência, mas levando em conta o fato de esse curso estar indissociavelmente ligado à possibilidade de conduzi-lo, de transformá-lo, de direcioná-lo neste ou naquele sentido etc. o *bíos* é correlativo da possibilidade de modificar sua vida, de modificá-la de modo racional e em função dos princípios da arte de viver (FOUCAULT, 2016, p. 33).

O *bíos* grego, portanto, não deve ser compreendido à força da naturalidade biológica, ou ainda de maneira mais precisa em função de um viver comum aos animais. O *bíos* é uma qualidade aposta à vida, ou um modo, cuja característica é que não é inato ou natural, ainda que não seja a negação do que nos há de comum aos animais, mas que se coloca em função de sua possibilidade futura, ou talvez mais adequadamente em vias de se realizar. O *bíos* não é um dado prévio e determinante, mas uma possibilidade e um projeto oriundo de uma condução, de uma modificação, de uma transformação racional e calculada segundos seus fins, da vida. Neste sentido, não há uma coincidência entre vida e *bíos*, ainda que estejam intimamente correlatos. Sua correlação é equivalente, ainda que Foucault não a diga, à relação entre matéria e forma, pela qual a vida é a matéria a ser modelada, a ter uma impressão a ser-lhe atribuída pelo *bíos*. No entanto, diferentemente de Aristóteles e sua teoria causal, não se trata aqui de assumir uma confluência entre vida e *bíos*.

Por isto Agamben pode interpretar o *bíos* como uma “forma-de-vida”, isto é, uma vida que não pode se separar de sua forma, um viver irremediavelmente preso ao seu modo de viver (NALLI, 2019, p. 65), modo de viver este que se realiza como potência. O *bíos* é neste sentido

“uma vida – a vida humana – em que os modos singulares, os atos e os processos do viver nunca são simplesmente *atos*, mas sempre e antes de tudo *possibilidades* de vida, sempre e primeiramente potência. [...] eles colocam sempre em jogo o próprio viver” (AGAMBEN, 2015, p. 14). Contudo, uma potência que tem para com o real um profundo senso de atualidade, ainda que paradoxalmente sem perder seu caráter potencial, isto é, sua atualidade como potência. Sua temporalidade não é a de se devotar ao futuro que, obviamente, lhe é inerente à medida que pode se tornar ou não algo; mas *bíos* como potência, como possibilidade, já é *algo* num sentido material e ao mesmo tempo formal: é o que pode ser transformado, plasmável que é, e o que (se lhe) pode transformar, requerendo para tal uma *tékhne* ou uma *poiésis*.

O interessante a notar é que, com aquela caracterização do *bíos* grego, Foucault primeiramente o articula com a noção de arte de viver, cuja expressão grega na aula de 14 de janeiro é *tékhne perì bíon*, ou *téknai* no plural, e que sem titubear Foucault as determinará como biotécnicas (FOUCAULT, 2016, p. 33) – o que justifica ao menos parcialmente minhas considerações anteriores da biopolítica em termos de uma biotécnica e da vida como objeto técnico –, ainda que ele reconheça um inadequado anacronismo nesse termo, preferindo, no manuscrito à aula, a expressão “biopoética”, e no proferimento da aula a expressão “técnica do si – ou tecnologia do si” (ibidem, p. 34). Esta associação é interessante, principalmente se comparada com a aula de 25 de março em que, como já disse, por aproximação ou por identificação, Foucault (2016, p. 227) diz que “o *bíos* é a subjetividade grega”. O que lhe permite voltar à carga na sua interpretação das técnicas de viver (a partir de então a expressão grega é ligeiramente distinta: *tékhnai perì ton bíon*): elas são “procedimentos de constituição de uma subjetividade ou de subjetivação” (ibidem, p. 228).

Tem-se, portanto, uma correlação bastante interessante introduzida por Foucault entre *bíos*, subjetividade e *tékhne*. Todos aqueles discursos sobre os *aphrodisia* e sobre a defesa de uma erótica no casamento não devem ser vistos como proposições codificadas de um regramento normativo; também não são (menos ainda!) uma teoria de nossa condição erótica, das relações sexuais intrafamiliares. Se aqueles discursos podem assumir alguma estilística prescritiva ou exortativa é à medida que tal estilística produz efeitos sobre os indivíduos, ou dito de modo mais geral ainda, concordes à problemática enfrentada por Foucault, afetando a realidade uma vez que a modela enquanto indexada por seu inacabamento e incompletude.

A subjetividade – e, dada a aproximação efetuada por Foucault, também e principalmente a vida – não é um ponto de chegada, mas um ponto a se perseguir, almejar nos atos mesmos de sua constituição, ou melhor, de sua subjetivação. Neste sentido, tanto a vida

como a própria subjetividade são como que o ponto de fuga, que se vislumbra e que parece ter uma força de atração, mas que, paradoxalmente, nunca se alcança, embora fomente algo como uma ordem/organização de sentido. A vida e a subjetividade, em função de seu inacabamento, são da ordem do necessário e do impossível (daí o paradoxo). Todo o esforço de conceber prescrições gerais ao mesmo tempo que particulares, é o esforço de conceber uma *poiésis* e uma *tekhné* do impossível. Não porque não se vislumbra suas possibilidades de atualização no real, mas sempre lhe resta um índice de resíduo inclassificável e inassimilável a toda e qualquer atualização que exige permanente cuidado de si e uma *askhêsis* do indivíduo que busca sua realização e aprimoramento como *bíos*. As artes de viver, como *tékhnai*, podem por isso assumir seu avizinhamento à poética, a *poiésis*, apartando-se por isso do sentido moderno de técnica (que Foucault apenas pressupõe, muito provavelmente por razões metodológicas da circunscrição histórico-hermenêutico-genealógica por ele empreendida nos cursos dos anos 80). Vale citar o manuscrito que ele mesmo acabou por se eximir de citar na aula de 14 de janeiro:

Biopoética se justificaria porque se trata de fato de uma espécie de fabricação pessoal de sua própria vida (notar que nessas artes frequentemente é posta a questão de saber se determinado ato é belo ou não). Seria possível seguir assim o problema da conduta sexual: a biopoética, em que está em causa a conduta estético-moral da existência individual; a biopoética, em que está em causa a normalização das condutas sexuais em função do que é considerado politicamente exigência de uma população (FOUCAULT, 2016, p. 34).

Vê-se, pois, que contraposto às biotécnicas modernas (muitas delas são ao mesmo tempo tão epistêmicas quanto políticas, ou melhor, para utilizar uma expressão que empreguei mais acima, são biotecnopolíticas), Foucault esteve interessado por essas biopoéticas, que ele preferiu chamar de técnicas do si, técnicas para o viver, uma arte que implica um saber-fazer, ele mesmo objeto de treino e de aprendizagem que passa por uma espécie de *askêsis*, não de uma ascese salvífica como as cristãs, mas desse aprimoramento, desse aperfeiçoamento de si para si, por si: “nenhuma técnica, nenhum talento profissional pode ser adquirido sem prática; e não se pode aprender a arte de viver, a *technè tou biou*, sem uma *askêsis* que deve ser considerada como uma aprendizagem de si por si” (FOUCAULT, 1994, p. 404). O que não quer dizer em absoluto que o recuo foucaultiano aos gregos era uma recusa a entender e pensar o tempo presente. Pensar o tempo presente passa para ele por entender analiticamente o como da formação do sujeito a partir de alguns sistemas regrados, epistêmicos ou políticos, que em nossa contemporaneidade não apenas se coadunam e se avizinham, formando dimensões complementares e suplementares, ou até se contrapõem. Por isso sua afirmação sobre as *tékhnai* numa genealogia da ética: “Retornemos à questão e perguntemo-nos a partir de quais *tékhnai* se formou o sujeito ocidental e foram abertos os jogos de verdade e erro, de liberdade e coerção”

(FOUCAULT, 2004, p. 634s). Ou seja, a despeito das diferenças entre os gregos e os latinos em relação à nossa modernidade, é possível perceber no jogo genealógico da contraposição, na existência de éticas modalizadas por técnicas variadas que não só regulamentam, mas que primordialmente realizam, ou permitem realizar, como se dão multifacetadas maneiras de constituição dos indivíduos como sujeitos, e como sujeitos éticos – não em termos ontológicos e a-históricos, mas fundamentalmente em termos históricos.

No contexto estrito daquela aula de 25 de março, tendo como problemática histórica a questão das *aphrodisia* e sua circunscrição ao âmbito familiar e à vida de casal, ou sua interdição na vida social e pública, Foucault (2016, p. 233) interroga “os procedimentos de transformação do sujeito que são efetivamente propostos nessas artes de viver”, aos quais considera segundo três linhas “de elaboração e transformação do sujeito”: primeiramente uma relação do sujeito para consigo mesmo, para com sua identidade sexual; em segundo, na constituição dos prazeres sexuais como objeto preferencial da relação consigo mesmo (isto é, o desejo); e em terceiro a constituição do campo afetivo. Em suma, a constituição de si, a transformação da vida e do viver, do sujeito, no que tange à sua relação com as *aphrodisia*, se dá pela elaboração de sua identidade, de seus desejos e de seus afetos.

Para concluir

Para mim, aqui neste artigo, não interessa prosseguir a leitura da aula e a última do curso. O que interessa é apenas, como forma de conclusão, considerar a importância de toda a análise foucaultiana da relação do indivíduo, mediante a questão das *aphrodisia*, para consigo mesmo no sentido não de uma identificação de si para si, do indivíduo como sujeito. O que me interessa é a transformação do indivíduo em sujeito diante da complexa experiência com as *aphrodisia*, isto é, como ele se constitui um sujeito de prazer tendo, por um lado, um código ético que deveria ser aceito e por outro um esforço em preservar os valores aristocráticos tradicionais. Para tanto era necessário identificar quais as tecnologias de si que permitiriam encontrar este “ponto de equilíbrio”, cujo resultado é uma profunda transformação do modo de viver (*bíos*) aristocrático, como Foucault atesta no trecho final do manuscrito não lido da aula:

Ele podia manter sua preeminência de homem livre, viril etc. no campo social e ao mesmo tempo ser casado, com a condição de fazer a cesura sexo relacional/sexo status. Podia manter o valor do princípio de atividade, com a condição de exercer a atividade sobre si como validação da atividade sobre os outros. Podia encontrar nessas atividades viris a recompensa do prazer, com a condição de abrir em si mesmo um campo de sensibilidade nova (FOUCAULT, 2016, p. 240, nota a).

É neste contexto que acredito poder voltar àquela relação entre o real e o discurso. Como Foucault se concentra em mostrar, não se trata de uma relação teórico-representacional e

tampouco pode ser considerada como uma espécie de codificação moral. Isto significa dizer que a relação que ele identifica entre os gregos, ainda que tenha o tom exortativo enunciado pelos filósofos à época, é de fornecer enunciativamente os meios para que o indivíduo – bem entendido, o aristocrata, de modo que não se tratam também de exortações de pretensão universalista, mas que não deve implicar em verdade em algum tipo de relativismo ou subjetivismo – tenha certa relação consigo mesmo indexado por sua transformação e constituição como sujeito ético, diante da complexa aporia a ser enfrentada, qual seja, a da contemporaneidade entre um código moral que se impõe e um conjunto de valores que se quer e se busca preservar. Achar a mediania aqui é uma espécie de justa medida aristotélica, tanto ética quanto política, de domínio de si e dos outros e, portanto, um domínio que se realiza como *sophrosýne* (para articularmos o manuscrito com a aula foucaultianos). Mas é preciso reconhecer que a justa medida aristotélica se mistura e se confunde com o ponto arquimediano, pelo qual tudo se move no si do indivíduo, levando-o à transformação de seu viver, de sua forma-de-vida que, como sugeri antes, é ao mesmo tempo forma e matéria.

Daí o seu sentido técnico, pelo qual o real dito é passível de transformação e, mesmo até, de constituição. Ora, se a técnica é um conjunto de procedimentos que se volta ao objeto transformando-o, como não pensar que a relação entre real e discurso como técnica se dá mediante a transformação discursiva do real? E que, no caso das *tékhnai* para o viver e a vida, os discursos (filosóficos) operam, por suas exortações, a uma transformação da vida, não em seu conteúdo e matéria, mas na sua forma? E que, em verdade, na noção grega de *bíos*, a vida concentra e coincide num todo único matéria e forma, em que sua matéria nada mais é que a própria forma a se moldar e plasmar, a se transformar?

Vê-se assim, portanto, como a vida considerada como o real e o objeto de um discurso ou de uma técnica (o que no caso das *aphrodísia* coincidem), sempre em processo de transformação pode se atualizar como potência, como um lastro de possibilidades e também de impossibilidades, sempre necessárias por força de sua realidade. E por isto a vida, cuja matéria e forma são sempre plasmáveis, se erige como poder, constitutivo e transformador de si. Daí seu outro sentido de impossibilidade, uma vez que, considerada analiticamente, permite desvelar a irreduzível diferença diante de uma objetivação epistêmica e biopolítica da vida em função de sua indexação naturalística em sentido biológico, em uma estratégia redutiva da vida como potência e poder de transformação.

No entanto, o caráter analítico também desvela o ímpeto crítico da empreitada foucaultiana diante do tempo presente, pela qual, realizando uma espécie de anacronismo (cf.

NALLI, 2020) contrapõe o sentido da vida em função da técnica de (seu) viver a um sentido redutivo de vida, porque mais facilmente governável num enquadramento biopolítico. Por isto, talvez, não se tenha aí que admitir a emergência desta arte de viver como, ainda que impossível, necessária?

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGAMBEN, Giorgio *Homo sacer. I, Le pouvoir souverain et la vie nue*. Paris : Seuil, 1997.
- AGAMBEN, Giorgio. *Meios sem fim: Notas sobre a política*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- Esposito, R. *Bíos: biopolítica e filosofia*. Turin: Mimesis, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *A Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours. *Dits et Écrits*. Tome IV. Paris: Gallimard, 1994, p. 383-411.
- FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas*. Trad. De Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1992
- FOUCAULT, Michel. *Il Faut Défendre la Société*. Paris : Gallimard ; Seuil, 1997.
- FOUCAULT, Michel. *Subjetividade e verdade*. Curso no Collège de France (1980-1981). São Paulo: Martins Fontes, 2016.
- MAZORCA, OTTAVIO. “Biopolitique”. In: MAZORCCA, O. (coord.). *Lexique de biopolitique: Les pouvoirs sur la vie*. Toulouse: Érès, 2009. p. 43-50.
- NALLI, Marcos. “A imanência normativa da vida (e da morte) na análise foucaultiana da biopolítica: uma resposta a Roberto Esposito”. *O que nos faz pensar*. V. 31, dezembro de 2011, p. 127-152.
- NALLI, Marcos. “Biopolítica como biotécnica”. In: NALLI, Marcos; MANSANO, Sonia. (Org.). *Michel Foucault: Desdobramentos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016, p. 199-213.
- NALLI, Marcos. “De que vida trata a Biopolítica? Considerações sobre a inversão foucaultiana da máxima aristotélica”. *Revista de Filosofia Aurora*, v. 31, 2019, p. 94-117.
- NALLI, Marcos. “Uma liberdade que se governa”. *Dorsal. Revista de Estudos Foucaultianos*. (8) junho/2020. p. 73-92.
- NASCIMENTO, Daniel A. *Umbrais de Giorgio Agamben: Para onde nos conduz o homo sacer?* São Paulo: LiberArs, 2014.