

Michel Foucault Entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow

Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho

O que se segue é o resultado de uma série de reuniões de trabalho com Michel Foucault ocorridas em Berkeley, em abril de 1983. Apesar de termos conservado o formato da entrevista, o material foi reeditado em colaboração com Foucault. Devemos enfatizar que Foucault permitiu-nos, generosamente, publicar estas formulações preliminares, que são o produto de entrevistas orais de conversas informais em inglês e portanto sem a precisão e a forma acadêmica encontradas nos textos escritos de Foucault.

História do projeto

- O primeiro volume de *História da Sexualidade* foi publicado em 1976 e nenhum outro volume apareceu desde então. O senhor ainda pensa que compreender a sexualidade é fundamental para a compreensão de quem somos nós?

Michel Foucault - Devo confessar que estou muito mais interessado nos problemas sobre as técnicas de si e coisas deste tipo do que propriamente em sexo ... sexo é chato.

- Parece que os gregos também não estavam interessados.

M.F. - Não, eles não se interessavam muito por sexo. Não era uma grande preocupação. Comparem, por exemplo, o que eles dizem sobre a alimentação e a dieta. Acho que é realmente muito interessante ver o movimento, o lentíssimo movimento, no sentido de privilegiar a alimentação, que era superestimada na Grécia, até o interesse no sexo. No início da era cristã, a

alimentação era muito mais importante do que o sexo. Por exemplo, nas regras para os monges, o problema era alimento, alimento, alimento. Então você pode ver uma lenta mudança, durante a Idade Média, quando eles estavam numa espécie de equilíbrio ... e depois, no século XVII, foi o sexo que prevaleceu.

- Contudo, o volume II da *História da Sexualidade, Uso dos Prazeres*, preocupa-se quase que exclusivamente com a sexualidade.

M.F. - Sim. Uma das várias razões pelas quais eu tive tanta dificuldade com este livro foi que primeiro eu escrevi um livro sobre sexo, que abandonei. Então eu escrevi um livro sobre a noção e as técnicas de si, o sexo desapareceu, e pela terceira vez fui obrigado a reescrever um livro em que tentei manter o equilíbrio entre um e outro.

Veja bem, o que eu tentei fazer no volume II de *História da Sexualidade* foi mostrar que temos quase os mesmos códigos restritivos e de proibições desde o século IV a.C., nos moralistas e médicos, até o começo do Império Romano. Porém, acho que a maneira pela qual eles integram estas proibições em relação a si é completamente diferente. Eu não acredito que se possa encontrar qualquer normalização, por exemplo, na ética dos estóicos. O motivo, penso, é que o principal objetivo deste tipo de ética era estético. Primeiro, este tipo de ética era apenas um problema de escolha pessoal. Segundo, era reservado a poucas pessoas da população; não era uma questão de fornecer um modelo de comportamento para todos. Tratava-se de uma escolha pessoal para uma pequena elite. A razão para esta escolha era o desejo de viver uma vida bela, e de deixar, como legado, uma existência bela. Eu não acredito que possamos dizer que este tipo de ética tenha sido uma tentativa de normalizar a população.

A continuidade dos temas desta ética é algo muito surpreendente, porém, eu penso que por trás, acima desta continuidade, havia algumas mudanças, que eu tentei compreender.

- Então, o equilíbrio em seu trabalho passou do estudo da sexualidade para o das técnicas de si?

M.F. - Eu me pergunto o que era a tecnologia de si antes do cristianismo, ou de onde veio a tecnologia de si cristã, e que tipo de ética sexual era característica da cultura antiga. E, então, fui obrigado, depois de terminar *As Confissões da Carne*, o livro sobre o cristianismo, a reexaminar o que eu havia afirmado na introdução de *Uso dos Prazeres* sobre a suposta ética pagã, pois o que eu havia dito sobre esta eram apenas clichês emprestados de textos secundários. E, aí, descobri, primeiro, que esta ética pagã não era absolutamente liberal, tolerante etc., conforme eu supunha; segundo, que a maioria dos temas sobre a austeridade cristã estava muito claramente presente, quase que desde o início, mas que, também, na cultura pagã, o principal problema não eram as regras de autoridade, porém, sobretudo, as técnicas de si.

Ao ler Sêneca, Plutarco e todas essas pessoas, descobri que havia uma grande quantidade de problemas sobre o si, sobre a ética de si, a tecnologia de si, e tive a idéia de escrever um livro composto de um conjunto de outros estudos, textos sobre certos aspectos da antiga tecnologia de si pagã.

- Qual é o título?

M.F. - *Cuidado de Si*. Então, na série sobre a sexualidade: o primeiro é *Uso dos Prazeres*, e neste livro há um capítulo sobre a tecnologia de si, já que considero impossível compreender claramente o que era a ética sexual grega sem relacioná-la a esta tecnologia de si. Então, o segundo volume da mesma série, *As Confissões da Carne*, lida com as tecnologias de si cristãs. E, finalmente, *Cuidado de Si*, um livro separado desta série sobre a sexualidade, composto de vários textos sobre a noção de si - por exemplo, um comentário a respeito do *Alcebiades* de Platão, onde encontramos a primeira elaboração da noção de *epimeleia heautou*, "preocupação de si", sobre o papel da leitura e da escrita na constituição de si, talvez o problema da experiência médica de si etc.

- E o que virá em seguida? Haverá algo mais sobre os cristãos quando o senhor terminar estes três livros?

M.F. - Bem, tomarei cuidado comigo mesmo!... eu tenho mais do que um simples rascunho de um livro sobre a ética sexual no século XVI, quando também o problema das técnicas de si, o exame de si mesmo, o cuidado das almas é muito importante, tanto nas igrejas protestantes como nas católicas.

O que me surpreende é que na ética grega as pessoas estavam preocupadas com a sua conduta moral, sua ética, suas relações consigo mesmas e com os outros muito mais do que com os problemas religiosos. Por exemplo, o que nos acontece depois da morte? O que são os deuses? Eles intervêm ou não? - estes eram problemas sem nenhuma importância, e não estão diretamente relacionados com a ética, com a conduta. O segundo aspecto é que a ética não se relacionava a nenhum sistema social institucional - nem sequer a nenhum aspecto legal. Por exemplo, as leis contra as más condutas sexuais eram poucas e não certamente impostas. O terceiro ponto é que a sua preocupação, seu tema, era constituir um tipo de ética que fosse uma estética da existência.

Bem, eu me pergunto se nosso problema hoje em dia não é, de certo modo, semelhante, já que a maior parte das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião, nem deseja um sistema legal para intervir em nossa vida moral, pessoal e privada. Os recentes movimentos de liberação sofrem com o fato de não poderem encontrar nenhum princípio que sirva de base à elaboração de uma nova ética. Eles necessitam de uma ética, porém não conseguem encontrar outra senão aquela fundada no dito conhecimento científico do que é o eu, do que é o desejo, do que é o inconsciente etc. Eu estou surpreso com esta similaridade dos problemas.

- O senhor acha que os gregos oferecem uma alternativa atraente e plausível?

M.F. - Não! Eu não estou procurando uma alternativa; não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas. Veja bem, o que eu quero fazer não é a história das soluções, e esta é a razão pela qual eu não aceito a palavra "alternativa". Eu gostaria de fazer a genealogia dos problemas, das *problematizações*. Minha opinião é que nem tudo é ruim, mas tudo é perigoso, o que não significa exatamente o mesmo que ruim. Se tudo é perigoso, então temos sempre algo a fazer. Portanto, minha posição não conduz à apatia, mas ao hiperativismo pessimista.

Acho que a escolha ético-política que devemos fazer a cada dia é determinar qual é o principal perigo. Tomemos como exemplo a análise de Robert Castel sobre a história do movimento da antipsiquiatria (*A Gestão dos Riscos*). Eu concordo inteiramente com a posição de Castel, mas isto não quer dizer, como alguns supõem, que os hospitais para doentes mentais sejam melhores do que a antipsiquiatria; isto não significa que não possamos criticar estes hospitais. Penso que seria bom fazê-lo, pois *eles* eram o perigo. E agora está bastante claro que o perigo mudou. Por exemplo, na Itália, fecharam todos os hospitais para doentes mentais, e há mais clínicas particulares etc. - novos problemas surgiram.

- Dadas estas preocupações, não é lógico que o senhor devesse estar escrevendo a genealogia do biopoder?

M.F. - Eu não tenho tempo para isto no momento, mas poderia ser feito. De fato, eu tenho que fazê-lo.

Por que o mundo antigo não foi a idade de ouro e, contudo, o que com ele podemos aprender

- Então a vida grega não deve ter sido inteiramente perfeita; ainda parece uma alternativa atraente para a infundável auto-análise cristã.

M.F. - A ética grega estava ligada a uma sociedade puramente viril, com escravos, onde as mulheres eram desconsideradas e cujo prazer não tinha nenhuma importância, cuja vida sexual tinha apenas que ser orientada para e determinada por seu *status* de esposa etc.

- Então, as mulheres eram dominadas mas certamente o amor homossexual era melhor do que agora.

M.F. - Assim pode parecer. Visto que havia uma literatura importante e ampla a respeito do amor pelos rapazes na cultura grega, dizem alguns historiadores: "Bem, eis a prova de que eles amavam rapazes." Porém, eu

afirmo que isto prova que amar os rapazes era um problema. Pois se não o fosse, eles se refeririam a este tipo de amor nos mesmos termos do amor entre os homens e as mulheres. O problema era que eles não podiam aceitar que um jovem, que supostamente se transformaria num cidadão livre, pudesse ser dominado e usado como um objeto para o prazer de alguém. Uma mulher, um escravo podiam ser passivos e tal era a sua natureza, seu *status*. Toda esta reflexão, este filosofar sobre o amor pelos rapazes – que, apresentando sempre a mesma conclusão: por favor, não trate um rapaz como uma mulher – é a prova de que eles não poderiam integrar esta prática genuína na estrutura de seu papel social.

Podemos observar, através da leitura de Plutarco, como eles não podiam sequer imaginar a reciprocidade do prazer entre um rapaz e um homem. Se Plutarco encontra problemas no amor pelos rapazes, não é absolutamente no sentido de que amar os rapazes fosse antinatural ou algo semelhante. Ele afirma: “Não é possível que possa haver qualquer reciprocidade nas relações físicas entre um rapaz e um homem.”

- Parece haver um aspecto da cultura grega, conforme nos conta Aristóteles, sobre o qual o senhor não fala, mas que parece muito importante – a amizade. Na literatura clássica, a amizade é o lugar da reconhecimento mútua. Não é tradicionalmente considerada a maior virtude, porém tanto em Aristóteles quanto em Cícero, podemos considerá-la como sendo verdadeiramente a maior virtude, porque é desinteressada e duradoura, não é facilmente adquirida, não nega a utilidade e o prazer do mundo e ainda busca algo mais.

M.F. - Não esqueça que *Uso dos Prazeres* é um livro sobre a ética sexual e não um livro sobre o amor ou sobre a amizade ou sobre a reciprocidade. É muito significativo que, quando Platão tenta integrar o amor pelos rapazes e a amizade, ele seja obrigado a deixar de lado as relações sexuais. A amizade é recíproca e as relações sexuais não são recíprocas: nas relações sexuais você pode penetrar ou ser penetrado. Eu concordo plenamente com o que você afirma sobre a amizade, mas acho que isto confirma minhas afirmações sobre a ética sexual grega: se você tem amizade, é difícil ter relações sexuais. Se você observa em Platão, a reciprocidade é muito importante na amizade, mas não pode ser encontrada no nível físico; uma das razões pelas quais eles necessitaram de uma elaboração filosófica, de modo a justificar este tipo de amor, era a de que eles não podiam aceitar a reciprocidade física. Encontramos em Xenofonte, no *Banquete*, Sócrates afirmando que entre um homem e um rapaz torna-se óbvio que o rapaz é apenas o espectador do prazer do homem. O que dizem os gregos sobre este amor pelos rapazes implica que o prazer do rapaz não deveria ser levado em conta. Além do mais, era desonroso para o rapaz sentir qualquer tipo de prazer físico numa relação com um homem.

O que eu gostaria de perguntar é: somos capazes de ter uma ética dos atos e seus prazeres que possa levar em consideração o prazer do outro? O prazer do outro é algo que pode ser integrado ao nosso prazer, sem referência nem à lei, ao casamento, ou a qualquer outra coisa?

- Parece que a não-reciprocidade constituía um problema para os gregos, porém talvez seja o tipo de problema que pudesse ser resolvido. Por que o sexo tem que ser viril? Por que o prazer das mulheres e o prazer dos rapazes não poderia ser levado em conta sem uma mudança muito grande na estrutura geral? Ou isto não se constituiria apenas num pequeno problema, porque se tentarmos introduzir na noção do prazer do outro toda a hierarquia, o sistema ético se fragmentaria?

M.F. - Isto é verdade. A ética grega do prazer está ligada à sociedade viril, à dissimetria, exclusão do outro, obsessão com a penetração, e uma certa ameaça de ser destituído de sua própria energia etc. Tudo isto é muito desagradável!

- Certo, reconhecendo que as relações sexuais não eram recíprocas nem causa de preocupação para os gregos, pelo menos, o prazer propriamente dito parece não lhes ter apresentado problemas.

M.F. - Bem, em *Uso dos Prazeres* eu tento mostrar, por exemplo, que há uma tensão crescente entre o prazer e a saúde. Quando consideramos os médicos e toda a preocupação com a dieta, vemos em primeiro lugar que os principais temas se assemelham, ao longo de vários séculos. Porém, a idéia de que o sexo tem seus perigos é muito mais forte no século II do que no século IV a.C. Acho que podemos mostrar que para Hipócrates o ato sexual já era perigoso, com o qual, portanto, deveríamos ter muito cuidado e não fazer sexo a qualquer tempo, apenas em certas estações do ano etc. Porém, nos séculos I e II parece que, para um médico, o ato sexual estava muito mais próximo ao *pathos*. E penso que a principal mudança é esta: que no século IV a.C. o ato sexual era uma atividade, e para os cristãos ele é uma passividade. Temos uma análise muito interessante de Santo Agostinho que é, a meu ver, uma preocupação bastante típica com o problema da ereção. Para o grego do século IV, a ereção constituía o signo da atividade, da principal atividade. Contudo, já que para Santo Agostinho e para os cristãos a ereção não é algo voluntário, trata-se de um signo de passividade - é uma punição do pecado original.

- Então, os gregos eram mais preocupados com a saúde do que com o prazer?

M.F. - Sim. Podemos encontrar milhares de páginas escritas sobre o que os gregos tinham que comer de modo a ter boa saúde. E existem comparativamente poucas sobre o que fazer nas relações sexuais com outros. Quanto

à alimentação, era a relação entre o clima, as estações do ano, o ar úmido ou seco e o alimento etc. Há muito pouco sobre o modo pelo qual eles deveriam cozinhar, e muito mais sobre estas qualidades. Não se trata da arte de cozinhar, mas de escolher.

- Então, a despeito dos helenistas alemães, a Grécia clássica não foi a idade de ouro. Contudo, certamente, podemos aprender alguma coisa com ela, não?

M.F. - Na minha opinião, não há um valor exemplar num período que não é o nosso ... não se trata de algo a que possamos retornar. Porém, temos um exemplo de uma experiência ética que implicou uma conexão muito forte entre o prazer e o desejo. Se o comparamos com nossa experiência, hoje em dia, onde todos - os filósofos ou os psicanalistas - explicam que o importante é o desejo, e o prazer não é nada, podemos nos perguntar se esta desconexão foi um acontecimento histórico, que não era absolutamente necessário, desligado da natureza humana, ou de alguma necessidade antropológica.

- Mas isto já foi ilustrado em *História da Sexualidade* através do contraste entre nossa ciência da sexualidade e a *ars erotica* oriental.

M.F. - Um dos vários aspectos sobre os quais me enganei neste livro foi o que disse sobre esta *ars erotica*. Eu deveria ter colocado nossa ciência sexual em oposição a uma prática contrastante de nossa própria cultura. Os gregos e os romanos não tiveram nenhuma *ars erotica* para ser comparada com a *ars erotica* chinesa - ou pelo menos não era algo muito importante em sua cultura. Eles tinham uma *technè tou biou*, onde a economia do prazer representava um papel abrangente. Nesta "arte de viver" a noção de exercer uma perfeita mestria sobre alguém logo se tornou a principal saída. E a hermenêutica cristã de si constituiu uma nova elaboração desta *technè*.

- Porém, acima de tudo, o senhor nos contou sobre a não-reciprocidade e a obsessão com a saúde. O que podemos aprender com esta terceira possibilidade?

M.F. - O que quero mostrar é que o problema geral dos gregos não era a *technè* de si, mas a *technè* da vida, a *technè tou biou*, como viver. É bastante claro, desde Sócrates até Sêneca e Plínio, por exemplo, que não havia uma preocupação com o pós-vida, com o que acontecia depois da morte, ou se Deus existia ou não. Este não representava, de fato, um grande problema para eles; o problema se constituía em qual técnica devo utilizar para viver da melhor maneira possível. E penso que uma das principais evoluções na cultura antiga foi o fato de que esta *technè tou biou* se transformou cada vez mais numa *technè* de si. Um cidadão grego do século IV ou V teria percebido que esta *technè* para a vida se destinava a cuidar da cidade, de

seus companheiros. Já para Sêneca, por exemplo, o problema consiste em cuidar de si mesmo.

Em *Alcebiades*, de Platão, isto fica muito claro: você tem que cuidar de si porque você tem que governar a cidade. Mas cuidar de si, por causa própria, começa com os epicuristas - torna-se algo muito geral com Sêneca, Plínio etc.: todos têm que cuidar de si. A ética grega está centrada num problema de escolha pessoal, de estética da existência.

A idéia do *bio* como um material para uma peça de arte estética é algo que me fascina. Também a idéia de que a ética pode ser uma estrutura de existência muito forte, sem nenhuma relação com o jurídico *per se*, com um sistema autoritário, com uma estrutura disciplinar. Tudo isso é muito interessante.

- Como, então, os gregos lidam com o desvio?

M.F. - A grande diferença na ética sexual para os gregos não se encontrava entre as pessoas que preferiam os homens ou os rapazes ou que faziam sexo deste ou daquele modo, mas era uma questão de quantidade e de atividade ou passividade. Você é um escravo de seus próprios desejos ou o seu mestre?

- E alguém que fizesse tanto sexo que prejudicasse sua saúde?

M.F. - Isto é orgulho, isto é excesso. O problema não é de desvio mas de excesso ou moderação.

- O que faziam com estas pessoas?

M.F. - Elas eram consideradas feias e tinham má reputação.

- Eles não tentavam curar ou reformar estas pessoas?

M.F. - Havia exercícios para fazer uma pessoa tornar-se seu próprio mestre. Segundo Epiteto, temos que estar aptos a olhar uma moça bonita ou um rapaz bonito sem sentir nenhum desejo. Temos que nos tornar completamente mestres de nós mesmos.

A austeridade sexual na sociedade grega era uma tendência ou um movimento - filosófico - vindo de pessoas muito cultas, com o objetivo de fornecer à vida muito mais intensidade e beleza. De certo modo, ocorreu mesmo no século XX, quando as pessoas, a fim de ter uma vida mais bela, tentaram livrar-se de toda a repressão sexual da sociedade ou da infância. Gide, na Grécia, teria sido um filósofo austero.

- Em nome da vida bela eles eram austeros, e hoje em dia, em nome da ciência psicológica, buscamos o autopreenchimento.

M.F. - Exatamente. A minha idéia é que não é absolutamente necessário relacionar os problemas éticos ao saber científico. Dentre as invenções

culturais da humanidade, há um tesouro de dispositivos, técnicas, idéias, procedimentos etc., que não pode ser exatamente reativado, mas que, pelo menos, constitui, ou ajuda a constituir, um certo ponto de vista que pode ser bastante útil como uma ferramenta para a análise do que ocorre hoje em dia - e para mudá-lo.

Não temos que escolher entre o nosso mundo e o mundo grego. Mas, desde que possamos ver claramente que alguns dos principais princípios de nossa ética foram relacionados, num certo momento, a uma estética da existência, acho que este tipo de análise histórica pode ser de utilidade. Durante séculos, fomos convencidos de que entre nossa ética, nossa ética pessoal, nossa vida de todo dia e as grandes estruturas políticas, sociais e econômicas, havia relações analíticas, e que nós nada poderíamos mudar, por exemplo, da nossa vida sexual ou da nossa vida familiar sem arruinar a nossa economia, a nossa democracia etc. Creio que devemos nos libertar desta idéia de um elo analítico ou necessário entre a ética e as outras estruturas sociais ou econômicas ou políticas.

- Então, que tipo de ética podemos construir hoje em dia, quando sabemos que entre a ética e as outras estruturas há apenas coagulações históricas e não uma relação necessária?

M.F. - O que me surpreende é o fato de que, em nossa sociedade, a arte tenha se transformado em algo relacionado apenas a objetos e não a indivíduos ou à vida; que a arte seja algo especializado ou feita por especialistas que são artistas. Entretanto, não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte? Por que deveria uma lâmpada ou uma casa ser um objeto de arte, e não a nossa vida?

- Naturalmente, este tipo de projeto é muito comum em lugares como Berkeley, onde as pessoas acreditam que tudo, desde o modo pelo qual tomam café da manhã até o modo como fazem sexo e como passam o seu dia, deveria ser perfeito.

M.F. - Porém, eu receio, na maioria destes casos, que a maior parte das pessoas se questione até que ponto fazemos o que realmente fazemos, se vivemos como realmente vivemos, por conhecermos a verdade sobre o desejo, a vida, a natureza, o corpo etc.

- Mas, se devemos nos criar sem recorrer ao saber ou às regras universais, de que modo sua opinião difere do existencialismo sartriano?

M.F. - Acredito que, do ponto de vista teórico, Sartre evita a idéia do eu como alguma coisa que nos é dada; mas, através da noção moral de autenticidade, ele retorna à idéia de que temos que ser nós mesmos - ser verdadeiramente o nosso verdadeiro eu. Penso que a única consequência prática aceitável do

que Sartre afirmou é reunir seu ponto de vista teórico com a prática da criatividade - e não da autenticidade. A partir da idéia de que o eu não nos é dado, creio que há apenas uma consequência prática: temos que nos criar a nós mesmos como uma obra de arte. Em sua análise de Baudelaire, Flaubert etc., é interessante observar que Sartre refere o trabalho da criação a uma certa relação consigo mesmo - o autor consigo mesmo - que tem a forma da autenticidade ou da não-autenticidade. Eu gostaria de afirmar exatamente o contrário: não deveríamos referir a atividade criativa de alguém ao tipo de relação que ele tem consigo mesmo, mas relacionar a forma de relação que tem consigo mesmo à atividade criativa.

- Isto soa como uma observação de Nietzsche, na *Gaia Ciência*, de que poderíamos criar nossa vida dando-lhe um estilo através de uma longa prática e de um trabalho diário.

M.F. - Sim. Meu ponto de vista está muito mais próximo de Nietzsche do que de Sartre.

A estrutura da interpretação genealógica

- De que maneira os dois volumes de *História da Sexualidade - Uso dos Prazeres e Confissões da Carne* se encaixam na estrutura de seu projeto genealógico?

M. F. - Três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais.

Portanto, três eixos são possíveis para a genealogia. Todos os três estavam presentes, embora de forma um tanto confusa, em *História da Loucura*. O eixo da verdade foi estudado em *Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas*. O eixo do poder foi estudado em *Vigiar e Punir*, e o eixo ético em *História da Sexualidade*.

A estrutura geral do livro sobre a sexualidade é uma história das morais. Ao nos referirmos à história das morais, acho que devemos distinguir, em geral, os atos e o código moral. Os atos (condutas) são o verdadeiro comportamento das pessoas em relação ao código moral (prescrições) a elas imposto. Creio que devemos fazer uma distinção entre o código que determina os atos permitidos ou proibidos e aquele que determina o valor positivo

ou negativo dos diferentes comportamentos possíveis - não é permitido fazer sexo com ninguém, exceto com a própria esposa, eis um elemento do código. E há um outro lado das prescrições morais, que na maioria das vezes não está isolado como tal, mas que é, acredito, muito importante: o tipo de relação que se deve ter consigo mesmo, *rappor à soi*,¹ que eu chamo ética e que determina a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo como o sujeito moral de suas próprias ações.

A relação consigo tem quatro aspectos principais: o primeiro aspecto responde à questão: qual o aspecto ou a parte de mim ou do meu comportamento relacionado à conduta moral? Por exemplo, podemos dizer, em geral, que na nossa sociedade o principal campo de moralidade, a parte de nós mesmos que é a mais importante para a moralidade, são os nossos sentimentos. (Pode-se ter uma mulher de rua ou outra qualquer, contanto que se tenha bons sentimentos em relação à sua própria esposa.) É claro que, em troca, do ponto de vista kantiano, a intenção é mais importante do que os sentimentos. Mas, do ponto de vista cristão, a matéria moral é essencialmente o desejo. Isto é discutível, pois, na Idade Média, não ocorria o mesmo que no século XVII ...

- Portanto, *grosso modo*, para os cristãos tratava-se do desejo, para Kant das intenções, e, para nós, atualmente, são os sentimentos?

M.F. - Podemos afirmar algo parecido. Nem sempre é a mesma parte de nós ou de nosso comportamento que importa para o juízo ético. Isto é o que eu chamo de substância ética.

- A substância ética seria a matéria a ser trabalhada pela ética?

M.F. - Sim, é isto. E, por exemplo, quando descrevo a *aphrodisia* em *Uso dos Prazeres* é para mostrar que o aspecto relevante do comportamento sexual na ética grega é algo diferente da concupiscência da carne. Para os gregos, a substância ética eram atos relacionados ao prazer e ao desejo em sua unidade. E é muito diferente da carne, da carne cristã. A sexualidade é um terceiro tipo de substância ética.

- Qual a diferença ética entre a carne e a sexualidade?

M.F. - Não posso responder, porque tudo isso só pode ser analisado através de uma investigação precisa. Antes de estudar a ética grega ou greco-romana eu não poderia responder à questão: qual é exatamente a substância ética da ética greco-romana? Agora, acredito saber, através da análise do que significa *aphrodisia*, o que era a substância ética grega.

1 Em francês no texto original (N. do T.).

Para os gregos, quando um filósofo amava um rapaz, mas não o tocava, seu comportamento era valorizado. O problema era tocar ou não os rapazes. Esta é a substância ética: o ato ligado ao prazer e ao desejo. Para Santo Agostinho, é muito claro que, ao lembrar sua relação com seu jovem amigo, aos dezoito anos, o que o perturba é qual era exatamente o tipo de desejo que ele sentia pelo rapaz. Podemos ver, portanto, que a substância ética mudou.

O segundo aspecto é o que eu chamo modo de sujeição, isto é, a maneira pela qual as pessoas são chamadas ou incitadas a reconhecer suas obrigações morais. Trata-se, por exemplo, da lei divina que foi revelada num texto? Ou de uma lei natural, uma ordem cosmológica, que é em cada caso a mesma para todos os seres vivos? Ou de uma regra racional? Ou da tentativa de dar à existência a forma mais bela possível?

- Quando o senhor fala "racional", quer dizer científico?

M.F. - Não. Kantiano, universal. Consideremos, por exemplo, nos estóicos, o quão lentamente eles se movimentam de uma idéia de uma estética da existência para a idéia de que devemos fazer tal ou tal coisa porque somos seres racionais - como membros da comunidade humana, temos que fazê-la. Exemplificando, encontramos em Isócrates um discurso muito interessante supostamente mantido com Nicocles, que era o soberano de Chipre. Aí, ele explica por que sempre foi fiel à sua esposa: "Porque eu sou o rei e porque, na posição de alguém que comanda os outros, que governa os outros, eu tenho que mostrar que posso governar a mim mesmo." E podemos notar que esta regra de fidelidade não tem nada a ver com a formulação estóica e universal: eu tenho que ser fiel à minha esposa porque sou um ser humano e racional. No primeiro caso, é porque eu sou rei! e podemos observar que a mesma regra aceita por Nicocles e por um estóico é completamente diferente. É a isto que chamo de modo de sujeição, o segundo aspecto da ética.

- Quando o rei afirma "porque eu sou o rei", seria isto uma forma de vida bela?

M.F. - Tanto estética quanto política, que são diretamente relacionadas. Pois se quero que as pessoas me aceitem como rei, tenho que ter um tipo de glória que sobreviverá a mim, e esta glória não pode ser dissociada de um valor estético. Logo, o poder político, a glória, a imortalidade e a beleza estão todos reunidos num certo momento. Este é um modo de sujeição, o segundo aspecto da ética. O terceiro é: quais são os meios pelos quais podemos nos modificar para nos tornarmos sujeitos éticos?

- Como podemos trabalhar com esta substância ética?

M.F. - Bem. O que nós devemos fazer é moderar nossos atos, decifrar o que somos, erradicar nossos desejos, usar nosso desejo sexual para obter certos

objetivos como ter filhos etc. - toda esta elaboração de nós mesmos de modo a nos comportarmos eticamente. Para ser fiel à esposa, pode-se proceder diferentemente em relação a si. Eis o terceiro aspecto que eu chamo de prática de si ou ascetismo - ascetismo num sentido bastante amplo.

O quarto aspecto é: qual é o tipo de ser a que aspiramos quando nos comportamos de acordo com a moral? Por exemplo, devemos nos tornar puros, ou imortais, ou livres, ou mestres de nós mesmos etc. Eis o que eu chamo de teleologia. Aquilo que chamamos moral é o comportamento efetivo das pessoas; há os códigos e há este tipo de relação consigo mesmo que compreende os quatro outros aspectos citados.

- E que são todos independentes...

M.F. - Existem entre eles tanto relações quanto um certo tipo de independência. Por exemplo, podemos compreender muito bem por que então, quando o objetivo é uma absoluta pureza do ser, o tipo de prática de si, *i.e.*, as técnicas ascéticas utilizadas, não é exatamente a mesma coisa do que quando se tenta ser mestre do seu próprio comportamento. Em primeiro lugar, se tem uma inclinação para um tipo de técnica de decifração ou de purificação.

Agora, se aplicássemos esta estrutura geral ao paganismo ou à ética cristã mais recente, o que diríamos? Primeiro, se consideramos o código - o que é proibido e o que não é -, notamos que, pelo menos no código filosófico de comportamento, encontramos três principais proibições ou prescrições: uma acerca do corpo; isto é, devemos ser cuidadosos com o comportamento sexual já que ele é tão custoso, portanto façamo-lo o menos freqüentemente possível. A segunda é: quando casados, por favor, não façamos sexo com ninguém além da própria esposa. E quanto aos rapazes - por favor, não toque nos rapazes. E podemos encontrar isto em Platão, em Isócrates, em Hipócrates, nos últimos estóicos etc., e podemos encontrá-lo também no cristianismo, e até em nossa sociedade. Por isso, acho que podemos dizer que os códigos propriamente não mudaram muito. Algumas interdições mudam, algumas proibições são mais estritas e rigorosas no cristianismo do que no período grego. Porém, os temas são os mesmos. Ora, acredito que as grandes mudanças ocorridas na moral, na sociedade, na ética gregas e na maneira pela qual os cristãos se viam, não estão no código, mas naquilo que eu chamo de "ética", que é a relação consigo. Em *Uso dos Prazeres* analiso estes quatro aspectos da relação consigo através de três temas de austeridade do código: a saúde, as esposas ou mulheres e os rapazes.

- Seria justo dizer que o senhor não faz a genealogia da moral por acreditar que os códigos morais são relativamente estáveis, mas o que o senhor faz é uma genealogia da ética?

M.F. - Sim, eu estou escrevendo uma genealogia da ética. A genealogia do sujeito como um sujeito de ações éticas, ou a genealogia do desejo como um

problema ético. Logo, considerando a filosofia ou medicina clássica gregas, o que é a substância ética? É a *aphrodisia*, que se constitui, ao mesmo tempo, de atos, desejo e prazer. Qual é o modo de sujeição? É o fato de termos que construir nossa existência como uma existência bela; é um modo estético. Vejamos, o que tentei mostrar é que ninguém, na ética clássica, é obrigado a se comportar de maneira a ser fiel com suas esposas, não tocar nos rapazes etc. Porém, se pretendessem uma existência bela, uma boa reputação, poder governar os outros, teriam que se comportar assim. Portanto, aceitavam estas obrigações de uma forma consciente em nome da beleza ou da glória da existência. A escolha estética ou política, pela qual decidiram aceitar esse tipo de existência constitui um modo de sujeição. Trata-se de uma escolha pessoal.

Na última fase do estoicismo, quando começam a afirmar: “Bem, você é obrigado a fazer isto porque é um ser humano”, alguma coisa muda. Não é uma questão de escolha; você tem que fazer isto porque você é um ser racional. O modo de sujeição muda.

No cristianismo, o que é muito interessante é que as regras do comportamento sexual eram, sem dúvida, justificadas através da religião. As instituições através das quais se impunham eram instituições religiosas. Porém, o tipo de obrigação era a obrigação legal. Havia um tipo de juridicidade interna da lei religiosa no cristianismo. Por exemplo, toda a prática casuística era tipicamente uma prática jurídica.

- Depois do Iluminismo, então, quando a religião se esvanece, o aspecto jurídico foi o que restou?

M.F. - Sim. Após o século XVIII, a estrutura religiosa destas regras desaparece, em parte, e surge uma competição insolúvel entre uma abordagem médica ou científica e uma estrutura jurídica.

- O senhor poderia resumir tudo isso?

M.F. - Bem, a substância ética para os gregos era a *aphrodisia*; o modo de sujeição era uma escolha político-estética; a forma de ascese era a técnica utilizada - encontramos, por exemplo, as técnicas do corpo, ou a economia das leis, segundo as quais se define o papel de esposo, ou ainda o erotismo como forma de ascetismo consigo no amor dos rapazes etc. - e a teleologia era a mestria de si. Tal é a situação por mim descrita nas duas primeiras partes de *Uso dos Prazeres*. Depois, há uma mudança nesta ética. A razão para esta mudança é a modificação do papel dos homens na sociedade, tanto em seus lares, com relação às suas esposas, como também no campo político, já que a cidade desaparece. Assim, por estas razões, eles podem se reconhecer como sujeitos de mudança no comportamento político e econômico. Podemos dizer, *grosso modo*, que, juntamente com tais mudanças sociológicas, ocorre

também uma mudança na ética clássica, isto é, na elaboração da relação consigo. Porém, acho que a mudança não afeta a substância ética: trata-se ainda da *aphrodisia*. Há algumas modificações no modo de sujeição, por exemplo, quando os estoícos se reconhecem como seres universais. E há também modificações muito importantes no ascetismo, o tipo de técnicas utilizadas para reconhecer, para constituir-se como um sujeito ético. E também uma mudança de objetivo. Acredito que a diferença reside no fato de que, na perspectiva clássica, ser mestre de si significava, primeiramente, importar-se apenas consigo mesmo e não com o outro, pois ser mestre de si significava poder governar os outros. Logo, a mestria de si estava diretamente relacionada à relação dissimétrica com os outros. Eles poderiam ser mestres de si mesmos no sentido da atividade, da dissimetria e da não-reciprocidade.

Mais tarde, devido às mudanças no casamento, na sociedade etc., a mestria de si é algo que não se relaciona primariamente ao poder sobre os outros: você tem que ser mestre de você mesmo não apenas para governar os outros, como era no caso de Alcebiades ou Nicocles, mas porque você é um ser racional. E nessa mestria de si, você está relacionado às outras pessoas que também são mestres de si. E este novo tipo de relação com os outros apresenta muito menos reciprocidade do que antes.

Estas são as mudanças, e eu tento mostrá-las nos três últimos capítulos da quarta parte de *Uso dos Prazeres*. Tomo o mesmo tema, o corpo, as esposas ou as mulheres e os rapazes, e demonstro que estes mesmos três temas da austeridade estão ligados a uma ética parcialmente nova. Digo “parcialmente” porque alguns aspectos desta ética não mudaram, por exemplo, a *aphrodisia*. Por outro lado, outros sofreram mudanças como as técnicas. De acordo com Xenofonte, o meio de se tornar um bom marido é saber exatamente qual é o seu papel dentro ou fora de casa, que tipo de autoridade deve-se exercer sobre a esposa, o que se espera do seu comportamento etc. Todos estes cálculos fornecem as regras de comportamento e definem como se deve ser consigo mesmo. Porém, de acordo com Epíteto ou Sêneca, por exemplo, para se tornar realmente mestre de si, não é necessário saber que papel se desempenha na sociedade ou no lar, mas exercitar-se, privando-se de comer por dois ou três dias, a fim de se certificar do controle sobre si, o que permitirá que, estando algum dia na prisão, não sofra diante da privação do alimento etc. Este deve ser o procedimento em relação a todos os prazeres – este é um tipo de ascetismo que não se encontra em Platão, Sócrates ou Aristóteles.

Não há relação completa e idêntica entre as técnicas e a teleologia. Podemos encontrar as mesmas técnicas em diferentes teleologias; entretanto, existem relações privilegiadas e algumas técnicas privilegiadas relativas a cada *telos*.

No livro cristão – isto é, no livro sobre o cristianismo! – tento mostrar que toda esta ética se modificou. Porque o *telos* mudou: o *telos* é a imortali-

dade, a pureza etc. O ascetismo mudou, pois agora o auto-exame toma a forma de autodecifração. O modo de sujeição é, então, a lei divina. E creio que até mesmo a substância ética mudou, porque ela não é *aphrodisia*, mas o desejo, a concupiscência, a carne etc.

- Parece, então, que temos um quadro de inteligibilidade para o desejo como sendo um problema ético?

M.F. - Sim, agora temos este esquema. Se entendemos, por comportamento sexual, os três pólos - atos, prazeres e desejo - temos a "fórmula" grega, que é a mesma tanto no primeiro como no segundo período. Nesta fórmula grega, enfatizam-se os "atos", tendo o prazer e o desejo como subsidiários: ato - prazer - "desejo". Coloco desejo entre aspas porque considero que, na ética estoíca, inicia-se uma espécie de elisão do desejo, o desejo começa a ser condenado.

A "fórmula" chinesa seria prazer - desejo - "ato". Atos à parte porque tem-se que restringi-los com o objetivo de atingir o máximo de duração e de intensidade do prazer.

A "fórmula" cristã enfatiza o desejo e tenta erradicá-lo. Os atos têm que se tornar algo neutro; deve-se agir apenas para ter filhos ou para cumprir o dever conjugal. E o prazer é excluído tanto na prática quanto na teoria: "desejo" - ato - "prazer". O desejo é praticamente excluído - o desejo tem que ser erradicado - porém é teoricamente muito importante.

E posso afirmar que a "fórmula" moderna é o desejo, teoricamente enfatizado e aceito na prática, uma vez que se tem que liberar o próprio desejo. Os atos não são muito importantes, e o prazer - ninguém sabe o que é!

Do eu clássico ao sujeito moderno

- Qual foi o cuidado de si que o senhor decidiu tratar separadamente em *Cuidado de Si*?

M.F. - O que me interessa na cultura helenística, na cultura greco-romana a partir do século IV a.C., e que se segue até os séculos II e III da era cristã, é um preceito para o qual os gregos tinham uma palavra específica, *epimeleia heautou*, que significa o cuidado de si. Não significa simplesmente estar interessado em si mesmo, nem implica uma certa tendência à auto-afeição e ao autofascínio. *Epimeleia heautou* é uma palavra muito poderosa no grego, que significa trabalhar ou estar preocupado com alguma coisa. Por exemplo, Xenofonte usava a palavra *epimeleia heautou* para descrever o gerenciamento das terras. A responsabilidade do monarca com relação aos seus cidadãos também era *epimeleia heautou*. Aquilo que um médico faz, durante o atendimento ao paciente, é *epimeleia heautou*. É, portanto, uma palavra

muito poderosa, que descreve uma espécie de trabalho, de atividade; implica uma atenção, um saber e uma técnica.

- Mas a aplicação de um saber e de uma tecnologia ao si não é uma invenção moderna?

M.F. - O saber teve um papel diferente no cuidado de si clássico. Há coisas muito interessantes a serem analisadas sobre as relações entre o saber científico e a *epimeleia heautou*. Aquele que cuidava de si mesmo tinha que escolher dentre todas as coisas que se pode conhecer através do saber científico apenas aquelas relativas a ele e importantes para a vida.

- Então, a compreensão teórica, científica, era secundária e dirigida pelas preocupações éticas e estéticas?

M.F. - O problema deles e sua discussão dizia respeito a certos tipos de saber úteis para a *epimeleia*. Por exemplo, para os epicuristas, o saber geral sobre o que é mundo, o que é a necessidade do mundo, a relação entre o mundo, a necessidade e os deuses - tudo isto era muito importante para o cuidado de si. Porque era, antes de mais nada, um caso de meditação: se somos capazes de compreender exatamente a necessidade do mundo, neste caso, podemos governar as paixões de um modo muito mais adequado etc. Para os epicuristas, portanto, havia um tipo de adequação entre todo o saber possível e o cuidado de si. A razão pela qual podíamos nos familiarizar com a física ou a cosmologia era o cuidado de si. Para os estoicos, o verdadeiro si é definido apenas por aquilo de que podemos ser mestres.

- Neste caso, o saber está subordinado ao objetivo prático da mestria?

M.F. - Epíteto é muito claro neste ponto. Ele apresenta como um exercício andar todas as manhãs pelas ruas olhando, vendo. Se durante a caminhada encontramos um magistrado e nos questionamos: "O magistrado é algo que eu possa governar?" Não. Então, eu não tenho nada a fazer. Mas, se eu encontrar uma moça bonita ou um rapaz bonito, neste caso, a sua beleza, o desejo, é algo que depende de mim etc.? Para os cristãos, as coisas são bastante diferentes; a possibilidade de que Satã penetre em nossa alma e nos incite a pensamentos que não podemos reconhecer como satânicos, mas que deveríamos interpretar como provenientes de Deus, conduz à incerteza sobre o que se passa em nossa alma. Não somos capazes de conhecer a verdadeira origem do desejo, a não ser através de procedimento hermenêutico.

- Então, em que medida os cristãos desenvolveram novas técnicas de governo de si?

M.F. - O que me interessa na concepção clássica de cuidado de si é que mostra o surgimento e o desenvolvimento de um certo número de temas ascéticos normalmente atribuídos ao cristianismo. Comumente, se credita ao

cristianismo a substituição do estilo de vida greco-romano, geralmente considerado tolerante, por um estilo de vida austero, marcado por uma série de renúncias, interdições ou proibições. Podemos observar que nesta atividade de si propriamente dita, os antigos desenvolveram uma série completa de práticas de austeridade que os cristãos, mais tarde, lhes tomaram emprestado. Podemos observar, portanto, que esta atividade passou a ser relacionada a uma certa austeridade sexual que foi subsumida diretamente pela ética cristã. Não estamos falando de uma ruptura moral entre uma Antiguidade tolerante e um cristianismo austero.

- Em nome de que escolhemos a imposição deste estilo de vida?

M.F. - Na Antiguidade, esta elaboração do si e sua conseqüente austeridade não é imposta ao indivíduo pela lei civil ou pela obrigação religiosa; trata-se, ao contrário, de uma escolha feita pelo indivíduo para sua própria existência. As pessoas decidem por si mesmas se cuidam ou não de si.

Não acredito que se trate de atingir a vida eterna depois da morte, pois eles não se preocupavam com isto particularmente. Agiam, antes, de modo a conferir a suas vidas certos valores (reproduzir certos exemplos, deixar uma alta reputação para a posteridade, dar o máximo possível de brilhantismo às suas vidas). Era uma questão de fazer da vida um objeto para uma espécie de saber, uma técnica, uma arte.

Temos apenas uma vaga lembrança da idéia, em nossa sociedade, do princípio da obra de arte, o ponto principal ao qual devemos aplicar os valores estéticos, é o si, a própria vida, a própria existência. Isto ocorre na Renascença, mas de uma forma ligeiramente acadêmica, e novamente no dandismo do século XIX, sendo, contudo, apenas episódico.

- A preocupação grega consigo não é apenas uma versão preliminar de nossa auto-absorção, que muitos podem considerar um problema central em nossa sociedade?

M.F. - Temos um certo número de temas - e não creio que tenhamos que utilizá-los deste modo - que nos indica que numa cultura para a qual devemos alguns dos nossos elementos morais constantes mais importantes, era uma prática de si, uma concepção de si, muito diferente de nossa atual cultura de si. No culto de si da Califórnia, devemos descobrir o verdadeiro si, separá-lo daquilo que deveria obscurecê-lo ou aliená-lo; decifrar o verdadeiro reconhecimento à ciência psicológica ou psicanalítica, supostamente capazes de apontar o que é o verdadeiro eu. Portanto, não apenas não identifico esta antiga cultura do si com aquilo que podemos chamar de culto californiano do si; eu acho que são diametralmente opostos.

O que aconteceu é precisamente uma inversão da cultura clássica do si. Isto ocorreu quando o cristianismo substituiu a idéia de um si ao qual

deveríamos renunciar, pois ater-se a si mesmo era se opor ao desejo de Deus, pela idéia de um si que deveria ser criado como uma obra de arte.

- Sabemos que um dos estudos de *Cuidado de Si* se refere ao papel da escrita na formação do si. Qual é a questão da relação da escrita com o si colocada por Platão?

M.F. - Primeiro, para citar alguns fatos históricos, que são freqüentemente subestimados quando colocamos este problema da escrita, devemos considerar a famosa questão do *hypomnemata*. Os intérpretes contemporâneos vêm, na crítica da *hypomnemata* em *Fedro*, uma crítica da escrita como um suporte material para a memória. Agora, de fato, *hypomnemata* tem um sentido muito preciso. É um caderno de anotações. Exatamente este tipo de anotação estava em voga na época de Platão para uso pessoal e administrativo. Esta nova tecnologia era uma espécie de ruptura tanto quanto a introdução do computador na vida privada hoje em dia. Parece-me que a questão da escrita e do si deve ser colocada em termos de uma estrutura técnica e material onde surgiu.

Segundo, há problemas de interpretação concernentes à famosa crítica da escrita como oposta à cultura da memória no *Fedro*. Se lermos o *Fedro*, veremos que esta passagem é secundária se comparada a uma outra que é fundamental e que é paralela ao tema desenvolvido no final do texto. Não importa se um texto é escrito ou oral - o problema é se o discurso em questão dá ou não acesso à verdade. Assim, a questão escrita/oral é completamente secundária com relação à questão da verdade.

Terceiro, o que me parece importante é que estes novos instrumentos foram imediatamente utilizados para a constituição de uma relação permanente consigo - devemos nos governar do mesmo modo que um governante dirige os governados, que o cabeça de um empreendimento gerencia sua empresa e o chefe de família administra uma casa. Esta nova idéia de que a virtude consiste essencialmente no governo perfeito de si, isto é, no exercício de si com uma mestria tão exata quanto a do soberano, contra quem não haveria mais revoltas, é algo muito importante que encontraremos, durante séculos - praticamente até o cristianismo. Deste modo, se quisermos, o aspecto que liga, de maneira surpreendente a questão da *hypomnemata* e da cultura de si é o fato de que a cultura de si tem como objetivo o perfeito governo de si - uma espécie de relação política permanente entre o eu e o si. Os antigos desenvolveram esta política de si através de anotações exatamente do mesmo modo que os governos e aqueles que gerenciam empresas administravam através de registros. É deste modo que a escrita me parece estar relacionada ao problema da cultura de si.

- O senhor poderia nos dizer algo mais sobre a *hypomnemata*?

M.F. - No sentido técnico, a *hypomnemata* poderia ser livros de apontamentos, registros públicos, cadernos de anotações pessoais que serviam como

memória. Seu uso como livro de vida, guias de conduta, parece ter se tornado alguma coisa corrente entre o público culto. Neles apareciam citações, fragmentos de trabalhos, exemplos, ações testemunhadas, descrições, reflexões ou arrazoados que tinham sido ouvidos ou que tinham vindo à mente. Ela constituía uma memória material das coisas lidas, ouvidas ou pensadas - um tesouro acumulado para ser relido e para meditação posterior. Também formava uma matéria-prima sobre a qual tratados mais sistemáticos podiam ser escritos, onde eram apresentados os argumentos e as formas de lutar contra algum defeito (tal como a raiva, a inveja, a maledicência, a bajulação) ou de ultrapassar alguma situação difícil (um luto, um exílio, uma depressão, uma desgraça).

- Como a escrita se conecta com a ética e o si?

M.F. - Nenhuma habilidade técnica ou profissional pode ser adquirida sem exercício; nem se pode aprender a arte de viver, a *technè tou biou*, sem uma ascese que deve ser tomada como um treinamento de si por si: este era um dos princípios tradicionais aos quais os pitagóricos, os socráticos e os cínicos, durante muito tempo, atribuíram grande importância. Dentre todas as formas assumidas por este treinamento (e que incluíam abstinências, memorizações, exames de consciência, meditações, silêncio e escuta), parece que este tipo de escrita - o fato de escrever para si e para os outros - veio a ter um papel relevante bastante tarde.

- Que papel específico os cadernos de anotações tiveram quando, finalmente, se tornaram influentes no último período da Antiguidade?

M.F. - As *hypomnemata*, tão pessoais, não devem ser consideradas diários íntimos nem aquelas descrições de experiências espirituais (tentações, batalhas, quedas e vitórias, que se encontram na literatura cristã mais tardia). Não constituem uma "descrição de si"; seu objetivo não é trazer à luz a *arcana constientiae*, cuja confissão - seja ela oral ou escrita - tem um valor de purificação. O movimento que elas procuram levar a efeito é o inverso deste. Não se trata de perseguir o indescritível, nem de revelar o oculto, nem de revelar o não-dito, mas, ao contrário, de reunir o já dito, de agrupar o que foi ouvido e lido, e tudo isto com o objetivo que nada mais é do que a constituição de si.

A *hypomnemata* deve ser situada no contexto de uma tensão muito forte deste período. Numa cultura muito afetada pela tradição, pelo valor reconhecido do já dito, pela recorrência do discurso, pela prática da "citação" sob a insígnia da idade e da autoridade, uma ética foi desenvolvida e explicitamente orientada para o cuidado de si, em direção a objetivos definitivos, tais como o recolhimento no próprio interior, o alcançar-se, o viver consigo mesmo, o ser auto-suficiente, e o divertimento. Eis o objetivo da

hypomnemata: reunir o *logos* fragmentado, transmitido pelo ensino, pela escuta ou leitura como meio de estabelecer uma relação de si para consigo tão adequada e perfeita quanto possível.

- Antes de entrarmos no papel dos cadernos de anotações do primeiro período do cristianismo, o senhor poderia nos contar alguma coisa sobre como a austeridade greco-romana difere da austeridade cristã?

M.F. - Uma coisa muito importante é que na ética estoíca a questão da pureza era praticamente inexistente ou, antes, marginal. Era importante nos círculos pitagóricos e nas escolas neoplatônicas e se tornou cada vez mais importante através de sua influência e também de influências religiosas. Num certo momento, o problema de uma estética da existência é encoberto pelo problema da pureza, que é uma outra coisa e que exige um outro tipo de técnica. No ascetismo cristão, a questão da pureza se torna cada vez mais importante; a razão pela qual devemos nos controlar é mantermo-nos puros. O problema da virgindade, este modelo de integridade feminina, se torna muito mais importante no cristianismo. O tema da virgindade não tem quase nada a ver com a ética sexual do ascetismo greco-romano. Aí, o problema é um problema de autodomínio. Era um modelo viril de autodomação e, uma mulher que fosse moderada, era tão viril para si mesma quanto um homem. O paradigma da auto-restrição sexual se transforma num paradigma feminino, através do tema da pureza e da virgindade, baseado no modelo da integridade física. A integridade física, mais do que o autodomínio, tornou-se importante. Deste modo, o problema da ética como uma estética da existência é encoberto pelo problema da purificação.

Este novo si cristão foi constantemente examinado porque nele apareciam a concupiscência e os desejos da carne. A partir deste momento, o si não era mais algo a ser construído, mas a ser renunciado e decifrado. Conseqüentemente, entre o paganismo e o cristianismo, a oposição não ocorre entre tolerância e austeridade, mas entre uma forma de austeridade ligada a uma estética da existência e outras formas de austeridade ligadas à necessidade de renunciar ao si e decifrar sua verdade.

- Então Nietzsche talvez estivesse errado, na genealogia da moral, ao creditar ao ascetismo cristão o fato de nos transformarmos em criaturas que podem fazer promessas.

M.F. - Sim, acredito que ele considerou erradamente o cristianismo, se levamos em conta que sabemos sobre a evolução da ética pagã do século IV a.C. até o século IV da era cristã.

- Como o papel dos cadernos de anotação mudou quando a técnica de utilizá-los para relatórios de si para si foi retomada pelos cristãos?

M.F. - Uma mudança importante é o aparecimento da escrita dos movimentos internos, de acordo com o texto de Athanas na vida de Santo Antônio, como uma arma no combate espiritual: enquanto o demônio é uma força que engana e que faz com que nos enganemos sobre nós mesmos (uma grande parte da *Vita Antonii* é devotada a estes estratagemas), a escrita constitui um teste e uma espécie de pedra de toque: ao trazer à luz os movimentos do pensamento, dissipa-se a sombra interna onde as tramas inimigas são tecidas.

- Como poderia acontecer uma transformação tão radical?

M.F. - Há, de fato, uma mudança dramática entre a *hypomnemata* evocada por Xenofonte, onde se tratava apenas de uma questão de rememorar os elementos de uma dieta, e a descrição das tentações noturnas de Santo Antônio. Um material interessante para buscar um conjunto transicional de técnicas parece ser a descrição dos sonhos. Quase desde o começo deveríamos ter um caderno de anotações ao lado da cama para anotar os sonhos tanto para interpretá-los pessoalmente na manhã seguinte como para mostrá-los a quem os interprete. Através da descrição noturna, um passo importante é dado em direção à descrição de si.

- Certamente, a idéia de que a contemplação de si permite-nos dissipar as sombras e chegar à verdade já está presente em Platão.

M.F. - Sim, mas esta é uma forma ontológica e não psicológica de contemplação. Este saber ontológico de si toma forma, pelo menos em certos textos, e em particular em *Alcebiades*, no modo de contemplação da alma por si mesma em termos da famosa metáfora de olho. Platão pergunta: "Como pode o olho vê-la?" A resposta é aparentemente muito simples mas é, de fato, muito complicada. Para Platão, não podemos simplesmente nos olhar num espelho. Temos que olhar para dentro dos olhos do outro, isto é, dentro de nós mesmos, contudo, na forma do olho do outro. E aí, na pupila do outro, poderemos nos ver: a pupila serve como um espelho. E, da mesma maneira, a alma que se contempla a si mesma numa outra alma (ou no elemento divino de outra alma), que é como sua pupila, reconhecerá seu elemento divino.

Veremos que esta idéia de que devemos nos conhecer a nós mesmos, isto é, ganhar saber ontológico do modo de ser da alma, independe daquilo que poderíamos chamar um exercício do si sobre si. Ao compreender o modo de ser da alma, não há necessidade de perguntarmos o que fizemos, o que estamos pensando, quais são os movimentos de nossas idéias ou representações, a que estamos ligados. Eis porque podemos utilizar esta técnica de contemplação tendo como objeto a alma de um outro. Platão nunca fala de exame de consciência - nunca!

- É lugar-comum na literatura a afirmação de que Montaigne foi o primeiro grande autobiógrafo, apesar de o senhor parecer remontar a escrita de si a fontes muito anteriores.

M.F. - Parece-me que na crise religiosa do século XVI - a grande rejeição das práticas católicas de confissão - novos modos de relacionamento consigo mesmo se desenvolveram. Podemos ver a reativação de um certo número de antigas práticas históricas. A noção, por exemplo, de provas de si parece-me tematicamente aproximada ao que encontramos nos estóicos, onde a experiência de si não é uma descoberta de uma verdade escondida no seu interior, mas uma tentativa de determinar o que se pode ou não fazer com uma liberdade disponível. Entre católicos e protestantes, a reativação dessas antigas técnicas na forma de práticas espirituais cristãs é bastante marcada.

Deixe-me tomar como exemplo o exercício de caminhar, recomendado por Epíteto. Cada manhã, ao perambular pela cidade, devemos tentar determinar, com respeito a cada coisa (um oficial ou uma mulher atraente), suas razões, se somos impressionados por ou atraídos para ela, ou se temos autodomínio suficiente para permanecermos indiferentes.

No cristianismo, temos a mesma espécie de exercício, mas com o objetivo de testar nossa dependência a Deus. Lembro-me de ter encontrado, num texto do século XVII, um exercício remanescente de Epíteto, que um jovem seminarista faz, ao caminhar, expondo de que modo cada coisa lhe mostra sua dependência a Deus - o que lhe permite decifrar a presença da divina providência. Os dois tipos de caminhada não se correspondem na medida em que temos, com Epíteto, o exemplo de um indivíduo que se assegura de sua soberania sobre si mesmo e de sua independência, enquanto que, no cristianismo, o seminarista caminha e diante de cada coisa que vê diz: "Oh, como a bondade de Deus é grande! Ele, que fez isto, mantém todas as coisas em seu poder e a mim em particular", relembrando-se, assim, que ele não é nada.

- Então, o discurso tem um papel importante mas sempre serve a outras práticas mesmo na constituição de si.

M.F. - Parece-me que toda a dita literatura do si - diários pessoais, narrativas de si etc. - não pode ser compreendida a não ser quando introduzida na estrutura geral e muito rica destas práticas de si. As pessoas escrevem sobre si mesmas há dois mil anos, mas não do mesmo modo. Tenho a impressão - e posso estar enganado - de que há certa tendência a apresentar a relação entre a escrita e a narrativa de si como um fenômeno particular à modernidade européia. Eu não negaria que é moderno, mas foi também um dos primeiros usos da escrita.

Portanto, não basta afirmar que o sujeito é constituído num sistema simbólico. Não é somente no jogo dos símbolos que o sujeito é constituído. Ele é constituído em práticas verdadeiras - práticas historicamente analisáveis. Há uma tecnologia da constituição de si que perpassa os sistemas simbólicos ao utilizá-los.

- Se a auto-análise é uma invenção da cultura, por que ela nos parece tão natural e prazerosa?

M.F. - Deve ter sido um exercício extremamente doloroso no início, que exigiu muitas valorizações culturais antes de terminar por transformar-se numa atividade positiva. As técnicas de si, creio eu, podem ser encontradas em todas as culturas de formas diferentes. Devemos questionar as técnicas de si exatamente do mesmo modo como é necessário estudar e comparar as diferentes técnicas de produção de objetos e de direção dos homens pelos homens através do governo. O que torna a análise de si difícil são duas coisas: primeiro, as técnicas de si não exigem o mesmo aparelho material que a produção de objetos e são, portanto, técnicas freqüentemente invisíveis. Segundo, são freqüentemente ligadas às técnicas de direção dos outros. Por exemplo, se tomamos as instituições educacionais, compreendemos que alguém está governando outros e ensinando-lhes a governar-se.

- Passemos à história do sujeito moderno. Para começar, a cultura clássica de si foi completamente perdida ou, ao contrário, incorporada e transformada pelas técnicas cristãs?

M.F. - Eu não acredito que a cultura de si tenha desaparecido ou sido encoberta. Encontramos diversos elementos que foram simplesmente integrados, deslocados, reutilizados no cristianismo. A partir do momento em que a cultura de si foi tomada pelo cristianismo, ela foi, de certo modo, operacionalizada para o exercício de um poder pastoral, na medida em que a *epimeleia heautou* se transformou essencialmente em *epimeleia tonallon* - o cuidado dos outros - que era função do pastor. Porém, até o ponto em que a salvação individual é encadeada - pelo menos em certa medida - através da instituição pastoral, que tem como objeto o cuidado das almas, o cuidado clássico de si desapareceu, isto é, foi integrado, perdendo grande parte de sua autonomia.

O interessante é que durante a Renascença vemos uma série completa de grupos religiosos (cuja existência já era, ademais, reconhecida na Idade Média) que resistem a este poder pastoral e que exigem o direito de estabelecer seus próprios estatutos. De acordo com estes grupos, o indivíduo deveria cuidar de sua própria salvação, independente da instituição e da pastoral eclesiásticas. Podemos ver, portanto, um reaparecimento, até certo ponto, não da cultura de si, que nunca desapareceu, mas uma reafirmação de sua autonomia.

Também na Renascença vemos - e aqui me refiro ao texto de Burkhardt sobre a famosa estética da existência - o herói como sua própria obra de arte. A idéia de que, da nossa própria vida, podemos fazer uma obra de arte era sem dúvida estranha na Idade Média, e reapareceu na Renascença.

- Até agora, o senhor tratou dos vários graus de apropriação das antigas técnicas de autogoverno. No seu próprio escrito, mostra uma grande ruptura entre a Renascença e a Época Clássica. Houve uma mudança igualmente significativa no modo pelo qual o autogoverno foi relacionado a outras práticas sociais?

M.F. - Isto é muito interessante, mas eu não vou responder imediatamente. Começemos dizendo que a relação entre Montaigne, Pascal e Descartes poderia ser pensada em termos desta questão. Primeiro, Pascal ainda pertencia a uma tradição em que as práticas de si, as práticas do ascetismo, estavam ligadas ao conhecimento do mundo. Segundo, não devemos esquecer que Descartes escreveu as *Meditações* - e meditações são uma prática de si. Porém, o extraordinário nos textos de Descartes é que ele prosseguiu substituindo um sujeito que funda as práticas do conhecimento por um sujeito constituído através das práticas de si.

Isto é muito importante. Mesmo que seja verdade que a filosofia grega tenha fundado a racionalidade, ela sempre sustentou que um sujeito não poderia ter acesso à verdade se não praticasse em si mesmo um certo trabalho que o tornaria suscetível de conhecer a verdade - um trabalho de purificação, de conversão da alma através da contemplação da alma propriamente. Também temos o tema do exercício no estoicismo, através do qual um sujeito, antes de mais nada, assegura sua autonomia e independência - e o assegura numa relação tão complexa com o conhecimento do mundo, uma vez que é este conhecimento que lhe permite assegurar sua independência e é apenas porque ele a assegurou que ele pode reconhecer a ordem do mundo tal qual se apresenta. Na cultura européia, até o século XVII, o problema permanece: "Que trabalho devo efetuar sobre mim mesmo para ser capaz e digno de ter acesso à verdade?" Em outras palavras: a verdade sempre tem um preço. Não há acesso à verdade sem ascese. Na cultura ocidental do século XVI, ascetismo e acesso à verdade aparecem mais ou menos obscuramente relacionados.

Descartes, creio, rompeu com isto quando afirmou: "Para alcançar a verdade é suficiente que eu seja *qualquer* sujeito que pode ver o que é evidente." A evidência é substituída pela ascese no ponto em que a relação com o si entrecruza-se com a relação com os outros e com o mundo. A relação com o si não necessita mais ser ascética para ingressar na relação com a verdade. Basta que a relação com o si nos revele a verdade óbvia do que vemos para que possamos apreender definitivamente aquela verdade. Assim, posso ser imoral e conhecer a verdade. Acredito que esta é uma idéia mais ou menos explicitamente rejeitada pela cultura anterior. Antes de Descartes, não poderíamos ser impuros, imorais e conhecer a verdade. Com Descartes, a evidência direta é suficiente. Depois de Descartes, temos um sujeito não ascético de saber. Esta mudança possibilita a institucionalização da ciência moderna.

Estou obviamente esquematizando uma longa história que é, contudo, fundamental. Depois de Descartes, temos um sujeito de conhecimento que coloca para Kant o problema de saber a relação entre o sujeito da ética e o do conhecimento. Havia muitos debates, durante o Iluminismo, sobre se estes dois sujeitos eram completamente diferentes ou não. A solução de Kant foi encontrar o sujeito universal, que, na medida em que era universal, poderia ser sujeito de conhecimento, mas que exigia, apesar de tudo, uma atitude ética - precisamente a relação com o si que Kant propõe na *Crítica da Razão Prática*.

- O senhor quer dizer que uma vez que Descartes rompeu com a racionalidade científica afastada da ética, Kant reintroduziu a ética como uma forma aplicada de procedimento da racionalidade?

M.F. - Certo. Kant diz: "Devo reconhecer-me como um sujeito universal, isto é, devo constituir-me em cada um dos meus atos como um sujeito universal de acordo com regras universais." As antigas questões foram reinterpretadas: "Como posso me constituir como um sujeito ético? Reconhecer-me como tal? Os exercícios de ascese são necessários? Ou simplesmente esta relação kantiana com o universal é que me fez ético em conformidade com a razão prática?" Assim Kant introduz, na nossa tradição, mais um meio pelo qual o si não é meramente dado mas é constituído numa relação de si como sujeito.