

BIOPOLÍTICA E ANTROPOGÉNESE

por

José Caselas*

Resumo: O objetivo deste paper é apresentar a posição da biopolítica face à antropogénese. De que modo a pergunta pelo humano se configura em autores como Foucault e Agamben? A questão “O que é o Homem?” é o lugar de uma cesura entre o humano e o não humano o que, genealógicamente, produz formas de vida políticas indeterminadas: a vida nua enquanto isolamento da vida no interior do homem. Num segundo momento, pretende-se indagar o modo como a vida pode ser recapturada e não apenas politizada. Trata-se da estética da existência em Foucault e da recuperação do projecto cínico em ambos os autores como forma de harmonizar o *logos* com o *bíos*.

Palavras-chave: Biopolítica; Antropogénese; cinismo; logos; bíos.

Abstract: This paper aims to address anthropogenesis from a biopolitical standpoint. In what way the question of the human is given shape in authors such as Foucault and Agamben? The question ‘What is Man?’ is the place of a caesura between human and nonhuman, one that genealogically generates undetermined political life forms: i.e., bare life as an isolation of life within man. We’ll also inquire how life can be recaptured and not only politicized. That’s what’s at stake in Foucault’s aesthetics of existence, as well as in his and Agamben’s attempt to recover the cynical project as a way to harmonize *logos* with *bíos*.

Keywords: Biopolitics; anthropogenesis; cynicism; logos; bios.

Como é que a biopolítica pensa o Homem e define a sua relação com o mundo e com a Polis? Quais as fronteiras que se podem estabelecer entre o humano e o não-humano? De que modo podemos recuperar uma vida soberana para o Homem? Como definimos uma forma-de-vida e como a confrontamos com a biopolítica?

A pedra-de-toque do nosso argumento é que a modernidade trouxe para o palco da política a vida biológica. E essa apropriação denota imediatamente uma inflexão na antropogénese por via da animalização do homem. E aqui importará perceber o que Agamben quer dizer com o conceito de acontecimento antropogénético porque ele existe nos Antigos mas verdadeiramente a máquina antropológica põe-se em movimento na modernidade. Trata-se da introdução da *zoe* (vida natural) no domínio da Polis.

* Membro do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. josecaselas@gmail.com

Como afirma Agamben: “Para quem empreenda uma pesquisa genealógica sobre o conceito de “vida” na nossa cultura, uma das primeiras e mais instrutivas observações é o facto de este nunca aparecer definido enquanto tal. O que permanece indeterminado surge, porém, a cada vez, articulado e dividido através de uma série de oposições e de cesuras que o investem de uma função estratégica decisiva em âmbitos aparentemente tão distantes como a filosofia, a teologia, a política e, apenas mais tarde, a medicina e a biologia.” (2011a: 25)

Assim, pergunta ainda Agamben na obra *O Aberto* e que é precisamente o tema que nos traz aqui: “O que é o homem, se este é sempre o lugar – e, simultaneamente, o resultado – de divisões e cesuras incessantes?” (2011a: 29)

Esta cisão biopolítica separa o homem do não-homem. No fim de contas, o que é que nos separa do animal? O conceito de vida social é visto numa estrutura de separação, de divisão que opõe a zoe (simples vida animal e bios (vida politicamente qualificada). O escravo é um instrumento animado, não tem acesso à bios mas à simples vida.

A biopolítica produziu uma zona de indiferença entre o homem e o não-homem, o animal, cuja figura limite é o muçulmano, o prisioneiro do campo de concentração. Mas existem outras figuras contemporâneas em contraste com as antigas dessa forma de vida nua que se opõe à forma de vida política: o migrante, o estrangeiro, o desempregado, o novo escravo, e que redefinem o humano para o lado da zoe, da vida vegetativa ou nutritiva, despojando-o das suas qualidades de linguagem e testemunho. Eles não têm lugar na Polis; estão incluídos a partir de um fora e excluídos através de um dentro. O poder soberano produz a exceção por meio da animalização do homem. E por que motivo em pleno séc XX surge um empreendimento jurídico-político que pretende inverter o sentido da antropogénesis, criando uma zona de indeterminação no seio do humano.

O que Agamben designa o “acontecimento antropogenético” é o isolamento de uma vida nua das restantes formas de vida. Isto deve-se à linguagem e também ao dispositivo da soberania que incide sobre os corpos e os submete a modos de subjectivação ditadas pelas relações de poder.

Para Agamben, a vida é identificada na política por meio da estrutura da exclusão – a vida nua. Portanto, a vida permanece indefinida e, no entanto, é já fruto de um investimento político, ou melhor, biopolítico.

Foucault situa a politização da vida das populações no séc XVIII. Mas é com o nazismo que a vida é investida de tal modo que o princípio da morte (que retoma o princípio da realidade freudiano) se torna a pedra-de-toque do conceito de vida política, de tal modo que se fala de uma vida indigna de ser vivida. “O que chamamos política é antes de mais uma qualificação particular da vida, efectuada

através de uma série de partições que passam pelo corpo mesmo da zoe.” (2014: 282) Essa biopolítica introduz uma cisão na antropogénese através do mecanismo de exceção ou imunitário cuja consequência é a animalização do homem, uma íntima retirada do mundo; devolver ao homem a pobreza de mundo de que falava Heidegger que funcionava justamente ao inverso, na capacitação de uma consciência mundana. A aspiração da biopolítica contemporânea é o isolamento da vida no interior do homem, a possibilidade de separação do homem do não-homem, do vivente e do falante, da zoe e do bios.

FOUCAULT E AGAMBEN: O PROJECTO CÍNICO E O PROJECTO FRANCISCANO

É possível integrar uma forma de vida, uma vida inseparável da sua forma no que Foucault designava pelas práticas de si que remontam à Antiguidade? O exemplo dos estoicos e do cínicos revela que a estética da existência era, no fundo, a busca de uma ética individualista que o autor chama a ética do cuidado de si. Que si é este de que é preciso cuidar? Um si que não se submete ao código e à obediência mas a uma autoestilização; não o autoconhecimento mas a ascese. Se para Foucault são os cínicos que conseguem integrar na polis uma forma de vida soberana tomando a si o seu destino, para Agamben, os franciscanos assumem uma corporeidade superior onde a vida surge inseparável da sua forma, superando a distinção aristotélica da alma vegetativa, sensitiva e intelectual.

Se o modo de sujeição no cristianismo visava sobretudo a concupiscência, para os Gregos, a *substância ética* (sublinhe-se que esta noção em Foucault não é das mais conseguidas, visto que está a essencializar, na história da moral grega, uma forma de conduta, o que sempre pretendeu contornar) tinha como alvo uma escolha político-estética. A constituição do si cristão é inseparável da confissão: o exame ou escrutínio dos mínimos pensamentos e a entrega incondicional ao director de consciência. O cristianismo ao longo dos séculos foi uma máquina de arrancar confissões. Essa modalidade ainda perdura como possibilidade secularizada de chegar ao mais íntimo da alma, como se o desejo deixasse de ser corrompido pela enunciação verbal e pela publicidade, pela sua entrega na esfera pública. O dispositivo de captura dessa verdade oculta é, como Foucault assinala, a sexualidade; pedra de toque da vontade de domínio (por isso Nietzsche quis fazer da Filosofia uma máquina de expelir a verdade para fora de si de modo a fazer emergir a mentira como extremo pulsional). O conhecimento médico apropriou-se dessa rede de captura e reelaborou o mecanismo da confissão. A medicina, mesmo

a antiga, sempre foi um dispositivo de desvelamento da verdade do si. Assim, na história da sexualidade faz-se igualmente um percurso genealógico da história da medicina ou da prática terapêutica do si. O ocupar-se de si é também uma prática médica: «Segundo uma tradição que remonta longe na cultura grega, o cuidado de si está em correlação estreita com o pensamento e a prática médicas.» (1984: 69) Os estóicos recorriam profusamente às metáforas médicas (1991, carta 64, 8), onde o cuidado do corpo e da alma se cruzavam, na definição das perturbações e na sua cura.¹

O que resulta do confronto entre o si clássico e o si moderno? O si moderno é sobretudo uma atitude histórico-crítica. Foucault nunca pretendeu erigir um programa político definido que resultasse do trabalho de reflexão filosófica. Como escreve: «As questões que tento colocar não são determinadas por uma concepção política prévia e não visam a realização de um projecto político definido.» («Politique et éthique: une interview» 1994 vol. 4: 586) A história do cuidado de si é a assunção da política como ética, que não visa obter uma totalização; ela toma os problemas de modo transversal devolvendo-os à sua historicidade, constituintes e constituídos pela história. As questões não são inscritas no quadro de uma doutrina política; elas relevam de um modo de afrontar os problemas, modo positivo ou modo de vida contra as práticas de sujeição. Trata-se de interrogar a política e habitar um pensamento emancipatório que recoloque a moral no cerne do cuidado de si (*epimeleia heautou*). O conceito clássico do cuidado de si não se identifica com o culto contemporâneo de si (1994 vol. 4: 624) e, da mesma forma, o cuidado de si que se trata de recuperar diferencia a austeridade cristã da austeridade greco-romana. Como esclarece Foucault, a austeridade cristã acentua sobretudo a questão da purificação (com o tema da virgindade a prevalecer) de acordo com um paradigma feminino de auto-restrição sexual. Por outro lado, na constituição de si da Antiguidade o objectivo é o domínio e uma constituição positiva. Entre uma negatividade e uma autoconstituição não pastoral, a sombra da *epimeleia heautou* grega seria recuperada na época das Luzes com a hipótese da autonomia do sujeito. O cuidado de si entronca no cuidado dos outros (*epimeleia tôn allôn*), mas como fazer a história desse cuidado?

O que se pretende é a edificação de um cuidado de si fora do domínio do poder pastoral. Desse ponto de vista, o espírito da Revolução não seria um mero

¹ «Toute une série de métaphores médicales sont utilisées régulièrement pour désigner les opérations qui sont nécessaires pour les soins de l'âme: porter le scalpel dans la blessure, ouvrir un abcès, amputer, évacuer les superfluités, donner des médicaments, prescrire des potions amères, calmantes ou tonifiantes. L'amélioration, le perfectionnement de l'âme qu'on cherche auprès de la philosophie, la *paideia* que celle-ci doit assurer se teinte de plus en plus de couleurs médicales. Se former et se soigner sont des activités solidaires.» (1984: 71)

projecto político; seria, igualmente, um modo de existência, com a sua estética, o seu ascetismo. O sujeito moderno cartesiano encena a verdade na demanda e na elaboração do trabalho sobre si. Em que sentido esta autoelaboração se afasta da versão antiga? Através do afastamento da ascese. No entanto, a ascese que há que recuperar não é o universalismo kantiano, não é certamente a evidência cartesiana, nem o sujeito do autoconhecimento. Do que se trata neste si então?² O *ethos* da modernidade que Foucault recupera de Kant e da *Aufklärung* é um modo de ser histórico de autoconstituição como sujeito autónomo. Das cinzas de um rosto desvanecido, o sujeito adquire um novo contorno político-moral que se espelha na matriz das Luzes. É uma «heroização irónica do presente» (1994 vol. 4: 571), uma prática de si não humanista assinalada como uma *atitude limite*. Atitude que releva de uma crítica genealógica que não procura estruturas formais da implantação da fundamentação metafísica. A ontologia histórico-crítica acolhe o contingente (Bauman diria o ambivalente e Agamben, a indeterminação) e que privilegia uma autotransformação em detrimento de uma doutrinação, um modo de pensar que aceita as pequenas transformações ainda que parciais, o trabalho que se faz na desordem. «Eu caracterizaria assim o *ethos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-crítica dos limites que podemos transpor, logo, como trabalho de nós mesmos sobre nós-mesmos como sujeitos livres.» («Qu'est-ce que les Lumières?», 1994 vol. 4: 575) À primeira vista este enunciado apresenta uma relativa vagueza no seu propósito, um projecto político elusivo embora se recupere um trabalho inadiável de suspeição ontológica e política necessário para edificar a transformação do novo, um tempo do recomeço a partir do abalar dos alicerces das formas de racionalidade e dos sistemas práticos que parecem historicamente sólidos.

No terceiro volume da *Histoire de la sexualité, Le Souci de soi*, Foucault, refere o jogo agonístico que alarga o campo de relações de poder. O sentido deste jogo agonístico é o de assegurar a superioridade entre o si e os outros, reestruturar a desigualdade entre o si e eles de molde a assumir uma vida pública. «Deve-se antes pensar numa crise do sujeito da subjectivação: numa dificuldade no modo

² Na constituição do sujeito moderno Foucault privilegia claramente a posição de Kant em relação à perspectiva cartesiana, embora a autoconstituição de cariz universalista esteja fora dos horizontes políticos foucauldianos. O ponto de regulação entre as duas atitudes filosóficas é a ascese a que mais tarde acrescentará a ascese cínica (ponto privilegiado da atitude política que deveria ser adoptado). «L'évidence est substituée à l'ascèse au point de jonction entre le rapport à soi et le rapport aux autres, le rapport au monde. Le rapport à soi n'a plus besoin d'être ascétique pour être un rapport avec la vérité. Il suffit que le rapport à soi me révèle la vérité évidente de ce que je vois pour appréhender définitivement cette vérité.» («À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours» 1994 vol. 4: 630) Com Kant o sujeito aparentemente não tem necessidade de exercícios ascéticos. No entanto, a moral kantiana parece-nos inseparável de um horizonte ascético, no fundo, uma acção purificada pelo rigor do dever.

como o indivíduo pode constituir-se enquanto sujeito moral das suas condutas, em esforços para encontrar na aplicação a si o que pode permitir-lhe sujeitar-se às regras e finalizar a sua existência.» (1994: 117) Foucault procura uma zona de fractura nas relações de poder, uma imanência desvendada na figura do resistente. Porém, essa zona de fractura não se pode esgotar na máxima «Como não ser governado, desta ou daquela maneira». O operador de fractura abre uma cisão no seio da comunidade e desmonta as condições da governamentalidade. Poderá um tal operador estar à altura da desmesura de uma tarefa como essa? Negri propõe a multidão como novo sujeito emergente dessa fractura, uma multidão a construir e Foucault, provavelmente na senda de Nietzsche, insiste num sujeito heróico capaz de chamar a si a Vontade de fractura. O novo operador deve nascer do operador moribundo e inventar uma nova subjectividade. Mas que objectividade podemos inventar que não apele a uma modulação total das condições existentes num capitalismo sem solução? Para Deleuze essa «reconversão subjectiva»³ terá que ser colectiva, articulando de outra forma o acontecimento e a história. A nova imunização do sujeito torna-o vulnerável, uma vez que rompe os laços com uma situação de doação e coloca-se do lado inumano da história. A subtracção individual na comunidade instaura um regime de violência que reúne esforços. É de uma fractura colectiva que o novo regime de governamentalidade precisa; não ser governado implica não deixar orientar a sua conduta desta ou daquela maneira. Não deixar é a instanciação de um deslocamento espectral que inicia um projecto, eventualmente.

O CUIDADO DE SI CÍNICO

Foucault afirma que o cuidado de si cínico é o «exercício positivo de uma soberania de si sobre si» (2009: 282) Como caracterizar este tipo de soberania sobre si de modo a fundar uma estilística da existência que influenciou o cristianismo? O cínico confrontou-se com a lei e com o costume e desenvolveu em torno destes uma atitude ética e política. O *bios kunikos* foi simultaneamente um *bios alêthês*, uma vida de verdade sustentada no princípio da não-dissimulação. Portanto, vida não dissimulada, verdadeira vida, onde a verdade do cuidado de si emerge de quatro modos: 1. vida de cão, ou seja, sem pudor, sem vergonha. 2.

³ «Lorsqu'un mouvement politique apparaît, il ne suffit pas d'ajuster les conditions économiques et politiques qui répondent aux effets des événements. Il faut que la société soit capable de mettre en place des changements institutionnels qui correspondent à cette nouvelle subjectivité, qui favorisent la reconversion subjective au niveau collectif et la transformation de l'état des choses» (Deleuze, 2003: 217)

indiferente às necessidades. 3. capaz de se bater contra os inimigos. 4. vida de cão de guarda (*phulaktikos*) devotada a proteger os outros.

No curso de 1984, *A Coragem da Verdade. O Governo de si e dos outros*, vol II, quando se refere à *vida filosófica* do ponto de vista dos cínicos, levanta-se a questão: *como seria uma forma de vida que praticasse o dizer-verdadeiro, a parrêsia?* O que está em causa é uma relação entre o *logos* e o *bios* definidora de uma política da vida. Colocar hoje a questão ao nível político levantaria novas dificuldades.

Recordemos rapidamente que existem quatro modalidades de *parrêsia*: a do profeta, a do sábio, a do técnico ou professor e a do *parresiasta*. É esta última que importa a Foucault visto que implica o cuidado de si, articulado na relação com os deuses, com a verdade e com os outros.

Os cínicos praticaram a vida filosófica como escândalo da verdade, numa tradição que a filosofia moderna inverteu. Tudo isto pode ser comprovado, apesar da tradição algo difusa e da raridade das fontes que atestem o modo como se configurou esta temática. Portanto, para eles, a filosofia implicava em primeiro lugar uma preparação para a vida, em segundo lugar essa preparação exigia um cuidado de si, da sua vida e não apenas uma preocupação com a ordem cósmica ou com as coisas do mundo, os outros saberes.

Impõe-se um breve esclarecimento sobre a interpretação corrente da vida cínica como vida de cão (*bios kunikos*) sedimentada no primeiro século d. C. Nesta acepção, a vida verdadeira pode ser entendida como uma vida sem pudor, sem vergonha, impudica, indiferentes às circunstâncias exteriores que a desviem dela própria, da atenção prestada para consigo; uma vida que ladra, uma vida diacrítica (*diakritikos*) que distingue entre os bons e os maus, capaz de se bater contra as convenções. É igualmente uma vida de cão de guarda, que se dedica aos outros a fim de os proteger. O grande tema da vida filosófica cínica é o princípio da não-dissimulação e a indiferença (*adiaphoros*) a tudo o que se pode intrometer nela misturando-a. É ainda o princípio de não-mistura platónico visto que a mistura contém uma impureza original. É isto a vida verdadeira cínica, ou seja, uma vida de ruptura com a que levamos normalmente, a constituição de uma vida outra que não esta, uma vida paradoxal mas diferente.

Diz a tradição que Diógenes de Sinope, o Cão, havia consultado um oráculo (Delfos ou o de Apolo em Sinope) e recebera a ordem de falsificar a moeda (*parakharattein to nomisma*). O que significa isto? Justamente desfigurar a moeda das convenções políticas e sociais. Juliano afirmou que tanto Platão como Diógenes não seguiam as opiniões (*doxai*) vãs mas procuravam a verdade. A postura insolente de Diógenes, a utilização das funções corporais como refutação da ordem

existente (a emissão de flatos) constituíam um protesto e uma vida de acordo com a natureza (*kata physin*).

Falsificar a moeda é igualmente alterar o *cuidado de si* na arte da existência, rumo a uma vida não dissimulada, não-oculta, recta, soberana e senhora de si. Este modelo de absoluta visibilidade é a dramatização da vida não dissimulada pelos cínicos. «O *bios philosophikos* como vida recta, é a animalidade do ser humano assumida como um desafio, praticada como um exercício e lançada à cara dos outros como um escândalo.» (2009: 245)

É com a teatralização do princípio de não-dissimulação que a vida cínica se torna radicalmente outra e irreduzível a todas as outras. (2009: 234) É esse o princípio que conduz a uma vida na *anaideia*, despidorada, em torno de uma estilística da independência (auto-suficiência e autarcia), vida indiferente (*adiaphoros bios*), que evoca a distinção estoíca entre as coisas que dependem de nós e que não dependem da nossa vontade.

Este modelo da vida verdadeira evoca precisamente o sentido platónico. Para Foucault, a instituição religiosa confiscou este tipo de vida filosófica e a prática científica simplesmente a anulou.

As conferências que Foucault proferiu na Universidade da Califórnia em 1983 sob o título «Discourse and Truth», às quais não chegou a dar o imprimatur mas que foram publicadas sob o título *Fearless Speech*, destacam a relação com a verdade e o ideal de liberdade e auto-suficiência (*autarkeia*). Contudo, destaca-se a intenção cínica da inversão das regras e o diálogo provocatório, cujo intento político é evidente no *jogo parresiástico* de Diógenes no conhecido confronto com Alexandre. Há uma crítica das instituições políticas subjacente no seu dizer-verdadeiro. Diógenes chama bastardo a Alexandre e diz-lhe que alguém que pretende ser rei é como uma criança que, após ter ganho um jogo, põe uma coroa na cabeça e declara que é rei. (2001: 126) Neste confronto, ocorre uma luta entre dois tipos de poder: o poder político e o poder da verdade. (2001: 133) A *parrêsia* cínica é como um combate, uma luta despidorada e, mais do que um papel epistémico trata-se de uma prática política que pretende harmonizar o *logos* com o *bíos*: não se pretende alterar a opinião alheia mas o estilo de vida e a relação de si a si.

Por tudo isto, verificamos que a vida cínica tinha um sentido político forte, de diatribe violenta contra as instituições e contra os soberanos; um sentido também irónico e contrastante que se destinava a chocar as pessoas, a revelar o lado natural delas, o seu lado de exposição verdadeira assumida como animalidade – mas não uma animalidade qualquer; seria uma animalidade humana, ou seja, o lado natural ou animal do homem sem as dissimulações das normas. Foucault continua fascinado pela possibilidade de contornarmos as normas, essas regras inflexíveis

que nos sujeitam de algum modo. O cínico rebela-se contra a autoridade, ao passo que o cristianismo é o reconhecimento da instituição – nisso reside a sua diferença.

A política como uma ética é uma forma de resistência ao modo como o poder nos molda e também contra a imagem antropológica que nos legou a modernidade. Nesse caso, construir uma narrativa de si equivale a uma recusa dos modelos políticos actuais, rumo a uma auto-elaboração da conduta. Estranhamente Foucault não refere o papel do humor corrosivo de Diógenes e a função pública do corpo na constituição de uma retórica da insolência. Estaremos já distantes da anatomia política do corpo de *Vigiar e Punir*? Porém, há autores que o revelam claramente. – 2009

O tema da *vida soberana* é crucial para os cínicos, vida filosófica, segundo uma estilística da independência e da auto-suficiência, vida de pobreza e de indiferença às convenções, que aceita mesmo a má reputação (*adoxia*): «A vida soberana é uma vida em posse de si mesma, uma vida onde nenhum fragmento, nenhum elemento escapa ao exercício do poder e da soberania sobre ela própria.» (2009: 248)

Se a vida se torna um objecto do poder desde o séc. XVIII, argumenta Foucault, a partir do momento em que o poder investe a vida, em que esta entra no seu domínio, o significado das lutas políticas encaminha-se para esta recuperação de uma vitalidade regulada pela norma, mais do que encerrada em códigos jurídicos. É o que se pode depreender da formulação foucaultiana de que é necessário criar novas formas de vida, de relações e de amizades. (1994: 736)

Para fazer um jogo de palavras, o que os cínicos colocam é a possibilidade de uma vida outra e não de uma outra vida como pretendiam os cristãos. Como diz Foucault “Vida nua, vida de mendicidade, vida bestial ou ainda vida de impudor, vida de despojamento e vida de animalidade, é tudo isto que surge com os cínicos, nos limites da filosofia antiga. O cinismo surge, em suma, como o ponto de convergência de um certo número de temas completamente correntes e, ao mesmo tempo, esta figura da vida outra, da vida desavergonhada, da vida de desonra, da vida de animalidade, é também o que, para a filosofia antiga, o pensamento antigo, a ética e a toda a cultura antiga, é o mais difícil de aceitar. (2009: 248)

Os latinos traduziam a *parrêsia* por *libertas*, isto é, «a abertura que faz com se diga, com que se diga o que se tem a dizer, com que se diga o que se tem vontade de dizer, com que se diga o que se pensa dever dizer porque é necessário, porque é útil, porque é verdadeiro.» (2001b: 348) E essa *parrêsia* levava a uma ascese (*askesis*) que estabelecia um vínculo entre o sujeito e a verdade do seu discurso, de alguma forma, um pacto entre o sujeito de enunciação e o sujeito de conduta. E é esta identidade que constitui a expressão mais completa da *parrêsia*

e da narrativa de si. Eis a definição de *libertas* em Sêneca: «dizer o que sentimos, sentir o que dizemos, isto é, pormos a nossa vida de acordo com as nossas palavras» (*quod sentimus loquamur, quod loquimur sentiamus*) (1991, carta 75) A *parrêsia* cínica é uma prática de liberdade, exactamente aquela que Foucault pretendia com a sua ética do cuidado de si.

Uma das formas mais curiosas de manifestação do modo de vida cínico que Foucault assinala é a do militantismo, o estilo de vida militante dos movimentos revolucionários da Europa a partir do séc. XIX. Esta actividade revolucionária recupera e dá um sentido político ao cinismo de três modos: 1) a vida revolucionária como forma de socialidade secreta, 2) a organização instituída e 3) o testemunho vivencial. Este último denota um estilo de vida que anuncia «a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma outra vida que é a verdadeira vida», revelando uma ruptura com as convenções, com os valores admitidos pela sociedade. (2009: 170) De Dostoievsky ao niilismo russo e aos movimentos anarquistas, todas essas artes da existência assumem a manifestação escandalosa de uma verdade. Mas o Partido Comunista francês acabou por inverter, por regressar a condutas mais tradicionais, tendo como base uma afirmação de valores recebidos.

Na conferência de 1982 na Universidade de Vermont, «Técnicas de si», onde se sintetizam as práticas de si pagãs e cristãs, defende-se um afastamento do cuidado de si em direcção a um conhecimento de si. Se o cuidado de si é apresentado no *Alcibíades* de Platão como momento fundador. Sugiro que em Foucault, a articulação entre ética e política se faz enquanto negatividade, obliteração de um investimento institucional, porque a instituição é sempre um incremento de poder.

A transição da ascética greco-romana para a cristã implica a introdução de uma regra, a da obediência – contudo, para os gregos e para os romanos a obediência não era a obra bela. O cristianismo enquanto religião da salvação impõe a prática da confissão, o acto de fazer a verdade em si, uma «obrigação com a verdade», pela ostentação de si e pela prática da penitência, sobretudo através de duas modalidades a *exomologêsis* (*publicatio sui*) e a *exagoresis*. O que está em causa é a renúncia do sujeito a si mesmo.

No *exomologêsis*, o pecador deve perpetrar o ‘assassínio’ de si mesmo ao praticar mortificações ascéticas. Quer se comprometa com o martírio ou com a obediência a um mestre, a revelação de si implica a renúncia do sujeito a si mesmo. Na *exagoresis*, por outro lado, o indivíduo, pela verbalização constante dos seus pensamentos e a obediência da qual dá testemunho a seu mestre, revela que renuncia à sua vontade e a si mesmo. Essa prática, que nasce com o cristianismo, persistirá até ao século XVII. A introdução, no século XIII, da penitência, constitui uma etapa importante no desenvolvimento da *exagoreusis*.(1994: 812-813)

A determinação da substância ética no cristianismo primitivo seguiu o cânone de uma renúncia ao corpo, à sexualidade; tratava-se de uma autoconstituição segundo uma fisiologia moral da carne (aula de 19 Fev 1975, *Os Anormais*) O guia espiritual e mais tarde a confissão encarregar-se-ão de vigiar e dominar um corpo indomado. A genealogia do ascetismo cristão que Foucault deixou inacabada, nomeadamente no volume não publicado da *História da Sexualidade, As Confissões da Carne*, foi realizada quatro anos após a sua morte por Peter Brown com a sua monumental obra *The Body and Society, Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*². Contudo, o seu artigo «O Combate da Castidade» de 1982 trata precisamente dos meandros dessa ascética, onde a relação a si se elabora num estado de perpétua vigilância dos movimentos do corpo e das representações da alma, a fim de afastar o fantasma da concupiscência. Na instituição monástica a subjectivação faz-se de acordo com uma ascese da castidade tornando-se num poder pastoral.

Que tipo de narrativa de si emerge no contexto platónico e estóico-cínico e qual a sua relação com uma atitude ética e política? O que as técnicas de si estóicas realçam não é a renúncia, mas uma mestria que nos prepara para este mundo, uma ascese (*askêsis*) que nos prepara para um acontecimento através das epístolas, do exame de si, e da própria ascese que não é a revelação de um segredo mas um acto de rememoração. O conceito grego de ascetismo difere da concepção cristã de dois modos: em primeiro lugar, o ascetismo cristão implica a renúncia a si, ao passo que o grego visa uma relação de si a si, uma auto- construção; em segundo lugar, o cristianismo tem como objectivo o afastamento do mundo e a ascese grega pretende dotar o indivíduo com uma capacidade moral que lhe permita o pleno confronto ético com o mundo. A posse e a soberania de si não resultam de um afastamento do mundo e de uma relação ao mestre; exemplo disso é o exercício pitagórico de auto-exame retomado pelos epicuristas, estóicos e cínicos que difere da tradição cristã, onde predomina a confissão. O propósito não é obter a revelação de um segredo oculto nas profundezas da alma, mas uma relação entre o si e a verdade numa modalidade racional designada *jogo parresiástico*. Mas não é uma verdade teórica – esta estética de si é ética e política. É o que se entende quando os cínicos dizem que a filosofia é uma preparação para a vida. A questão do desejo e da carne introduzem um novo *telos* no Si cristão que não existiria no paganismo, onde o móbil não era institucional ou jurisdicional, as pessoas decidiam pelo seu próprio cuidado de si sem uma submissão a preceitos religiosos ou leis. Mais uma vez se nota a hostilidade do autor face às instituições disciplinares. «Este trabalho sobre si e sua consequente austeridade não é imposto ao indivíduo pela lei civil ou pela obrigação religiosa, trata-se, pelo contrário, de uma escolha

feita pelo indivíduo. As pessoas decidem por si mesmas se devem ou não cuidar de si.» «Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho em curso» (1994 vol. 4: 402) Ocorreu, assim, uma mudança no modo de sujeição: de uma escolha político-estética no domínio dos prazeres (*aphrodisia*) gregos a uma preocupação com a imortalidade e com a pureza características da ascese cristã, onde o desejo deve ser erradicado.

Tanto o modelo de uma exegese cristã como o da reminiscência platónica caracterizam uma postura padronizada face à verdade. No entanto, para o nosso autor, a busca situa-se muito mais num tipo de narrativa de si fora dos cânones da normalização; por isso ele se preocupava em distinguir a ascética estoica da cristã.

O que é fazer da vida uma obra de arte? A arte de viver (*tékhnē tou bíou*), ao contrário da espiritualidade cristã que se define sobretudo por uma vida regrada (*regula vitae*) segundo um modelo do exército, deve assumir a ideia do belo segundo uma forma, uma forma bela. Não a obediência à regra mas um certo estilo, uma certa forma de vida. É isto a vida filosófica.

E podemos dizer também que existe aqui uma tradicionalidade da existência com o modelo de um herói filosófico transmitido pela tradição cínica – não já o sábio da tradição arcaica nem o santo ou asceta do cristianismo. Poder-se-ia conceber uma história da filosofia com base nos modelos e estilos de vida e não uma compilação das doutrinas filosóficas. Noutro passo, no Curso de 10 Fevereiro de 1982 em *A Hermenêutica do Sujeito*, alude-se à conversão a si na perspectiva de Séneca (*conversio ad se*), comparando-a com a subjectividade revolucionária, o evento fundador da Revolução francesa num sentido histórico-mítico com uma conversão à revolução. Aderir à revolução releva igualmente de uma forma de conversão que no século XIX retoma o tema de uma tecnologia de si que remonta à Antiguidade e a Platão, à sua conversão (*epistrophê*) enquanto modificação radical e exercício dramático histórico-metahistórico do sujeito. Noutra passagem diz ainda: «Poderemos também encarar a Revolução, não apenas como um projecto político, mas como um estilo, um modo de existência com a sua estética, com formas particulares de relação a si e aos outros.» (1994 vol. 4: 629) – 2009

O pano de fundo da crítica da subjectividade cristã é o da teoria do poder inaugurada no período genealógico, esse poder que adestrou o corpo nas instituições disciplinares. Não esqueçamos que as disciplinas derivam do poder pastoral entretanto secularizado. Foucault tenta sempre libertar o corpo dos constrangimentos de um controlo social para fazê-lo retornar a uma corporeidade subjectiva autónoma e auto-constitutiva. Mas onde vai o si buscar a imagem que lhe convém? Onde se poderá inspirar nesta auto-construção? Em todo o caso é esta possibilidade de uma auto-organização da vida que o ocupa como atesta no final das conferências

em Berkeley em 1980, *Howison Lectures*, onde questiona a necessidade de salvar uma hermenêutica do eu tendo em conta a tecnologia do eu que foi sendo construída nos dois últimos séculos.

O TEATRO DA PENITÊNCIA: FORMA DE VIDA, USO E ARTE DE GOVERNAR

Agamben em *Altissima povertà, Homo sacer, II, 1*, analisa o ideal monástico como vida comum (*koinos bios*) e a distinção entre Regra e Vida como fundamento de uma forma de vida. Assim, para situar o distanciamento entre a regra jurídica e o *habitus*, que introduz não uma mera jurisdição ou observância de preceitos no monge, mas a vida inteira⁴, o autor lança a questão desta forma: «como pensar uma forma de vida, isto é, uma vida humana totalmente subtraída à influência do direito, e um uso dos corpos e do mundo que nunca se substancia numa apropriação; ou ainda: como pensar uma vida que não pode ser nunca objecto de uma propriedade, mas apenas de um uso comum.» (2011: 9-10)

O projecto cenobítico, ao deslocar a questão ética do plano da relação entre a norma e a acção para o da forma de vida, imuniza-se perante a lei. A vida que emerge na regra beneditina pretende fazer coincidir a vida e a norma; o *munus* é então transformado em modo de vida: não uma regra, mas a vida. «Poder viver de uma certa maneira, poder praticar alegre e abertamente uma certa forma de vida.» (Agamben, 2011: 117)

A partir do séc. V a tradição monástica afasta-se da tradição jurídica, tentando identificar a vida como regra e não apenas a vida ou a regra (*Vita vel regula*). A esfera do direito quase dá lugar a uma arte da existência como Foucault a denomina.

Neste sentido, o mosteiro é talvez o primeiro lugar onde a vida ela mesma – e não apenas as técnicas ascéticas que a formam e a regulam – foi apresentada como uma arte. Todavia, esta analogia não deve ser entendida no sentido de uma estetização da existência, mas sobretudo naquele, que parece estar no espírito de Foucault nos seus últimos escritos, de uma definição da vida pessoal em relação a uma prática ininterrupta. (Agamben, 2011: 47)

⁴ «Decisivo è, però, in questo modo, la regola entri in una zona di indecidibilità rispetto alla vita. Una norma che non si riferisce a singoli atti ed eventi, ma all'intera esistenza di un individuo, alla sua *forma vivendi*, non è più facilmente riconoscibile come diritto, così come una vita che si istituisce nella sua integralità nella forma di una regola non è più veramente vita.» (Agamben, 2011: 39)

As normas vigentes na vida monástica propõem a observância dos preceitos – obediência, castidade e humildade – como modo de vida. O voto parece não vincular uma obrigação, um contrato impositivo; trata-se não da lei, mas da graça, que torna inoperante o sentido estrito da lei devido à irredutibilidade da forma de vida cristã ao plano jurídico. «A *forma vivendi* cristã ela própria – sendo o que a regra tem em vista - não pode reduzir-se à observância de um preceito, não pode ter natureza legal.» (Idem: 63)

Poderá esta *forma vivendi* constituir a subversão de uma vida emancipada? Como fuga do mundo, o exílio monástico pode ser visto como uma nova modalidade de comunidade política. Foucault refere a submissão ao pastor. No entanto, a *forma vivendi* aqui perseguida não é a observância de um texto legal; é mais do que isso, trata-se de um *habitus*.⁵ A novidade da cenobia, o seu carácter político, é a promessa de uma vida comum no momento decisivo em que não se trata de seguir uma regra mas fazer da vida uma regra. Este plano de indecidibilidade entre a regra e a vida foi determinante para a concepção política do ocidente.⁶ Daí a conclusão aparentemente paradoxal da vida monástica que Agamben apresenta: «é a vida que se aplica à norma e não a norma à vida.» (Idem: 80). Contudo, esta inversão na esfera jurídica, como Foucault sublinha, não segue o sentido da regra monástica aqui apresentada. A norma segundo Foucault sobrepõe-se à vida, mesmo que se afaste do plano jurídico: ela é extra-jurídica e extra-legal. O excluído, o louco, o delinquente em Foucault coincide com a *vida nua* agambeniana, onde a norma vigora e não vigora, aplica-se e desaplica-se, num estado de excepção. A regra monástica, sobretudo franciscana, que pretendeu excepcionar-se à norma ou ao cânone inclusivamente da Igreja oficial, tentando progredir rumo a uma vida emancipada, terá sido um projecto bem sucedido? A indistinção entre a vida e a regra, entre a lei e a fé é possível na esfera do uso: a vida na sua pura forma de existir é renúncia à propriedade e, como tal, é *usus pauper*, isto é, reivindicação de pobreza. Os Frades menores colocam a situação da pobreza no cerne do seu modo de vida como forma de se imunizar (embora Agamben nunca utilize o termo) da esfera jurídica, subtrair a sua comunidade ao uso e ao constrangimento jurídico para assumir uma vida livre, ou seja, fazer coincidir a vida e a sua forma sem carácter normativo. Não se trata de aplicar uma forma à vida, mas de viver

⁵ «[...] il nucleo decisivo della condizione monastica non è una sostanza o un contenuto, ma un *habitus* o una forma e comprendere quella condizione significherà tornare a misurarsi col problema dell'«abito» e della forma di vita.» (Agamben, 2011: 76)

⁶ «In questione, nella vita del cenobio, è, cioè, una trasformazione del canone stesso della prassi umana, che è stata così determinante per l'etica e la politica delle società occidentali, che forse ancora oggi non riusciamo ad afferrare pienamente la natura e le implicazioni.» (Idem: 78)

segundo uma forma, um exemplo. Mas que vida é esta que a si mesma dá uma forma sem conteúdo, como o imperativo categórico kantiano? Agamben remete para as relações com o uso da propriedade. É uma forma de vida que não coincide com qualquer modelo normativo ou corpo doutrinário: «a forma não é uma norma imposta à vida, mas uma maneira de viver.» (131) A *altissima paupertas* é uma forma de vida como possibilidade de existência fora do direito (*abdicatio omnis iuris*). O franciscanismo realiza a separação entre a propriedade e o uso; nesse caso, a renúncia a toda a propriedade manteria a capacidade do seu uso, como estado de exceção. Esta estratégia, que define a norma franciscana, tenta neutralizar a esfera jurídica. Na sua relação com a liturgia, a vida é *officium*. Como defende o autor: «O franciscanismo representa o momento em que a tensão entre *forma vitae* e *officium* se afrouxa, não para que a vida seja absorvida na liturgia, mas, pelo contrário, para que a vida e ofício atinjam a sua máxima disjunção.» (146) Esta forma de vida não se constitui como *officium* ou liturgia; é a vida segundo a forma do Evangelho que não entra em conflito com a Igreja romana visto que se situa num plano diferenciado. Uma tal vida de *altissima paupertas* assume a designação de *usus* com base num conceito de pobreza puramente negativo. Renunciar à propriedade e não ao uso, ou seja, a afirmação do *simplex usus* como *abdicatio iuris*.⁷

O projecto franciscano, nas palavras de Agamben, ao identificar a forma de vida com o uso, fica refém de uma concepção negativa do direito pelo que esta relação ao mundo apenas pelo uso (que no fundo é inapropriável porque destituído do direito de propriedade) não consegue superar o paradigma ocidental da operatividade. A relação ontologicamente negativa é insuficiente para conduzir a uma forma de vida soberana. A vida pobre como negatividade, forma de vida que se pretende subtraída ao *ius iudicium*, não constitui uma vida substantiva a não ser pela renúncia de si (facto já devidamente tematizado por Foucault). O princípio da comunidade negativa liga o uso à forma de vida produzindo um *ethos* como relação de renúncia ao direito.

Porém, no seu estudo, Agamben elide as relações de poder entre o pastor e o rebanho, precisamente o que está em causa na análise foucaultiana do poder pastoral. Nesse caso, é inevitável a constituição de um dossier Agamben-Foucault sobre a hermenêutica do monaquismo.

Para Foucault, na aula de 22 de Fevereiro de 1978 do curso *Sécurité, Territoire, Population*, a forma de vida proposta pelo monaquismo, a vida cenobítica, mais do

⁷ «L'*abdicatio iuris* e la vita al di fuori del diritto sono qui soltanto la materia che, determinandosi attraverso l'*usus pauper*, deve farsi forma di vita.» (Agamben, 2011: 173)

que uma forma é uma arte de governar e, avançando mais um passo, refere que esta preludiou a arte de governar moderna. As relações de poder do monaquismo são organizadas em torno da figura da *dependência integral*.

Essa dependência de alguém em relação a alguém na vida monástica é, evidentemente institucionalizada na relação com o abade, com o superior ou com o mestre de noviços. Um dos pontos fundamentais da organização da vida cenobítica a partir do século IV foi que todo o indivíduo que entra numa comunidade monástica é posto nas mãos de alguém, superior, mestre de noviços, que se encarrega inteiramente dele e lhe diz a cada instante o que ele pode fazer. A tal ponto que a perfeição, o mérito de um noviço consiste em considerar uma falta qualquer coisa que viesse a fazer sem ter recebido ordem explícita. *A vida inteira deve ser codificada pelo facto de que cada um dos seus episódios, cada um dos seus momentos deve ser comandado, ordenado por alguém*. Isso é ilustrado por certo número do que poderíamos chamar de provas de boa obediência, provas de irreflexão e de imediatidade. (1997: 179, ênfase nosso)

O que Foucault pretende com a sua análise do pastorado é a genealogia da arte de governar moderna⁸ e, neste domínio, o poder pastoral preludia essa governamentalidade. «O Estado moderno nasce, a meu ver, quando a governamentalidade se torna efectivamente uma prática política calculada e reflectida. A pastoral cristã parece-me ser o pano de fundo desse processo.» (1997: 169)

A *forma vivendi* da direcção pastoral visa a instância de obediência pura (*l'instance de l'obéissance pure*) não relacionada com a propriedade como em Agamben, mas com a governamentalidade de si e dos outros. A forma de vida das práticas monásticas é um *mode d'assujettissement* expresso nas virtudes monásticas. O pastor não é um homem da lei, o seu reino não coincide com a esfera jurídica⁹ (Agamben salienta exaustivamente este ponto). Assim, a instância de obediência do pastorado cristão não é uma relação de submissão a uma lei ou a um princípio racional: é pôr-se na dependência de alguém. Essa relação, que Foucault designa como servidão integral, leva à destruição do Eu. Esse modo de individualização baseado na obediência – e Agamben não desenvolve este ponto – é uma verdadeira

⁸ «[...] le pastorat dans le christianisme a donné lieu à tout un art de conduire, de diriger, de mener, de guider, de tenir en main, de manipuler les hommes, un art de les suivre et de les pousser pas à pas, un art qui a cette fonction de prendre en charge les hommes collectivement et individuellement tout au long de leur vie et à chaque pas de leur existence.» (1997: 168)

⁹ «Tout le monde sait [...] que le christianisme n'est pas une religion de la loi; c'est une religion de la volonté de Dieu, une religion des volontés de Dieu pour chacun en particulier.» (STP: 177) Para Agamben o plano jurídico é o da regra, ao passo que a *forma vitae* é o exemplo. Mas exemplo de quê? Se atendermos à *Regula bullata* citada em *Altissima povertà*: «*vivere in oboedientia, in castitate et sine proprio*» (*Apud* 122-123), explicado nestes termos: «Non si tratta tanto di applicare una forma (o una norma) alla vita, ma di vivere secondo quella forma, cioè di una vita che, nella equela, si fa essa stessa forma, coincide con essa.» (Agamben, 2011: 124)

vida apenas no sentido de uma submissão de um indivíduo a outro sob a forma de *apatheia*. Assim, a instância de obediência assume uma tonalidade tripartida: em primeiro lugar como dependência integral, depois como dependência nunca finalizada, ininterrupta, sem outra finalidade do que a mortificação da vontade¹⁰ e finalmente como problema da verdade. A ausência de vontade ou de paixões – *apatheia* – remete para a sua relação com a carne¹¹. Foucault distingue entre a *apatheia* grega e a *apatheia* cristã. Se a ausência paixões, de *pathè*, garante a obediência, em que consiste esta? Na *apatheia* grega o que é visado é o domínio de si. Mas esta renúncia aos prazeres do corpo e aos desejos da carne assume um significado distinto no cristianismo. No caso da *apatheia* cristã não é já uma vontade orientada para si mesmo, uma afirmação do Eu, mas uma vontade dirigida para o pastor numa relação de servidão integral. O *officium* greco-romano ou cristão deve ser problematizado nesta polaridade servidão-serviço como modo de individualização bifurcado nesta dupla orientação; afirmação de si ou destruição de si. Este modo de individualização está na gênese da disciplina capitalista e dos dispositivos de vigilância. Concluímos assim que, para Foucault, o modo de individualização monástico não é uma vida imediatamente emancipada, embora a instância do direito, a esfera jurídica, seja relegada a favor de uma outra como seja a obediência integral sob o modelo do pastorado.

A vida quotidiana não deve ser simplesmente, na sua perfeição, no seu mérito ou na sua qualidade, o resultado de um ensino geral, nem mesmo o resultado de um exemplo. A vida quotidiana deve ser efectivamente assumida e observada, de modo que o pastor deve formar, a partir dessa vida quotidiana das suas ovelhas, que ele vigia, um saber perpétuo que será o saber do comportamento das pessoas e da sua conduta.» (Foucault, 1997: 184)

¹⁰ Esta ausência de vontade coincide com a Regra de vida. «La fin de l'obéissance, c'est de mortifier sa volonté, c'est de faire que sa volonté comme volonté propre soit morte, c'est-à-dire qu'il n'y ait pas d'autre volonté que d'avoir pas de volonté. Et c'est ainsi que saint Benoît, dans le chapitre V de sa Règle, pour définir ce que sont les bons moines, dit: «Ils ne vivent plus de leur libre arbitre, *ambulantes alieno judicio et imperio*, en marchant sous le jugement et l'*imperium* d'un autre, ils désirent toujours que quelqu'un leur commande.» (Foucault 1997: 181)

¹¹ «La chair, c'est la subjectivité même du corps, la chair chrétienne, c'est la sexualité prise à l'intérieur de cette subjectivité, de cet assujettissement de l'individu à lui-même qui est l'effet premier de l'introduction dans la société romaine du pouvoir pastoral.» (Foucault, «Sexualité et pouvoir» 1994 vol. 3: 566) Neste texto, o poder pastoral é caracterizado como a obrigação de salvação, a aceitação da autoridade de outrem, a obediência absoluta e as técnicas de si para a produção da verdade. (Idem: 562-564)

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio (2011), *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita. Homo sacer, IV, I*, Vicenza: Neri Pozza Editore.
- ____ (2011a), *O Aberto. O Homem e o Animal*, Lisboa, Ed. 70.
- AGAMBEN, Giorgio (2014), *L'Usage des corps. Homo Sacer, IV, 2*, Paris, Seuil.
- DELEUZE, Gilles (2003), *Deux régimes de fous: Textes et entretiens, 1975-1995*, Paris: Editions de Minuit.
- FOUCAULT, Michel (2009), *Le Courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II, Cours au Collège de France, 1984*, Paris: Gallimard/Seuil.
- ____ (1994), *Dits et écrits, 1954-1988*, Paris: Gallimard Quatro volumes. Vol. I, 1954-1969; Vol. II, 1970-1975; Vol. III, 1976-1979; Vol. IV, 1980-1988 (estabelecidos sob a direcção de Daniel Defert e François Ewald, com a colaboração de Jacques Lagrange.)
- ____ (2001), *Fearless Speech*, USA: Semiotext(e).
- ____ (1984), *Histoire de la sexualité, Vol. III: Le souci de soi*, Paris: Gallimard.
- ____ (1997), «Il Faut Défendre la Société». *Cours au Collège de France, 1976*, Paris: Gallimard / Le Seuil, coll. Hautes études.
- SÉNECA (1991), *Cartas a Lucílio*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.