

## **A MODERNIDADE EM FOUCAULT: UMA BREVE EXPOSIÇÃO\***

**Guilherme Castelo Branco**

### **Resumo**

*O artigo trata da compreensão da Modernidade no pensamento de Foucault abordando a dimensão histórica da atualidade na esfera de problematização sócio-política dos nossos dias. Seu núcleo de argumentação concentra-se nas condições de exame da questão ética através da leitura que Foucault faz de Kant do princípio da maioria, do telos da ação e da autonomia individual. Com isto o artigo propõe um eixo de análise da idéia foucaultiana de uma estética da existência a partir da relação entre subjetividade e poder.*

### **Abstract**

*The article is about the understanding of the Modernity in the thought of Foucault approaching the historical dimension of the present time in the sphere of social-political proposition about our days. Its argument nucleus concentrates on the conditions of exam of the ethical subject through the reading that Foucault does of Kant of the beginning of the age of majority, of the telos of the action and of the individual autonomy. With this the article*

Princípios Ano 04, n 05, p. 137-146, 1997

*proposes an axis of analysis of his idea about an aesthetics of existence starting from the relationship between subjectivity and power.*

A polissemia do termo 'modernidade', na história recente, gerou uma quantidade quase infinita de modos de entendimento do que ele seria, em domínios que vão da arte à macroeconomia, o que complica-se ainda mais por existirem em torno do tema as avaliações as mais díspares. Nossa perspectiva limita-se a considerações estritamente filosóficas, e apóia-se na releitura de Imanuel Kant por Michel Foucault: centra suas vistas numa idéia de modernidade que nada tem a ver com a de um momento histórico determinado, nem com a idéia de vanguarda, nem com a noção de um processo econômico em curso; de modo diverso do usual, Foucault resgata a hipótese de que a modernidade pode ser definida como uma *atitude*, centrada na subjetividade, realizável por qualquer sujeito histórico que seja capaz de diagnosticar o seu momento e o quadro que o envolve, assim como tenha condições de atuar sobre suas circunstâncias e sobre seu presente histórico de modo a exercer sua autonomia diante das múltiplas pressões com as quais tem que lidar no decorrer de sua vida. Numa atitude como esta, falando de modo genérico, dá-se todo um trabalho individual visando realizar as formas de libertação possíveis no momento histórico do indivíduo, que o impele a franquear as limitações por ele percebidas. Bem entendido, o *telos* dessas ações não é único nem o mesmo para todos os indivíduos e para todas as épocas; o que importa é que a atitude de libertação apareça a cada indivíduo como necessária, que a tarefa compareça na forma de um imperativo. Além do mais, a partir desta visão de que a modernidade consiste numa atitude, deve-se ter em mente que ela toma necessariamente a feição de uma atitude-limite, com dois sentidos complementares: por um lado, exige a superação de limites internos, como os que circunscreveriam o sujeito a um acomodamento aos interesses imediatos de obtenção de bens materiais e de usufrutos decorrentes do reconhecimento e/ou prestígio social, e por outro lado demanda a superação dos limites impostos pelas regras, valores e modos de gestão social, o que leva tantos, por exemplo, ao

acomodamento puro e simples ao que se determina de forma idiossincrática na ordem política e jurídica e na gestão dita racional da ordem econômica.

Esta maneira de compreender a modernidade, como já citamos, é de inspiração kantiana, e Foucault reinterpreta, de maneira notável, o pequeno e denso texto de Kant *Was ist Aufklärung?* (*O que é Iluminismo?*), publicado num jornal berlinense em 1784, a partir de uma convocação pública do jornal para a elaboração de textos que dessem conta da questão. Kant responde, de modo incisivo, que o esclarecimento é a passagem do estado de minoridade ao estado de maioridade. O texto deixa dúvidas no leitor quanto ao escopo dessa passagem de estado: Kant não elucida se esta entrada na maioridade seria um fato histórico, ou se corresponderia a uma tarefa a ser realizada pela coletividade, assim como não explicita se ela teria um alcance individual ou coletivo. O que o filósofo alemão explicita é que a minoridade, por oposição à maioridade, deve ser definida como uma privação de liberdade, por culpa do próprio sujeito, que prefere ser tutelado em suas ações, em suas escolhas e em seu modo de viver, a ter que exercer uma forma de vida onde entrem em jogo escolhas racionais e livres. Kant dá alguns exemplos dessas escolhas que caracterizam a minoridade: obedecer irrefletidamente aos ditames governamentais, seguir à risca determinações de um guia espiritual, seguir sem restrições recomendações médicas e terapêuticas. Por sua vez, a maioridade é entendida como resultado de uma escolha através da qual emerge uma conciliação das regras e valores instituídos na vida sócio-política com aquelas advindas da livre consciência do sujeito, escolha essa que tem por ponto de partida o mundo ético subjetivo e que deságua no mundo social e político. Deste modo, antes de ser uma atitude de oposição franca e radical às regras e à vida social, ela consiste em escolhas estratégicas, alicerçadas na vida subjetiva, que visa deixar aberto o campo para a atividade livre e crítica do sujeito, dentro do grande contexto no qual se insere e do qual não nenhum sujeito poderia se furtar. Deste modo, a maioridade tem um alcance espiritual, ético, institucional e político, apesar de seu motor e ponto de partida ser o mundo subjetivo e racional do sujeito. A maioridade, alicerçada na autonomia individual,

implica na superposição do uso público e uso privado da razão, e a liberdade não poderia jamais ser vista de forma unilateral, seja enquanto liberdade com base no social, seja de modo apenas individual e pessoal.

O que a atitude de modernidade põe em jogo são os modos de relacionamento e de afrontamento recíprocos dos sujeitos e dos poderes, assim como as estratégias postas em ação de parte a parte. Como sugere Foucault, referindo-se às condições prévias de uma possível atitude de modernidade, “deve-se buscar a análise de nós mesmos enquanto seres historicamente determinados, por um certo lado, pela *Aufklärung*. Isto implica numa série de análises históricas as mais precisas possíveis; e estas pesquisas não serão orientadas para o ‘núcleo essencial da racionalidade’ que poderia ser encontrado na *Aufklärung* e que deveria ser salvo a todo custo; antes disso, elas serão orientadas para ‘os limites atuais do necessário’, isto é, para o que é ou não indispensável para a constituição de nós mesmos como sujeitos autônomos” (Foucault, 1994; p. 572). Deste modo, o que é prioritário são as estratégias de contestação pelas quais certas formas de libertação são tornadas viáveis no interior do mundo social. Ora, realizar uma ética autônoma pressupõe um diagnóstico do presente e das formas de libertação possíveis, e isto não é, de modo algum, uma questão meramente teórica. Em nosso século XX, a título de exemplo, muitos tiveram que conviver com formas ‘patológicas’ de poder como o stalinismo e o fascismo, e tiveram que buscar formas de exercício da liberdade no interior delas. Mas para Foucault, essas formas de poder, analisadas mais de perto, auxiliam na elucidação do que seja nosso presente histórico e de quais tarefas éticas temos diante de nós: “uma das inúmeras razões que fazem com que elas sejam tão desconcertantes para nós é que, a despeito de sua singularidade histórica, elas não são, de maneira alguma, absolutamente originais. O fascismo e o stalinismo utilizaram e ampliaram mecanismos já presentes na maioria das outras sociedades. Não somente isto mas, apesar de sua loucura interna, elas utilizaram, em larga medida, as idéias e os procedimentos de nossa racionalidade política” (Foucault, 1994; p. 224). A partir daí, segundo Foucault, seria indispensável, para se considerar quais seriam nossas tarefas éticas, analisar e avaliar as relações entre o

excesso do poder político com a gestão técnica e racional da vida social. Para Foucault, ademais, estas formas de gestão técnica e administrativa das coletividades são, curiosamente, as que melhor representam os ideais humanistas: são elas que se justificam, sobretudo em suas crises e nas suas tomadas de decisão menos populares, por trabalharem a serviço do bem comum, sempre com resultados que seriam vistos a longo prazo, e que, por isto mesmo, operam visando defender os direitos inalienáveis dos membros da sociedade.

Foucault indica, em suas breves análises de nossa conjuntura histórica, que não estamos diante de uma questão simples; a seu ver, o desenvolvimento crescente das estruturas de poder tomou duas direções em aparências opostas, quando na verdade são complementares: em primeiro lugar, elas têm o cuidado crescente em conhecer os indivíduos, de modo mais detalhado e minucioso possível, de forma a antecipar e moldar desejos e de criar expectativas, objetivando o gerenciamento de suas ações, no trabalho, em suas casas, nos lazeres, nos ritmos possíveis de vida. Esta técnica do poder, no limite, é o que Foucault designa por 'governo por individuação'. ... "que se exerce sobre a vida cotidiana imediata, que classifica os indivíduos em categorias, os designa em sua própria individualidade, lhes impõe uma lei da verdade que lhes faz se reconhecerem e que os outros devem reconhecer neles" (Foucault, 1994; p. 227). Em segundo lugar, o Estado moderno desenvolveu, de maneira crescente, uma anátomo-política do corpo e uma bio-política da população. Neste aspecto, os Estados tem trabalhado de modo totalizante e globalizante, sobretudo quando se trata da administração e de decisões acerca da vida e da morte de toda uma população ou de sub-segmentos desta. Exemplos disso são os levantamentos estatísticos que indicam qual seria uma quantidade razoável de mortes admissível numa operação militar, ou mesmo a quantidade de informação técnica e administrativa, associada a pessoal técnico especializado, que são necessários numa operação explícita de extermínio de massas. Em suma, o Estado moderno tem posto em prática todo um conjunto de conhecimentos e de técnicas que destinam-se ao controle do corpo de sua população. Um dos efeitos mais evidentes desse exercício do poder, pouco importa o regime político,

é que, operando sobre o fenômeno da vida, ele acabou constituindo novas formas de racismo, mais ou menos explicitadas nas políticas econômicas, de educação, saúde, etc., mas claramente perceptíveis nos conflitos regionais recentes.

As formas de contestação e e resistência aos mecanismos de poder, dentro deste quadro, não se dirigem apenas a um modo de produção ou a um tipo de governo; segundo Foucault, hoje, as lutas são transnacionais, apesar de serem mais evidentes em certos países que em outros; além disso, elas são sobretudo anárquicas e imediatas, visando bem mais a autonomia dos indivíduos que a transformação da totalidade do social. Neste aspecto, o sentido das lutas sociais não se restringe às contestações contra a exploração econômica ou dominação de classes; elas tomam também a forma da negação das técnicas de assujeitamento e de bio-poder operados pelos Estados modernos. Para Foucault, as formas de assujeitamento e as técnicas de bio-poder são solidárias das formas de exploração econômica, mas não estão a elas subsumidas. No seu entender, no contexto contemporâneo, as lutas sociais assumem tres grandes modalidades: “as que se opõem às formas de dominação (étnicas, sociais, religiosas); as que denunciam as formas de exploração que separam o indivíduo do que ele produz; e aquelas que combatem tudo o que liga o indivíduo a si mesmo e assegura, deste modo, sua submissão aos outros( lutas contra o assujeitamento, contra as diversas formas de subjetividade e de submissão)” (Foucault, 1994; p. 227).

Foucault ressalta que não lutamos tão somente para nos libertarmos do Estado e de suas instituições, mas para nos libertarmos, a nós mesmos, do Estado e das formas de individuação que este promove. Por esta razão, acrescenta Foucault, “sem dúvida, o objetivo principal hoje não o de descobrirmos, mas o de nos recusarmos a ser o que nós somos. Devemos imaginar e construir o que poderíamos ser, para nos desmbarçarmos dessa espécie de ‘duplo constrangimento’ político que são a individuação e a totalização simultâneas das estruturas de poder moderno” (Foucault, 1994; p. 232). Pois o que se disseminou, ao longo do percurso do capitalismo recente, foi a generalização das formas de vida e dos códigos morais da burguesia. Esta moral demanda o afastamento

dos vínculos de solidariedade ainda existentes em sub-segmentos do universo social, em nome de uma idéia de conforto, segurança pessoal e segurança financeira que nada mais fez do que intensificar o individualismo. É este o tipo de indivíduo que o governo por individuação espera constituir: almas fechadas e previsíveis, dóceis em aceitar as regras do jogo, pouco importa quais sejam, e adequadas aos valores e ao cotidiano desejável à tecno-burocracia. Uma moralidade como esta tem efeitos, a nosso ver, bastante claros: passa-se a aceitar, até mesmo se desejar o fato de que, no interior das sociedades passe a existir um enorme contingente de excluídos, que são percebidos como merecedores de estarem nessa situação por não possuírem as competências necessárias para participar da evolução do processo econômico e social.

Apesar de Foucault não ter tratado do tema da globalização, ao menos sob esta rubrica, pode-se, por inferência e por comparação, chegar a alguns indicativos. Por exemplo, Habermas. Na interpretação de Antonio Basílio de Menezes (Princípios, 1995), para Habermas, a nova divisão mundial entre países repete as formas e graus de violência inerentes à malha estratégica-instrumental da sistematização econômica na nova ordem mundial. Segundo Menezes, “sobre a velha divisão entre primeiro e terceiro mundo se coloca uma nova ordem transnacional que tem a face de um sistema anônimo, auto-operacionalizável, o qual se diferencia apenas no processo de sistematização do mundo vital em suas diferentes instâncias. Deste modo, o dito ‘primeiro mundo’ pode ser caracterizado pelo processo de sistematização que se operacionaliza no contexto de uma socialização democrática com a destruição lenta, mas progressiva, dos valores e culturas de tradição sólida. E o ‘terceiro mundo’ através de um processo de sistematização que se operacionaliza no contexto de uma socialização selvagem com a destruição acelerada dos valores e culturas recentes. As conseqüências de tais processos, ainda que se diferencie em cada caso, como especificidades regionais do processo de sistematização, todos apresentam um dado comum: a reação à violência da sistematização do mundo vital, diante de sua própria degradação” (Menezes, 1995, pp 9-12). Habermas não deixa de partilhar de uma posição otimista, uma vez que supõe que da reação do mundo vital seria possível

se resgatar o velho ideal de emancipação e/ou esclarecimento, nos termos de um projeto de vida não fracassado no interior do sistema. Esta tese não poderia ser partilhada por Foucault, pela simples razão de que o pensador francês vislumbra no governo por individuação e na planificação bio-política da população instrumentos eficazes em eliminar, de muitas formas, toda e qualquer reação que partisse de segmentos importantes da vida social, sobretudo nos países periféricos, onde os níveis de violência e o uso da força são bem mais acentuados.

Na perspectiva de Foucault, a atitude de modernidade, por incitar o indivíduo a uma tarefa de superação de limites que se inicia na própria subjetividade, seria menos permeável a manipulações do sistema econômico e político. A tomada de posição ética que uma atitude de modernidade acarreta poderia superar os controles e as técnicas do poder pelo fato de que ela é, por petição estratégica, limitada e parcial. Em verdade, graças à conciliação do exercício subjetivo da liberdade com as pressões sócio-históricas com as quais têm que lidar, nem todos podem ser considerados sujeitos de uma ética da modernidade. A vida ética é para aqueles com disponibilidade subjetiva para o exercício de uma racionalidade que se dobra sobre ela mesma, o que configuraria uma 'ontologia crítica de nós mesmos'. Por este motivo, em todo momento histórico, uma forma de ética como a preconizada por Foucault representa um pensamento e uma ação possíveis apenas a segmentos determinados do universo social. Mas esta ética, temos que ressaltar, não é um privilégio de elites, uma vez que, para Foucault, não somente pela diversidade de formas e de fins que pode assumir, mas sobretudo pelo poder de incitar o indivíduo à criação de um modo de vida subtraída das morais interessadas da mundanidade, ela chama os mais diversos tipos de indivíduos a distintos modos de realização subjetiva e pessoal. E neste particular advém a tese crucial de Foucault de sua fase ética: a atitude de modernidade deságua numa *estética de existência*, através da qual é o próprio sujeito que torna-se objeto de sua invenção e auto-constituição. Segundo Foucault, seria impossível desvincular a autonomia do sujeito da articulação entre vida e arte. A estética da existência vem a ser o ápice de uma operação ética, enquanto atitude de modernidade: "a

formação e o desenvolvimento de uma prática de si tem por objetivo o de se constituir enquanto artífice da beleza de sua própria vida” (Foucault, 1994; p. 671). E, neste caso, seria possível se ter um instrumento especial para se refutar o governo por individuação: a *governabilidade*, que se exerce do sujeito para consigo mesmo e face às estruturas de poder, que é em verdade a antítese da moral individualista. Pois nesse caso, pela afirmação da arte, da vida como uma obra de arte, se afirma uma ética que é expressão de força e autonomia. Daí, uma consequência torna-se inevitável: uma vida bela é indissociável de uma sutil generosidade e solidariedade.

\* O texto é versão, ligeiramente modificada, do trabalho apresentado no Seminário **O Nordeste Brasileiro no mundo globalizado**, realizado no Recife-PE, no período de 18 a 21 de novembro de 1997, na Fundação Joaquim Nabuco.

### **Bibliografias**

1. FOUCAULT, Michel. *Histoire de la Sexualité*, Paris, Gallimard, v. d., 3 vols.
2. \_\_\_\_\_ *Dits et Écrits*, Paris, Gallimard, 1994, 4 vols.
3. LACAN, Jacques. *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la Psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.
4. MENEZES, Antônio. *A idéia de uma “nova ordem” ou o remapeamento do caos: ensaio sobre a sistematização do “mundo vital”* in *Princípios*, Natal, UFRN, Ano II, nº 3, 1995.