

FOUCAULT E TAYLOR: O SELF ENTRE A ÉTICA-ESTÉTICA E A ÉTICA DA AUTENTICIDADE

FOUCAULT AND TAYLOR: THE SELF BETWEEN ETHICS-AESTHETICS AND ETHICS OF AUTHENTICITY

João Pedro Andrade de Campos¹

Resumo: O argumento central de Charles Taylor em *A Ética da autenticidade* é de que vivemos em uma era de autenticidade. A reflexão de Taylor se divide em mostrar como chegamos nesse contexto de autenticidade e como ele é, de certo modo, prejudicial para a vida em comunidade se entendido como algo meramente individual, sem relação com outras pessoas e se, também, recaído em um *relativismo suave* sob a forma de que todas as coisas e modos de vida possuem o mesmo e igual valor. Eu gostaria de fornecer um panorama da reflexão de Taylor, porém, me atendo à questão do individualismo e suas ramificações no interior de sua obra que desembocam, como espero mostrar, na crítica de Taylor ao modo como Foucault enxergou a necessidade de revisitar a Estética da existência como um *modus* ético-estético importante para nossa época à semelhança das experiências na *Antiguidade*. A crítica de Taylor caminha, grosso modo, na argumentação de que éticas como a da estética da existência reafirmam o lado individualista da autenticidade – o que Taylor rejeita ao propor uma nova perspectiva sobre o que é *ser* autêntico. Minha intenção será a de mostrar que, na relação Foucault-Taylor, para além de uma querela sobre os conceitos que mencionamos acima, existe uma possível aproximação entre seus pensamentos sobre o campo da Ética. Neste sentido, busco mostrar que, na tessitura do que chamo de Ética-Estética em Foucault e na Ética da Autenticidade em Taylor, há uma conexão inquietante acerca do modo pelo qual o *self* é formado.

Palavras-chave: Ética. Estética. Autenticidade. Liberdade.

Abstract: Charles Taylor's central argument in *The Ethics of Authenticity* is that we live in an age of authenticity. Taylor's reflection is divided into showing how we arrived in this context of authenticity and how it is, in a way, harmful to life in community if understood as something purely individual, unrelated to other people and if, too, relapsed into relativism soft in the form that all things and ways of life have the same and equal value. I would like to provide an overview of Taylor's reflection, however, I address the issue of individualism and its ramifications within his work that lead, as I hope to show, in Taylor's critique of the way in which Foucault saw the need to revisit Aesthetics of existence as an important ethical-aesthetic *modus* for our time, similar to the experiences of Antiquity. Taylor's criticism goes, roughly, in the argument that ethics like the aesthetics of existence reaffirm the individualistic side of authenticity - which Taylor rejects when proposing a new perspective on what it is to be authentic. My intention will be to show that, in the Foucault-Taylor relationship, in addition to a quarrel about the concepts we mentioned above, there is a possible approximation between your thoughts on the field of Ethics. In this sense, I try to show that, in the fabric of what I call Ethics-Aesthetics in Foucault and in the Ethics of Authenticity in Taylor, there is an unsettling connection about the way in which the self is formed.

Keywords: Ethic. Aesthetic. Authenticity. Freedom.

¹ Doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Goiás – UFG. Bolsista CAPES. E-mail: jp.andrade.campos@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4072-4009>

Considerações iniciais

As críticas de Charles Taylor à Michel Foucault são largamente conhecidas entre seus estudiosos. Em um artigo intitulado *Foucault on freedom and truth*, por exemplo, Taylor tece uma série de críticas sobre pontos centrais do pensamento foucaultiano². Ao resumir suas considerações sobre a abordagem de Foucault, Taylor comenta que na interpretação foucaultiana não há uma distinção entre o que foi a punição, o castigo no passado e como a modernidade humanitária buscou rever as ideias clássicas sobre a temática (TAYLOR, 1985, p. 163). Mais que isso, Taylor argumenta que há um direcionamento proposital de Foucault sobre o tema, pois há pelo último um foco excessivo sobre as novas tecnologias de controle. Nas palavras de Taylor, “Foucault lê a ascensão do humanitarismo exclusivamente em termos das novas tecnologias de controle. O desenvolvimento da nova ética da vida não tem significado independente. Isso me parece absurdamente unilateral” (1985, p. 165)³. O segundo eixo da crítica de Taylor avança sobre a questão da *disciplina* e, ao que nos parece, se sustenta do mesmo modo pelo qual a primeira, no sentido de mostrar que não há uma apreciação independente e sem viés na reflexão de Foucault para dar ênfase ao tema da disciplina e controle. Para Taylor há uma ambivalência não constatada por Foucault na relação das novas formas de disciplina. Neste sentido, “a questão é que elas não serviram apenas para alimentar um sistema de controle. Elas também assumiram a forma de autodisciplinas genuínas que possibilitaram novos tipos de ação coletiva caracterizados por formas de participação mais igualitárias” (1985, p. 165)⁴. Seguindo o mesmo espírito das observações anteriores, Taylor considera que Foucault faz uma incursão, de certo modo, exagerada ao balizar a civilização Ocidental sob a relação entre desejo sexual e os modos de controle que surgem sobre isso (TAYLOR, 1985, p. 166-167).

² A obra de Foucault é comumente dividida em três fases, a saber, a arqueológica, a genealógica e a ética. Embora tal divisão seja, em nosso entendimento, mais metodológica ou pedagógica para os estudiosos do pensamento foucaultiano do que algo necessário, nosso foco se dará na última fase: a fase ética. O próprio Foucault, todavia, fez uma breve recapitulação de seu percurso teórico em *O Governo de si e dos outros*. Ele via seu trabalho desenvolvido em três eixos. O primeiro deles tratava da formação dos saberes, o segundo de pensar sobre a relação entre norma e poder e, por fim, da investigação acerca das formas de subjetivação do sujeito (FOUCAULT, 2010, p.5-6), o que faz alusão, neste sentido, às respectivas divisões que mencionamos.

³ “foucault reads the rise of humanitarianism exclusively in terms of the new technologies of control. The development of the new ethics of life is given no independent significance. This seems to me quite absurdly one-sided”.

⁴ “the point is, they have not only served to feed a system of control. They have also taken the form of genuine self-disciplines which have made possible new kinds of collective action characterized by more egalitarian forms of participation”.

Obviamente, apresentamos apenas um extrato da leitura de Taylor sobre Foucault. As considerações taylorianas são mais elaboradas e não se furtam de observar os pontos, segundo o autor, nos quais Foucault teve acertados *insights*. Neste sentido, o que pretendo oferecer como contribuição ao debate já corrente se concentra em uma das últimas observações de Taylor no artigo em que estamos nos referindo o que não pretende, certamente, esgotar a discussão e pacificar o debate.

De acordo com Taylor, Foucault trabalharia em um projeto de retorno aos *Antigos*. “Isso nos levaria a uma concepção da boa vida como uma espécie de autocriação, relacionada dessa maneira à antiga 'estética da existência' que tornaria a própria vida uma obra de arte.” Assim, “a principal obra da arte que se deve cuidar, a principal área a que se deve aplicar valores estéticos é a si mesmo, a vida, a existência” (TAYLOR, 1985, p.183)⁵. Certamente, não um retorno para reviver certas experiências mas sim para elaborar um modo de vida possível de ser vivido. Ora, Foucault é claro ao dizer que: “não estou procurando uma alternativa; não se pode encontrar a solução de um problema na solução de outro problema levantado num outro momento por outras pessoas” (FOUCAULT, 1995, p. 256). A intenção do autor nessa retomada, e acompanho aqui a interpretação de Diana Taylor, seria a de que “o trabalho de Foucault, portanto, fornece-nos o *insight* crucial de que na medida em que eu me constitua, posso me constituir de maneira diferente”, isto é, de maneiras diferentes daquelas relações de poder já existentes a partir de uma negociação que maximiza “minhas capacidades críticas e criativas, assim minimizando e trabalhando pela erradicação da subjetividade caracterizada pelo autossacrifício” (TAYLOR, 2018c, p. 237). Tal autossacrifício é uma das frentes pelas quais a ética cristã se desenvolveu⁶. Neste sentido, “Foucault pensa que o cristianismo introduziu essa falsa virada na cultura ocidental. Onde o antigo 'cuidado de si' se preocupava com a criação e o domínio de si mesmo, a espiritualidade

⁵ “This would bring us to a conception of the good life as a kind of self-making, related in this way the ancient 'aesthetic of existence' that one would make one's own life work of art. “the principal work of art one has to take care of, the main area which one has to apply aesthetic values is oneself, one's life, one's existence”.

⁶ O Cristianismo como uma ética subverte as práticas e o cuidado de si oriundos da Antiguidade e as modifica para uma perspectiva de códigos morais, de hermenêutica de si, como se o self precisasse ser descoberto ou decifrado (FOUCAULT, 2004b, p.244). A oposição destes dois temas parece ter sido uma importante motivação para o autor pensar, diante de um projeto genealógico, os caminhos que levaram da Antiguidade ao Cristianismo uma sujeição dos agentes a uma subjetividade disciplinada, controlada e obediente. Extrapola nosso objetivo percorrer tal caminho, entretanto podemos ver nas palavras de Foucault a importância da retomada de estudos sobre a estética da existência e as práticas de si como uma leitura possível de uma nova visada para as relações humanas.

cristã estava mais preocupada com a pureza e a auto-renúncia” (TAYLOR, 1985, p. 182-183)⁷.

Nossa intenção neste trabalho, diante do que expusemos, é a questão do *self*. Nos parece que tal problema pode ser levantado diante das abordagens dos dois autores em relação ao centro de suas reflexões sobre o campo da ética. Procuraremos argumentar que, grosso modo, Foucault e Taylor colocam a temática da formação do *self* no eixo de sustentação de suas investidas, mesmo que em uma primeira vista isto pareça ser algo meramente trivial. Pretendo partir do ponto em que Taylor faz uma observação acerca do modo pelo qual Foucault visa uma retomada dos estudos das antigas *práticas de si* na construção de uma *Bela* existência. O argumento que sustentarei deriva justamente daquilo que Foucault viu como uma autorrenúncia de si e autossacrifício na propagação do *éthos* cristão. Por essa via, é a partir da estética da existência, que chamaremos também de ética-estética, que Foucault pretende mostrar como os indivíduos podem desenvolver práticas para se libertarem e resistirem, cada um a seu modo, das inúmeras relações de dominação que perpassam a sociedade e a vida comum. Essas práticas, focam o desenvolvimento e a construção de um *self* que seja autônomo para se movimentar pelas intrincadas relações que fazem parte da vida humana sem, todavia, recair na armadilha do individualismo e da razão instrumental – para citarmos dois tópicos emblemáticos que estão na origem da crítica de Taylor.

I

Antes de retornamos à reflexão de Foucault sobre uma bela existência, nos parece oportuno ver como Charles Taylor pensou os contornos da formação do *self* e a ética da autenticidade. Este ponto é relevante pois com os novos elementos que esperamos escrutinar poderemos, com mais detalhes, mostrar os pontos de toque e conflito entre os dois autores centrais deste nosso trabalho.

Em *A Ética da Autenticidade*, Charles Taylor nos confronta com o que ele chama de “três mal-estares da modernidade”. Para ele são questões cotidianas, que não estão distantes da vida ordinária muito embora as vezes não estejam bem articuladas no entendimento comum. O primeiro ponto levantado por Taylor é sobre o que ele chama

⁷ “Foucault thinks that Christianity introduced this false turn into Western culture. Where the ancient 'care of the self' was concerned with self-making and self-mastery, Christian spirituality was preoccupied rather with purity and self-renunciation”.

de “desencantamento do mundo” e o individualismo. Já o segundo diz respeito a “razão instrumental”. Enquanto no terceiro ponto, o autor discute os efeitos políticos das observações precedentes sob a perspectiva da liberdade. Embora todos os três temas estejam conectados, nossa intenção é perfazer brevemente um percurso da tríade mencionada, com ênfase nos dois primeiros questionamentos principalmente, pois acreditamos que deles partem a crítica à ética-estética em Foucault.

Taylor acredita que a modernidade conquistou a possibilidade de fazer maiores escolhas no âmbito de suas vidas pessoais ao passo em que, paulatinamente, ocorreu um “desencantamento do mundo”. Isto é, a medida em que questões transcendentais como a ideia de Deus, de uma ordem cósmica, foram perdendo o sentido forte que dispunham anteriormente, as pessoas conectaram-se mais consigo mesmas do que com algo Sagrado. Por tal caminho “a liberdade moderna foi ganha por nossa fuga dos antigos horizontes morais. As pessoas costumavam se ver como parte de uma ordem maior. Em alguns casos, esta era uma ordem cósmica, ‘a grande cadeia do Ser’, na qual os homens figuravam em lugar determinado [...]”, assim, “as pessoas eram frequentemente fixadas em determinado lugar, papel e estrato que eram propriamente delas e dos quais era quase impensável se desviar. A liberdade moderna surgiu pelo descrédito de tais ordens” (TAYLOR, 2011, p. 12)⁸.

Neste sentido “as pessoas perderam a visão mais abrangente porque se centraram na vida individual” (TAYLOR, 2011, p. 13). Não é o caso, me parece, de que Taylor esteja defendendo que a vida humana deva se basear em conexões com Seres transcendentais. O caso é de um diagnóstico de que ao passo em que essas orientações se enfraqueceram, por diversos motivos, o refúgio natural da agência humana foi fortalecer a conexão interna consigo mesmo. O desencantamento do mundo e o individualismo se estreitam e, por conseguinte, dão vazão ao “lado sombrio do individualismo” que é o “centrar-se em si mesmo, que tanto nivela quanto restringe nossa vida, tornando-a mais pobre em significado e menos preocupada com os outros ou com a sociedade” (TAYLOR, 2011, p. 14).

⁸ É interessante observar, todavia, que para Taylor não é realmente possível se desconectar totalmente de algum horizonte. Neste sentido, o desencantamento moderno levou, na verdade, a uma modificação daquilo que tratamos como sagrado – por exemplo, a glorificação da vida cotidiana. Essa dimensão fica muitas vezes oculta e camuflada, mas está lá, ainda que de forma inarticulada, como ocorre no individualismo moderno. A crítica de Taylor a perspectivas modernas como o individualismo consiste mais no fato de estas deixarem seus horizontes de sentido inarticulados do que a de não terem um horizonte. No caso da autenticidade, por exemplo, ela tem lá o seu bem constitutivo, herdado do romantismo. O problema é isto permanecer camuflado em sua versão individualista.

O filho bastardo da ruptura com as ordens transcendentais e até mesmo sociais colocadas por terra na Modernidade é, para Taylor, a “razão instrumental”. “Por ‘razão instrumental’ quero dizer o tipo de racionalidade em que nos baseamos ao calcular a aplicação mais econômica dos meios para determinado fim.” Isto é, “eficiência máxima, a melhor relação custo-benefício, é a sua medida de sucesso” (TAYLOR, 2011, p. 14). A preocupação de Taylor pode ser sintetizada por uma preocupação com a transformação de avaliações de risco em áreas cruciais da vida humana apenas sob o aspecto de custo-benefício sobre a vida (2011, p. 15). Entendemos que existe uma relação nefasta visualizada por Taylor entre o individualismo e a razão instrumental. Parece que se somadas estamos diante de um cultivo personalista no qual o agente visa seus semelhantes e as coisas interpostas entre eles apenas como meios ou, em último grau, obstáculos frente a seu florescimento interior. Este parece ser um ponto chave na crítica que Taylor fará à Foucault no que diz respeito à estilização da existência uma vez que o trabalho estético sobre si mesmo assume uma importância fundamental, mas por hora ainda não entraremos nesta seara.

O terceiro aspecto da reflexão de Taylor se assenta na liberdade, notadamente a liberdade política. Ao recorrer a Alexis de Tocqueville, Taylor argumenta que “uma sociedade em que as pessoas acabam sendo o tipo de indivíduo que é ‘fechado em seu próprio coração’ é aquela em que poucos vão querer participar ativamente no autogoverno” (TAYLOR, 2011, p. 18). A grave consequência disso se dá pelo “perigo de uma nova, especificamente moderna, forma de despotismo, que Tocqueville chama de despotismo ‘suave’” (TAYLOR, 2011, p. 18). Esta outra face da conjunção entre individualismo e razão instrumental, como podemos ver, se camufla mesmo nas sociedades democráticas se esgueirando para assumir a forma de um governo moderado, mas que pode ser paternalista e tutelar. Essa é a visão de Taylor acerca dos três males da Modernidade, intrinsecamente conectados na promoção de um novo *ideal*: a autenticidade – obviamente aqui o conceito de autenticidade, como continuaremos mostrando, é entendido, segundo Taylor, de um modo equivocado pois se baseia naquilo que ele deveria combater, a saber, o individualismo e a razão instrumental.

Sobre a autenticidade é interessante notar que Taylor a discute (i) mostrando suas raízes, (ii) o modo equivocado pelo qual ela pode ser entendida e, por fim, (iii) o que ele considera como relevante a ser extraído como valor moral dessa nova percepção Moderna. Começando pelo segundo ponto de destaque, Taylor atribui uma face relativista ao individualismo. Para ele “o relativismo é em si uma ramificação de uma

forma de individualismo, cujo princípio é algo assim: todo mundo tem o direito de desenvolver a própria maneira de viver, fundamentada no próprio sentido do que é realmente importante ou de valor” (TAYLOR, 2011, p. 23). O risco de uma posição nesse sentido, e que Taylor considera presente no modo contemporâneo de se pensar a autenticidade como um valor moral *fraco* e não como um ideal moral a ser edificado, é o de que as pessoas têm, em busca de uma autorrealização, afrouxado relações interpessoais em contraste com suas carreiras profissionais. Embora uma espécie de frouxidão moral tenha sempre existido em diferentes épocas, Taylor considera que “a questão é que hoje muitas pessoas sentem-se *convocadas* a fazer isso, acham que devem fazer isso, pensam que sua vida seria de algum modo desperdiçada ou incompleta caso não fizessem isso” (2011, p. 26).

Um dos problemas desse tipo de perspectiva, é que quando alinhadas individualismo, relativismo e autorrealização nos confrontamos com um *self* que não participa dialogicamente do convívio com outras pessoas. As escolhas e percepções da realidade atingem um nível subjetivo – de subjetivismo moral no qual “as posições morais não estão de forma alguma baseadas na razão ou na natureza das coisas, mas são, em última instância, adotadas por cada um de nós porque nos encontramos atraídos por elas” (TAYLOR, 2011, p. 28). Este, nos parece, é o quadro geral da crítica de Taylor a uma perspectiva equivocada da autenticidade: um *self* que diante de escolhas morais relevantes relativiza suas posições sob o entendimento de que cada uma destas é parte de sua formação individual única e isolada de outros, e além disso, que suas escolhas não devam ser confrontadas pois são *suas escolhas* pessoais e, portanto, autênticas *per si*.

Sobre a crítica de Taylor podemos notar que o autor distingue dois aspectos da autenticidade. Um modo grosseiro que ganha terreno contemporaneamente e tende a enxergar a autenticidade a partir da desvinculação com uma comunidade e com horizontes morais. E um segundo aspecto, no qual há a defesa de uma versão legítima e que deva ser perseguida, pois relaciona a autenticidade do *self* com suas escolhas morais a partir do relacionamento com uma série de outros fatores e não, portanto, se assenta em um olhar exclusivamente para dentro de si e de suas preferências pessoais. Neste sentido, a crítica de Taylor corresponde a uma perspectiva de autores que viram a autenticidade como algo autocentrado em si e sem conexões outras. Assim, estes autores e toda uma cultura que vem derivando de suas reflexões “tendem a ver a realização apenas como do *self*, negligenciando ou deslegitimando as demandas que

vêm de fora de nossos próprios desejos ou ambições, [...] em outras palavras, um antropocentrismo radical” (TAYLOR, 2011, p. 66). A pergunta que Taylor destaca a partir disso é a de pensar “o que torna a ética da autenticidade propensa a esse tipo de desvio para o trivial?” (2011, p. 64).

Para responder a esta pergunta, o autor deriva suas críticas do modo como a filosofia nietzschiana foi recebida por autores pós-modernos como Derrida e Foucault. O conjunto das críticas de Taylor é homogêneo em relação a todos estes pensadores, o que nos permite discorrer sobre eles de forma uniforme no mesmo sentido que ele fez, pois Taylor não faz questão de frisar suas possíveis peculiaridades. Para Taylor

Eles transferem seu desafio nietzschiano às nossas categorias comuns a ponto de até ‘desconstruir’ o ideal de autenticidade e a própria noção de *self* [...]. No fim, deixa o agente, mesmo com todas as dúvidas acerca da categoria de ‘self’, com uma sensação de poder e liberdade ilimitados perante um mundo que não impõe norma alguma, pronto para desfrutar do ‘jogo livre’ ou entregar-se a uma estética do *self* (2011, p. 68).

Conforme estamos nos atendo a relação estética, autenticidade e *self*, devemos mostrar que Taylor compreende a visão artística como uma virada importante para que a autenticidade fosse pensada nos modos, que o próprio autor nomeia, desviantes. De acordo com Taylor, vislumbrou-se a partir do século XVIII a criação artística e a autodescoberta como possuidoras de uma relação íntima. “A criação artística vira a forma paradigmática na qual as pessoas podem chegar à autodefinição. O artista torna-se, de alguma maneira, o caso paradigmático do ser humano, como agente de autodefinição original (TAYLOR, 2011, p. 69). Assim, todos nós poderíamos ser artistas de nós mesmos, isto é, todos nós podemos criar uma bela e autêntica obra de nosso *self*.”

Taylor, como podemos ver, dirige sua crítica a ética como a da estética em Foucault por focarem absolutamente na *escolha*. Para ele este é um sintoma de declínio, da tensão interna na própria ética da autenticidade, que cada vez mais tem associado, de modo equivocado, a autenticidade com uma liberdade ilimitada – desconsiderando toda uma gama de relações exteriores. A ideia de autocriação envolve, por essa via, uma sensação forte de liberdade. “A autenticidade é ela mesma uma ideia de liberdade; envolve a descoberta do projeto de minha vida por mim mesmo, contra as exigências de conformidade externa”. Mas esta perspectiva é, de certo modo nociva, pois “empurrada

até seus limites, não reconhece quaisquer fronteiras, nada dado que eu *tenha* de respeitar em meu exercício de autodeterminação da escolha” (TAYLOR, 2011, p. 74). Em resumo, nas palavras de Taylor,

Ser fiel a mim significa ser fiel a minha própria originalidade, e isso é uma coisa que só eu posso articular e descobrir. Ao articular isso eu também me defino. Estou realizando uma potencialidade que é propriamente minha. Essa é a compreensão por trás do ideal moderno de autenticidade e dos objetivos de autorrealização e autossatisfação nos quais são usualmente expressos. Esse é o pano de fundo que confere força moral à cultura da autenticidade, incluindo suas formas mais degradadas, absurdas ou triviais. É o que dá sentido à ideia de ‘fazer suas próprias coisas’ ou ‘encontrar sua própria realização’ (2011, p. 39).

Concordamos com Taylor acerca dos efeitos nocivos que a perspectiva autocentrada da autenticidade e do isolamento do *self* podem causar. Todavia, essas críticas podem, de fato, serem debitadas no pensamento ético de Foucault? Podemos adiantar que nossa posição se distancia, neste ponto, do que Taylor argumentou. Pois, a estética da existência em Foucault requer um conjunto de disciplinas críticas para não formar um *self* autossuficiente e alienado de relações exteriores, mas, pelo contrário, da disposição de perceber que existem modos outros na participação da construção e formação da subjetividade que permitam, ao menos, algum controle próprio diante das amarras padronizadoras da sociedade.

II

A estética da existência, como já mencionamos, foi uma das ocupações finais de Foucault em seu pensamento maduro. Por ser uma das últimas atividades em que o autor se dedicou centralmente nos seus trabalhos, suas reflexões estão dispersas em entrevistas e outros textos variados. Em razão disso, nos parece ser adequado perseguir um caminho que relacione a estética da existência com outros temas que possam encaminhar as direções que Foucault pretendia seguir. A questão da liberdade parece ser um dos pontos de encontro a ser visto e que confronta os argumentos de Taylor. Por um lado, pela relação entre o cuidado de si e a liberdade frente a construção de uma bela existência e também, por outro lado, a liberdade como uma resposta às críticas de Taylor que parecem indicar uma supressão da liberdade do *self* em detrimento da sua

visão caricata sobre uma ética do cuidado de si e seu viés estético desvinculado do relacionamento com outras pessoas.

Edward McGushin comenta que o argumento central de Foucault é “que o eu ou o sujeito não é um ser autônomo, algum tipo de essência ou substância que existe dentro de nós, quer o procuremos ou não” (2018b, p. 168). Para avançar sua argumentação, McGushin desenvolve uma longa digressão no sentido de mostrar os diferentes níveis, os diferentes modos e as diferentes relações pelas quais a subjetividade é moldada, ou para sermos mais claros nos termos foucaultianos, como a subjetividade é disciplinada. McGushin mostra que desde a escola até nas relações interpessoais somos disciplinados a agir de certas maneiras que constituirão o meu *eu*. Para ficar apenas em um exemplo dado por McGushin, podemos ver que “essas indústrias, autoridades, peritos e instituições me orientam empurrando-me para descobrir, maximizar e expressar-me a mim mesmo [...]. Todas essas autoridades e instituições me treinam para ser eu” (2018b, p. 173).

Concordo com o diagnóstico de McGushin. O mais relevante, em meu entendimento, entretanto, é que em seu comentário, o autor chama nossa atenção para a questão relacional que existe nas formas de subjetivação. Com isso, quero dizer que é importante de se ter em mente que mesmo no quadro disciplinar a pauta é ditada pela relação estabelecida entre o *eu* [*self*] e este emaranhado de coisas externas que nos são colocadas à disposição. É importante frisarmos este diagnóstico pois, por ser relacional, isto é, por nossa subjetividade depender em grande medida do modo pelo qual nos relacionamos com o exterior é que ela pode, então, ser mudada à nossa maneira. Neste sentido, “para Foucault a subjetividade não é alguma coisa que nós *somos*; é uma atividade que nós *fazemos*. A subjetividade é relacional, dinâmica e inquieta, potencialmente indisciplinada e imprevisível”. McGushin completa seu raciocínio dizendo que, “se a subjetividade é um devir ativo em vez de um ente fixo, então a busca de descobrir ou encontrar a si mesmo – na forma de uma essência ou substância – é fútil” e assim, ao “‘expressá-lo’, negligenciamos o nosso devir subjetivo, o qual é assumido pelos processos de treinamento disciplinar e normalização” (2018b, p. 176).

A retomada de Foucault dos estudos sobre a estética da existência na Antiguidade surge, a partir do que estamos vendo, como um ponto de confronto com as relações de poder que moldam a subjetividade do indivíduo de modo arbitrário, ou seja, que lhe formam sem a sua própria participação. “Naturalmente, havia também certas normas de comportamento que regravam a conduta de cada um. Porém, na Antiguidade,

a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram principalmente um esforço para afirmar a sua liberdade” e com isso “dar à sua própria vida uma certa forma na qual era possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a própria posteridade podia encontrar um exemplo” (FOUCAULT, 2004c, p. 289-290). A ideia de dar à sua vida uma forma de exemplo é um ponto importante para entendermos como os povos da Antiguidade encaravam tal empreitada. Havia uma valorização das atividades realizadas ainda em vida que pudessem ecoar entre seus pares, mesmo após a morte. Essa é uma diferença entre o modo de ser da ética cristã, por valorizar a vida após a morte, e este modo greco-romano, que no cuidado de si elencava como uma prioridade deixar como legado uma bela imagem de si próprio. Ao observar isso, Foucault diz que

Nos gregos e romanos, pelo contrário, a partir do fato de que se cuida de si em sua própria vida e de a reputação que se vai deixar é o único além com o qual é possível se preocupar, o cuidado de si poderá então estar inteiramente centrado em si mesmo, naquilo que se faz, no lugar que se ocupa entre os outros, ele poderá estar totalmente centrado na aceitação da morte – o que ficará evidente no estoicismo tardio – e mesmo, até certo ponto, poderá se tornar quase um desejo de morte (2004a, p. 273).

Ainda no bojo dessa reflexão sobre um conjunto de condutas relativas à moral na Antiguidade, Foucault ressalta que tais modos de comportamento visavam um certo aprimoramento pessoal, embora não fosse algo necessariamente adquirido em isolamento, ao passo que na tradição cristã embora também encontremos um conjunto de códigos e até de práticas morais, elas não são vistas pelo filósofo francês como um instrumento de aprimoramento pessoal e de liberação, de liberdade do sujeito. As práticas pensadas por Foucault são, segundo ele, um certo tipo de ascetismo. Isto é, embora não trate-se aqui de uma renúncia sistemática do mundo humano, com vistas a um mundo de redenção pós-morte, da qual poder-se-ia formar um sentido moral, observa-se um “exercício de si sobre si mesmo através do qual se procura se elaborar, se transformar e atingir um certo modo de ser” (FOUCAULT, 2004a, p. 265). Podemos afirmar isso, de acordo com Foucault, pois o autor compreende que “da Antiguidade ao cristianismo, passa-se de uma moral que era essencialmente a busca por uma ética pessoal para uma moral como obediência a um sistema de regras”. Ainda nas palavras do pensador, “se me interessei pela Antiguidade foi porque, por toda uma série de razões, a idéia de uma moral como obediência a um código de regras está

desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência” (FOUCAULT, 2004c, p. 290). Ora, podemos evidenciar que a estética da existência, no modo em que Foucault a resgata dos Antigos e a atualiza em seu pensamento, tem por foco a liberdade do sujeito e, assim, não deve ser rígida em um sentido de obediência como o estabelecido pelo código da moral cristã.

Encarar as práticas de si como práticas de liberdade é um dos pontos que, a primeira vista, podem causar certos equívocos nos leitores mais apressados – talvez aqui tenha sido o caso de Taylor. Foucault visualiza as práticas de si, como práticas de liberdade, como um exercício. Este ponto já foi levantado anteriormente por nós, todavia, podemos agora acrescentar ao que já foi dito a impressão que o autor possui do que pode compor o conjunto destas práticas de liberdade. Neste sentido, Foucault responde quando perguntado se o trabalho sobre si mesmo exige alguma espécie de liberação:

Sempre desconfiei um pouco do tema geral da liberação uma vez que se não o tratarmos com um certo número de precauções e dentro de certos limites, corre-se o risco de remeter à idéia de que existe uma natureza ou uma essência humana que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão. Segundo essa hipótese, basta romper esses ferrolhos repressivos para que o homem se reconcilie consigo mesmo, reencontre sua natureza ou retome contato com sua origem e restaure sua relação plena positiva consigo mesmo (...). Não quero dizer que a liberação ou essa ou aquela forma de liberação não existam: quando um povo colonizado procura se liberar do seu colonizador, essa é certamente uma prática de liberação, no sentido estrito. Mas é sabido, nesse caso aliás preciso, que essa prática de liberação não basta para definir as práticas de liberdade que serão em seguida necessárias para que esse povo, essa sociedade e esses indivíduos possam definir para eles mesmos formas aceitáveis e satisfatórias da sua existência ou da sociedade política. É por isso que insisto sobretudo nas práticas de liberdade, mais do que nos processos de liberação, que mais uma vez têm seu lugar, mas que não me parecem poder, por eles próprios, definir todas as formas práticas de liberdade (FOUCAULT, 2004a, p. 265-266).

Podemos observar que a liberação pode compor as práticas de liberdade, mas elas não são o alvo pintado por Foucault. Com o auxílio da passagem acima, vemos que o autor não concebe em nenhum momento de seu raciocínio e do resgate que faz das experiências do cuidado de si na Antiguidade, uma essência humana que deva ser descoberta ou liberada. A hipótese, então, combatida por nosso pensador, é a de que há

uma natureza humana determinada, que ao ser moldada por diferentes tipos de processos assumia uma imagem pronta e acabada. Pelo contrário, o que o filósofo francês busca mostrar, é que este tipo de determinação não existe em relação a formação de nossa identidade, que pode ser construída por nós mesmos em um consórcio com o meio que vivemos – o que significa, antes de tudo, participação e resistência frente ao que possa ter algum caráter sumariamente impositivo. Ora, Foucault também não se exime de mostrar que a liberação, como no exemplo de um povo que se libera de seu colonizador, é um elemento significativo porém insuficiente para se alcançar um estágio mais desejável em relação as definições de liberdade que essa tal sociedade almeja construir. À guisa de complemento, podemos dizer junto com o autor que “a liberação abre um campo para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade” (FOUCAULT, 2004a, p. 267). Pois, observando ainda o exemplo anterior da colonização, vemos que o poder exercido não se esvai completamente com a liberação; mesmo em uma relação de liberdade há poder, ou melhor, relações de poder que em um sentido ideal possuem como partícipes os indivíduos direta e indiretamente afetados por elas.

A defesa de Foucault pelo cuidado de si e pela ética-estética mostram que essas práticas não estão alienadas do envolvimento com outras pessoas. Na interpretação que o autor faz da experiência grega, o cuidado de si é um *éthos* de liberdade. “O homem que tem um belo *éthos*, que pode ser admirado e citado como exemplo, é alguém que pratica a liberdade de uma certa maneira” (FOUCAULT, 2004a, p.270). Neste sentido,

O cuidado de si é ético em si mesmo; porém implica relações complexas com os outros, uma vez que esse *éthos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros [...]. O *éthos* também implica uma relação com os outros, já que o cuidado de si permite ocupar na cidade, na comunidade ou nas relações interindividuais o lugar conveniente – seja para exercer uma magistratura ou para manter relações de amizade. Além disso, o cuidado de si implica também a relação com um outro, de um mestre. Precisa-se de um guia, de um conselheiro, de um amigo, de alguém que lhe diga a verdade. Assim, o problema das relações com os outros está presente ao longo desse desenvolvimento do cuidado de si (FOUCAULT, 2004a, 270-271).

Podemos notar que o cuidado de si transita em diferentes frentes. Ele é algo pessoal, característico das relações interpessoais, dos relacionamentos cotidianos. O cuidado de si, neste sentido, contribui na formação de um *self* que não está sem correspondência com aquilo que outras pessoas significantes, como um amigo, lhe

digam. Ou seja, cuido de mim, desenvolvo certas práticas de cuidado, para que meu *self* seja reconhecido e bem querido por aqueles que me são caros. Tal perspectiva se dirige, também, para os assuntos públicos. Ora, quando cuido de mim mesmo demonstro certa sabedoria prática para o cuidado, no sentido do governo, dos outros que convivem comigo em sociedade.

Cuido de mim pois “o cuidado de si vem eticamente em primeiro lugar, na medida em que a relação consigo mesmo é ontologicamente primária” (FOUCAULT, 2004a, p.271). Todas essas relações pressupõe uma disposição para o diálogo, para a crítica e para o dizer a *verdade* para mim e para os outros. O exemplo clássico utilizado por Foucault, no que diz respeito à fala franca e verdadeira, isto é, a *parrhesia*, é Sócrates. Neste sentido, dirá nosso autor, “o cuidado de si é certamente o conhecimento de si – este é o lado socrático-platônico –, mas é também o conhecimento de um certo número de regras de conduta ou de princípios que são simultaneamente verdades e prescrições. Cuidar de si é se munir dessas verdades: nesse caso a ética se liga ao jogo da verdade” (FOUCAULT, 2004a, p. 269). A figura de Sócrates é vista pelo autor como aquele personagem que cuida de si [*epimeleia heautou*] e dos outros provocando-os à realizarem uma reflexão sobre si mesmos. No exemplo da filosofia socrática, Foucault enxergará um modo de vida, um *éthos*, próprio da atividade filosófica que pode ser aplicado na vida de todos. De acordo com Eduardo Mendieta, a lição que podemos exprimir é a de que há uma relação entre dizer a verdade e cuidar de si e dos outros. Mendieta argumenta que existe uma relação inseparável entre o dizer a verdade, o cuidado de si e a liberdade democrática. Essa posição reforça nossa percepção de que Taylor se equivocou na leitura de Foucault e simplesmente criou um *espantalho* para ser atacado em relação à sua visão de que na estética-ética foucaultiana há uma fragmentação da inserção do *self* no espaço público e nas relações interpessoais apoiados em um forte individualismo. De acordo com Mendieta,

A liberdade é produzida mediante essas técnicas de si, *parrehesia* e *epimeleia heautou*, discurso destemido e cuidado de si. A liberdade aqui é agonística e criativa, resulta não de se submeter a um poder externo, mas de gerar um poder que é exercido sobre si mesmo de modo que se possa ser digno de exercê-lo sobre outrem. Essa liberdade agonística, uma liberdade que resulta de uma disputa consigo mesmo e com outrem, é, portanto, também, uma liberdade democrática, inextricavelmente produzida dentro e para uma vida democrática. Nós nunca somos livres sozinhos, mas apenas na companhia daqueles perante os quais oferecemos uma explicação de nós mesmos falando destemidamente (2018a, p. 151).

Nas palavras de Foucault sobre seu projeto e sobre estas *técnicas*, ele diz que “tratava-se de saber como governar sua própria vida para lhe dar a forma mais bela possível (aos olhos dos outros, de si mesmo e das gerações futuras, para as quais se poderá servir de exemplo)”. Em resumo, diz ele, “eis *o que* tentei reconstruir: a formação e o desenvolvimento de uma prática de si que tem como objetivo construir a si mesmo como o artesão da beleza de sua própria vida” (FOUCAULT, 2004b, p.244). O cuidado de si é a chave para a construção de uma bela existência pois, em primeiro lugar, sou inseparável de meu próprio *self*, por isso quero criar algo belo que *eu* mesmo admire e, por conseguinte, que os outros com quem me relaciono e que são importantes neste convívio também tenham em alta conta.

III

Taylor, como mostramos, recusa uma vertente contemporânea do ideal moderno de autenticidade que distorce a perspectiva de ser autêntico. Isto é, para essa perspectiva equivocada, o *self* se forma de maneira independente, individual e instrumental – à parte da relação com os *outros*. Para Taylor, no entanto, a autenticidade deve ser valorizada de um ponto de vista moral forte, pelo qual fique demarcado que exista uma preocupação de reflexão sobre os diferentes modos de vida no que diz respeito a uma certa hierarquia da qual se traduziria o que é uma boa vida. O que nos interessa reter é a percepção de Taylor sobre como a versão distorcida da autenticidade recaí em escolhas subjetivas – e, neste ponto, é que o autor verterá suas críticas a posições como a de Foucault, que acolhem a ética-estética como um ideal a ser perseguido na autocriação de um belo *self*.

Certamente, aqui podemos encontrar uma das objeções feitas por Taylor. Isto é, dar à própria vida o formato que se queira está na base do surgimento da ética da autenticidade. Como vimos, esse viés pode ser distorcido e alimentado por um individualismo no qual o *self* se torna autocentrado. A crítica de Taylor se assenta neste ponto e de certo modo foi antecipada por Foucault ao se remeter ao *éthos* cristão. Na tradição cristã, assim como na Antiguidade, Foucault lembra que há uma preocupação com o cuidar de si. Porém, para o cristianismo o cuidado de si e sua salvação individual são constitutivos a partir de uma renúncia de si mesmo. Para Foucault, “ocupar-se de si foi, a partir de um certo momento, denunciado de boa vontade como uma forma de

amor a si mesmo, uma forma de egoísmo ou de interesse individual em contradição com o interesse que é necessário ter em relação aos outros ou com o necessário sacrifício de si mesmo” (2004a, p. 268). Podemos dizer que estamos diante de uma visão caricata do cuidado de si. Essa visão, do lado tayloriano corresponde ao afastamento do *self* de relações interpessoais e do lado cristão um afastamento de si para uma salvação *pós-vida* – no cristianismo não temos bem uma visão caricata ou distorcida do cuidado de si, mas sim uma nova retomada desta concepção *Antiga* com a inserção de outros elementos distintos.

Por outro lado, Foucault compreende a subjetividade como uma prática, algo que nós fazemos em relação comunal com o meio em que estamos. Esta ideia, é precisamente a separação que Foucault vê entre uma certa essência que constitua o sujeito ou ainda a ideia de um sujeito soberano, pois para ele “o sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade” (FOUCAULT, 2004c, p. 291). Neste sentido prático, ele recorre a ideia de *tecnologias* ou mesmo *técnicas* do *self*. Esta perspectiva de Foucault, é ancorada em uma leitura do modo de vida da cultura helenística, na qual, para Foucault o problema era o de como viver (1995, p. 259).

Podemos perceber que a construção do *self* sob uma perspectiva ética-estética não se dá, certamente, de modo arbitrário e sem o recurso de certas práticas. O que dá o tom distintivo para tais práticas é o aspecto de construção para uma liberdade e reconhecimento de uma bela existência. Podemos dizer que o contraste vislumbrado por Foucault acerca das práticas de si na Antiguidade revelam uma nova centralidade para a questão do *self*.

Considerações finais

A fim de concluir nosso percurso argumentativo, faremos algumas breves considerações finais sobre o que foi exposto. Neste sentido, indicamos que o diálogo travado entre os pensamentos de Foucault e Taylor sobre o *self* são, ainda, temas de relevante importância filosófica. O objetivo inicial foi o de mostrar um possível equívoco da leitura tayloriana sobre a retomada da estética da existência por parte do filósofo francês. Todavia, acreditamos que este propósito se acentuou de alguma maneira ao longo de nosso trabalho.

Em um primeiro momento, discorreremos sobre, especificamente, o ponto no qual Taylor organiza sua reflexão sobre a autenticidade. Isto significa, em um amplo sentido, que ao buscarmos reconstituir tal argumentação optamos pela fidelidade textual com a qual o autor tinha por objetivo ao propor sua reflexão. Assim, neste sentido, o tema da autenticidade em Taylor foi tratado de modo a ressaltar sua importância na constituição do *self* dos agentes e, por outro lado, como este elemento pode passar de um sentido “positivo” para algo desviante e que, em vez de constituir a agência humana de forma propositiva, pode culminar em características prejudiciais desde o convívio interpessoal até as estruturas político-sociais.

De posse dos argumentos foucaultianos, por outro lado, nosso intento foi o de mostrar como o autor enxerga a relevância que a estética da existência possuía para os povos gregos, em especial. Concomitante a esta etapa, buscamos indicar momentos que consideramos, de certo modo, chaves de leitura para contrapor as críticas que derivam da leitura de Taylor. Apenas a título de exemplo, podemos salientar que no pensamento de Foucault, ao contrário do que a perspectiva tayloriana indicara, o cuidado de si não é algo individualista. Pelo contrário, entendido como um movimento ético, ao defender o cuidado de si o pensador francês nos mostra que essa prática pode refletir diretamente no modo pelo qual governos e governantes agem em sociedade.

Os diálogos que podem derivar dos argumentos de Foucault e Taylor sobre o *self* são profícuos. Em nosso trabalho, não pudemos explorar a inteireza dessas posições, evidentemente. Os elementos aqui privilegiados orbitam temas contemporâneos de grande apelo acadêmico e, também, de nossa vida prática. Acreditamos que ao refletir sobre autenticidade, práticas de liberdade, ética, entre outros pontos que suscitamos podemos nos confrontar com mais problemas inquietantes, com questões substantivas e, em alguma medida, com certas indicações de como moldar nossas vidas em tempos turbulentos.

Referências

- FOUCAULT, M. Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow. In: DREYFUS, H. & RABINOW, P. *Michel Foucault - uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 1995. p. 253-278.
- _____. *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*. In: MOTTA, M. B. (Org.). *Ditos e Escritos*, vol. V – Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2004a. p. 264-287.

- _____. *O cuidado com a verdade*. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ditos e Escritos*, vol. V – Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2004b. p. 240-251.
- _____. *Uma estética da existência*. In: MOTTA, Manoel Barros da (Org.). *Ditos e Escritos*, vol. V – Ética, Sexualidade, Política. Rio de Janeiro. Forense Universitária, 2004c. p. 288-293.
- _____. *O Governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983)*. Tradução de Eduardo Brandão. Editora WMF Martins Fontes. São Paulo, 2010.
- MENDIETA, Eduardo. A prática da liberdade. In: TAYLOR, Diana (org.). *Michel Foucault: conceitos fundamentais*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ, Vozes, 2018a. p. 145-161.
- MCGUSHIN, E. A teoria e a prática da subjetividade de Foucault. In: TAYLOR, D. (org.). *Michel Foucault: conceitos fundamentais*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ, Vozes, 2018b. p. 165-184.
- TAYLOR, C. Foucault on freedom and truth. In: TAYLOR, C.. *Philosophical Papers (Vol 2): philosophy and the human sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985. p. 152-184.
- _____. *A ética da autenticidade*. Trad. Talyta Carvalho. São Paulo: É Realizações, 2011.
- TAYLOR, D. Práticas de si. In: TAYLOR, D. (org.). *Michel Foucault: conceitos fundamentais*. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ, Vozes, 2018c. p. 221-237.

Recebido em: 23/10/2020

Aprovado em: 16/04/2021