

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Daniel Luis Cidade Gonçalves

**FOUCAULT: DA RESISTÊNCIA AO PODER À PRÁTICA
REFLETIDA DA LIBERDADE**

Florianópolis
2012.

Daniel Luis Cidade Gonçalves

**FOUCAULT: DA RESISTÊNCIA AO PODER À PRÁTICA
REFLETIDA DA LIBERDADE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para a obtenção de grau de mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Selvino José Assmann.

Florianópolis
2012

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária
da UFSC.

Gonçalves, Daniel Luis Cidade

Foucault: Da resistência ao poder à prática refletida da
liberdade [dissertação] / Daniel Luis Cidade Gonçalves ;
orientador, Selvino José Assmann - Florianópolis, SC, 2012.
216 p. ; 21cm

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Filosofia.

Inclui referências

1. Filosofia. 2. Poder/saber/subjectividade. 3. Ética
como prática de liberdade. 4. Cuidado de Si. 5.
Resistências. I. Assmann, Selvino José. II. Universidade
Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à menina especial que tornou tudo isso possível. Aquela que está ao meu lado há mais de sete anos, me acompanhando, me trazendo alegria e alimentando o meu fascínio pela vida: Anna Bárbara Medeiros. Obrigado por existir e poder desfrutar comigo os momentos bons da vida e me ajudar a superar os ruins.

Ao meu orientador, Selvino Assmann, por aceitar compartilhar comigo toda a sua sabedoria, por saber respeitar minhas dificuldades e valorizar minhas virtudes. Agradeço não apenas por todas as longas conversas de orientador, mas por servir de inspiração a um filósofo em início de carreira, que, graças a você, sabe exatamente o tipo de pessoa que ele deseja se tornar, combinando sabedoria, humildade, paciência, e uma enorme paixão pelo estudo. Agradeço também pelo carinho e respeito ao longo dos anos.

Aos professores que fizeram parte das minhas bancas de qualificação e defesa, que por meio de suas críticas construtivas, elogios, conselhos e sugestões, me deram a oportunidade de evoluir cada vez mais: Cesar Candiotto, Denílson Luís Werle, Jason de Lima e Silva e Lúcia Hardt.

Agradeço a minha família, por serem o alicerce da minha vida e pelo amor incondicional ao longo de toda a minha existência. Agradeço a todo apoio afetivo e material que me deram nessa caminhada. Minha mãe, Leila Regina Lopes Cidade, minha avó, Jurema Lopes Cidade, meu pai, Marshal Soares Gonçalves, meu irmão André Luis Cidade Gonçalves e minha irmã, Mariana Cristina Cidade Gonçalves.

Agradeço também aos demais familiares, que felizmente são tantos que torna-se inviável citá-los aqui. Contudo, correndo o risco de algumas pessoas muito importantes se sentirem de lado por não terem sido mencionadas, não poderia deixar de agradecer à minha madrinha Rosane Peixoto, ao meu primo Felipe Lopes Silva e aos meus familiares de Curitiba, com quem o pouco contato que tive foi inesquecível.

Agradeço a todos os meus amigos (especialmente aos Texugos) que, mais uma vez, fazem parte de uma imensa lista. Vocês são a família que a gente escolhe. Alguns passam pela nossa vida, deixam sua marca inabalável e vão embora pela implacável crueldade do cotidiano, outros

permanecem para aliviar o fardo e compartilhar a dádiva. Nós só achamos a vida curta porque não temos tempo suficiente para transformar todas as pessoas especiais que passam por ela em amigos íntimos e aprender tudo de bom que eles têm para nos ensinar.

Por último, mas não menos importante, gostaria de agradecer aos meus amigos de graduação e pós-graduação, especialmente a Daiane Martins, pela amizade de anos e por ter lido e discutido comigo este trabalho (dentre diversas outras questões filosóficas), e André Coelho, cuja paciência, didática e boa vontade me deram a oportunidade de aprender Habermas (sem contar as ajudas com Kant e tópicos gerais de ética e filosofia política).

RESUMO

Este trabalho busca investigar a possibilidade de que, partindo da concepção de poder em Foucault - definida como relações estratégicas que implicam necessariamente em resistência e liberdade - podemos compreender a ética como o ato de interagir com tais relações e, a partir daí, com a possibilidade de constituir a si mesmo através de práticas de liberdade. Existem algumas noções fundamentais em Foucault a serem analisadas. O poder não é algo que se detém, mas algo que se exerce; a ética é definida como a “prática refletida da liberdade”; e o sujeito é sempre historicamente constituído. Neste contexto, vemos Foucault em um primeiro momento, como um autor preocupado principalmente com as sujeições a que o poder submete os indivíduos, para em seguida, vislumbrarmos um autor preocupado com a interação destes indivíduos na medida em que tentam constituir a si mesmos, questionando o poder em seus efeitos de verdade e a verdade em seus efeitos de poder. Surgem então, algumas temáticas trabalhadas pelo autor que podem ser entendidas como práticas de liberdade, resistência ao poder e constituição do sujeito; tais como o cuidado de si, o papel do intelectual, a atitude crítica, a ética da amizade e a *parrhesia*.

Palavras-chaves: Poder, ética, liberdade, resistência, cuidado de si, *parrhesia*, amizade, crítica, papel do intelectual.

RÉSUMÉ

Le but de ce travail est chercher la possibilité que, à partir de la conception de pouvoir chez Foucault – définie comme des relations stratégiques qui impliquent nécessairement en résistance et liberté – nous pouvons comprendre l'éthique comme l'acte d'interagir avec ces relations et, par la suite, avec la possibilité de se constituer soi-même à travers de pratiques de liberté. Il y a quelques notions fondamentales en Foucault, pour être analysées. Le pouvoir n'est pas quelque chose qui subsiste, mais quelque chose qui est exercée; l'éthique est définie comme la "pratique réfléchie de la liberté", et le sujet est toujours historiquement constitué. Dans ce contexte, nous voyons Foucault, dans un premier moment, comme un auteur essentiellement préoccupé avec les sujétions que le pouvoir soumet les individus, pour en ensuite, apercevoir un auteur préoccupé avec l'interaction de ces individus, qui essaient se constituer eux-mêmes, en questionnant le pouvoir dans ses effets de vérité et la vérité dans ses effets de pouvoir. Apparaît, alors, certaines questions élaborées par l'auteur qui peuvent être comprises comme des pratiques de liberté, de résistance au pouvoir et à la constitution du sujet; tel comme le soin de soi, le rôle de l'intellectuel, l'esprit critique, l'éthique de l'amitié et la *parrhesia*.

Mots-clés: Le pouvoir, l'éthique, la liberté, la résistance, le soin de soi, la *parrhesia*, l'amitié, la critique, le rôle de l'intellectuel.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. O SUJEITO, O PODER E SUAS VERTENTES HISTÓRICAS	16
1.1 A ARQUEOLOGIA COMO ANÁLISE DA CONSTITUIÇÃO DOS SABERES.....	16
1.2 A GENEALOGIA E A INSERÇÃO DOS SABERES NA HIERARQUIA DO PODER.....	21
1.3 OS TRÊS EIXOS DE FOUCAULT	25
1.4 A CONCEPÇÃO DE PODER.....	29
1.5 O PODER PASTORAL	38
1.6 O PODER DISCIPLINAR	49
1.7 BIOPOLÍTICA	59
1.8 O SUJEITO CONSTITUÍDO HISTORICAMENTE E AS RACIONALIDADES ESPECÍFICAS	68
1.9 A GOVERNAMENTALIDADE E AS LUTAS CONTRA O PODER.....	72
1.10 CONCLUSÕES PARCIAIS	79
2. SOBRE A ÉTICA E A LIBERDADE.....	82
2.1 A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA	82
2.3 LIBERDADE, PODER E ÉTICA.....	109
2.4 CONCLUSÕES PARCIAIS	129
3. RESISTÊNCIA ÀS FORMAS INDIVIDUALIZANTES E TOTALIZANTES DE PODER	133
3.1 ATITUDE CRÍTICA: ÊTHOS E RESISTÊNCIA.....	133
3.2 A ÉTICA DA AMIZADE	146

3.3 O PAPEL DO INTELECTUAL	156
3.4 PARRHESIA	164
3.5 ALGUMAS CRÍTICAS: HABERMAS E RORTY	178
3.6 CONCLUSÕES PARCIAIS	196
CONCLUSÃO GERAL	199
REFERÊNCIAS	210

INTRODUÇÃO

Foucault possuía a proposta tanto de problematizar a política por uma perspectiva crítica, na qual não existe algo como uma utopia que consista no fim último da história e das nossas relações políticas, quanto a de contextualizar temas específicos e fornecer a compreensão sobre os mesmos através da análise arqueológica e genealógica, que permitem uma certa libertação de discursos que ditariam como universal uma verdade histórica e contingente. Neste contexto, a abordagem desta pesquisa tem a proposta de investigar esta problematização crítica de Foucault, sem, contudo, deixar de lado todo o rigoroso trabalho histórico que o mesmo nos apresenta.

Esta dissertação está dividida em três capítulos, nos quais cada um busca responder a algumas perguntas mais específicas, e os três juntos visam oferecer resposta a uma questão mais abrangente.

No primeiro capítulo, investigarei tanto a divisão da obra foucaultiana em eixos, quanto o significado de arqueologia e genealogia, em busca de responder à questão “Qual a perspectiva metodológica utilizada por Foucault em suas análises críticas?”. Contudo, o foco principal neste capítulo será a noção de poder. Com o intuito de compreender o que o autor entende por tal noção, busco responder à pergunta “Como se dão as relações de poder?”. Em um segundo momento, descreverei brevemente as tecnologias de poder estudadas pelo filósofo francês – poder pastoral, poder disciplinar e biopolítica – na tentativa de alcançar uma compreensão ainda maior sobre o conceito e compreender de que maneira se apresentam as mudanças que ocorrem na história de sua racionalidade, corroborando a ideia de que o poder se sustenta em relações de saber e o sucesso de um saber específico se propaga utilizando o poder como instrumento.

No segundo capítulo, procurarei investigar a relação entre ética e liberdade, sem deixar o papel do poder de lado, visando à compreensão da relação entre estas noções e a formação de formas mais livres de subjetividade. A pergunta a ser respondida é: “Como a liberdade se relaciona com os conceitos de ética, estética da existência e cuidado de si?”. Para isso, será necessária uma análise da retomada de Foucault aos antigos, na tentativa de compreender como surgem os temas, a saber, estética da existência e cuidado de si.

Por último, no terceiro capítulo, investigarei quatro noções trabalhadas por Foucault: crítica, ética da amizade, papel do intelectual e *parrhesia* – visando a compreender como o autor apresenta a resistência ao poder e as práticas de liberdade. A questão a ser respondida é

“Foucault apresenta espaços livres que possam se contrapor à submissão em que as relações de poder constantemente nos colocam?”. Ainda, comentarei brevemente sobre algumas críticas de Habermas e Rorty à Foucault.

De modo geral, tenho a pretensão de analisar as relações entre poder, resistência, ética e liberdade, sob a visão de que, em Foucault, existem elementos de continuidade e descontinuidade, especialmente nas mudanças de um eixo a outro. Justifico a escolha destes conceitos esclarecendo algumas pretensões que esta dissertação visa a concretizar.

Em primeiro lugar, é necessário esclarecer que Foucault não é um autor que possui uma ideia geral que serviria de fio condutor para todos os temas trabalhados. Encontramos rupturas de diferentes magnitudes na obra do autor, sejam elas consideráveis a ponto de podermos dizer que existe uma mudança de método, sejam elas apenas pequenas rupturas, caso em que uma noção deixa de ter um significado específico e passa a ter um significado mais abrangente. Unindo esta informação ao fato de que Foucault sempre se interessou por política, tenho a pretensão de, respeitando estas rupturas, dissertar sobre algumas noções-chave, encontradas especialmente nos escritos do segundo e terceiro eixo do autor. Tenho consciência de que talvez não seja possível encontrar continuidade nos escritos de Foucault, todavia, definitivamente podemos encontrar coerência. Assim, através da relação entre ideias, penso ser possível encontrar ferramentas para seguir em frente com aquilo que o filósofo de Poitiers¹ chamou de “ontologia crítica de nós mesmos”, que consiste em problematizar o presente, entender aquilo que acontece agora e o que fazemos com tais acontecimentos.

Uma vez que minha pretensão pode ser entendida como uma tentativa de fornecer instrumentos para pensarmos, assumo a postura de escrever tanto para aqueles que já possuem contato com Foucault e almejam encontrar alguns temas problematizados e discutidos de maneira mais profunda; quanto para aqueles que nunca o leram e possuem o desejo de encontrar novas formas de pensar a política e a ética do nosso tempo. Desta forma, essa dissertação não pressupõe de seus leitores nenhum conhecimento prévio de Foucault, mas em alguns momentos se atém a algumas particularidades que interessam mais àqueles que já o conhecem (uma vez que ela também tem a função de ser um estudo para quem escreve este texto).

Em segundo lugar, tenho a intenção de desmistificar uma leitura segundo a qual Foucault seria um pensador que vê o poder em todos os

¹ Cidade Natal de Michel Foucault, localizada na França.

lugares, e que por isso não existe espaço para a liberdade. Uma visão na qual o diagnóstico foucaultiano é pessimista e a nossa atualidade se encontraria subjugada às correntes do poder e que toda tentativa de se libertar resulta apenas no surgimento de outras correntes opressoras.

Com isto, alego que a escolha dos temas abordados possui esta pretensão geral de desmistificar a política e a ética foucaultiana, apresentando-as como um arsenal de ferramentas com as quais podemos problematizar nosso tempo, nossas sociedades e nossas vidas.

1. O SUJEITO, O PODER E SUAS VERTENTES HISTÓRICAS

1.1 A ARQUEOLOGIA COMO ANÁLISE DA CONSTITUIÇÃO DOS SABERES

Inicialmente, parece sensato tentar apresentar os métodos de análise utilizados por Foucault em suas obras, uma vez que tais leituras não são tão fáceis. Não porque o autor escreva de forma prolixa, confusa e obscura (esse definitivamente não é o caso de Foucault), mas porque ele cria noções que não nos são imediatamente familiares e busca realizar em suas obras alguns objetivos que não estamos habituados a ver em textos tradicionalmente filosóficos (ou mesmo em textos de outras áreas). Isso também acontece porque precisamos de uma concepção mais detalhada do que o autor entende por arqueologia e genealogia. Este é um motivo para nos determos nelas aqui. Outro motivo deve-se à falta de compreensão sobre o que Foucault entende por poder e como o mesmo conceitua aquilo que entende por sujeito.

Costumamos dizer que as quatro primeiras obras do autor – começando pela *História da Loucura*, passando por *O Nascimento da Clínica*, *As palavras e as coisas* e finalizando com *Arqueologia do Saber* – pertencem ao eixo arqueológico de Foucault. Mas o que significa isso?

A arqueologia pode ser definida provisoriamente como uma análise histórica de diferentes tipos de saberes, encontrados em um contexto previamente delimitado. Todavia, algumas ressalvas precisam ser feitas. Quando falamos de análise histórica, não se trata de entender se alguns discursos históricos eram verdadeiros ou falsos, ou se foram ditos realmente por uma pessoa em questão, nem mesmo quem foi o primeiro a elaborá-los. Essa análise histórica não se ocupa dos conhecimentos descritos segundo algum tipo de processo em direção a algum tipo de objetividade, mas sim de conhecimentos descontínuos, encontrados em todos os âmbitos daquilo que chamamos de saber, sem referência ao seu valor racional ou à sua objetividade. A arqueologia rejeita então que estes diferentes tipos de saberes devam ser científicos, embora não deixe de assinalar o fato de que foram apresentados assim para distingui-los de outras formas de saberes. Ela pode trabalhar com diferentes tipos de discursos encontrados nos mais diversos âmbitos, tais como literatura, poesia, filosofia, discursos prescritivos, etc. O contexto deve ser previamente delimitado devido ao fato de, para Foucault, não existir uma verdade contínua, intrínseca de algum discurso, que possa estar separada do contexto em que foi proferida. Um discurso ocorre

necessariamente em um contexto, onde expressa algum tipo de saber. Isso nos leva a falar então de uma arqueologia do saber, que consiste em fazer uma história das condições históricas de possibilidade do saber, e nos mostra como a história pode dar lugar a tipos diversos e definidos de discursos.

A arqueologia não busca compreender se um texto (ou um saber, um discurso) são verdadeiros ou falsos, trata-se de saber como esse saber vem a ser o que é. Não é sua função interpretá-lo, explicá-lo ou mostrar a todos o que ele realmente quer dizer. Não consiste em estabelecer sua verdade, mas suas condições de existência; o que interessa para ela é buscar as homogeneidades básicas que estão no fundo de determinada episteme.

Foucault usa a palavra episteme para designar “o conjunto básico de regras que governam a produção de discursos numa determinada época”, em outras palavras, episteme designa um conjunto de condições de princípios, de enunciados e regras que regem sua distribuição, que funcionam como condições de possibilidade para que algo seja pensado numa determinada época. Uma episteme funciona informando as práticas (discursivas e não-discursivas) e dando sentido a elas; ao mesmo tempo, a episteme funciona também em decorrência de tais práticas. (VEIGA-NETO, 2003, p. 115/116).

É importante ressaltar que uma episteme não consiste em uma visão do mundo ou ideologia e sim em um sistema de possibilidades do discurso que funda saberes e determina quais são os enunciados suscetíveis de serem verdadeiros ou falsos. Além de procurar assinalar diferentes epistemes na história ocidental, Foucault, de acordo com Judith Revel, abandona a noção de episteme devido a um deslocamento de interesse, que passa dos objetos estritamente discursivos a realidades não discursivas. A noção de episteme é substituída pela de dispositivo, que é de natureza heterogênea, trata de discursos, práticas, instituições, táticas, etc. Isso leva Foucault a falar de “dispositivos de poder”, “dispositivos de saber”, “dispositivos disciplinares” e “dispositivos de sexualidade”. Nas palavras do autor:

Através deste termo [dispositivo] tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente

heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma: o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos. (FOUCAULT, 1979, p. 244).

Em sua obra intitulada *Foucault: a ciência e o saber*, Roberto Machado nos aponta a existência de um deslocamento produzido pela arqueologia em relação à epistemologia como tal, que alega que todas as análises estão centradas no homem e formam uma grande pesquisa sobre a constituição histórica das ciências do homem na modernidade.

A tese principal da epistemologia francesa é a de que a filosofia das ciências possui uma dimensão histórica. Embora seja correto definir a epistemologia como uma reflexão sobre a produção de conhecimentos científicos cujo objetivo é avaliar a ciência do ponto de vista de sua cientificidade, para que essa reflexão possa dar conta das condições de possibilidade dos conhecimentos científicos, a epistemologia elege a história como instrumento privilegiado de análise. A epistemologia é, então, uma filosofia que tematiza a questão da racionalidade através da ciência. Bachelard², contudo, desclassifica toda pretensão de formular um racionalismo geral: “a epistemologia bachelardiana é um racionalismo regional: a inexistência de critérios de racionalidade válidos para todas as ciências exige a investigação minuciosa de várias regiões de cientificidade.” (MACHADO, 2006, p. 8).

Assim, para Bachelard, não podemos ser globais ou gerais e sim regionais, sem a pretensão de postular a existência de critérios universais de racionalidade ou cientificidade. A ciência não é um objeto dado, mas uma produção cultural, um objeto construído.

Canguilhem³ retoma as principais categorias metodológicas da epistemologia bachelardiana, interessando-se pelas ciências da vida (biologia, anatomia, fisiologia). Sendo a ciência um tipo específico de

² Gaston Bachelard (1884 – 1962) foi um filósofo e poeta francês com grandes contribuições para a epistemologia e a filosofia da ciência. Autor de obras como *O novo espírito científico* e *A formação do espírito científico*.

³ Médico e filósofo francês, Georges Canguilhem (1904 – 1995) foi discípulo de Bachelard e orientador da tese de doutorado de Michel Foucault. Possui diversas contribuições para a epistemologia e a história da ciência. Obra mais famosa: *O normal e o patológico*.

discurso com pretensão de verdade, Canguilhem nos mostra que esta questão da verdade é a dos critérios do conhecimento verdadeiro, que dependem da própria ciência como processo de produção de conhecimentos. Temos aí a concepção de que o verdadeiro é o dito do discurso científico e não a reprodução de uma verdade inscrita desde sempre nas coisas ou no intelecto. “A ciência não reproduz uma verdade; cada ciência produz sua verdade. Não existem critérios universais ou exteriores para julgar a verdade de uma ciência.” (MACHADO, 2006, p. 19).

Sob a luz desta concepção, não podemos ver o progresso como algo de natureza contínua; não se trata do desenvolvimento de uma verdade que evoluiu linearmente até a atualidade. A tese aqui é a de que o processo é descontínuo e se realiza por sucessivas rupturas.

De acordo com Roberto Machado, a epistemologia pretende estar à altura das ciências; postula que a ciência ordena a filosofia, investiga a produção de verdade na ciência, que ela considera como processo histórico que define e aperfeiçoa a própria racionalidade. Já a arqueologia reivindica independência em relação a qualquer ciência; pretende ser uma crítica da própria ideia de racionalidade, sem privilegiar a questão normativa da verdade nem estabelecer uma ordem temporal de recorrências a partir da racionalidade científica atual. Ela realiza uma história dos saberes na qual qualquer traço de uma história do progresso da razão desaparece. Podemos dizer então que a arqueologia de Foucault surge neste contexto e tem a intenção de neutralizar a questão da cientificidade, ou então, de não partir da neutralidade de algum saber.

Uma forma interessante de compreendermos melhor a arqueologia seria através dos esforços de Foucault para diferenciá-la da história das ideias. De fato, a inquietude do autor frente ao tema é no mínimo interessante. “Eu não teria o direito de estar tranquilo enquanto não me separasse da história das ideias, enquanto não mostrasse em que a análise arqueológica se diferencia de suas descrições.” (FOUCAULT, 1972, p. 168).

Para o filósofo francês, podemos atribuir dois papéis importantes à história das ideias. Por um lado ela “conta a história dos secundários e das margens”, ou seja, não tem como foco a história das ciências, mas a dos conhecimentos que jamais puderam atingir a cientificidade (como a história da alquimia e não da química, por exemplo). Ela conta a história das filosofias obscuras e conhecimentos que jamais serão cristalizados em um sistema rigoroso, dirigindo-se a todo esse jogo de representações anônimas que passam os discursos. Analisa mais as opiniões do que

os saberes, mais os erros do que a verdade. Por outro lado, cabe à história das ideias atravessar as disciplinas existentes, tratá-las e reinterpretá-las. É verdade que ela faz a descrição das continuidades obscuras, mas sempre visando à sua reconstituição na análise linear da história.

De acordo com Foucault, os grandes temas da história das ideias são a gênese, a continuidade e a totalização; ela trata da passagem da não-filosofia à filosofia, da não-cientificidade à ciência, da não-literatura à obra. Podemos dizer que é nesse ponto em que a descrição arqueológica consiste no abandono da história das ideias. Foucault estabelece quatro diferenças cruciais entre ambas:

1 – A arqueologia não busca definir os pensamentos e as representações que se manifestam nos discursos, mas os próprios discursos enquanto práticas que obedecem a regras. Para ela, o discurso não é signo de outra coisa, e que ao ser decifrado reencontra sua essência, ela dirige-se ao próprio discurso como se ele fosse um monumento. Não temos uma disciplina interpretativa. Ela não busca um “outro discurso” que possa ser melhor embora oculto.

2 – Não se trata de encontrar a transição que liga os discursos ao que os precede, envolve ou segue. Seu problema é definir os discursos em sua especificidade; a arqueologia não pretende atingir a ciência, a singularidade ou o sistema, mas analisar as modalidades de discurso.

3 – Podemos dizer que a arqueologia suspende a primazia do sujeito, ou seja, ela não reduz o discurso à expressão de algo que acontece no interior de um pensamento; ela não pretende ser uma análise causal dos enunciados, apontando um fato, um descobrimento, uma estrutura. Para ela, a obra não é um recorte pertinente; ela quer mostrar como a história (as instituições, os processos econômicos, as relações sociais) pode dar lugar a tipos definidos de discurso.

4 – Por último, ela não procura reconstituir o que pode ser pensado no instante em que o discurso foi proferido. Ela não é “o retorno ao segredo da origem; é a descrição sistemática de um discurso-objeto” (FOUCAULT, 1972, p. 173).

Dessa forma, resumidamente, a arqueologia distingue-se tanto da epistemologia, na medida em que reivindica independência em relação a qualquer ciência e pretende ser uma crítica à própria noção de racionalidade, quanto da história das ideias, na medida em que abdica da pretensão de compreender um saber sob uma perspectiva de totalidade, continuidade ou gênese.

1.2 A GENEALOGIA E A INSERÇÃO DOS SABERES NA HIERARQUIA DO PODER

Passemos à compreensão da genealogia. O primeiro adendo que aqui se faz necessário é compreender que entre a arqueologia e a genealogia não existe uma ruptura pura e simples, nem uma substituição. A genealogia, de algum modo, vai além de todo o método arqueológico. A principal diferença é que a genealogia investiga e inclui na análise também as relações de poder que corroboram os discursos e saberes. Isso faz com que exista de fato, uma mudança significativa de método, uma vez que ao incluir as relações de poder nas análises, adquirimos um potencial mais abrangente de interpretação de fatos. Dessa forma, existe um elemento de continuidade entre arqueologia e genealogia, que consiste na permanência da análise das práticas discursivas, tal como ocorre na arqueologia; e um elemento de descontinuidade, que consiste na inclusão das análises das relações de poder envolvidas nestas práticas discursivas.

A originalidade do método consiste na relação entre saber e poder traçada por Foucault. Não existem saberes sem relações de poder que lhes sirvam de pano de fundo, positivando-os, transformando-os em verdades e utilidades, e, não existe poder sem um saber (um discurso) legitimando-o. Dessa forma, podemos dizer que a genealogia agrega à análise das práticas discursivas encontradas na arqueologia, uma outra análise, a das práticas não discursivas, encontradas em dispositivos de poder e práticas disciplinares, espalhadas por toda a sociedade.

No entanto, a passagem da arqueologia à genealogia é uma ampliação do campo de investigação para incluir de maneira mais precisa o estudo das práticas não discursivas e, sobretudo, a relação não discursividade/discursividade. Em outras palavras, para analisar o saber em termos de estratégia e táticas de poder. Nesse sentido, trata-se de situar o saber no âmbito das lutas. (CASTRO, 2004, p. 185)

Podemos dizer então que a genealogia aborda historicamente não apenas os diferentes tipos de discursos e saberes (como já fazia a arqueologia), mas as forças, os dispositivos, os aparelhos e as instituições que produzem efeitos, através de relações de poder sobre os corpos, as populações, as doenças, a sexualidade, a governabilidade,

entre outros possíveis âmbitos. O que Foucault fez foi escolher alguns destes temas específicos, delimitados historicamente, para trabalhar em cima deles.

Segundo Johanna Oksala, o ensaio “Nietzsche, a genealogia e a história”, é muitas vezes interpretado como marco do início do eixo genealógico no pensamento de Foucault, embora o mesmo não contenha uma exposição metodológica de sua genealogia, e sim uma leitura meticulosa de alguns textos de Nietzsche. Embora o termo tenha sido emprestado de Nietzsche, podemos dizer de antemão que não se trata de uma adaptação fiel do pensamento do autor alemão. Foucault estava mais interessado em usá-lo para objetivo próprio. Nas palavras de Oksala:

[...] de um lado estão os pretensiosos sistemas filosóficos que advogam uma crença tranquilizadora na “verdade eterna, na imortalidade da alma e na natureza da consciência como sempre idêntica a si mesma”, e de outro está a genealogia, modesta e despretensiosa, mas eficaz e penetrante. Ela envolve o estudo da história e documenta fatos detalhados, mas isso não significa que seja desprovida de impacto filosófico ou crítico. De fato, exatamente o oposto é verdade: seu método historiográfico representa uma nova maneira de fazer filosofia que contesta de maneira radical a especulação metafísica ociosa. O objetivo é historicizar para questionar radicalmente o caráter atemporal e inevitável de práticas e formas de pensamento. (OKSALA, 2011, p. 62).

Ainda com Oksala, a mudança da arqueologia para a genealogia, ocorrida no início dos anos 70, é uma mudança no foco do seu questionamento. Agora, o que lhe interessava na história da ciência não eram as questões a respeito das regras internas e as condições de surgimento de práticas discursivas, ou se o desenvolvimento científico era contínuo ou descontínuo; tratava-se, a partir de então, do estudo da conexão entre relações de poder e a formação do conhecimento científico. Para a genealogia, as regras que regulam as práticas científicas estão sempre associadas às relações de poder presentes na sociedade em questão (surge aqui o híbrido saber/poder). Cabe ressaltar que Foucault tem como foco as ciências humanas, ou melhor, aquelas

ciências em que o próprio sujeito é tido como objeto de conhecimento possível.

Foucault inicia um de seus diversos cursos no *Collège de France*, intitulado *Em defesa da sociedade*, com algumas considerações elucidativas a respeito da genealogia. Neste curso, o autor aborda aquilo que ele chama de “insurreição dos saberes sujeitados”, que designam, por um lado, os conteúdos históricos que foram mascarados e sepultados em sistematizações formais, e por outro, toda uma série de saberes desqualificados como saberes não conceituais, insuficientemente elaborados, inferiores e abaixo do nível de cientificidade requeridos. A genealogia crítica de Foucault surge em nome destes saberes desqualificados, como os saberes do psiquiatrizado, do doente, do enfermeiro, mas em paralelo e em comparação com o saber médico, o saber do delinquente, etc., denominado por Foucault como o “saber das pessoas”. Para o filósofo francês, tratava-se do saber histórico das lutas. “No domínio especializado da erudição tanto como no saber desqualificado das pessoas jazia a memória dos combates, aquela, precisamente, que até então tinha sido mantida sob tutela.” (FOUCAULT, 2005, p. 13). Ainda nas palavras do autor: “que fosse revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas.” (FOUCAULT, 2005 p. 13).

Foucault nos alerta de que não se trata nem de um empirismo nem de um positivismo, e sim de fazer intervir saberes locais, descontínuos e desqualificados contra a instância teórica que pretende hierarquizá-los e ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência possuída por alguns. A genealogia é, então, anticiência. Isto não implica que ela reivindica o direito à ignorância. Não se trata de uma recusa do saber, e sim, da insurreição dos saberes contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados a instituições e ao funcionamento de um discurso científico. Em todo caso, com a genealogia Foucault destrói ainda mais a ideia de uma neutralidade do saber. Impossibilidade de entender os saberes sem vinculá-los com as práticas não-discursivas.

De uma forma mais precisa ou, em todo caso, que talvez lhes soe melhor, eu diria isto: desde há muitos anos, desde mais de um século por certo, vocês sabem quão numerosos têm sido os que se perguntaram se o marxismo era ou não uma ciência. Poderíamos dizer que a mesma pergunta

foi formulada, e não para de ser, a propósito da psicanálise ou, pior ainda, da semiologia dos textos literários. Mas a esta pergunta: "É ou não é ciência?", as genealogias ou os genealogistas responderiam: "Pois bem, precisamente, o que criticamos em vocês é fazer do marxismo, ou da psicanálise, ou desta ou daquela coisa, uma ciência". E, se temos uma objeção a fazer ao marxismo, é que ele poderia efetivamente ser uma ciência. (FOUCAULT, 2005 p. 14).

Para Foucault, a reprovação consiste em tentar fazer, neste caso, do marxismo, da psicanálise ou de qualquer coisa uma ciência. A pretensão de ser uma ciência traz, segundo o autor, uma ambição de poder. Que tipo de saber querem qualificar ou desqualificar no momento em que dizem que algo é ou não uma ciência? De acordo com Foucault:

Quando vejo seus esforços para estabelecer que o marxismo é uma ciência, não os vejo na verdade demonstrando que o marxismo tem uma estrutura racional e que portanto suas proposições relevam de procedimentos de verificação. Vejo-os atribuindo ao discurso marxista e àqueles que o detêm efeitos de poder que o Ocidente, a partir da Idade Média, atribuiu à ciência e reservou àqueles que formulam um discurso científico. (FOUCAULT, 1979, p. 172).

Dessa forma, a genealogia seria uma inserção dos saberes na hierarquia do poder da ciência, uma forma de “dessujeitar” os saberes históricos e torná-los livres e aptos a combater a coerção dos discursos científicos e unitários. Vemos a complementariedade entre arqueologia e genealogia na seguinte passagem:

[...] a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem. Isso para reconstituir o projeto de conjunto. (FOUCAULT, 2005 p. 15/16).

Uma breve citação ilustra e resume tudo o que foi dito até agora:

Enquanto a arqueologia é o método próprio à análise da discursividade local, a genealogia é a tática que, a partir da discursividade local assim descrita, ativa os saberes libertos da sujeição que emergem desta discursividade. Isto para situar o projeto geral. (FOUCAULT, 1979, p. 172).

1.3 OS TRÊS EIXOS DE FOUCAULT

Após a exposição destas duas noções imprescindíveis, cabe levantar aqui alguns problemas de ordem classificatória e didática, sem grandes pretensões de resolvê-los.

Para além das diferenças entre arqueologia e genealogia, grande parte dos especialistas fala de três eixos (ou fases⁴) de Foucault. O primeiro eixo abrange as quatro primeiras obras já citadas, chamado de eixo arqueológico. O segundo, denominado eixo genealógico, abrange as obras *Vigiar e Punir* e *A vontade de Saber* (primeiro volume de *História da Sexualidade*). Mas Foucault também possui um terceiro eixo, conhecido como o eixo da “ética”, que engloba *O Uso dos Prazeres* e *O Cuidado de Si*, ou seja, os volumes II e III de *História da Sexualidade* respectivamente. Além dos livros publicados, temos uma série de artigos, entrevistas, palestras e cursos de Foucault, que podem didaticamente ser encaixados em um destes eixos. Torna-se necessário apontar aqui, o surgimento de uma série de problemas. O primeiro deles é que a eixo ético, ou terceiro eixo, não consiste em nenhuma mudança de método como ocorre entre a primeiro e a segundo. O eixo da ética continua sendo uma genealogia, mas agora, visando a um objeto diferente (falarei disso mais detalhadamente ainda nesse capítulo). Outro problema que surge é o de que o primeiro livro; *História da Loucura*, já possui um enfoque genealógico implícito. É importante lembrar que Foucault parou de se referir à arqueologia e não mais recorreu à nomenclatura e aos conceitos de seu primeiro domínio. Para Dreyfus e Rabinow, em *Michel Foucault: Uma trajetória filosófica*, isso ocorre porque o autor se deu conta da insuficiência, ou ao menos das limitações do método arqueológico, “evoluindo” para o método genealógico.

⁴ A escolha pelo termo “eixo” para substituir o termo “fase” ocorre com a intenção de não induzir ao erro de que possa existir um começo, um meio e um fim bem definidos entre cada etapa.

Todavia, é importante ressaltar que esta opinião não é partilhada por todos os estudiosos.

Não pretendo trabalhar aqui com estes problemas, embora esteja ciente de que eles merecem um estudo detalhado. Prefiro estar apenas ciente da existência deles e partir do pressuposto de que é possível dividir a obra de Foucault de maneiras diferentes, tendo em vista focos e objetivos diversos. Logo, a classificação utilizada aqui representa uma medida didática justificada por uma série de motivos, embora não livre de falhas, de dividir a obra foucaultiana nestas três eixos propostos (arqueológico, genealógico e ético) e trabalhar como se os motivos propostos para tal divisão sejam suficientes e claros. Justificando minha escolha, nunca fez parte das intenções de Foucault ser metódico, sistemático e ter seu pensamento classificado e rotulado. Faço isto por motivos de compreensão didática. Se Foucault abandona uma noção e não explica os motivos, ou utiliza uma metodologia sem citá-la, tudo o que podemos dizer a respeito são conjecturas. Utilizar-me-ei da maneira que me pareceu mais clara, mais justificada e mais coerente com o as ideias do autor, para tentar chegar a algum lugar interessante.

Podemos falar, em Foucault, de uma “Ontologia do presente”, que desloca a questão kantiana “Quem somos nós” para outra questão já presente em Kant, mas enfatizada por Nietzsche, que pode ser formulada da seguinte maneira: “O que se passa com nós mesmos?”. Podemos dizer que essa ontologia do presente é uma “ontologia crítica de nós mesmos” que coloca em questão o sentido e o valor das coisas que acontecem atualmente, sem mais se perguntar sobre as condições necessárias para determinar a verdade (mesmo porque, para Nietzsche a verdade é histórica e consequência daquilo que se passa com nós mesmos). A questão kantiana de pretensões universais torna-se subordinada ao modo como Foucault entende a questão nietzschiana sobre o que é contingente. De acordo com Veiga-Neto: “Nesse novo registro, o que importa não é descobrir o que somos nós, sujeitos modernos; o que importa é perguntarmos como chegamos a ser o que somos, para, a partir daí, podermos contestar aquilo que somos.” (VEIGA-NETO, 2003, p. 47).

Tendo em vista esta ontologia histórica, podemos dizer que Foucault trabalhou em três domínios, conforme ele mesmo relatou nos últimos cursos do Collège de France.

O primeiro domínio pode ser chamado de domínio do saber e se constitui pelas relações entre o ser e o saber, os discursos que possuem alguma pretensão de verdade. Foucault frequentemente abordava esta

problemática relativa ao que ele pretendeu fazer ao longo de toda a sua obra.

Estudar primeiro o eixo da formação dos saberes foi o que procurei fazer, em particular acerca das ciências empíricas nos séculos XVII-XVIII, como a história natural, a gramática geral, a economia, etc., que para mim não eram mais que um exemplo para a análise da formação dos saberes. E aí me pareceu que, para estudar efetivamente a experiência como matriz para a formação dos saberes, não se devia procurar analisar o desenvolvimento ou o progresso dos conhecimentos, mas sim identificar quais eram as práticas discursivas que podiam constituir matrizes de conhecimentos possíveis, estudar nessas práticas discursivas as regras, o jogo do verdadeiro e do falso e, grosso modo, se vocês preferirem, as formas de verificação. Em suma, tratava-se de deslocar o eixo da história do conhecimento para a análise dos saberes, das práticas discursivas que organizam e constituem o elemento matricial desses saberes, e estudar essas práticas discursivas como formas reguladas de verificação. (FOUCAULT, 2010, p. 5/6).

O segundo domínio é denominado de domínio do poder e consiste na análise entre as relações entre saber e poder, na ação de uns sobre a ação de outros. Tratava-se de analisar as matrizes normativas de comportamento, “estudar as técnicas e procedimentos pelos quais se pretende conduzir a conduta dos outros”, e não analisar o poder com P maiúsculo. De fato, Foucault sempre alega se tratar muito mais de relações de poder do que compreender o poder como sendo aquilo que alguém detém.

O terceiro domínio é o domínio da subjetividade, ou domínio da ética, que se referia à relação de cada um consigo próprio, e como nos constituímos como sujeitos de ação moral sobre nós mesmos.

Enfim, em terceiro lugar, tratava-se de analisar o eixo de constituição do modo de ser do sujeito. E aí o deslocamento consistiu em que em vez de se referir a uma teoria do sujeito, pareceu-me que seria preciso tentar analisar as diferentes formas

pelas quais o indivíduo é levado a se constituir como sujeito. E, tomando o exemplo do comportamento sexual e da história moral sexual, procurei ver como e através de que formas concretas de relação consigo o indivíduo havia sido chamado a se constituir como sujeito moral da conduta sexual. (FOUCAULT, 2010, p. 6).

Foucault alega que a nossa civilização desenvolveu o mais complexo sistema de saber e as mais sofisticadas estruturas de poder. Grande parte do seu objetivo é compreender o que isso fez de nós. De que maneira experiências como a loucura, a morte, a sexualidade etc., estão relacionadas com nós mesmos? Como experiências, saberes e poderes podem nos ajudar a compreender o que nos tornamos no presente e como nos relacionamos com o que fizemos e estamos constantemente fazendo de nós mesmos?

Antes de terminar esta breve explicação que tratou da metodologia, dos objetos e dos objetivos foucaultianos em um panorama geral, englobando ligeiramente tais pretensões ao longo de toda uma vida, cabe fazer alguns apontamentos sobre como o autor interage com tudo isso. O que consiste, para Foucault, escrever, criticar e analisar? Como ele se relacionava com isso em uma perspectiva política? Aqui me utilizo de um importante artigo do filósofo francês intitulado “Polêmica, política e problematizações”.

Foucault alega manter-se longe da polêmica, pois em um jogo de perguntas e respostas, os direitos de cada um são imanentes à discussão. Quem pergunta exerce seu direito de não estar convencido. Quem responde está ligado à lógica de seu próprio discurso e à interrogação do outro. Segundo o autor, o polemista prossegue investido de privilégios que não aceita questionar. Diante dele está um inimigo, e não um companheiro na busca pela verdade. Foucault lamenta o grande poder político da polêmica, que recruta partidários, define alianças e costura interesses. Ideias novas não nascem da polêmica, pois os interlocutores não são incitados a avançar e sim a insistir no justo direito que reivindicam.

Surge aqui a constatação de que o método de Foucault se situa na ordem da problematização. Segundo Foucault, não existe uma política que possa ter uma solução justa e definitiva para as questões abordadas por ele (ou outros autores), como a loucura, a doença mental, a criminalidade. Seu trabalho consiste em apontar que na loucura, na

doença mental, na criminalidade (ou diversos outros temas), podemos encontrar motivos para interrogar a política.

Jamais procurei analisar seja lá o que for do ponto de vista da política; mas sempre interrogar a política sobre o que ela tinha a dizer a respeito dos problemas com os quais ela se confrontava. Eu a interrogo sobre as posições que ela assume a as razões que ela dá pra isso: não exijo que ela determine a teoria do que faço. (FOUCAULT, 2006b, p. 229).

1.4 A CONCEPÇÃO DE PODER

O primeiro ponto a ser tratado nesta análise consiste no rompimento com aquilo que o autor chama de teorias jurídicas e teorias marxistas do poder. Nas primeiras aulas de *Em defesa da sociedade*, curso ministrado em 1976, Foucault elabora aquilo que ficou conhecido como crítica a uma visão economicista do poder, ao se indagar se a análise do poder (ou a análise dos poderes), pode ser deduzida da economia. Embora possamos conceber enormes diferenças, existe, para Foucault, um ponto em comum entre a concepção jurídica e liberal do poder político e a concepção marxista do mesmo.

Na concepção jurídica, presente no contratualismo, diz Foucault, o poder é considerado um direito natural do qual se seria possuidor, como um bem que pode ser transferido ou alienado mediante um ato jurídico (contrato). O poder seria algo concreto que todo indivíduo detém – portanto, uma propriedade - e que viria a ceder parcialmente ou totalmente, para constituir uma soberania política. Já na concepção marxista vemos o que pode ser chamado de “funcionalidade econômica” do poder, onde sua principal função seria manter relações de produção e “reconduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e as modalidades próprias da apropriação das formas produtivas tornaram possível” (FOUCAULT, 2005, p. 21).

Em contraponto a estas possíveis abordagens, Foucault questiona se o poder está sempre em posição secundária em relação à economia, se possui uma razão de ser cuja essência seria servir à economia, e se ele é algo que se possui (como uma mercadoria) que pode ser cedido por contrato ou força, que se aliena, se recebe ou se recupera. Tendo isto em conta, o autor propõe uma análise não econômica do poder.

Segundo Oksala, contra a concepção jurídico-liberal, que entende o poder como uma mercadoria (que pode ser possuída e negociada), Foucault argumenta que o poder não é algo que se possui, que ele só existe quando exercido e que ele seria algo como uma ação numa relação. Já contra o modelo marxista que reduz as relações de poder a relações econômicas, pressupondo uma lista antagônica entre duas classes econômicas definidas, Foucault objeta que o poder é muito mais que uma estrutura dual entre governantes e governados. As relações de poder fazem parte de uma rede que ultrapassa todo o conjunto da sociedade. Não devemos então buscar pelo centro do poder ou pelos indivíduos que governam. O poder pode ser melhor compreendido pela perspectiva de uma microfísica do poder que tenha seu foco em todas as pequenas relações de poder que perpassam toda a sociedade, como as famílias, os locais de trabalho e as práticas cotidianas.

De acordo com Foucault, as tentativas de se desvencilhar de uma leitura economicista do poder, são basicamente duas: a primeira, denominada “hipótese de Reich”, consiste em encarar o poder como ação. Consequentemente, o poder passa a ser compreendido sob o enfoque da repressão. Nesta hipótese a análise do poder seria a análise dos mecanismos de repressão. A segunda, intitulada pelo autor como “hipótese de Nietzsche”, consiste em associar o poder à força, e em consequência disto, ele passa a ser entendido em termos de combate, confronto, e enfim, guerra. Assim, o poder seria a guerra continuada por outros meios, algo como uma inversão do princípio de Clausewitz⁵. Dessa forma, para Foucault, quando tentamos nos libertar da análise do poder como algo econômico, nos deparamos com estas duas hipóteses, que o compreendem ou como repressão, ou como guerra. É importante ressaltar que estas duas hipóteses não são irreconciliáveis.

Podemos dizer então que Foucault pretende uma leitura que ultrapasse tanto a visão economicista do poder, quanto às abordagens que privilegiam o conteúdo repressivo ou violento. Outra característica importante consiste na necessidade de encontrá-lo fora do âmbito do Estado e de suas instituições.

Conforme Foucault, nas sociedades ocidentais, desde a Idade Média, a elaboração do pensamento jurídico se fez essencialmente em torno do poder régio, servindo-lhe de instrumento e justificação. O poder régio era tratado de duas maneiras diferentes. Primeiro, consistia em mostrar como o poder real - a monarquia - era efetivamente o corpo

⁵ O princípio de Carl von Clausewitz consiste na alegação de que a guerra nada mais é que a política por outros meios.

vivo da soberania, como seu poder era adequado a um poder fundamental. Segundo, tratava-se de mostrar como se deveria limitar este poder do soberano, e a quais regras de direito ele deveria submeter-se para conservar sua legitimidade. “O papel essencial da teoria do direito, desde a Idade Média, é o de fixar a legitimidade do poder: O problema maior, central, em torno do qual se organiza toda a teoria do direito é o problema da soberania.” (FOUCAULT, 2005, p. 31).

Dizer que a soberania é o problema central do direito, para Foucault, implica em dizer que o discurso do direito teve que dissolver o fato da dominação no interior do poder, mascarando-a em “direitos legítimos da soberania” e “obrigação legal da obediência”. Foucault alega que deixa valer como um fato a dominação, para mostrar, a partir daí, não só como o direito⁶ é de uma maneira geral o instrumento dessa dominação, mas também como ele veicula e explica relações que não são relações de soberania, mas relações de dominação. Assim, o direito deve ser examinado não sob o aspecto de uma legitimidade a ser estabelecida, mas sob os procedimentos de sujeição que ele põe em prática. Trata-se de fazer aparecer; no lugar da soberania e da obediência, a dominação e a sujeição. Para isso, Foucault propõe algumas precauções de método ao abordar a temática do poder neste curso ministrado em 1976.

1 – Não se trata de analisar as formas regulamentadas e legítimas do poder em seu centro, mas de compreendê-lo em suas extremidades, estando ciente de que o poder vai além das regras de direito que o delimita e consolida-se nas técnicas e instituições, fornece instrumentos de intervenção, etc.

2 – A segunda precaução de método consiste, de acordo com Foucault, em fazer exatamente o contrário do que Hobbes tinha pretendido fazer no *Leviatã*. Não se trata mais de buscar quem possui o poder, o que procuram aqueles que o detêm, para então compreender suas estratégias. Trata-se de entender como as coisas acontecem no nível dos procedimentos de sujeição, nos processos contínuos que sujeitam os corpos, dirigem os gestos e regem os comportamentos.

Lembrem-se do esquema do *Leviatã*: nesse esquema, o *Leviatã*, enquanto homem fabricado,

⁶ Aqui, Foucault entende por direito, não somente a lei, mas o conjunto dos aparelhos, instituições e regulamentos que aplicam o direito. E por dominação, não o fato maciço de uma dominação global de uns sobre outros, mas as múltiplas formas de dominação que podem se exercer no interior da sociedade.

não é mais do que a coagulação de um certo número de individualidades separadas, que se encontram reunidas por certo número de elementos constitutivos do Estado. Mas, no coração, ou melhor, na cabeça do Estado, existe alguma coisa que o constitui como tal, e essa alguma coisa é a soberania, da qual Hobbes diz que é precisamente a alma do Leviatã. Pois bem, em vez de formular esse problema da alma central, eu acho que conviria tentar - o que eu tentei fazer - estudar os corpos periféricos e múltiplos, esses corpos constituídos, pelos efeitos do poder, como súditos. (FOUCAULT, 2005, p. 33/34).

3 – Terceira precaução: não tomar o poder como um fenômeno homogêneo de dominação de uns indivíduos sobre outros (sejam grupos ou classes). O poder deve ser analisado como algo que circula, jamais localizado aqui ou ali, nas mãos de uns ou de outros. Os indivíduos são sempre intermediários do poder, nunca alvos inertes.

4 – Não entender o poder como algo que simplesmente partiria do centro e se prolongaria para a periferia ou para baixo até os elementos mais atomísticos da sociedade. É preciso uma análise ascendente do poder, ou seja, a partir dos mecanismos infinitesimais – que possuem sua própria história, técnica e tática – compreender como eles são invertidos, colonizados, utilizados e transformados por mecanismos cada vez mais gerais e até mesmo por formas de dominação global.

5 – É possível que as grandes máquinas do poder sejam acompanhadas de produções ideológicas, mas no ponto em que terminam as redes de poder, o que se forma não são ideologias, e sim, instrumentos de formação e acúmulo de saber, técnicas de registro, aparelhos de verificação.

Para resumir essas cinco precauções de método, eu diria isto: em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para o âmbito do edifício jurídico da soberania, para o âmbito dos aparelhos de Estado, para o âmbito das ideologias que o acompanham, creio que se deve orientar a análise do poder para o âmbito da dominação (e não da soberania), para o âmbito dos operadores materiais, para o âmbito das formas de sujeição, para o âmbito das

conexões e utilizações dos sistemas locais dessa sujeição e para o âmbito, enfim, dos dispositivos de saber. (FOUCAULT, 2005, p. 40)

Em suma, segundo Foucault, devemos nos desvencilhar do modelo do Leviatã e estudar o poder fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado e passar a analisá-lo a partir de técnicas e táticas de dominação.

O curso *Em defesa da sociedade*, de onde foram tiradas estas concepções gerais sobre o poder, como já dito, foi ministrado em 1976, mesmo ano em que o autor lança seu primeiro volume de *História da sexualidade*, intitulado *A vontade de saber*, onde também faz uma série de apontamentos importantes acerca de sua concepção de poder. De acordo com Thamy Pogrebinski, o objetivo de Foucault nesta obra é o de verificar se a repressão do sexo constitui de fato uma evidência histórica e se as relações de poder são de fato de ordem repressiva. Foucault responde negativamente às duas questões, contestando⁷ assim, o que poderíamos chamar de “hipótese repressiva”, que se refere tanto à análise do poder quanto à análise da sexualidade.

Afastar-se da hipótese repressiva implica em trocar a proposta de fazer uma teoria do poder pela proposta de analisá-lo. Temos, então, o que poderíamos chamar de uma “análise do poder” em Foucault. Contudo, para o filósofo francês, só será possível fazermos uma análise do poder se nos afastarmos da concepção “jurídico-política” do mesmo. O autor explica os dois principais traços desta concepção. A saber, temos a “relação negativa”, segundo a qual, acerca do sexo, o poder jamais estabelece relação que não seja negativa (rejeição, exclusão, mascaramento). Temos ainda a “instância da regra”, pela qual o poder seria essencialmente aquilo que dita a lei ao sexo, reduzindo o mesmo a um regime binário: lícito e ilícito, permitido e proibido. Tal concepção é, para Foucault, responsável pelas diversas associações encontradas nas análises políticas, quando o poder é relacionado com a repressão, com a lei, com a interdição e com a censura. Nas palavras do autor:

⁷ É importante ressaltar que Foucault não nega a repressão, muito menos a repressão sexual. Apenas se opõe à leitura de que nas sociedades modernas o poder é algo cuja função principal é reprimir e a ideia de que a sexualidade é aquilo que se reprime o tempo todo.

No pensamento e na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei. Daí a importância que ainda se dá, na teoria do poder, ao problema do direito e da violência, da lei e da ilegalidade, da vontade e da liberdade e, sobretudo, do Estado e da soberania (mesmo se esta é refletida, não mais na pessoa do soberano, mas num ser coletivo). Pensar o poder a partir desses problemas é pensar a partir de uma forma histórica bem particular às nossas sociedades: a monarquia jurídica. (FOUCAULT, 1988a, p. 86).

De acordo com Foucault, entramos há séculos num tipo de sociedade em que o jurídico pode codificar cada vez menos o poder ou servir-lhe de sistema de representação. Precisamos nos libertar do privilégio teórico da lei e da soberania e construir uma análise do poder que não tome mais o direito como modelo e código. É necessário, a partir de agora, pararmos de pensar o poder como algo negativo, que deixe de ser associado com repressão e interdição. Precisamos pensar “o sexo sem lei e o poder sem rei” (FOUCAULT, 1988a, p. 87).

Para Foucault, há séculos já vivemos em um tipo de sociedade em que o jurídico passou a perder progressivamente a sua capacidade de codificar e representar o poder. Neste contexto, é importante ressaltar o caráter positivo e produtivo do poder. O direito cede lugar à técnica e a lei cede lugar à normalização⁸. Segundo Pogrebinschi, o poder encontra-se então, em mecanismos positivos, produtores de saber, multiplicadores de discursos, indutores de prazer e geradores de mais poder.

Deixando de lado as análises históricas sobre o poder para verificar apenas o seu caráter abstrato, podemos dizer que ele é compreendido como relações de força, múltiplas, móveis, desiguais, instáveis, que não podem ser analisadas de um ponto central, e sim de instâncias periféricas. Nas palavras do autor:

Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização; o jogo que através de lutas e afrontamentos incessantes as transforma, reforça, inverte; os apoios que tais

⁸ Esse aspecto será mais bem trabalhado quando entrarmos no âmbito do poder disciplinar e biopoder.

correlações de força encontram umas nas outras, formando cadeias ou sistemas ou ao contrário, as defasagens e contradições que as isolam entre si; enfim, as estratégias em que se originam e cujo esboço geral ou cristalização institucional toma corpo nos aparelhos estatais, na formulação da lei, nas hegemonias sociais. A condição de possibilidade do poder, em todo caso, o ponto de vista que permite tornar seu exercício inteligível até em seus efeitos mais “periféricos” e, também, enseja empregar seus mecanismos como chave de inteligibilidade do campo social, não deve ser procurada na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes; é o suporte móvel das correlações de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis. Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares. (FOUCAULT, 1988a, p. 88/89).

Neste caso, entendendo o poder apenas em sua abstração e negando a hipótese repressiva, podemos ressaltar cinco características principais do mesmo:

1 – O poder não é algo que se possui, mas algo que se exerce em inúmeros pontos e relações desiguais e móveis.

2 – As relações de poder não são exteriores a outros tipos de relações (processos econômicos, relações de conhecimentos, relações sexuais, etc.), mas lhes são imanentes. Elas não possuem simplesmente um papel de proibição ou recondução, possuem também um papel produtor. Por isso, a clássica distinção entre poder político, poder despótico e poder paterno é superada.

3 – Não existe nas relações de poder uma oposição binária e global entre dominadores e dominados. Encontramos nos aparelhos de produção, nas famílias, nas instituições, diversas correlações de forças que servem de suporte aos efeitos de poder que atravessam o corpo social. As grandes dominações são sustentadas por estes afrontamentos.

4 – As relações de poder são intencionais e não-subjetivas. Não há poder que se exerça sem uma série de miras e objetivos. Entretanto, isso não implica que resulte da decisão individual de um sujeito. Não podemos buscar aqueles que presidem sua racionalidade nem a casta que os governa. As racionalidades do poder possuem táticas muitas vezes explícitas, sem, contudo, possuir alguém para tê-las concebido e poucos para formulá-las. Isso implica em dizer que as possíveis racionalidades do poder, embora tenha objetivos e intenções, não possuem um indivíduo (ou vários) que as tenha formulado de maneira consciente. Nenhuma pessoa isolada dirige a complexa rede de relações de poder funcionando em uma sociedade. Até mesmo aqueles que aparentemente detêm o poder, muitas vezes encontram-se presos na racionalidade da rede de poder em que se encontram, tendo comportamentos determinados por regras e práticas que eles não formularam e das quais podem não estar sequer cientes.

5 – Onde há poder há resistências, e por isso mesmo, esta nunca está em posição exterior ao poder. Para Foucault, estamos “no” poder e dele não podemos escapar. A resistência⁹ está presente em toda a rede de poder. Se não houver esta possibilidade, não estamos no poder.

Outro aspecto importante na análise foucaultiana do poder resulta do fato dele não concebê-lo como uma propriedade, mas como uma estratégia. Seus efeitos de dominação não ocorrem devido a uma apropriação do poder, mas devido a manobras, táticas e técnicas encontrados em uma rede de relações de poder, tensa, instável, sempre em atividade. Muito mais uma batalha perpétua do que um contrato ou uma conquista. Não podemos “possuir” o poder, e sim exercê-lo.

Segundo Foucault, seria preciso também renunciar a toda uma tradição que alega que o saber só pode existir onde as relações de poder estão suspensas, que o saber se desenvolve fora das instituições e dos interesses do poder. O poder produz saber, alega Foucault: “Não há relação de poder sem a constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder” (FOUCAULT, 1987, p. 26/27).

⁹ Quando Foucault alega que no próprio poder encontramos a resistência, ele está de certa forma alegando que a liberdade é um elemento inerente ao poder, embora isto não fique claro em *A vontade de saber*. De fato, a liberdade como qualidade imprescindível ao poder aparece em dois artigos posteriores do autor: “A ética do cuidado de si como prática de liberdade” e “O sujeito e o poder”. Tratarei das relações entre poder e liberdade mais adiante.

Também é importante ressaltar que estas relações de “poder-saber” não devem ser analisadas a partir de um sujeito de conhecimento que poderia ser livre ou não das relações de poder, ou do sistema do poder. O sujeito que conhece, os objetos a serem conhecidos, e as diversas modalidades de conhecimentos são também efeitos da relação poder-saber e de suas transformações históricas. O poder-saber, seus processos e lutas que o atravessam e o constituem, é quem determina as formas e campos possíveis do conhecimento.

Após esta investigação geral sobre o conceito foucaultiano de poder, passo para a análise da manifestação do mesmo em contextos históricos delimitados, que resultam em diferentes formas sobre como o poder, agora na perspectiva de uma analítica do poder, se manifestou ao longo da história, de acordo com a visão do autor estudado. De fato, segundo Foucault, depois de Kant o papel da filosofia foi o de impedir a razão de ultrapassar os limites da experiência, mas também o de vigiar os abusos do poder da racionalidade política. Para Foucault, o vínculo entre a racionalização e os abusos do poder político é evidente, e não precisamos esperar a burocracia ou os campos de concentração para reconhecer isto. Contudo, não se trata de mover o processo contra a razão. De fato, não podemos nem mesmo evocar a “razão” como entidade contrária a “não-razão”, para não correremos o risco de cair na armadilha de jogar o papel arbitrário do racionalista ou do irracionalista. Contra este racionalismo que remete ao iluminismo, e mais especificamente, à Escola de Frankfurt, Foucault sugere outro modo de estudar as relações entre racionalização e poder.

1 – Não devemos tratar a racionalização da sociedade como um todo, e sim analisá-la em diversos domínios diferentes, tais como a loucura, doença, morte, crime, sexualidade, etc.

2 – O próprio termo racionalização é perigoso. Ao racionalizarmos um problema, não se trata de verificar se existe uma conformidade com os princípios da racionalidade, mas de descobrir a que tipo de racionalidade eles recorrem.

3 – Devemos remeter-nos a processos bem mais recuados no tempo do que o iluminismo se quisermos compreender como nos deixamos jogar na armadilha da nossa própria história.

Dessa forma, para Foucault, o poder pode ser inserido em racionalidades diferentes, que remetem a estratégias e objetivos diversos. Podemos destacar no autor, três análises específicas sobre possíveis racionalizações do poder que possuem sua ocorrência histórica. São elas: poder pastoral, poder disciplinar e biopolítica.

1.5 O PODER PASTORAL

Primeiramente, falaremos sobre o poder pastoral, que, para Foucault, é uma forma de poder individualizante e totalizante.

A ideia de que a divindade, o rei ou o chefe é um pastor que deve ser seguido por um rebanho, era de uma maneira geral, desconhecida¹⁰ aos gregos e romanos. Foucault alega não ter a pretensão de tratar dos problemas históricos relativos a esta concepção de poder; sua intenção é a de abordar alguns temas típicos do mesmo e mostrar a importância que eles adquiriram no pensamento cristão e nas instituições.

1 – “O pastor exerce o poder sobre um rebanho mais do que sobre uma terra”. (FOUCAULT, 2006c, p. 21). Enquanto para os gregos os deuses possuíam a terra e a posse desta determinava as relações entre homens e deuses, no pastorado, é a relação Deus-pastor com seu rebanho que se faz fundamental.

2 – O pastor reúne e conduz seu rebanho, e esse rebanho é constituído de indivíduos dispersos; basta que o pastor desapareça para que eles voltem a se dispersar. O rebanho existe pela presença imediata e ação direta do pastor (diferente dos gregos, onde uma cidade forte e dotada de boas leis pode perdurar após a saída de seu legislador).

3 – Cabe ao pastor garantir a salvação do seu rebanho em uma relação de benevolência constante (pois o pastor prevê o sustento do seu rebanho), individualizador (pois o pastor cuida para que suas ovelhas sejam salvas sem exceção) e final (pois o pastor possui um plano para seu rebanho).

¹⁰ Aqui é importante ressaltar que Foucault admite a existência de exceções e inclusive aponta algumas delas. Contudo, isso não muda o fato de que os cristãos são aqueles que efetivamente desenvolveram e ampliaram o tema pastoral. Talvez o maior exemplo acerca do poder pastoral sendo abordado pelos gregos encontra-se em Platão na obra *O político*. Todavia, Foucault alega que para Platão não existe uma negação do pastorado, e sim, a ideia de que ele só deve existir naquelas atividades menores, subordinadas em relação à ordem política, como as atividades do médico, do agricultor, do ginasta, do pedagogo. Todos eles podem ser comparados a um pastor, mas o homem político, esse não pode ser um pastor. A verdadeira história do pastorado só começa com o cristianismo, no qual uma instituição religiosa aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana, com o pretexto de levá-los à vida eterna, sem definir um grupo específico, mas visando a toda humanidade. Não temos nenhum outro exemplo de algo semelhante na história das sociedades.

4 – Há ainda, a ideia de que o exercício do poder é um “dever”. Tudo o que o pastor faz é pelo bem do seu rebanho. Para os gregos, embora o governante devesse tomar suas decisões no interesse de todos, seu dever era um dever glorioso, recompensado com a imortalidade. No pastorado, este dever está bem mais próximo do “devotamento”. Como já dito, Foucault não pretende traçar a evolução do poder pastoral, e sim, trazer à tona alguns aspectos importantes.

Para Foucault, a ideia de que os homens são governáveis não é uma ideia grega ou romana. Tal noção deve ser buscada no oriente, primeiro, em um oriente pré-cristão, e em seguida, em um oriente cristão. Ela surge sob a organização de um poder pastoral, em primeiro lugar, e em seguida, sob a forma da direção de consciência e direção das almas.

Em suma, podemos dizer o seguinte: a ideia de um poder pastoral é a ideia de um poder que se exerce mais sobre uma multiplicidade do que sobre um território. É um poder que guia para um objetivo e serve de intermediário rumo a esse objetivo. É, portanto, um poder finalizado, um poder finalizado sobre aqueles mesmos sobre os quais se exerce, e não sobre uma unidade de tipo, de certo modo, superior, seja ela a cidade, o território, o Estado, o soberano [...]. É em sua paradoxal equivalência, e não a unidade superior formada pelo todo. Pois bem, creio que as estruturas da cidade grega e do Império Romano eram totalmente estranhas a um poder desse tipo. (FOUCAULT, 2008b, p. 173).

Para o filósofo de Poitiers, foi a igreja católica cristã quem coaginou os temas do poder pastoral em mecanismos precisos e instituições definidas, implementando dispositivos no interior do império romano e organizando um tipo de poder que nenhuma outra civilização havia conhecido. Segundo Foucault, “de todas as civilizações, a do Ocidente cristão foi sem dúvida, ao mesmo tempo, a mais criativa, a mais conquistadora, a mais arrogante e, sem dúvida, uma das mais sangrentas” (2008b, p. 174); e, em contrapartida, o homem ocidental aprendeu durante milênios o que nenhum grego jamais admitiu, a se considerar uma ovelha entre as ovelhas. “Durante milênios, ele aprendeu a pedir sua salvação a um pastor que se sacrifica por ele”

(FOUCAULT, 2008b, p. 174). Conforme o autor, o poder pastoral está relacionado com três coisas: a salvação, a lei e a verdade.

A respeito da questão da salvação, segundo Foucault, a salvação de todas as ovelhas é importante a ponto do pastor estar disposto a arriscar a salvação do rebanho por uma única ovelha. Podemos ver aqui a questão da responsabilidade que o pastor tinha que assumir pelo destino do seu rebanho e por cada ovelha em particular. Na concepção cristã, o pastor não cuida apenas de cada uma das ovelhas, mas de todas as suas ações e de tudo o que lhes acontece. O pecado da ovelha é também imputável ao pastor e ele deverá responder por ele no dia do juízo final. Salvando suas ovelhas ele corre o risco de se perder. Para Foucault, existem fortes vínculos morais ligando o pastor e cada membro de seu rebanho.

Sobre a questão da lei, Foucault alega que o cidadão grego não aceita deixar-se dirigir, senão por duas coisas: pela lei ou pela persuasão, ou seja, pelas injunções da cidade ou pela retórica dos homens. A categoria geral da obediência não existe entre os gregos. Já o pastorado cristão organizou aquilo que Foucault chamou de “instância da obediência pura”, na qual a razão de ser da obediência é a própria obediência: “[...] o cristianismo não é uma religião da lei; é uma religião da vontade de Deus, uma religião das vontades de Deus para cada um em particular.” (FOUCAULT, 2008b, p. 230).

Enquanto para o grego a obediência visa a um resultado: como a obediência a um médico visa à cura, ou a obediência a um mestre de ginástica visa à saúde ou a boa forma, a obediência cristã visa à obediência para alcançar um “estado de obediência”, estado este em que a virtude é ser humilde. Se um grego tinha que obedecer era porque era a lei ou a vontade da cidade; se ele seguia a vontade de alguém é porque havia sido racionalmente persuadido a fazê-lo. No cristianismo¹¹ o vínculo com o pastor é individual, é um vínculo de submissão pessoal. A vontade do pastor não era cumprida por ser conforme a lei, mas porque tal era a sua vontade. Ser humilde é saber que toda vontade própria é uma vontade ruim. Para Foucault, a humildade cristã é apenas uma forma interiorizada da obediência. “Sou humilde; isso significa que aceitarei as ordens de qualquer um, a partir do momento em que elas me forem dadas e que eu puder reconhecer nessa vontade do outro – eu que

¹¹ É bom lembrar que Foucault não é teólogo. O poder pastoral e sua relação com o cristianismo, com certeza, teriam uma leitura muito diferente se feitas por um teólogo.

sou o último dos homens – a própria vontade de Deus.” (FOUCAULT, 2006b, p. 69).

Em relação ao problema da verdade, Foucault ressalta que o pastor tem, em relação à sua comunidade, uma tarefa de ensino, todavia, em muitos casos essa tarefa de ensino era voltada a uma direção de consciência¹². Não cabe apenas ao pastor ensinar a verdade, ele deve dirigir a consciência. Foucault ressalta que a direção de consciência existia na Antiguidade, os próprios sofistas possuíam barracas de direção de consciência. Todavia, ela acontecia de maneira circunstancial; ninguém se deixava dirigir a vida inteira e a respeito de todos os aspectos da vida, e sim, apenas quando passava por dificuldades. Esse exame de consciência visava a um controle de si. Em contraste, na prática cristã vemos uma direção de consciência que não é exatamente voluntária (nos casos dos monges, por exemplo, ela é obrigatória). Ela também não é circunstancial, não se trata de responder a uma crise; ela possui caráter permanente, enquanto a pessoa vai ser dirigida durante toda a vida. O exame de consciência não tem o controle de si como finalidade, você examina sua consciência para ancorar melhor sua relação de dependência. Segundo Foucault, pelo exame de consciência, o indivíduo vai formar sobre si mesmo, certo discurso de verdade.

O exame de consciência na Antiguidade clássica era um instrumento de controle, aqui vai ser ao contrário um instrumento de dependência. E o indivíduo vai formar de si, a cada instante, pelo exame de consciência, certo discurso de verdade. Vai extrair e produzir a partir de si mesmo certa verdade, que vai ser aquilo através do que vai estar ligado aquele que dirige sua consciência. (FOUCAULT, 2008b, p. 241).

¹² É importante deixar claro a distinção entre exame de consciência e direção de consciência. O exame de consciência era uma forma de contabilizar cotidianamente o bem e o mal, com o intuito de medir os progressos no caminho da perfeição e o império sobre as próprias paixões. A direção de consciência tomava a forma de conselhos dados em circunstâncias difíceis. Para Foucault, o pastorado provocou profundas alterações em ambos. No exame de consciência, não se tratava apenas de cultivar a consciência de si, mas de revelar as profundezas da sua alma ao pastor; na direção de consciência, não se tratava mais de superar alguma dificuldade, mas de se deixar conduzir a cada instante.

O pastor deve ser informado das necessidades de cada um do seu rebanho e satisfazê-las; ele deve saber o que cada um deles faz e quais são seus pecados; e por fim, ele deve saber o que se passa na alma de cada um. O exame de consciência e a direção de consciência surgem para assegurar este tipo de conhecimento individual. Foucault alega que isso resulta no aparecimento de algo estranho na civilização greco-romana: “a organização de um vínculo entre a obediência total, o conhecimento de si e a confissão a um outro” (FOUCAULT, 2006c, p. 39).

Sob este tema, Foucault conclui que não é a relação com a salvação, a lei ou a verdade que constitui essencialmente o pastorado cristão. O pastorado cristão, em relação com a salvação, constitui uma forma de poder que introduz no interior dessa relação global toda uma economia de inversão de méritos. Trata-se de uma forma de poder que, em sua relação com a lei, não atua apenas como instrumento de aceitação ou generalização, mas instaura uma relação de obediência individual, exaustiva e permanente. Por último, embora o pastorado ensine uma verdade, sua inovação consiste em implantar uma estrutura, uma técnica de poder, de investigação, de exame de si e dos outros, pelo qual certa verdade, verdade “secreta”, será o elemento pelo qual o poder do pastor se exerce.

[...] o pastorado cristão inova absolutamente ao implantar uma estrutura, uma técnica, ao mesmo tempo de poder, de investigação, de exame de si e dos outros pela qual certa verdade, verdade secreta, verdade da interioridade, verdade da alma oculta, vai ser o elemento pelo qual se exercerá o poder do pastor, pelo qual se exercerá a obediência, será assegurada a relação de obediência integral, e através do que passará justamente a economia dos méritos e deméritos. Essas novas relações dos méritos e deméritos, da obediência absoluta, da produção das verdades cocultas, é isso que, a meu ver, constitui o essencial, a originalidade e a especificidade do cristianismo, e não a salvação, não a lei, não a verdade. (FOUCAULT, 2008b, p. 242).

Vemos nascer com o pastorado cristão uma forma absolutamente nova de poder, baseada em modos de “individualização”. Tal individualização será definida de três maneiras:

Primeiro, por um jogo de decomposição que defina a cada instante o equilíbrio, o jogo e a circulação dos méritos e dos deméritos. Digamos que não é uma individualização de estatuto, mas de identificação analítica. Em segundo lugar, é uma individualização que vai se dar não pela designação, pela marcação de um lugar hierárquico do indivíduo. Ela não vai se dar tampouco, pela afirmação de um domínio de si sobre si, mas por toda uma rede de servidões, que implica a servidão geral de todo o mundo em relação a todo o mundo, e ao mesmo tempo a exclusão do egoísmo como forma central, nuclear do indivíduo. É portanto, uma individualização por sujeição. Enfim, um terceiro lugar, é uma individualização que não vai ser adquirida pela relação com uma verdade reconhecida, [mas] que, ao contrário, vai ser adquirida pela produção de uma verdade interior, secreta e oculta. Identificação analítica, sujeição, subjetivação – é isso que caracteriza os procedimentos de individualização efetivamente utilizados pelo pastorado cristão e pelas instituições do pastorado cristão. É portanto toda a história dos procedimentos de individualização humana no Ocidente que está envolvida na história do pastorado. Digamos ainda que é a história do sujeito. (FOUCAULT, 2008b, p. 242/243).

Um último aspecto, presente em *Omnes et singulatim*, consiste na ideia de que todas estas técnicas cristãs têm a finalidade de levar os indivíduos a trabalhar na sua própria “mortificação” neste mundo. Mortificação não entendida como morte efetivamente, mas como uma renúncia a este mundo e a si mesmo. Não se trata de sacrificar-se pela cidade; no cristianismo, a mortificação é uma forma de relação para consigo mesmo.

Podemos dizer que o pastorado cristão introduziu um jogo que nem os gregos nem os hebreus haviam imaginado. Um estranho jogo cujos elementos são a vida, a morte, a verdade, a obediência, os indivíduos, a identidade; um jogo que parece não ter relação alguma com o da

cidade que sobrevive através do sacrifício dos seus cidadãos. Combinando estes dois jogos – o jogo da cidade e do cidadão e o jogo do pastor e do rebanho – no que denominamos os Estados modernos, nossas sociedades revelaram-se verdadeiramente demoníacas. (FOUCAULT, 2006c, p. 40).

Segundo Roberto Machado em *Foucault, a ciência e o saber*, o poder pastoral se caracteriza pelo projeto de dirigir os homens, nos detalhes de sua vida, do nascimento à morte, obrigando-os a um comportamento necessário à salvação. De fato, Foucault ressalta o caráter obrigatório da salvação contida no poder pastoral, em uma entrevista intitulada “Sexualidade e Poder”.

[...] porém essa salvação não é objeto de escolha. A sociedade cristã, as sociedades cristãs não dão liberdade para os sujeitos livres dizerem: “Pois bem, eu não quero buscar a minha salvação”. Cada indivíduo é instado a buscar sua salvação: “Tu serás salvo, ou melhor, será necessário que faças tudo o que é preciso para seres salvo e nós te puniremos neste mundo caso não faças aquilo que é necessário para seres salvo.” O poder do pastor consiste precisamente na sua autoridade para obrigar as pessoas a fazerem tudo o que for preciso para a sua salvação: salvação obrigatória. (FOUCAULT, 2006b, p. 68).

Para Foucault, no decorrer dos dez grandes séculos da Europa cristã, o pastorado não foi nem triunfante e nem desapareceu completamente. De fato, embora não tenha sido instituído como governo efetivo e prático dos homens, foi uma preocupação constante e motivo de lutas incessantes.

Situando cronologicamente, o poder pastoral, quase inexistente entre os gregos e os romanos, é introduzido em Roma pelo cristianismo primitivo, desenvolve-se na Idade Média (principalmente no século XVI, com a Reforma e a Contra-Reforma), e vigora até a segunda metade do século XVIII¹³.

¹³ Com o poder pastoral temos um dispositivo de poder que não cessou de se desenvolver durante quinze séculos (desde os séculos II ou III, até o século XVIII), da nossa era. Foucault vai até mais adiante, ao alegar que tal tecnologia

Sem abandonar o poder pastoral, ocorre um deslocamento na racionalidade política, que se desenvolve no século XVI e XVII, visando a um outro tipo de gestão dos indivíduos. Esta racionalidade política, que de acordo com Foucault é produzida pelo Estado moderno, recebe o nome de “razão de Estado”. Com a razão de Estado, Foucault tenta mostrar como o pastorado (poder individualizador), se viu associado ao Estado (poder totalizador, centralizador). Este outro tipo de gestão dos indivíduos e das populações foi estudado por Foucault em “*Omnes et Singulatim*”. Na razão de Estado o poder não é mais permeado pela ideia de que seu fim seria a felicidade da população que governa, nem pela relação entre o governante, o território e o povo. A finalidade do governo seria voltada para o próprio Estado, sua manutenção, desenvolvimento e consolidação.

Como visto anteriormente, para Foucault, “melhor do que perguntar se as aberrações do poder de Estado são devidas a excessos de racionalismo, seria mais judicioso, penso eu, deter-se no tipo específico de racionalidade política produzido pelo Estado” (FOUCAULT, 2006c, p. 46). Essa racionalidade política da razão de Estado é relativa a partir de um poder desenvolvido sob uma tecnologia de poder pastoral, de técnicas de individualização e de procedimentos de totalização.

Para o filósofo francês, a racionalidade do poder de Estado foi formulada em dois corpos de doutrina: a razão de Estado e a teoria da polícia.

Em primeiro lugar, a razão de Estado é considerada uma técnica que segue determinadas regras que dizem respeito ao conhecimento racional. Em segundo lugar, esta arte de governar tira a sua razão de ser da reflexão de que é necessário observar a natureza daquilo que é governado, no caso, o Estado. Em terceiro lugar, a razão de Estado opõe-se à tradição de Maquiavel que busca definir o que mantém o vínculo entre o Príncipe e o Estado. O problema posto pela razão de Estado é o da própria existência e da natureza do Estado. Seu propósito não é o de reforçar o poder que um príncipe pode exercer sobre seu domínio, e sim, reforçar o próprio Estado, e para isso, é necessário

de poder foi deslocada, desenvolvida e integrada a formas diversas, mas nunca verdadeiramente obedecida. Foucault se antecipa que talvez esteja se equivocando ao colocar o século XVIII como sendo o fim da era pastoral. Seria mais sensato dizer que o século XVIII marca a data em que o poder pastoral deixa de ser um poder eclesiástico, distinto do poder político, para ser assimilado pelas instituições estatais.

aumentar sua própria potência. Por último, o governo só é possível se a força do Estado for conhecida (assim como a força dos outros Estados). O Estado deve ser capaz de resistir contra os outros.

Em síntese, a razão de Estado não é uma arte de governar seguindo as leis divinas, naturais ou humanas. Esse governo não precisa respeitar a ordem geral do mundo. Trata-se de um governo compatível com a potência do Estado. É um governo cuja finalidade consiste em aumentar tal potência em um quadro extensivo e competitivo. (FOUCAULT, 2006c, p. 53/54).

Falemos agora da polícia, que para os autores do século XVI e XVII, é bem diferente daquilo que atualmente chamamos de polícia. Por polícia eles não entendem uma instituição que funciona no interior do Estado, e sim uma técnica interventiva de governo própria do Estado. Foucault cita alguns autores.

Em Turquet, o papel da polícia deveria ser essencialmente moral. Ela deveria inculcar na população virtudes como a modéstia, a caridade e a honestidade. A virtude dos cidadãos corrobora a boa administração dirigindo o Estado em concorrência com a justiça, o exército e o tesouro. A polícia engloba tudo, a partir de um ponto de vista particular. A coexistência dos homens, a produção e o mercado, a maneira como eles vivem, as doenças e os acidentes. Enfim, o homem é o verdadeiro objeto de polícia. Conforme Foucault: “o papel da polícia consiste em lhes dar um pequeno suplemento de vida; e, fazendo isso, em dar ao Estado um pouco mais de força.” (FOUCAULT, 2006c, p. 58).

De acordo com De Lamare, a polícia deve se ocupar de tudo que se relaciona com a felicidade dos homens, de tudo que regulamente a sociedade e, por fim, a polícia deve cuidar da vida. “Em suma, a vida é o objeto da polícia: o indispensável, o útil e o supérfluo. Cabe à polícia permitir aos homens sobreviverem, viverem e melhorarem ainda mais.” (FOUCAULT, 2006c, p. 61).

Em von Justi, o objeto da polícia continua sendo a vida em sociedade dos indivíduos. Foucault alega que von Justi define em termos mais claros que De Lamare qual é o paradoxo central da polícia. Ela é o que permite ao Estado aumentar seu poder e exercer sua potência em todo o seu alcance.

Von Justi também insiste em uma noção que assume importância no decorrer do século XVIII; a população¹⁴ (definida como grupo de indivíduos vivos). “Ao longo de todo o século XVIII, e, sobretudo na Alemanha, é a população – ou seja, um grupo de indivíduos vivendo em determinada área – que é definida como o objeto de polícia.” (FOUCAULT, 2006c, p. 65).

Segundo Foucault, a análise histórica desta “arte de governar” deve-se ao fato de que aqueles que resistem a uma forma específica de poder “não conseguiriam contentar-se com a denúncia da violência ou com a crítica a uma instituição” (FOUCAULT, 2006c, p. 68). Não basta mover um processo contra a razão; é necessário questionar a racionalidade com que nos deparamos agora e como são racionalizadas as relações de poder. Podemos, por exemplo, criticar as instituições psiquiátricas ou as prisões, mas só atacando sua racionalidade podemos evitar que outras instituições com os mesmos objetivos e efeitos tomem seu lugar. O Estado foi durante séculos uma das mais importantes formas de governo humano (e uma das mais temíveis). Basta observarmos sua racionalidade nascente e seu primeiro projeto de polícia, para entendermos que, desde os seus primórdios, o Estado foi simultaneamente individualizante e totalizante.

A racionalidade política desenvolveu-se e impôs-se ao longo da história das sociedades ocidentais. Inicialmente, enraizou-se na ideia de poder pastoral, depois naquela de razão de Estado. A individualização e a totalização são seus efeitos inevitáveis. A libertação disso só pode vir do ataque, não a um ou outro desses efeitos, mas às próprias raízes da racionalidade política. (FOUCAULT, 2006c, p. 69).

De acordo com Foucault, a pastoral, se não desapareceu, pelo menos perdeu grande parte da sua eficácia. Mas é preciso compreender melhor. O que desapareceu (ou perdeu força desde o século XVIII) foi a institucionalização eclesíástica. A função do poder pastoral se ampliou para além das fronteiras da instituição eclesíástica. Desta forma, segundo Foucault, a partir do século XVIII, nas formas modernas de Estado, surge a necessidade de procedimentos e mecanismos que o pastorado religioso havia posto em prática. Podemos ver, então, a

¹⁴ Este termo será mais bem trabalhado quando falarmos de biopolítica.

difusão de técnicas pastorais no quadro laico do aparelho do Estado. Para Foucault, fala-se pouco disso, pois as grandes formas de Estado que se desenvolveram a partir do século XVIII foram justificadas muito mais em termos de liberdade garantida do que de mecanismo de poder implantado. Com isto o Estado passa a ser considerado uma nova forma do poder pastoral, embora isto implique em algumas modificações.

Em primeiro lugar, seu objetivo mudou. Já não se trata de dirigir os indivíduos para sua salvação no outro mundo, mas assegurá-la neste mundo. Neste contexto, a palavra salvação adquire outros significados, como saúde, bem-estar, segurança, etc. Houve também, um reforço da administração do poder pastoral, exercido pelo aparelho de Estado e exercido por uma instituição como a polícia. Instituições como empresas privadas, família, ou a medicina, também eram mobilizadas para assumir funções pastorais. Por fim, a multiplicação dos objetivos e agentes do poder pastoral enfocava o saber sobre o homem em dois polos: um globalizador e quantitativo, concernente à população; o outro analítico, concernente ao indivíduo.

Vemos então, nos séculos XVIII e XIX europeus, toda uma transposição dos objetivos tradicionais do pastorado. De acordo com Foucault, fala-se que o Estado e a sociedade moderna ignoram o indivíduo, mas quando observamos atentamente, surpreendemo-nos com a atenção que o Estado dispensa aos mesmos. Instituições destinadas a apreender o indivíduo, saber o que ele é, o que faz e o que se pode saber dele. Instituições estas a que Foucault confere o nome de “grandes máquinas disciplinares”, tais como as escolas, casernas, oficinas e prisões. Ainda, para o autor, dentre os dispositivos que conferem grande atenção ao indivíduo, temos as ciências humanas, saberes que permitem conhecer o que os indivíduos são, saber quem é normal e quem não é; a estatística, que permite mensurar os efeitos de massa dos comportamentos individuais; e ainda, os mecanismos de assistência e segurança. “O indivíduo se tornou uma aposta essencial para o poder” (FOUCAULT, 2006b, p.55). O pastorado perde seus poderes estritamente religiosos e encontra no Estado um novo suporte, assim como um princípio de transformação.

Que a crítica política tenha acusado o Estado de ser ao mesmo tempo um fator de individualização e um princípio totalitário é muito revelador. Basta observar a racionalidade do Estado nascente e ver qual foi seu primeiro projeto de polícia, para nos darmos conta de que, desde os seus primórdios, o

Estado foi, ao mesmo tempo, individualizante e totalitário. Opor-lhe o indivíduo e seus interesses é tão arriscado quanto lhe opor a comunidade e suas exigências. (2006c, p. 68/69).

1.6 O PODER DISCIPLINAR

O poder disciplinar permitiu que a lógica do pastorado se expandisse do âmbito religioso para o âmbito sociopolítico. Contudo, o poder disciplinar fez com que o soberano pudesse ser demitido de seu papel, pois as tecnologias disciplinares poderiam dar conta do controle social. O rei tornou-se um anacronismo menos eficiente e menos econômico. Foucault chamou de “sociedade estatal” esta sociedade que se despede do rei e acolhe o poder disciplinar. O Estado moderno nasceu quando o poder pastoral passou a ser incorporado pelo poder de soberania.

A obra *Vigiar e Punir*, escrita em 1975, pode ser considerada como o momento em que Foucault melhor desenvolve a concepção de poder disciplinar, ou disciplina¹⁵. *Vigiar e punir* tem seu início com um relato detalhado de um suplício:

Damiens fora condenado, a 2 de março de 1757, a pedir perdão publicamente diante da poria principal da Igreja de Paris [aonde devia ser] levado e acompanhado numa carroça, nu, de camisola, carregando uma tocha de cera acesa de duas libras; [em seguida], na dita carroça, na praça de Greve, e sobre um patíbulo que aí será erguido, atezado nos mamilos, braços, coxas e barrigas das pernas, sua mão direita segurando a faca com que cometeu o dito parricídio, queimada com fogo de enxofre, e às partes em que será atezado se aplicarão chumbo derretido, óleo fervente, piche em fogo, cera e enxofre derretidos conjuntamente, e a seguir seu corpo será puxado e desmembrado por quatro cavalos e seus membros e corpo consumidos ao fogo, reduzidos a cinzas, e suas cinzas lançadas ao vento. (FOUCAULT, 1987, p. 9).

¹⁵ As palavras podem ser utilizadas como sinônimos.

Segundo o autor, o suplício define um estilo penal específico que consiste em aplicar ao infrator uma pena corporal dolorosa, obedecendo a três critérios principais. Em primeiro lugar, ele deve produzir uma certa quantidade de sofrimento que se possa apreciar, comparar e hierarquizar. Em segundo lugar, o suplício faz parte de um ritual que deve ser marcante para a vítima, como uma cicatriz, a ostentação de uma infâmia ou a memória inegável de uma tortura. Por fim, o suplício deve ser ostentoso e constatado por todos como um triunfo. O excesso de violência é uma das peças de sua glória, e devido a isso, os rituais eram muitas vezes prolongados depois da morte, como o ato de queimar cadáveres e jogar suas cinzas ao vento.

Estas características já citadas do suplício se dão ao fato dele não ter como principal função o reestabelecimento da justiça, mas a reativação do poder do soberano. O crime, além de atacar sua vítima imediata, ataca o soberano, visto que para que a lei pudesse vigorar era necessário que emanasse diretamente do soberano ou fosse confirmada pela sua autoridade.

Um fenômeno de extrema importância constatado por Foucault é o desaparecimento dos suplícios. A punição deixou de ser uma cena e tudo o que pudesse implicar espetáculo passará a ter um cunho negativo. No século XVIII, vemos o protesto contra o suplício por toda parte: entre filósofos e teóricos do direito, juristas, magistrados, parlamentares, etc. O suplício tornou-se intolerável.

A reforma do direito criminal deve ser lida como uma estratégia para o remanejamento do poder de punir, de acordo com modalidades que o tornam mais regular, mais eficaz, mais constante e mais bem detalhado em seus efeitos; enfim, que aumentem os efeitos diminuindo o custo econômico (ou seja, dissociando-o do sistema da propriedade, das compras e vendas, da venalidade tanto dos ofícios quanto das próprias decisões) e seu custo político (dissociando-o do arbitrário do poder monárquico). A nova teoria jurídica da penalidade engloba na realidade uma nova “economia política” do poder de punir. Compreende-se então por que essa “reforma” não teve um ponto de origem único. Não foram os mais esclarecidos dos expostos à ação da justiça, nem os filósofos inimigos do despotismo e amigos da humanidade, não foram nem os grupos sociais

opostos aos parlamentares que suscitaram a reforma. Ou antes, não foram só eles; no mesmo projeto global de uma nova distribuição do poder de punir e de uma nova repartição de seus efeitos, vêm encontrar seu lugar muitos interesses diferentes. A reforma não foi preparada fora do aparato judiciário e contra todos os seus representantes; foi preparada, e no essencial, de dentro, por um grande número de magistrados e a partir de objetivos que lhes eram comuns e dos conflitos de poder que os opunham uns aos outros. (FOUCAULT, 1987, p. 69).

Assim, é possível dizer que a reforma do século XVIII consiste na formação de uma nova estratégia para o exercício do poder de castigar, uma nova “economia do poder de punir”. Não se trata de punir menos, mas punir melhor. De acordo com Foucault, a concepção de que devemos tratar o criminoso “humanamente”, não se encontra em uma suposta humanidade profunda que o criminoso esconda em si, mas no controle dos efeitos de poder, em uma racionalidade “econômica” que deve medir a pena e prescrever a técnica ideal. “Humanidade é o nome respeitoso dado a essa economia e seus cálculos minuciosos” (FOUCAULT, 1987, p. 77).

Junto com isso, formas de individualização antropológicas estavam se constituindo de maneira rudimentar. Vemos aqui a noção de reincidência, que, segundo Foucault, não visa ao autor de um ato definido pela lei, mas ao sujeito delinquente, àquele que possui uma vontade que manifesta seu caráter intrinsecamente criminoso. Essa preocupação com a reincidência faz com que se busque, para cada crime, o castigo que lhe convém, ou seja, encontrar aquela desvantagem cuja própria ideia torne o crime definitivamente sem atração. Esta punição deve ser transparente. Aquele que comete o crime deve saber exatamente aquilo que lhe espera.

Os reformadores apresentaram uma série inteira das penas naturais por instituição, e das que retomam em sua forma o conteúdo do crime. Vermeil, por exemplo: os que abusam da liberdade pública serão privados da sua; serão retirados os direitos civis dos que abusarem das vantagens da lei e dos privilégios das funções públicas; a multa punirá o peculato e a usura; a confiscação punirá o roubo; a humilhação, os

delitos de “vanglória”; a morte, o assassinato; a fogueira, o incêndio. (FOUCAULT, 1987, p. 88).

Dessa forma, a proposta dos reformadores foi um sistema baseado em analogias entre a punição e o crime (às vezes com crueldades que lembram o antigo regime). Essa retomada dos reformadores no século XVIII tem o objetivo de mostrar como a prisão como forma geral de castigo não havia sido apresentada nesses projetos. Sem dúvida ela é prevista, mas, entre outras penas, como castigo específico para certos delitos que atentam contra a liberdade dos indivíduos (como o rapto).

Em todo caso, em menos de vinte anos, o princípio tão claramente formulado na Constituinte, de penas específicas, ajustadas, eficazes, que formassem, em cada caso, lição para todos, tornou-se a lei de detenção para qualquer infração pouco importante, se ela ao menos não merecer a morte. Esse teatro punitivo, com que se sonhava no século XVIII, e que teria agido essencialmente sobre o espírito dos cidadãos, foi substituído pelo grande aparelho uniforme das prisões cuja rede de imensos edifícios se estenderá por toda a França e a Europa. Mas dar vinte anos como cronologia para esse passe de mágica é talvez ainda excessivo. Pode-se dizer que foi quase instantâneo. (FOUCAULT, 1987, p. 96).

A questão colocada por Foucault seria então: “Como pôde a detenção, tão visivelmente ligada a esse ilegalismo que é denunciado até no poder do príncipe, em tão pouco tempo tornar-se uma das formas mais gerais dos castigos legais?” (FOUCAULT, 1987, p. 99).

Para Foucault, a resposta se encontra em alguns grandes modelos de encarceramento punitivo, que propuseram o trabalho penal em torno de imperativos econômicos. A razão alegada é a de que a ociosidade gera a maioria dos crimes. Surge o que Foucault chama de pedagogia universal do trabalho, cuja função seria a de corrigir os criminosos. “A duração da pena só tem sentido em relação a uma possível correção, e a uma utilização econômica dos criminosos corrigidos.” (FOUCAULT, 1987, p. 101). Mas ainda, o mais importante é que esse controle e essa transformação do comportamento são acompanhados da formação de um saber dos indivíduos:

Organiza-se todo um saber individualizante que toma como campo de referência não tanto o crime cometido (pelo menos em estado isolado) mas a virtualidade de perigos contida num indivíduo e que se manifesta no comportamento observado cotidianamente. A prisão funciona aí como um aparelho de saber. (FOUCAULT, 1987, p. 9).

Diferentemente do suplício, na prisão não se pune para apagar um crime, mas para transformar um culpado. Segundo Foucault, na prisão não se procura reconstruir o sujeito de direito que compartilha dos interesses fundamentais do pacto social, e sim, o sujeito obediente, sujeito a regras e ordens, submisso a uma autoridade que se exerce continuamente sobre ele.

Resumidamente, poderíamos distinguir três tecnologias de poder de punição comentados pelo autor. No projeto monárquico, a punição é um ritual de soberania que estende um efeito de terror intenso por ser descontínuo, arbitrário, acima das próprias leis. No projeto dos reformadores, a punição visa a requalificar os indivíduos como sujeitos de direito, utilizando conjuntos codificados de representações cuja aceitação deve ser o mais universal possível. No projeto da prisão, a punição é uma técnica de coerção dos indivíduos que, através de processos de treinamento do corpo, forma hábitos no comportamento.

Foucault chama de “disciplinar” os “métodos de controle minuciosos das operações do corpo que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade e utilidade [...]”(FOUCAULT, 1987, p. 188). Faz muito tempo que temos processos disciplinares nos conventos, exércitos, oficinas, etc. Mas, no decorrer do século XVII e XVIII, as disciplinas se tornaram fórmulas gerais de dominação. Sua principal função é fabricar corpos submissos e exercitados, ou como Foucault sempre diz: “corpos dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo em termos econômicos de utilidade e as diminui em termos políticos de obediência.

É importante ressaltar que a invenção desta nova anatomia política não deve ser entendida como uma descoberta súbita, mas como resultado de uma multiplicidade de processos que muitas vezes se apoiam uns nos outros e, convergindo, esboçam a fachada de um método geral. Não se trata, contudo, de buscar as singularidades das instituições disciplinares, fazendo sua história, e sim, de localizar em uma série de exemplos, algumas técnicas essenciais que se

generalizavam mais facilmente. Foucault ressalta três dispositivos disciplinares presentes na disciplina: a vigilância hierárquica (ou olhar hierárquico), a sanção normalizadora e o exame.

Vigilância hierárquica: A disciplina supõe um dispositivo que abrigue pelo jogo do olhar um aparelho em que as técnicas que permitem ver induzam efeitos de poder. Também é necessário que as coerções sejam claramente visíveis para aqueles a quem se aplicam. Dessa forma, Foucault alega que a vigilância se torna elemento imprescindível do poder disciplinar. Graças à vigilância, o poder disciplinar torna-se um sistema integrado, organizado como um poder múltiplo, automático e anônimo.

Sanção normalizadora: Segundo Foucault “Na essência de todos os sistemas disciplinares, funciona um pequeno mecanismo penal” (FOUCAULT, 1987, p. 149). Nas oficinas, escolas e exércitos, podemos ver toda uma série de micropenalidades, que podem estar relacionadas ao tempo (atrasos, ausências), às atividades (desatenção, negligência), à maneira de ser (grosserias, desobediência), aos discursos (tagarelice, insolência), e ao corpo (sujeira, gestos não conformes). A título de punição, é utilizada toda uma série de processos sutis, que vão do castigo leve a pequenas humilhações. Trata-se de tornar penalizáveis as frações mais tênues da conduta. Qualquer desvio, qualquer coisa que se afaste da regra, pertence à penalidade disciplinar. No sistema de classificação, a disciplina recompensa através jogo das promoções, formando hierarquias.

De acordo com Foucault, a punição no poder disciplinar põe em funcionamento cinco operações bem distintas: relacionar os comportamentos singulares a um conjunto que serve como espaço de diferenciação e princípio de uma regra a ser seguida; diferenciar os indivíduos em relação uns aos outros em função dessa regra de conjunto; medir em termos quantitativos e hierarquizar as capacidades, a natureza dos indivíduos, em termos de valor; realizar, através dessa valoração, a coação de uma conformidade a realizar e, traçar o limite que definirá a diferença em relação a todas as diferenças, a fronteira externa do anormal. Segundo Foucault, a penalidade que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares, tem a função de comparar, diferenciar, hierarquizar, homogeneizar e excluir. Em apenas uma palavra: normalizar. Para Foucault, a disciplina produziu uma “penalidade da norma”.

O Normal se estabelece como princípio de coerção no ensino, com a instauração de uma

educação estandardizada e a criação das escolas normais; estabelece-se no esforço para organizar um corpo médico e um quadro hospitalar da nação capazes de fazer funcionar normas gerais de saúde; estabelece-se na regularização dos processos e dos produtos industriais. Tal como a vigilância e junto com ela, a regulamentação é um dos grandes instrumentos de poder no fim da era clássica. (FOUCAULT, 1987, p. 153).

Exame: O exame, para Foucault, combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza; é um controle normalizante, estabelecendo sobre os indivíduos uma visibilidade que os diferencia. Além disso, supõe um mecanismo que liga um certo tipo de formação do saber a uma certa forma de exercício do poder.

O poder disciplinar, ao contrário, se exerce tornando-se invisível: em compensação impõe aos que submete um princípio de visibilidade obrigatória. Na disciplina, são os súditos que têm que ser vistos. Sua iluminação assegura a garra do poder que se exerce sobre eles. É o fato de ser visto sem cessar, de sempre poder ser visto, que mantém sujeito o indivíduo disciplinar. E o exame é a técnica pela qual o poder, em vez de emitir os sinais de seu poderio, em vez de impor sua marca a seus súditos, capta-os num mecanismo de objetivação. (FOUCAULT, 1987, p. 156).

O exame tem como resultado um arquivo detalhado que se constitui sobre os indivíduos. Faz de cada indivíduo um caso, que constitui ao mesmo tempo um objeto para o conhecimento e uma tomada para o poder. Combinando a vigilância hierárquica e a sanção normalizadora, ele realiza as grandes funções disciplinares de repartição e classificação, de extração máxima das forças e do tempo.

Neste contexto, Foucault utiliza-se do panóptico de Bentham, que pode ser descrito da seguinte maneira:

O princípio é conhecido: na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura

da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra, que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado. Basta então colocar um vigia na torre central, e em cada cela trancar um louco, um doente, um condenado, um operário ou um escolar. Pelo efeito da contraluz, pode-se perceber da torre, recortando-se exatamente sobre a claridade, as pequenas silhuetas cativas nas celas da periferia. Tantas jaulas, tantos pequenos teatros, em que cada ator está sozinho, perfeitamente individualizado e constantemente visível. O dispositivo panóptico organiza unidades espaciais que permitem ver sem parar e reconhecer imediatamente. Em suma, o princípio da masmorra é invertido; ou antes, de suas três funções — trancar, privar de luz e esconder — só se conserva a primeira e suprimem-se as outras duas. A plena luz e o olhar de um vigia captam melhor que a sombra, que finalmente protegia. A visibilidade é uma armadilha. (FOUCAULT, 1987, p. 165/166).

Para Foucault, o efeito mais importante do panóptico é induzir no detento um estado consciente e permanente de visibilidade que assegura automaticamente o funcionamento do poder. A vigilância, mesmo sendo descontínua em sua ação, é permanente em seus efeitos. A arquitetura do panóptico deve ser uma máquina de criar e sustentar uma relação de poder que independe daquele que o exerce. O poder tem que ser visível (a silhueta da torre central está exposta) e inverificável (o detento nunca sabe se está sendo observado, mas tem certeza de que pode sê-lo). Bentham se maravilha que as instituições panópticas pudessem ser tão leves; sem grades, correntes ou fechaduras pesadas.

Este é um dos aspectos do panóptico; um outro é o fato de que ele pode ser utilizado como máquina de fazer experiência, modificar o comportamento, treinar indivíduos.

Experimentar remédios e verificar seus efeitos. Tentar diversas punições sobre os prisioneiros, segundo seus crimes e temperamento, e procurar as mais eficazes. Ensinar simultaneamente diversas técnicas aos operários, estabelecer qual é a melhor. Tentar experiências pedagógicas — e

particularmente abordar o famoso problema da educação reclusa, usando crianças encontradas; ver-se-ia o que acontece quando aos dezesseis ou dezoito anos rapazes e moças se encontram; poder-se-ia verificar se, como pensa Helvetius, qualquer pessoa pode aprender qualquer coisa; poder-se-ia acompanhar “a genealogia de qualquer ideia observável”; criar diversas crianças em diversos sistemas de pensamento, fazer alguns acreditarem que dois e dois não são quatro e que a lua é um queijo, depois juntá-los todos quando tivessem vinte ou vinte e cinco anos; haveria então discussões que valeriam bem os sermões ou as conferências para as quais se gasta tanto dinheiro; haveria pelo menos ocasião de fazer descobertas no campo da metafísica. O Panóptico é um local privilegiado para tornar possível a experiência com homens, e para analisar com toda certeza as transformações que se pode obter neles. O Panóptico pode até constituir-se em aparelho de controle sobre seus próprios mecanismos. (FOUCAULT, 1987, p. 168/169).

Em suma, o panóptico funciona como se fosse um laboratório de poder, podendo diminuir o número daqueles que o exercem, aumentando o número daqueles sobre os quais é exercido. Segundo Foucault, o panoptismo é o princípio de uma nova “anatomia política”, que visa não à relação de soberania, mas às relações de disciplina.

Trata-se de uma transformação histórica, baseada na extensão progressiva dos dispositivos de disciplina ao longo dos séculos XVII e XVIII, que constituem o que o autor chama de sociedade disciplinar. A disciplina pode ser considerada um tipo de poder (poder disciplinar), uma modalidade de exercê-lo do que comporta todo um conjunto de instrumentos, técnicas e procedimentos. Esta tática de poder responde a três critérios: (1) tornar o exercício do poder o menos custoso possível; (2) fazer com que os efeitos desse poder sejam levados ao máximo de intensidade e estendidos ao seu máximo alcance; (3) ligar esse crescimento “econômico” do poder aos rendimentos dos aparelhos pelos quais ele se exerce.

Ao analisar o poder disciplinar, Foucault alega não se surpreender com o sucesso da prisão como método punitivo:

Acaso devemos nos admirar que a prisão celular, com suas cronologias marcadas, seu trabalho obrigatório, suas instâncias de vigilância e de notação, com seus mestres de normalidade, que retomam e multiplicam as funções do juiz, se tenha tornado o instrumento moderno da penalidade? Devemos ainda nos admirar que a prisão se pareça com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e todos se pareçam com as prisões? (FOUCAULT, 1987, p. 187).

Segundo Foucault, a prisão marca um momento importante na história da justiça penal: seu acesso à “humanidade”. Mas também faz parte destes mecanismos disciplinares utilizados na colonização da instituição judiciária. Ao mesmo tempo em que ela define o poder de punir como função geral da sociedade, exercido igualmente sobre todos, ao fazer da detenção a pena por excelência, ela introduz processos de dominação característicos de um tipo particular de poder. Mas o fato é que, para Foucault, a prisão surgiu tão ligada com o próprio funcionamento da sociedade que levou ao esquecimento todas as outras punições que os reformadores do século XVIII haviam imaginado. Pareceu quase sem alternativa, uma consequência histórica quase inevitável. Em pouco tempo todos os inconvenientes da prisão ficaram claros. Sabemos de seus perigos e inutilidades, e, no entanto, não sabemos como substituí-la. “Ela é a detestável solução, de que não se pode abrir mão” (FOUCAULT, 1987, p. 196).

Segundo Foucault, é admirável que há mais ou menos 150 anos a proclamação do fracasso da prisão se acompanhe sempre de sua manutenção. Talvez seja necessário inverter o problema e nos perguntar para que serve o fracasso da prisão. Qual a utilidade de manter a delinquência e induzir a reincidência? Por que, após o condenado pagar sua pena, continuar a segui-lo através de toda uma série de marcações?

De acordo com Foucault, a penalidade não serviria apenas para reprimir as ilegalidades, mas para diferencia-las. Não apenas porque a própria lei (ou a aplicação dela), possa servir aos interesses de uma classe, mas porque toda a gestão diferencial das ilegalidades, por intermédio da penalidade faz parte destes mecanismos de dominação. Seria ingenuidade ou hipocrisia acreditar que a lei é feita para todo mundo em nome de todo mundo; é mais prudente reconhecer que ela é feita para alguns e se aplica a outros. Em princípio, ela obriga a todos os cidadãos, contudo, dirige-se apenas as classes mais numerosas e menos

esclarecidas. Nos tribunais, uma categoria social fadada à ordem sanciona outra fadada à desordem. Vemos duas classes bem distintas de homens, dos quais uns se encontram sempre nos assentos dos acusadores e dos juízes e outros nos bancos dos réus e dos acusados. A própria linguagem da lei, que se pretende universal, é inadequada, e consiste no discurso de uma classe a outra, que não tem as mesmas ideias, nem as mesmas palavras que ela.

A prisão, diz Foucault, “ao fracassar” aparentemente, não erra seu objeto, ela o atinge na medida em que suscita uma forma particular de ilegalidade que ela permite expor, pôr em plena luz e organizar como um meio fechado (embora penetrável).

Para Foucault, não existe uma justiça penal destinada a punir todas as práticas ilegais, utilizando a polícia como auxiliar e a prisão como instrumento punitivo. O autor vê nessa justiça um instrumento para o controle diferencial das ilegalidades.

Mas inversamente, se os juízes aceitarem cada vez com mais dificuldade ter que condenar por condenar, a atividade de julgar se multiplicará na medida em que se difundir o poder normalizador. Levado pela onipresença dos dispositivos de disciplina, apoiando-se em todas as aparelhagens carcerárias, este poder se tornou uma das funções mais importantes de nossa sociedade. Nela há juízes da normalidade em toda parte. Estamos na sociedade do professor-juiz, do médico-juiz, do educador-juiz, do assistente social-juiz; todos fazem reinar a universalidade do normativo; e cada um no ponto em que se encontra, aí submete o corpo, os gestos, os comportamentos, as condutas, as aptidões, os desempenhos. A rede carcerária, em suas formas concentradas ou disseminadas, com seus sistemas de inserção, distribuição, vigilância, observação, foi o grande apoio, na sociedade moderna, do poder normalizador. (FOUCAULT, 1987, p. 251).

1.7 BIOPOLÍTICA

Foucault utiliza o termo biopolítica pela primeira vez em uma série de conferências sobre medicina social, proferidas no Rio de Janeiro

em 1974¹⁶. Neste contexto, a biopolítica diz respeito ao cruzamento entre medicina e política, analisado tanto na perspectiva de uma incorporação da medicina na política, fazendo que as funções da medicina sejam absorvidas pelo Estado (estatização da medicina); quanto na perspectiva da autoridade medical, mediante a qual o médico adquire uma autoridade política. De acordo com Leon Farhi-Neto, em sua obra *Biopolíticas em Foucault*, neste contexto, o objeto biopolítico é a saúde da população. Este objeto correlativo à biopolítica está inserido em um meio, que é representado como uma espécie de natureza.

Conforme Foucault, durante muito tempo, um dos privilégios característicos do poder soberano fora o direito de vida e morte, derivado da velha *patria potestas* que concedia ao pai de família romano o direito de dispor da vida de seus filhos e escravos. Todavia, entre soberano e súdito o poder não pode ser exercido de modo absoluto e incondicional, mas apenas nos casos em que o soberano se encontra exposto em sua própria existência. Quando ameaçado por seus inimigos, o soberano pode exercer um direito indireto de vida e morte, ao pedir a seus súditos que defendam o Estado, entrando em guerra. Quando foi um de seus próprios súditos que se levantou contra ele e infringiu suas leis, ele pode exercer um poder direto sobre sua vida. O direito de vida e morte não seria um poder absoluto, mas um privilégio condicionado à defesa do soberano e à sua sobrevivência.

O que alega Foucault é que o Ocidente conheceu, a partir da segunda metade do século XVIII, uma transformação profunda nesta racionalidade de poder. O direito de vida e morte que se fundamentava no direito do soberano de se defender, vai passar a ser o direito do corpo social de garantir sua própria vida, mantê-la ou desenvolvê-la¹⁷. “As guerras já não se travam em nome do soberano a ser defendido; travam-se em nome da existência de todos; populações inteiras são levadas à destruição mútua em nome da necessidade de viver.” (FOUCAULT, 1988a, p. 129).

Segundo Foucault, o antigo poder soberano de “fazer morrer ou deixar viver” foi complementado pelo poder de “fazer viver ou deixar

¹⁶De acordo com Farhi Neto, as três conferências proferidas por Foucault, nas quais o termo biopolítica aparece pela primeira vez, são respectivamente “Crise da medicina ou crise da antimedicina”; “O nascimento da Medicina Social”; e, “A incorporação do hospital na tecnologia moderna”.

¹⁷ Foucault alerta que dentro dessa racionalidade de garantir a vida do corpo social, jamais às guerras foram tão sangrentas e jamais os regimes haviam praticado tamanhos holocaustos em suas próprias populações.

morrer”. Esse poder sobre a vida se desenvolveu a partir do século XVIII, em duas formas principais: a primeira é a tecnologia do poder disciplinar centrada no corpo-máquina, que consiste no adestramento do corpo, na ampliação de suas aptidões, no crescimento de sua utilidade e docilidade; a segunda, formada um pouco mais tarde (meados do século XVIII), centra-se no corpo-espécie, na mecânica do ser vivo como suporte dos processos biológicos. Uma série de processos – tais como a proliferação, os nascimentos, a mortalidade, a saúde, a duração da vida – são assumidos mediante uma série de intervenções e controles reguladores. Surge o que o autor chama de uma biopolítica da população. A velha potência da morte como símbolo do poder soberano é recoberta pela administração dos corpos e pela gestão da vida.

A biopolítica também irá intervir em campos universais, como na questão da velhice, do indivíduo que cai para fora do campo de atividade; e em campos acidentais, como é o caso de enfermidades, acidentes e anomalias. Em relação a estes fenômenos, a biopolítica vai introduzir não apenas mecanismos de assistência (que já existiam), mas mecanismos muito mais sutis, como seguros de poupança individual e coletiva, além de seguridade. Nas palavras do autor: “da natalidade, da morbidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio, e disso tudo que a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder.” (FOUCAULT, 2005, p. 291).

De acordo com Foucault, aparece na biopolítica um personagem novo, que nem a teoria do direito nem a prática disciplinar conhecem. Este personagem é a noção de “população”. Nos mecanismos da biopolítica, não se trata de modificar um fenômeno ou um indivíduo em especial, mas intervir nas determinações desses fenômenos gerais no que eles têm de globais. Por isso, a biopolítica, de algum modo, questiona o poder individualizador do poder pastoral e do disciplinar. Vai ser preciso baixar a morbidade e alongar a vida da população em geral; estimular a natalidade, entre outros. Trata-se de estabelecer mecanismos reguladores capazes de fixar um equilíbrio, manter uma média:

[...] em suma, de instalar mecanismos de previdência em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos, de otimizar, se vocês preferirem, um estado de vida: mecanismos, como vocês veem, como os mecanismos disciplinares, destinados em suma a maximizar forças e a extraí-las, mas que passam

por caminhos inteiramente diferentes.” (FOUCAULT, 2005, p.294).

A este poder que consiste em fazer viver e deixar morrer, Foucault chama de regulação.

Temos, portanto, desde o século XVIII (ou em todo caso desde o fim do século XVIII), duas tecnologias de poder que são introduzidas com certa defasagem cronológica e que são sobrepostas. Uma técnica que é, pois, disciplinar: e centrada no corpo, produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo. E, de outro lado, temos uma tecnologia que, por sua vez, é centrada não no corpo, mas na vida; uma tecnologia que agrupa os efeitos de massas próprios de uma população, que procura controlar a série de eventos fortuitos que podem ocorrer numa massa viva; uma tecnologia que procura controlar (eventualmente modificar) a probabilidade desses eventos, em todo caso em compensar seus efeitos. É uma tecnologia que visa, portanto não o treinamento individual, mas pelo equilíbrio global, algo como uma homeostase: a segurança do conjunto em relação aos seus perigos internos. (FOUCAULT, 2005, p. 297).

Temos então, duas tecnologias de poder que, embora sejam distintas, relacionam-se e possuem objetos em comum. O poder disciplinar que constitui uma anátomo-política, centrado no “homem-corpo” e de caráter individualizante; e a biopolítica, centrada no homem máquina, que possui caráter totalizante. Foucault chama de biopoder o conjunto formado pela disciplina e pela biopolítica. Um poder que se encarregou da vida em geral.

Aqui é importante ressaltar que definir o biopoder como uma junção entre poder disciplinar e biopolítica, levanta alguns problemas. De fato, Farhi Neto nos mostra que se formos analisar as duas únicas ocorrências do termo em *Segurança, território e População*, curso ministrado em 1978, constataremos que ele é utilizado como sinônimo de biopolítica. Vejamos como Foucault define biopoder neste curso:

[...] o conjunto de mecanismos pelos quais isso que, na espécie humana, constitui seus traços biológicos fundamentais, vai poder entrar no interior de uma política, de uma estratégia política, de uma estratégia geral de poder; dito de outro modo, como a sociedade, as sociedades ocidentais modernas, a partir do século XVIII, retomaram em conta o fato biológico fundamental de que o ser humano constitui uma espécie humana. (FOUCAULT, 2008b, p. 29).

Concordo com Farhi Neto que esta definição se aplica perfeitamente ao termo biopolítica e reitero, ainda com o autor, que isso não surpreende aos leitores de Foucault, uma vez que os termos e definições jamais adquirem um significado fixo e imóvel nas obras e cursos do filósofo francês. Dessa forma, em um primeiro momento biopoder significa mais do que biopolítica, e em outro, biopoder inclui tanto o poder disciplinar individualizante quanto a biopolítica totalizante. De acordo com Farhi Neto, esta redução do biopoder que o torna sinônimo de biopolítica representa um sinal do ganho de importância da biopolítica em relação à disciplina, visto que Foucault analisa nossas sociedades como “sociedades de segurança”. Temos aqui uma metonímia, onde o termo geral passa a ter o mesmo significado que o termo parcial¹⁸ e há elisão de uma parte, a disciplina.

A elisão da disciplina representa uma redução de sua relevância no biopoder contemporâneo. No final do século XX já não é viável pensar a sociedade sequer como projeto de “sociedade disciplinar”. A disciplina – afirma Foucault, em uma entrevista em 1978 -, que era tão eficaz para manter o poder, perdeu uma parte de sua eficácia. (FARHI NETO, 2010, p. 147).

Todavia, é importante deixar claro que quando se fala de crise da disciplina entende-se o fim do ideal de sua supremacia e não o seu desaparecimento. Uma técnica tão eficaz não é abandonada tão facilmente.

¹⁸ Como quando nos utilizamos do termo “homem” para nos referirmos aos seres humanos e fazemos elisão do termo “mulher”.

Tendo em vista estas considerações, opto por não utilizar o termo biopoder como sinônimo de biopolítica, não com a intenção de negar a ideia de que a biopolítica adquire, para Foucault, uma maior importância, mas com o intuito de evitar confusões terminológicas. Sempre que eu me referir ao biopoder, estarei me referindo a esta integração entre poder disciplinar e biopolítica.

Em *Biopolíticas em Foucault*, Farhi Neto tenta reconstruir de forma fiel as formulações feitas pelo autor acerca da biopolítica, dividindo-a em cinco temas: Saúde, guerra, sexualidade, segurança e economia. Segundo o autor:

Saúde, raça, sexualidade, segurança e economicidade são, respectivamente, os princípios de operacionalidade que tornam possíveis os vários modos de assujeitamento das populações, os arranjos e exercícios do poder, segundo as distintas figuras biopolíticas: o poder medical, o poder purificador da raça, o dispositivo de sexualidade, o dispositivo de segurança, o governo econômico. (FARHI NETO, 2010, p. 190).

Dessa forma, para compreendermos melhor estas cinco formulações, entre si complementares, - que por um lado são diferentes por corresponderem a uma prática discursiva peculiar e por apresentarem diferentes matérias para seu poder; e por outro lado, são semelhantes, por serem todas resultantes da aplicação da mesma tecnologia de poder - seria necessário uma análise detalhada sobre todas estas possíveis formulações. Como o intuito deste trabalho não consiste em um extenso estudo sobre as possíveis formulações da biopolítica, me parece mais sensato oferecer simplesmente uma compreensão geral sobre o funcionamento desta tecnologia de poder (tarefa que venho fazendo desde o poder pastoral). Neste sentido, algumas considerações acerca da biopolítica em sua relação com a segurança se fazem necessárias para compreendermos melhor o funcionamento da biopolítica e algumas considerações acerca da biopolítica em sua relação com a sexualidade nos ajudarão a compreender o cruzamento entre poder disciplinar e a biopolítica (ou seja, o biopoder).

Nas lições de *Segurança, território, população*, Foucault trabalha a relação da biopolítica e a segurança, quando a regulação da vida é

abordada a partir de mecanismos de poder cuja função é promover a segurança da população¹⁹. Segundo Farhi Neto, a segurança do povo é a tarefa do soberano que exerce seu poder mediante o pacto; e a segurança da população é a tarefa do governo, que governa naturalizando a população. Contudo, é importante ressaltar:

O processo histórico de configuração do dispositivo de segurança não descartou o funcionamento paralelo do mecanismo jurídico da soberania nem, aliás, do mecanismo disciplinar. Seria impróprio, segundo Foucault, pensar em uma série cronológica, na qual cada mecanismo de poder aparece como a novidade que substitui a anterior. Em cada época, medieval, moderna, ou contemporânea, “[...] o que vai mudar é a dominante ou, mais exatamente, o sistema de correlação entre os mecanismos jurídico-legais, os mecanismos disciplinares e os mecanismos de segurança”. A segurança envolve medidas de âmbito global, como as estatísticas, as campanhas e as políticas públicas; medidas disciplinares, como o fortalecimento das instituições e do aparelho de vigilância; e medidas legais, como a criação ou modificação da legislação específica no ordenamento jurídico. (FARHI NETO, 2010, p. 124).

Farhi Neto distingue quatro modos de funcionamento específicos do dispositivo de segurança:

1 – Modo de gestão do espaço: enquanto a soberania remete a um território sob o qual ela se exerce; a disciplina remete aos corpos individuais; e, a segurança ao conjunto de uma população.

2 – O acontecimento aleatório: consiste em regular os acontecimentos singulares e aleatórios, inserindo-os em uma série de acontecimentos prováveis.

3 – Normalização da segurança: enquanto a norma jurídica determina o ilícito - ou seja, o que não pode ser feito - e permite tudo aquilo que a lei não proíbe; a norma disciplinar visa determinar o que deve ser feito, nos mínimos detalhes.

¹⁹ A segurança aqui é entendida como uma questão ampla que envolve tudo aquilo que representa uma ameaça à vida da população, como doenças, anormalidades hereditárias, terrorismo.

4 – Correlação com a população: a população torna-se correlativa das técnicas das práticas de governo. A população passa a ser aquilo que é preciso gerir através de seus elementos naturais.

De acordo com Farhi Neto, Foucault ressalta três peculiaridades da natureza da população: (1) Ela é controlável e manipulável, mas apenas de forma indireta; (2) a naturalidade da população deve ter o desejo como seu motor de ação, é infrutífero fazer com que os indivíduos ajam na direção contrária a seu desejo; (3) apesar do caráter acidental dos eventos individuais, no seu todo, a população apresenta uma constância dos fenômenos.

Dois figuras se destacam dentre estas características biopolíticas: a multiplicidade e meio. Multiplicidade: a biopolítica não opera com singularidades, mas com o múltiplo, ou seja, o conjunto destas singularidades. Somente com a aplicação da estatística podemos apreender estas singularidades aleatórias. Meio: é o local onde os acontecimentos singulares ocorrem, permitindo a relação das singularidades.

A regularização da multiplicidade, o alcance de um equilíbrio homeostático do múltiplo enquanto múltiplo, objetivo do mecanismo biopolítico, só pode ser atingido mediante uma ação sobre o meio, fundada em uma ciência de tipo natural das relações causais entre o meio e o múltiplo. Essa ciência se baseia no recorte do meio em variáveis relevantes, cuja variação e tendência de variação produzam variações e tendências de variações estatisticamente codificáveis no nível do múltiplo. A ciência biopolítica – seja ela medicina da saúde pública, genética humana, demografia, darwinismo social, ciência da opinião pública, ciência social, ciência política, ciência econômica, ou tantas outras -, tem como objeto os efeitos de massa produzidos, no múltiplo, por variações do meio (FARHI NETO, 2010, p. 144).

Passemos agora à relação entre biopolítica e sexualidade. A sexualidade pode servir como um dos elementos chave do diálogo entre poder disciplinar e biopoder, uma vez que podemos abordá-la, por um lado, como um comportamento corporal que depende do poder disciplinar, individualizante, que pressupõe uma vigilância permanente (como os famosos controles sobre a masturbação das crianças, exercido

do fim do século XVIII até o século XX); e por outro lado, devido ao seu caráter procriador, que lhe permite ser usado em processos biológicos amplos que não concernem mais ao corpo do indivíduo, mas à população. Dessa forma, a sexualidade depende da disciplina, mas também depende da regulação. Surge, neste contexto, a ideia médica segundo a qual, a sexualidade indisciplinada e irregular tem duas ordens de efeito: A primeira concerne ao corpo, que por ser indisciplinado é punido por todas as doenças individuais que o devasso atrai (uma criança que se masturba demais será muito doente a vida toda). A segunda ordem de efeito diz respeito aos efeitos na população. Aquele que foi devasso sexualmente possui uma hereditariedade, uma descendência que vai ser perturbada durante várias gerações (teoria da degenerescência). Neste contexto, surge um elemento que vai circular entre o disciplinar e o regulamentador e atuar diretamente na sexualidade: a norma. “A norma é o que pode tanto aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar” (FOUCAULT, 2005, p. 302).

Segundo Foucault, a norma atua a expensas do sistema jurídico da lei. A lei não pode deixar de ser armada e a sua arma é a morte. Contudo, um poder cuja tarefa é se encarregar da vida, terá necessidade de mecanismos que tratem, muito menos de por a morte em ação no campo da soberania, e muito mais de distribuir os vivos em um domínio de valor e utilidade.

Um poder dessa natureza tem de qualificar, medir, avaliar, hierarquizar, mais do que se manifestar em seu fausto mortífero: não tem que traçar a linha que separa os súditos obedientes dos inimigos do soberano, opera distribuições em torno da norma. Não quero dizer que a lei se apague ou que as instituições de justiça tendam a desaparecer; mas que a lei funciona cada vez mais como norma, e que a instituição judiciária se integra cada vez mais num contínuo de aparelhos (médicos, administrativos, etc.) cujas funções são sobretudo reguladoras.” (FOUCAULT, 1988a, p. 136).

Sob esse ponto de vista, o sexo encontra-se no centro de articulação dos dois eixos pelos quais se desenvolveu a tecnologia política da vida. O sexo é o acesso à vida do corpo e à vida da espécie.

É por isso que, no século XIX, a sexualidade foi esmiuçada em cada existência, nos seus mínimos detalhes; foi desencavada nas condutas, perseguida nos sonhos, suspeitada por trás das mínimas loucuras, seguida até os primeiros anos da infância; tornou-se a chave da individualidade: ao mesmo tempo, o que permite analisa-la e o que torna possível constitui-la. Mas vemo-la também tornar-se tema de operações políticas, de intervenções econômicas (por meio de incitações ou freios à procriação), de campanhas ideológicas de moralização ou de responsabilização: é empregada como índice da força de uma sociedade, revelando tanto sua energia política como seu vigor biológico. (FOUCAULT, 1988a, p. 137).

Segundo Farhi Neto, “o dispositivo de sexualidade é uma das ordens do Biopoder” (2010, p. 109/110). Neste dispositivo, os indivíduos e as populações se encontram vinculados por seu sexo (que elaborado em um regime prático-discursivo, toma a forma da sexualidade). A biopolítica encontra na sexualidade o ponto de apoio para o assujeitamento de indivíduos. A partir da sexualidade os comportamentos podem ser normalizados e conduzidos.

O dispositivo de sexualidade é uma das ordens do biopoder, uma das configurações políticas das forças, na qual indivíduos, classes econômicas, populações se encontram vinculados por seu sexo, na qual o sexo constitui a matéria que, elaborada em um regime prático-discursivo, toma a forma da sexualidade. (FARHI NETO, 2010, p. 109/110).

Em suma, a sexualidade passa a ser motivo de consolidação do controle e da vigilância das populações.

1.8 O SUJEITO CONSTITUÍDO HISTORICAMENTE E AS RACIONALIDADES ESPECÍFICAS

Foucault não acredita na ideia de uma natureza humana, ou melhor, na concepção de um sujeito que preexiste no mundo, e que é mascarado e oprimido por elementos que impedem que sua verdade

venha à tona. Para o autor, é um erro supor que o sujeito exista prévia e definitivamente e que as condições de existência, sejam elas políticas, sociais ou econômicas, apenas depositem algo neste sujeito previamente dado. Na história da filosofia temos uma série de concepções que nos levam a entender o sujeito como uma entidade já dada, uma propriedade da condição humana sempre presente no mundo. Apenas para citar exemplos, poderíamos lembrar-nos do “eu pensante” de Descartes, ou do “sujeito transcendental” de Kant. Tais concepções nos remetem a pressupor uma racionalidade soberana e transcendente, em que o papel do filósofo (ou do educador, do cientista social, do psicólogo e dos intelectuais em geral) seria descobrir aonde esta racionalidade nos levará, para que assim possamos fazer “a coisa certa”, que estaria de acordo com nossa “natureza humana”. Tais concepções tiveram seus efeitos colaterais, visto que temos uma série de exemplos históricos que nos mostram como a razão pode ultrapassar uma série de limites que não deveriam ser ultrapassados.

Segundo Foucault, uma das tarefas do Iluminismo era multiplicar os poderes políticos da razão. Depois de Kant, o papel da filosofia foi o de impedir a razão de ultrapassar os limites do que é dado na experiência e vigiar os abusos de poder da racionalidade política. Para o autor, o vínculo entre a racionalização e os abusos do poder da racionalidade política é evidente. Contudo, não se trata, para Foucault, de mover o processo contra a razão, nada seria mais estéril; não se trata de culpabilidade ou inocência. A solução do autor consiste em não tratarmos a racionalização da sociedade como um todo, mas analisar esse processo em diversos domínios. Dessa forma, quando abordarmos um problema, não se trata de verificar se ele se conforma ou não aos princípios da racionalidade, mas de descobrir a que tipo de racionalidade eles recorrem. De acordo com Fonseca:

Foucault pensa que muito mais produtivo do que analisar a racionalização da sociedade num todo seria abordar o processo de racionalização dentro de domínios específicos das sociedades e das culturas, que por sua vez se remeteriam cada um a uma experiência fundamental, como, por exemplo, a loucura, a doença, o crime, a sexualidade. (FONSECA, 1995, p. 27/28)

Podemos dizer que Foucault nega a concepção de que exista uma racionalidade una, soberana e neutra, assim como nega uma concepção

de sujeito essencial, a priori e transcendental. O que existe são racionalidades específicas que interagem com um tipo de sujeito constituído no âmbito da época, do local e das condições em que se encontra. As práticas sociais podem formar sujeitos, as diferentes formas de interação e as diversas relações de poder existentes nas relações humanas competem difusamente na constituição do sujeito.

Meu objetivo será mostrar-lhes como as práticas sociais podem chegar a engendrar domínios de saber que não somente fazem aparecer novos objetos, novos conceitos, novas técnicas, mas também fazem nascer formas totalmente novas de sujeitos e de sujeitos de conhecimento. (FOUCAULT, 1996, p. 8).

E por isso o autor questiona a noção de sujeito que ainda prevalece na modernidade:

Atualmente, quando se faz história – história das ideias, do conhecimento ou simplesmente história – atemo-nos a esse sujeito de conhecimento, a este sujeito da representação, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece. Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história. É na direção desta crítica radical do sujeito humano pela história que devemos nos dirigir. (FOUCAULT, 1996, p. 10).

Foucault não foi absolutamente o único autor a se despedir da concepção iluminista de sujeito. Nietzsche, Heidegger e Wittgenstein, por exemplo, já haviam abandonado tal concepção muito antes de Foucault. Mas uma vez abandonada tal noção, vale ressaltar que o filósofo francês foi um dos que mais trabalhou para demonstrar de que maneiras esse sujeito se constitui. Pode-se dizer que a problemática da constituição do sujeito é assumidamente o principal objetivo da obra do autor como um todo.

Eu gostaria de dizer, antes de mais nada, qual foi o objetivo do meu trabalho nos últimos vinte anos. Não foi analisar o fenômeno do poder nem elaborar os fundamentos de tal análise. Meu objetivo, ao contrário, foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornaram-se sujeitos. (FOUCAULT, 1995, p. 231).

Para Foucault, o sujeito é constituído, sendo, portanto, resultado, e não ponto de partida, e o problema de sua constituição circunda sua obra. Tomemos como exemplo sua análise em *Vigiar e Punir*, onde o indivíduo moderno é delineado como produto da disciplina. A análise de Foucault sobre a prisão é uma tentativa de fazer aparecer esses mecanismos disciplinares, produtores do indivíduo moderno. Mas a prisão é apenas um dos âmbitos possíveis de análise. O autor aponta o surgimento de um *continuum* carcerário, que difunde as técnicas penitenciárias até as disciplinas mais inocentes. Tal generalização permite a formação da sociedade disciplinar. A disciplinarização da sociedade tem como produto uma individualidade que corresponde às expectativas de uma gestão útil dos homens, a formação de indivíduos dóceis e úteis, que permitem a extração de algo de todas as suas atividades e momentos. “Daí se poder afirmar que o principal efeito da disciplina que tem a finalidade de construir aparelhos eficientes, seja a produção de um tipo de indivíduo: o indivíduo moderno.” (FONSECA, 1995, p. 68).

Assim, o sujeito não é dado definitivamente na história, mas constitui-se no interior dela. Não é mais o núcleo do conhecimento e a manifestação da liberdade, mas produto e efeito. “Foucault ressalta seu interesse em mostrar como as práticas sociais e as relações de poder formam domínios de saber, que, por sua vez, fazem nascer novas formas de sujeitos.” (FONSECA, 1995, p. 75).

Esta é resumidamente a concepção foucaultiana de sujeito, utilizando a obra *Vigiar e Punir* como exemplo. Falarei ainda mais sobre o sujeito mais adiante. Por agora, é importante ressaltar que Foucault sempre elaborou teorias com objetos específicos inseridos em contextos bem delimitados. Sua análise do indivíduo moderno constituído por práticas disciplinares não constitui a verdade histórica de toda a humanidade, apenas aponta uma análise genealógica sobre uma série de saberes relacionados com poderes em um dado momento. Suas obras, desde a *História da Loucura* até *A vontade de saber*, representam

basicamente esta concepção de sujeito efeito e produto das relações de saber/poder.

O marco de sua transição para o terceiro eixo é bem representado pelo segundo volume de *História da sexualidade*, intitulado *O uso dos prazeres*, onde Foucault alega textualmente estar introduzindo um terceiro deslocamento teórico. Fazendo uma recapitulação, seu primeiro deslocamento teórico surgiu com a tentativa de analisar o que havia sido designado frequentemente como progresso dos conhecimentos, levando-o a interrogar-se sobre as formas práticas discursivas que articulavam o saber, deslocamento este que constitui o período arqueológico. O segundo deslocamento visava analisar as manifestações de poder, problema que o levou a interrogar-se sobre as relações múltiplas, as estratégias abertas e as técnicas racionais que articulam os exercícios de poderes. O surgimento deste terceiro deslocamento tem como finalidade analisar o que é designado como “o sujeito”, segundo o autor “convinha pesquisar quais são as formas e as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito.” (FOUCAULT, 1988b, p. 11).

Este terceiro deslocamento, alega Foucault, parecia propor um novo trabalho. Tratava-se agora de “estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se “história do homem de desejo.” (FOUCAULT, 1988b, p. 11)”. Contudo, empreender essa genealogia afastava-o de seu projeto primitivo, sendo necessário escolher entre optar pelo plano estabelecido fazendo um exame histórico desse tema do desejo, ou reorganizar o estudo em torno da formação de uma hermenêutica de si, situada na Antiguidade. A curiosidade impulsionou-o a escolher a segunda opção. A ruptura existe, é verdade, mas todo o trabalho anterior fornece instrumentos e serve de ferramenta, proporcionando uma base sólida para este novo empreendimento.

1.9 A GOVERNAMENTALIDADE E AS LUTAS CONTRA O PODER

Ainda restam algumas considerações sobre este capítulo a serem feitas. É importante deixar claro que a posição de Foucault acerca do poder não se reduz à hipótese de Nietzsche. Não se trata apenas de força, do enfrentamento entre adversários. Mais que isso, a noção de poder é da ordem do governo. A violência, a força, a luta, o contrato, são instrumentos utilizados pelo poder, mas este não se resume a

nenhum deles. Foucault não reconhece o estatuto ontológico das noções que desenvolve. Isto implica na ideia de que não se trata de dizer o que é o poder, mas descrever como o mesmo é exercido, enaltecendo um instrumental analítico. Dessa forma, decifrar o que seria o regime governamental de uma sociedade seria desenvolver uma série de noções a partir das quais o mecanismo de governo possa ser entendido. O regime governamental está ligado à racionalidade de uma determinada técnica de governo, ou melhor, está ligado ao que Foucault chama de “governamentalidade”.

De acordo com Farhi Neto, governamentalidade é “mais uma dessas noções rebeldes, nômades ou ambíguas” (2010, p. 158). Tal noção alcança uma generalidade cada vez maior, tendo início em uma referência limitada, na qual o termo governamentalidade refere-se à governamentalidade liberal do século XVIII, passando pela designação geral dos dispositivos de poder do Estado, até atingir o momento mais abrangente em que ela se refere a toda prática refletida de uma relação de poder, sem se limitar às relações entre Estado e população, atingindo tudo aquilo que possa ser entendido como relação de governo (governo da população, das almas, dos loucos, de si mesmo, etc.). Segundo Farhi Neto: “A introdução do termo ‘governamentalidade’ é considerada a ponte de passagem, no desdobrar do pensamento foucaultiano, entre a política e a ética, entre o governo da população e o governo de si.” (2010, p. 158/159)

É importante ressaltar, de acordo com Castro, que a noção foucaultiana de governo pode ser dividida em dois eixos (que, como visto, são englobados pela noção mais abrangente de governamentalidade): o governo como relação entre sujeitos e o governo como relação consigo. No primeiro sentido, trata-se de um “conjunto de ações sobre ações possíveis” (FOUCAULT, 1994b, p. 237). Trata-se de uma conduta que tem por objeto a conduta de um outro, ou de um grupo. No segundo sentido, trata-se da relação de dominar os próprios prazeres e desejos. Em suma, podemos dizer que a noção de governamentalidade pode ser entendida como uma concepção ampla que abrange o poder disciplinar, a biopolítica, o cuidado de si, entre outros conceitos abordados pelo autor. Mesmo que o termo governamentalidade possa ser utilizado para se referir a momentos mais específicos da obra de Foucault, aqui, ele será sempre entendido como algo mais geral que engloba todas estas noções e abordagens.

Nas palavras do autor:

Por esta palavra, “governamentalidade”, entendo o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, as análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. Enfim, por “governamentalidade”, creio que se deveria entender o processo, ou antes, o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que nos séculos XV e XVI se tornou o Estado administrativo, viu-se pouco a pouco “governamentalizado”. (2008b, p. 143/144).

Para nos situarmos melhor, volto a algumas considerações de Foucault encontradas em “Filosofia analítica da política” e “O sujeito e o poder”.

De acordo com Foucault, o grande problema do século XIX, na Europa, foi o da pobreza e da miséria. No século XX, embora a questão não tenha sido totalmente resolvida, ela não se coloca mais com tanta urgência. O grande problema do século XX, para o filósofo francês, é o do excesso de poder.

Segundo Foucault, a oposição entre reflexão filosófica²⁰ e exercício do poder, caracteriza melhor a filosofia do que a função de

²⁰ Para Foucault, um dos principais papéis do filósofo no Ocidente era colocar um limite ao excesso de poder, assumindo o perfil de um antidéspota; seja elaborando o sistema de leis segundo as quais o poder deveria ser exercido (papel de Sólon, filósofo legislador); seja tornando-se conselheiro do príncipe e impedindo-o de abusar do poder (Platão, filósofo pedagogo); ou, seja permanecendo indiferente perante os abusos do poder, rindo dele (como é o caso dos cínicos).

fundamentar a ciência. O século XIX presenciou na Europa o surgimento de Estados filosóficos, Estados que refletem sobre si mesmos e se organizam e definem escolhas fundamentais a partir de proposições filosóficas, dentro de sistemas filosóficos. Para Foucault, todas estas filosofias que se tornaram Estado eram filosofias da liberdade²¹. Estas filosofias da liberdade instituíram cada vez mais formas de poder que eram o oposto do regime da liberdade.

Uma cômica amargura caracteriza esses filósofos ocidentais modernos: eles pensaram, eles próprios se pensaram segundo uma relação de oposição essencial ao poder e ao seu exercício ilimitado, mas o destino de seu pensamento fez com que, quanto mais eles eram escutados, mais o poder, mais as instituições políticas se impregnavam de seu pensamento, mais eles serviam para autorizar formas excessivas de poder. Isso foi, afinal, o tragicômico de Hegel transformado no regime bismarckiano; isso foi o tragicômico de Nietzsche, cujas obras completas foram apresentadas por Hitler a Mussolini por ocasião de sua viagem a Veneza que devia sancionar o Anschluss. Mais ainda do que o apoio dogmático das religiões, a filosofia autêntica poderes sem freios. (FOUCAULT, 2006b, p. 42).

Contudo, Foucault pretende resgatar na filosofia a possibilidade de desempenhar um papel diferente da fundação ou recondução de poder. Para o autor, a filosofia pode desempenhar um papel de contrapoder:

[...] e que ela se dê por tarefa analisar, elucidar, tornar visível, e, portanto, intensificar as lutas que se desenrolam em torno do poder, as estratégias dos adversários no interior das relações de poder, as táticas utilizadas, os focos de resistência, em suma com a condição de que a filosofia deixe de colocar a questão do poder em termos de bem ou

²¹ Embora Foucault não negue que liberalismo e neoliberalismo tenham trazido fortes efeitos de dominação, neste caso em questão não é a eles que o autor se refere, e sim, às filosofias de Hegel, Nietzsche e Marx.

de mal, mas sim em termos de existência.
(FOUCAULT, 2006b, p. 43).

Dessa forma, não se trata de colocar o poder em termos de bom ou mau, legítimo ou ilegítimo, e sim, de compreender em que consistem essas relações de poder e quais são essas relações de poder às quais estamos presos. Não se trata de analisar uma suposta racionalização geral do poder, e sim, analisar as diferentes racionalidades pelas quais ele toma forma.

O autor sugere uma nova economia das relações de poder, que consiste em usar as formas de resistência contra as diferentes formas de poder como ponto de partida. Trata-se de uma análise através do antagonismo das estratégias, que serve para descobrir o que significa a sanidade na nossa sociedade, para investigar o que ocorre no âmbito da insanidade.

Segundo Foucault, uma série de oposições acerca das relações de poder se desenvolveram de forma diferente. Oposições que dizem respeito à vida e à morte, à razão e à loucura, à lei e ao crime, ao poder psiquiatra sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração sobre o modo de vida das pessoas.

Considerem o caso da prisão. Após anos e anos – eu ia dizer após séculos -, em todo caso, desde que a prisão existe como tipo de punição dentro dos sistemas penais ocidentais, desde o século XIX, toda uma série de movimentos, de críticas, de oposições às vezes violentas se desenvolveram para tentar modificar o funcionamento da prisão, a condição dos prisioneiros, o status que eles têm seja na prisão, seja ao sair dela. Sabemos que, atualmente, não se trata mais, e pela primeira vez, desse jogo ou dessa resistência, dessa posição dentro do próprio jogo; trata-se de uma recusa ao próprio jogo. O que se diz é: chega de prisões.
(FOUCAULT, 2006b, p. 47).

Nestas lutas, “não se trata mais de confrontos no interior desses jogos” (FOUCAULT, 2006b, p., 47), e sim, de resistir e recusar o próprio jogo. Essa resistência tem por objetivo os próprios fatos do

poder. O que está em questão é o fato de que um poder seja exercido, e seu simples exercício o torna insuportável²².

Segundo Foucault, estas lutas possuem uma série de características em comum. São lutas transversais, ou seja, não são limitadas a um país; seus objetivos são os efeitos de poder enquanto tal; são lutas imediatas, por criticarem as instâncias de poder próximas, sem visar um “inimigo mor”, sem visar liberações ou revoluções, sem dizer respeito a uma ordem revolucionária; são lutas anárquicas; são lutas contra o governo da individualização, que lutam contra aquilo que os ligam à sua própria identidade de um modo coercitivo; e também, são lutas que giram em torno da questão: quem somos nós? Recusam as abstrações do estado de violência econômico e ideológico que ignora nossa individualidade, e recusam uma investigação científica que determina quem somos.

Esta forma de poder aplica-se à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo, marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele. (FOUCAULT, 1995, p. 235).

De forma geral, para Foucault, existem três tipos de luta: contra as formas de dominação (étnica, social, religiosa); contra as formas de exploração (que separam os indivíduos daquilo que produzem) e contra as formas de sujeição (contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros). Segundo o filósofo francês, estas lutas contra a submissão da subjetividade estão se tornando cada vez mais importantes (embora as lutas contra a dominação e a exploração não tenham desaparecido). Para o autor, este tipo de luta prevalece em nossa sociedade, devido a uma nova forma política que, desde o século XVI, se desenvolveu de modo contínuo. Essa estrutura é o Estado, ou melhor, o Estado moderno ocidental, que exerce seu poder de forma tanto individualizante quanto totalizadora. “Isto se deve ao fato de que o Estado moderno ocidental integrou, numa nova forma política, uma

²² Foucault comenta em tom descontraído, para citar um exemplo, o caso de uma jovem militante sueca que protestava contra o “fascismo” das prisões suecas. Na Suécia, cada preso possui um quarto e os presidiários podem receber suas mulheres e fazer amor com elas. A jovem protestava contra o fato dos quartos não poderem ser trancados à chave.

antiga tecnologia de poder, originada nas instituições cristãs. Podemos chamar essa tecnologia de poder pastoral.” (FOUCAULT, 1995, p.236).

O poder pastoral, como já visto, é uma forma de poder que cuida da comunidade como um todo, mas também cuida de cada indivíduo em particular, por toda a sua vida. Este poder, para ser exercido, precisa de um conhecimento da mente das pessoas, precisa explorar suas almas e fazer-lhes revelar seus segredos mais íntimos. “implica um saber da consciência e a capacidade de dirigi-la” (FOUCAULT, 1995, P. 237). Para Foucault, o Estado moderno é uma nova forma de poder pastoral. Esse exercício do poder pastoral pelo Estado se dá utilizando-se de dois desdobramentos que o poder pastoral assume na modernidade: o poder disciplinar e a biopolítica.

Tendo isto em vista, estas lutas às quais Foucault faz menção, são lutas que visam a este tipo de poder que pretende conduzir os homens ao longo de sua vida, controlá-los em seus detalhes, do nascimento à morte. São lutas que não visam a um reformismo, uma vez que reforma implica em estabilizar um sistema de poder através de uma série de mudanças, e neste caso, trata-se da desestabilização dos mecanismos de poder. São, por último, lutas contra o poder pastoral. Acerca desse tipo de luta, contra a sujeição, contra o poder que individualiza e totaliza ao mesmo tempo, Foucault não esconde sua inclinação:

Talvez o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos. Temos que imaginar e construir o que poderíamos ser para nos livrarmos deste ‘duplo constrangimento’ político, que é simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. (FOUCAULT, 1995, p. 239).

Com isso, o autor conclui:

A conclusão seria que o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar libertar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposta há vários séculos. (FOUCAULT, 1995, p. 239).

1.10 CONCLUSÕES PARCIAIS

O que importa inicialmente é deixar claro alguns pontos acerca da metodologia foucaultiana, especialmente as noções de arqueologia e genealogia. Trata-se de um rompimento com a noção de neutralidade do saber. Para Foucault, inexistente a possibilidade de atingirmos um saber fixo, objetivo, imutável e neutro. Todo saber é constituído em algum momento histórico e obedece a alguma racionalidade específica; todo saber relaciona-se com alguma relação de poder, possui sua estratégia, faz parte de um jogo²³.

Na arqueologia, trata-se de compreender como um saber vem a ser o que ele é, quais são as condições históricas que possibilitaram seu surgimento, quais os aspectos envolvidos para que um saber possa ser tido como verdadeiro ou falso, em um dado contexto. Na genealogia, Foucault vai um pouco além e aborda não apenas os saberes, mas os poderes envolvidos no processo de propagação de determinados discursos e práticas que se tornaram importantes ao longo da nossa história. Trata-se de investigar a conexão entre as relações de poder e a formação dos saberes. Com estas ferramentas, Foucault analisa e problematiza temas como a loucura, as prisões e as práticas de si, em diferentes momentos de sua obra. Nunca tentando encontrar a verdade intrínseca a estes temas, e sim, buscando um maior esclarecimento dos mesmos, para que possamos assim, modificar da melhor maneira possível, nossas relações de saber e de poder, construindo e inventando novas relações, não porque estas serão mais verdadeiras, ou porque serão neutras, mas porque não precisamos nos sujeitar ao que nos é dado e temos o poder de problematizar nosso cotidiano, tomando as rédeas de nossa vida.

Nesse projeto de uma “ontologia crítica de nós mesmos”, que será mais bem analisado adiante, arqueologia e genealogia são ferramentas que nos ajudam a compreender o presente também através de uma análise de acontecimentos do passado. É analisando a forma como as práticas discursivas e não-discursivas a respeito de algum tema (como loucura ou criminalidade) ocorreram no passado, a ponto de se tornarem o que são atualmente, que podemos compreender que nossas verdades cristalizadas possuem, na verdade, uma existência histórica.

Mais adiante, ao adentrarmos nas considerações sobre o poder, tivemos duas intenções principais. A primeira foi mostrar como não podemos falar, em Foucault, sobre o que o poder é. Não é possível

²³ Mais adiante veremos melhor essa relação entre saber e poder.

falamos da sua existência ontológica, nem constituir uma teoria sobre o mesmo. O que podemos fazer é compreender como ele se exerce e quais são os seus efeitos, estejam eles evidentes ou escondidos, nos pareçam justificados ou autoritários. Para isso, é importante destacar que o poder está sempre relacionado com o saber, utilizando-se de discursos com pretensões de verdade para legitimar-se, e que isso faz com que muitas vezes algumas relações de poder nos pareçam imprescindíveis, quando na verdade, a genealogia nos mostra que elas possuem um início histórico e são, na verdade, contingentes. O poder também é analisado pelo autor, não como algo que emana de um lugar fixo e estático, de alguma instituição ou autoridade, e sim, como microrrelações que abrangem todo o corpo social. Aqui é importante ressaltar que não se trata de negar as macrorrelações de poder, e sim, de mostrar que até mesmo onde o poder se mostra extremamente enraizado, ele está, na verdade, sendo sustentado por uma série de discursos, envolto por uma série de relações de micropoderes, e modificando sutilmente (embora frequentemente) sua forma. Inexistem situações políticas permanentes, como nos mostra Castelo Branco:

É até mesmo possível que certas relações de dominação possam perdurar – séculos ou milênios, em certas partes do planeta: todavia, isso não quer dizer que suas relações de poder não tenham passado por transformações inevitáveis, resultado dos constantes enfrentamentos das resistências ao poder, nem significa que estruturas de poder aparentemente inabaláveis um dia caíam por terra. É incontestável: não há, não houve, nem haverá Estado, relações de poder, impérios que durem eternamente. (BRANCO, 2008, p. 140).

Com isso, é importante que fique claro que, para Foucault, o importante não é atacar a racionalidade do poder ou compreender melhor sua essência, e sim, detectar como se dão as diferentes racionalidades do poder, para que seja possível compreender suas estratégias e seus efeitos, tendo assim, um maior esclarecimento sobre seus pontos de resistência e suas possibilidades de mudança.

O segundo aspecto importante, presente neste capítulo, foi a análise das tecnologias de poder detectadas por Foucault, das quais o autor fez suas genealogias. Para esclarecermos melhor, as análises deste capítulo encontraram-se no chamado segundo eixo de Foucault, e dizem respeito às tecnologias que submetem o indivíduo de maneira

objetificadora. Trata-se aqui de dispositivos de sujeição dos indivíduos, sem ênfase em suas liberdades e autonomias. O sujeito constitui-se no interior da história, e isso vale tanto para as formas de sujeição às quais ele se submete, quanto para as práticas de liberdade que ele cria. Este segundo capítulo trabalhou com tais práticas de sujeição, abrindo portas para trabalharmos com as formas pela quais os indivíduos constituem sua própria subjetividade, apresentam diferentes resistências às diferentes tecnologias de poder e constroem, aqui e ali, caminhos de ética e liberdade.

2. SOBRE A ÉTICA E A LIBERDADE

2.1 A ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

Em *Vigiar e Punir* vimos como o indivíduo moderno é produzido pela disciplina, agora; trata-se de entendê-lo através dos diferentes modos de subjetivação que podemos encontrar culturalmente. Já não se trata mais de encontrar as formas de poder que sujeitam os indivíduos, mas de buscar compreender as relações consigo mesmo que lhes dão a possibilidade de constituir-se a si mesmos como sujeitos. Pode-se dizer que este é basicamente o projeto do terceiro eixo do autor. Nesta parte do capítulo, investigarei, sobretudo o conteúdo do segundo volume de *História da Sexualidade*, intitulado *O uso dos prazeres*. É a partir daí que a crítica à interdição, à normalização e à produção das disciplinas, dá lugar às vozes de liberdade e de constituição ética dos indivíduos. Foucault parece ter levado a sério algumas críticas de que suas obras entendiam o sujeito de maneira demasiadamente subjugada, sem qualquer lampejo de autonomia. A partir deste terceiro eixo, de acordo com François Ewald, Foucault “prova que possui esta qualidade de filósofo: ser capaz de se libertar de seu próprio pensamento continuando fiel a si mesmo” (EWALD, 1984, apud FONSECA, 1995 p.95/96).

O sujeito entendido como entidade portadora de uma essência perene não existe; o sujeito é constituído de diferentes formas, sendo constantemente fundado e refundado na história. As últimas obras de Foucault tem como foco principal a constituição do indivíduo através de técnicas de si, relacionadas precisamente ao sexo²⁴, que justamente por encontrarem-se no âmbito das relações que se estabelecem de si para si, estão no domínio da ética (falarei mais profundamente sobre ética mais adiante neste capítulo). Seu trabalho é fazer uma história da moral, não em função de códigos, mas em função da constituição de si.

A questão do sujeito gira em torno da noção de subjetivação, entendida não como algo dado, mas como um processo histórico-cultural.

²⁴ Aqui é importante ressaltar que a sexualidade foi a temática escolhida para estudar as práticas de si nas últimas duas obras de Foucault. Contudo, é importante ficar claro que isso não implica em um desprezo por outras técnicas de si. De fato, tanto em seus cursos no Collège de France, quanto em entrevistas e artigos, Foucault trabalha sobre outras técnicas de si, tendo destaque o tema da parrhesia, que será trabalhado mais adiante.

Eu chamaria de subjetivação o processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si. (FOUCAULT, 2006b, p. 262).

O tema da sexualidade insere-se aqui, não como uma tentativa de compreendê-la nos confins do saber e do poder, e sim com o intuito de entender como a experiência da sexualidade pode estar diretamente ligada à constituição do sujeito. Podemos então compreender o rumo de Foucault ao tema da sexualidade e sua volta aos gregos e romanos, na medida em que temos aí um tema que pode ser compreendido nitidamente como uma problematização do sujeito sobre si mesmo, uma maneira de constituir a si como sujeito de desejo, e na medida em que podemos encontrar no período analisado toda uma problematização sobre isso, voltada não a códigos e interdições, mas a possíveis formas de constituições de si.

Em primeiro lugar, penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. Sou muito cético e hostil em relação a essa concepção do sujeito. Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através de práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade – a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural. (FOUCAULT, 2006b, p. 291)

Em uma entrevista concedida por Foucault, em 1978²⁵, intitulada “Sexualidade e Poder”, o autor esclarece os motivos que o levaram a estudar os gregos e romanos e como isso nos introduz a uma concepção diferente de história da sexualidade. Segundo Foucault, Freud e a

²⁵ Período de transição entre o segundo e o terceiro eixo de Foucault. De fato, é difícil propor uma data exata entre cada eixo, mas podemos pressupor que a transição entre o segundo e o terceiro se deu nos oito anos que separam o primeiro volume de *História da sexualidade* dos outros dois (1976 – 1984), levando em consideração que *Hermenêutica do Sujeito* - talvez o marco mais importante desta transição - foi ministrado em 1982.

psicanálise tiveram a histeria como um ponto histórico de partida e como um fenômeno de grande importância na psiquiatria e na cultura ocidental. A histeria pode ser caracterizada como um fenômeno maciço pelo qual o sujeito desconhece a si mesmo, capaz de ignorar toda uma parte de seu passado, ou toda uma parte de seu corpo. Tal desconhecimento é o ponto de ancoragem da psicanálise, que não o compreende como um desconhecimento geral, mas como um desconhecimento de seu desejo, ou de sua sexualidade.

De acordo com Foucault, um fenômeno quase oposto a este o surpreende, um fenômeno de “supersaber”²⁶, um saber excessivo, ampliado, intenso e extenso da sexualidade, não no plano individual, mas no plano cultural, social. Para o filósofo francês, a cultura ocidental foi surpreendida pelo desenvolvimento de um discurso da sexualidade (e também uma teoria, uma ciência e um saber da sexualidade). Estes dois fenômenos, embora opostos, não são contraditórios. Não faz parte do trabalho de Foucault dizer que a psicanálise se engana e que não existe um desconhecimento pelo sujeito de seu próprio objeto de desejo e sim, estudar essa superprodução sociocultural de saberes sobre a sexualidade, tentando inclusive verificar em que medida a própria psicanálise faz parte desta superprodução.

Um traço importante encontrado nos discursos ocidentais sobre a sexualidade, é que eles assumiram rapidamente um formato científico (aqui poderíamos citar a própria psicanálise como exemplo). Em contrapartida, em muitas sociedades orientais, e principalmente na Grécia e na Roma antigas, vemos um discurso sobre a sexualidade igualmente extenso, mas que não visa a instituir uma ciência e sim definir uma arte que visaria a produzir um tipo de prazer que se procura tornar o mais intenso, forte e duradouro possível. Temos aqui a distinção e o contexto daquilo que o autor chama de *ars erotica* e *scientia sexualis*. Enquanto a *ars erotica* visa ao prazer, a dar prazer aos outros, a fazer amor, maximizando-os e intensificando-os, a *scientia sexualis* busca no indivíduo, a verdade de sua própria sexualidade. Podemos dizer que na *ars erótica* a verdade do sexo se extrai do prazer e da experiência que ele proporciona, e na *scientia sexualis* tal verdade é da ordem do discurso.

O que gostaria de fazer nesse trabalho sobre a história da sexualidade é precisamente a história dessa ciência sexual, dessa *scientia sexualis*, não

²⁶ Foucault estava ciente de estar criando um neologismo.

para dizer quais foram exatamente seus diferentes conceitos, teorias ou afirmações – poderíamos aliás, fazer uma verdadeira enciclopédia sobre isso. Porém, aquilo sobre o que me interrogo é por que as sociedades ocidentais – digamos, as sociedades europeias – tiveram tanta necessidade de uma ciência sexual, ou, em todo caso, por que razão, por tantos séculos e até hoje, se tenta constituir uma ciência da sexualidade; isto é, por que queremos – nós, os europeus – e o quisemos há milênios saber de preferência sobre a verdade de nosso sexo do que atingir a intensidade do prazer? (FOUCAULT, 2006b, p. 62).

Segundo Foucault, quando falamos de história da sexualidade, temos um esquema histórico padrão utilizado frequentemente. Nele, vemos a antiguidade greco-romana como período onde a sexualidade era livre e sustentava um discurso na forma de arte erótica. Em seguida, o cristianismo interveio impondo grandes interdições à sexualidade, compreendendo o sexo como um mal e propondo a negação do prazer. A burguesia, a partir do século XVI terá aplicado de forma mais rigorosa ainda esta moralidade cristã, prolongando-a até o século XIX, onde finalmente, com o surgimento de Freud, o véu começa a ser levantado e podemos ver novamente vestígios de liberdade. Este esquema aceito tradicionalmente, não é exato para Foucault. O autor se utiliza dos trabalhos do historiador francês Paul Veyne, que mostram como três grandes princípios de austeridade sexual, comumente atribuídos ao cristianismo, surgiram, na verdade, muito antes. Tais princípios seriam: a monogamia; a reprodução como finalidade exclusiva do sexo; e a desqualificação do prazer sexual, que passa a ser entendido como um mal. Nas palavras do autor: “casar-se e respeitar sua mulher, fazer amor com ela para ter filhos, libertar-se o mais possível das tiranias do desejo sexual já era uma coisa aceita pelos cidadãos, pelos habitantes do Império Romano antes do surgimento do cristianismo”. (FOUCAULT, 2006b, p.64)

Tudo o que foi dito até agora, não significa de modo algum que o cristianismo não desempenhou nenhum papel na história da sexualidade. De acordo com Foucault, o cristianismo trouxe novas técnicas para a história da moral sexual, capazes de impor, de maneira eficiente, esta moral que já existia, mas não era vista como um sistema de regras e interdições que deveriam ser acatados por todos de forma indubitável. Quais seriam estes novos mecanismos de poder introduzidos pelo

cristianismo? É exatamente neste contexto que surge o que Foucault chama de poder pastoral (já descrito no capítulo 2).

A primeira coisa que efetivamente é preciso enfatizar a esse respeito é que jamais, na Antiguidade grega e romana, houvera a ideia de que certos indivíduos poderiam desempenhar, em relação aos outros, o papel de pastores, guiando-os ao longo de toda a sua vida, do nascimento à morte. (FOUCAULT, 2006b, p. 65).

De fato, essa concepção pastoral pode ser encontrada, antes deste contexto, na Mesopotâmia, no Egito, na Assíria e, sobretudo na sociedade hebraica, porém, ela é completamente nova para os gregos e romanos²⁷.

Como já abordei anteriormente o poder pastoral, voltemos à questão da sexualidade. Quando o cristianismo se desenvolveu, a partir do século II ou III, ele se relacionava com a sociedade romana, que já havia incorporado essa moral da reprodução, da monogamia, etc. Sem contar que ele tinha do seu lado um modelo de vida religiosa intensa que provinha do monarquismo hindu, do monarquismo budista e dos monges cristãos, e com isso, retomaram boa parte de suas práticas ascéticas. Dessa forma, de acordo com Foucault, a tarefa do cristianismo foi a de fazer funcionar através do poder pastoral, uma moral moderada entre ascetismo e sociedade civil, visto que era preciso conciliar tais práticas ascéticas com as necessidades de reprodução, organização familiar, etc. A carne cristã jamais foi concebida como mal absoluto do qual precisamos nos desvencilhar, mas sim como uma fonte perpétua de tentação que corria o risco de levar o indivíduo a ultrapassar os limites impostos pela moral em questão (como a monogamia, o sexo apenas com fins reprodutivos e a desqualificação do prazer).

Em outras palavras, é pela constituição de uma subjetividade, de uma consciência de si perpetuamente alerta sobre suas próprias fraquezas, suas próprias tentações, sua própria carne, pela constituição dessa subjetividade que o

²⁷ A ideia de que o poder pastoral é completamente novo para os gregos é discutível, mas não tratarei dela neste trabalho, visto que minha intenção é apenas demonstrar a leitura de Foucault sobre o mesmo e discutir o que se segue disto.

cristianismo conseguisse fazer funcionar essa moral, no fundo mediana, comum, relativamente pouco interessante, entre o ascetismo e a sociedade civil. (FOUCAULT, 2006b, p. 71).

Podemos dizer, resumidamente, que para Foucault, não foi o cristianismo quem criou toda esta austeridade moral cristã, visto que o tema era amplamente discutido na Grécia e na Roma antigas. Contudo, isso não significa que não existam diferenças, tampouco temos nos antigos uma moral estagnada que buscava impor-se aos cidadãos. Em *O uso dos prazeres* e em *O cuidado de si*, Foucault mostra o desenrolar dessa moral, tendo como fio condutor as formas como os indivíduos se entendiam como sujeitos éticos de uma sexualidade cuja austeridade não era pouca, porém, também não era pautada em interdições e sim em técnicas que deveriam ser acatadas apenas na medida em que os indivíduos possuíam o interesse de fazer da sua vida algo belo. Vamos por passos. Primeiro é necessário compreender mais detalhadamente sobre o que trata a obra *O uso dos prazeres*, que investiga os gregos do século IV A.C.

Segundo Foucault, em matéria de sexualidade alguns temas permaneceram os mesmos desde as sociedades gregas até as modernas, tais como a masturbação, a moderação, a fidelidade conjugal, a homossexualidade, a abstenção e o autocontrole. Todavia, embora os temas se repitam, as formulações morais sobre eles são diferentes ao longo da história, não possuindo o mesmo valor e significado. Na moralidade cristã, por exemplo, as temáticas em questão eram induzidas por preceitos com pretensões de universalidade, acentuando também uma maior exigência de austeridade, fazendo com que as interdições codificadas fossem mais coercitivas. Em contraposição, no pensamento antigo as exigências de austeridade não possuem caráter universal e não são prescritas por meio de interdições. As palavras do autor nos servem de exemplo:

A fidelidade sexual do marido com relação à sua esposa legítima não era exigida pelas leis nem pelos costumes, não deixava de ser, contudo, uma questão que se colocava e uma forma de austeridade a que certos moralistas conferiam grande valor. (FOUCAULT, 1988b, p. 20).

Foucault cita quatro dimensões das relações em que o homem era mais livre de interdições: os domínios da saúde do corpo, da relação

com a esposa, da relação com o mesmo sexo e da relação com o acesso à verdade. Estes domínios que pareciam contar com um espaço de liberdade maior que outros, foram, contudo, surpreendentemente alvos de uma intensa problematização moral.

Dessa forma, não se tratava de buscar as interdições de austeridade sexual, e sim, pesquisar a partir de quais regiões da experiência o comportamento sexual foi problematizado, tornando-se elemento de reflexão, matéria para estilização. Para Foucault, uma coisa é uma regra de conduta, outra são as diferentes maneiras de “se conduzir” moralmente, tendo em vista o mesmo código de ação. Assim, agindo em referência a elementos prescritivos de um código, um indivíduo pode constituir a si mesmo como sujeito moral. Surge aquilo que Foucault chama de substância ética, ou seja, a maneira pela qual o indivíduo constitui a si mesmo como material principal de sua conduta moral. Tomemos a fidelidade como exemplo. O essencial de sua prática pode ser para o indivíduo o estrito respeito das interdições nos atos que ele realiza. Mas pode significar também, a necessidade de atingir um domínio dos desejos e a força na luta contra eles, sendo este o conteúdo principal da fidelidade. Pode-se também ter, como essência dessa prática, a intensidade e a reciprocidade dos sentimentos pelo cônjuge e a qualidade da relação de ambos. Temos aqui diferentes relações possíveis com uma mesma regra, mas também existem diferentes formas pelas quais o indivíduo pode se reconhecer como ligado a uma regra, tendo a obrigação de colocá-la em prática. Pode-se praticar a fidelidade conjugal por reconhecer-se como parte do grupo social que a aceita, ou por considerar-se herdeiro de uma tradição espiritual que a tem como elemento importante, ou ainda, porque se deseja dar à vida uma forma que corresponda a certos critérios de beleza, esplendor ou perfeição. Dessa forma, podemos dizer que não se trata apenas de obedecer a uma determinada regra, ou a um conjunto de regras, mas de “transformar-se a si mesmo em sujeito moral de sua própria conduta” (FOUCAULT, 1988b, p. 28).

Não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem “modos de subjetivação”, sem uma ascética ou sem “práticas que si” que as apoiem. (FOUCAULT, 1988b, p. 28).

De acordo com o autor, as reflexões morais na antiguidade greco-romana foram muito mais voltadas para as práticas de si do que para codificações de conduta que visavam a distinguir o permitido do proibido.

A ênfase é colocada na relação consigo que permite não se deixar levar pelos apetites e pelos prazeres, que permite ter, em relação a eles, domínio e superioridade, manter seus sentidos num estado de tranquilidade, permanecer livre de qualquer escravidão interna das paixões, e atingir a um modo de ser que pode ser definido pelo pleno gozo de si ou pela soberania de si sobre si mesmo. (FOUCAULT, 1988b, p. 30).

Aqui, é necessário expor quatro noções importantes para a compreensão do texto. Por aphrodisia, Foucault compreende os atos, gestos e contatos que proporcionam uma forma de prazer.

Em grande medida, os segundo e terceiro volumes da *Histoire de la sexualité* estão dedicados ao tema dos aphrodisía; particularmente o segundo volume, cujo título *O uso dos prazeres*, traduz a expressão grega *chresis aphrodisiôn*. Trata-se de um adjetivo substantivado que os latinos traduziram por “venérea” e que o *Suda* propõe como significado para as “coisas” ou os “atos de Afrodite” (atos queridos pela natureza, aos que associa um prazer intenso e aos que conduz por uma força sempre suscetível de excesso e revolta). (CASTRO, 2006, p. 37).

Chresis é um tipo de sujeição que dirá como o indivíduo deve dirigir sua atividade social, estabelecendo o regime que se deve permitir e se impor, caso deseje que o uso do seu sexo seja um uso moral.

A expressão corrente *chresis aphrodision* se refere de modo geral, à atividade sexual (assim se falará dos momentos do ano ou da idade da vida que são bons para *chresthai aphrodisiois*). Mas o termo se refere também à maneira pela qual um indivíduo dirige sua atividade sexual, sua maneira de se

conduzir nessa ordem de coisas, o regime que ele se permite ou se impõe, as condições em que ele realiza os atos sexuais, a importância que lhes atribui na sua vida. Questão não do que é permitido ou proibido dentre os desejos que se experimenta ou os atos que se comete, mas questão de prudência, de reflexão, de cálculo na maneira pela qual se distribui e se controla seus atos. (FOUCAULT, 1988b, p. 51).

Enkrateia pressupõe uma relação consigo que supõe um domínio sobre si mesmo, visto que os adversários a serem combatidos muitas vezes são parte dele mesmo. Podemos dizer que esta noção de enkrateia implica em uma domínio, uma relação agonística, que pode, muitas vezes, ser um combate consigo mesmo. Para exercitar-se para esta luta, é indispensável uma ascese²⁸ que, na Época Clássica, permite ao sujeito constituir-se como sujeito moral em um exercício constante da vida virtuosa. Este conceito é muito próximo à noção de Sophrosyne, que define o estado geral de ser em que a conduta é marcada não apenas pela temperança, mas também pela justiça e pela coragem.

Pode-se notar, entretanto, que apesar das significações dessas duas palavras serem bastante próximas, ainda faltaria muito para serem exatamente sinônimas. Cada uma delas se refere a um modo um tanto diferente de relação consigo. A virtude de sophrosyne é sobretudo descrita como um estado bastante geral que garante uma conduta “como convém para com os deuses e para com os homens”, isto é, ser não somente temperante mas devoto e justo, como também corajoso. Em troca, a enkrateia se caracteriza sobretudo por uma forma ativa de domínio de si que permite resistir ou lutar e garantir sua dominação no terreno dos desejos e dos prazeres. (FOUCAULT, 1988b, p. 61).

²⁸ É preciso esclarecer o termo ascese e como ele aparece em Foucault, que se diferencia da noção de ascese determinada pela herança cristã. A ascese cristã possui o significado de renúncia ao prazer, renúncia a si mesmo. Foucault utiliza o termo tal como ele era utilizado pela herança helenística, onde a ascese era entendida como o trabalho que se faz sobre si mesmo para se transformar.

A prática sexual no pensamento clássico é problematizada em torno destas quatro noções, contudo, não por meio de interdições que visam a nos dizer o que é permitido e o que é proibido, e sim como conselhos morais que nos dizem o que convém e o que não convém caso queiramos constituir uma estética de nossa própria vida, nossa vida como uma obra de arte, ou, como Foucault fala frequentemente, para a constituição de uma estética da existência. Os capítulos Dietética, Econômica e Erótica tratam destas diferentes formas de estilização da conduta.

Convém, antes de tudo, apontar que esta importância de governar os desejos e prazeres não está ligada à tentativa de encontrar ou conservar algum tipo de pureza. O perigo dos aphrodisia não é a mácula e sim a servidão. O governo de seus próprios desejos é em nome da liberdade, uma liberdade não apenas dos cidadãos entre si, mas para consigo mesmo. Temos aqui uma liberdade entendida como domínio de si, liberdade esta que é importante para todo o Estado. Aquele que irá comandar os outros deve ser capaz de exercer uma perfeita autoridade sobre si mesmo.

A dietética pode ser compreendida como o domínio onde é estilizada a relação do indivíduo com o próprio corpo, pressupondo um regime, entendido como medida a ser aplicada aos limites próprios à vida. Para Foucault, a atividade sexual é alvo de inquietação, pois acreditava-se que o sexo retirava de nós uma substância que carrega parte da nossa própria existência, e por propor uma relação do indivíduo com a morte, visto que a procriação ressalta nossa contingência perante a sobrevivência da espécie. Dessa forma, podemos dizer que a reflexão moral sobre os aphrodisia constitui um domínio privilegiado para a formação ética do sujeito, por supor um cuidado constante de si sobre si.

Foucault aponta para o que pode parecer à primeira vista um paradoxo, uma vez que os gregos aceitaram as relações entre homens e rapazes, mas seus filósofos conceberam a esse respeito uma moral de abstenção. Eles admitiram que um homem buscasse prazer sexual fora de seu casamento, mas seus moralistas idealizaram uma vida onde o marido só teria relações com a sua esposa. Eles jamais conceberam o prazer sexual como um mal, embora seus médicos tenham desenvolvido diversas reflexões sobre os perigos de sua prática. Todavia, este paradoxo é ilusório, na medida em que não se tratava de formular regras universais e uniformes através de tais problematizações; a ideia era formular uma espécie de moral que pudesse orientar a ação perante situações diversas. A preocupação era dietética, visava a regular atividades reconhecidas como importantes para a saúde. Platão inclusive

recomendava que a própria dietética deveria ser ponderada, visto que de um lado tínhamos homens tão negligentes com a mesma que não enfaixavam suas cabeças diante de alguns ferimentos para não perder tempo com pequenos cuidados com a saúde, e de outros indivíduos que para não perderem a vida e retardar ao máximo o inevitável, levavam uma vida de cuidados demasiadamente exagerados, não lhes restando outros assuntos importantes que não a própria dietética. A dieta não deveria então, ser concebida como algo a que eles deviam obediência nua ao saber de outros, mas como conselhos e prescrições que orientariam a prática refletida de si mesmos e de seu corpo. Os aphrodisia não deveriam ser ponderados por serem maus por natureza e sim porque sua utilização, quando feita de maneira desenfreada, sem reflexão, ponderação e preocupação consigo mesmo, poderia resultar em más consequências.

Em contrapartida, também seria um erro ver no pensamento grego apenas uma valorização positiva do ato sexual. A violência do mesmo podia ameaçar o controle que convém exercer sobre si, esgotar a força que o indivíduo deve manter. Essa mecânica violenta conduz à saída do esperma, elemento que transmite a vida, mas só o faz por estar ligado à existência do indivíduo e carregar em si parte dela. Ao ejacular, o indivíduo se priva de elementos de grande valia à sua própria existência. A atividade sexual está ligada também com a morte, na medida em que coloca como finalidade a reprodução, ou seja, impedir o desaparecimento dos seres vivos. Segundo Foucault:

O ato sexual não inquieta porque releva do mal, mas sim porque perturba e ameaça a relação do indivíduo consigo mesmo e a sua constituição como sujeito moral; ele traz com ele, se não for medido e distribuído como convém, o desencadear das forças involuntárias, o enfraquecimento da energia e a morte sem descendência honrada. (FOUCAULT, 1988b, p. 124).

Falemos agora sobre a econômica. Neste domínio, a estilização das condutas está relacionada à condução do casamento e da casa. De acordo com as tradições, o casamento não pressupunha para o homem um vínculo sexual rígido, todavia, isso não fez com que inexistisse espaço para uma problematização moral. Para Foucault, isto ocorreu, pois, embora não houvesse tal vínculo sexual, o casamento representava

muito mais do que isso. Ele exigia inúmeros deveres de chefe de uma casa, portador de uma autoridade que deve ser voltada ao bom regimento da casa, da mulher e dos filhos. Isso fez com que sua temperança sexual se tornasse completamente vinculada a esta condição de chefe. O marido deveria então provar que dominava a si mesmo, servindo então como fundamento de que faria um bom exercício do poder, tanto no âmbito familiar, quanto no âmbito político. Contudo, é importante ressaltar que esta condição de fidelidade pela parte do marido é uma atitude voluntária. Muito mais um privilégio que ele deve fornecer à mulher do que uma obrigação universal, muito mais uma prova de domínio de si, que implicava virtude, do que uma obrigação jurídica. Podemos, de fato, dizer que a fidelidade conjugal deveria ser recíproca, mas enquanto para a mulher ela dizia respeito ao seu status de esposa, seus privilégios e sua preeminência sobre as outras mulheres, para o homem estava relacionado com a sua forma de conduzir a si mesmo, que iria influenciar na maneira de conduzir a casa e, até mesmo, assuntos políticos.

Por último, temos a erótica. Tal domínio era vinculado à relação amorosa com os rapazes, prática livre e reconhecida por lei, mas que trouxe consigo uma série de preocupações, principalmente em função de uma subjetivação da vida do adulto que está se formando. As reflexões sobre estas condutas levaram a uma interpretação sobre o verdadeiro amor, constituindo-se numa erótica (por dizer respeito ao Eros).

Os gregos não opunham, como duas escolhas excludentes, como dois tipos de comportamento radicalmente diferentes, o amor ao seu próprio sexo ao amor pelo sexo oposto. As linhas de demarcação não seguiam uma tal fronteira. A oposição entre um homem temperante e senhor de si e aquele que se entregava aos prazeres era, do ponto de vista da moral, muito mais importante do que aquilo que distinguia, entre elas, as categorias de prazer às quais era possível consagrar-se mais livremente. Ter costumes frouxos consistia em não saber resistir nem às mulheres nem aos rapazes, sem que este último caso fosse mais grave do que o outro. (FOUCAULT, 1988b, p. 167).

Convém observar que, embora pudessem perfeitamente amar tanto garotos quanto garotas, não seria adequado utilizarmos o termo

bissexualidade ao nos referirmos aos gregos dessa época, na medida em que eles não reconheciam duas espécies diferentes de desejo; o que fazia com que alguém pudesse desejar um homem ou uma mulher era unicamente o impulso natural pelo “belo”, independente do sexo. Dessa forma, podemos afirmar que as problematizações a respeito dos rapazes nunca tomaram este rumo dicotômico entre duas espécies de desejos onde um seria o certo e o outro o errado. A relação sexual era sempre pensada e problematizada sob a luz do modelo da penetração, polarizando a passividade e atividade. A passividade (ser penetrado) era sempre entendida como perda, submissão, derrota: “experimentar volúpia, ser sujeito de prazer com um rapaz não constitui problema para os gregos; em compensação, ser objeto de prazer e se reconhecer como tal constitui, para o rapaz, uma dificuldade maior.” (FOUCAULT, 1988b, p. 195).

Foucault também fala de uma erótica posterior, intitulada erótica socrático-platônica, que consistia na transição entre uma reflexão sobre o objeto do amor e em que condições este amor poderia ser honroso, para uma reflexão sobre o amor em si mesmo. Devido ao fato da passividade ser uma desonra, Foucault aponta um paradoxo histórico nesta reflexão filosófica em relação ao amor aos rapazes. Os gregos certamente admitiram a legitimidade deste amor pelos rapazes, contudo, foi a respeito deste mesmo tema que eles formularam as mais rigorosas austeridades. É verdade que a respeito disso eles não condenaram nem proibiram, todavia, nesta reflexão vemos a formulação de um princípio de “abstinência indefinida”, um ideal de renúncia, muito possivelmente em nome deste mesmo amor pelos rapazes, que na medida em que passou a se preocupar não apenas com os desejos isoladamente, mas com a condição do rapaz, a desonra e o homem que estava se desenvolvendo, viu-se na condição de renunciar a estes apetites em nome deste Eros.

De uma maneira que pode surpreender à primeira vista, vemos formar-se, na cultura grega e a respeito do amor pelos rapazes, alguns dos elementos mais importantes de uma ética sexual que o rejeitará em nome precisamente desse princípio: a exigência de uma simetria e de uma reciprocidade na relação amorosa, a necessidade de um combate difícil e de muito fôlego consigo mesmo, a purificação progressiva de um amor que só se dirige ao próprio ser em sua verdade, e a

interrogação do homem sobre si mesmo enquanto sujeito de desejo. (FOUCAULT, 1988b, p. 214).

Foucault conclui seu estudo sobre a sexualidade grega no século IV A.C. alegando que o fato das prescrições continuarem muito parecidas ao longo da história só prova a pobreza e a monotonia das interdições, mas que as formas pelas quais a atividade sexual era constituída como questão moral não era idêntica. O fato de que o conteúdo sobre o que é permitido e proibido seja idêntico, ou pelo menos muito parecido, não implica que não possamos ter motivos diferentes e nos relacionarmos de forma diferente com os mesmos.

Em O uso dos prazeres, Foucault busca identificar um sujeito e a sua constituição. O sujeito moral constituído no universo do pensamento e das práticas da civilização grega do século IV A.C. é o produto de uma ética elaborada a partir de um princípio de estilização das condutas, no âmbito de uma Dietética, de uma Econômica e de uma Erótica, enquanto domínios de problematização moral que permitiram estilizar a liberdade. No pensamento grego, o comportamento moral é então; constituído como domínio de prática moral. Os aphrodisia se referem a um campo agonístico de forças de difícil dominação.

Ora, a exigência de austeridade implicada pela constituição desse sujeito senhor de si mesmo não se apresenta sob a forma de uma lei universal, à qual cada um e todos deveriam se submeter; mas, antes de tudo, como um princípio de estilização da conduta para aqueles que querem dar à sua existência a forma mais bela e mais realizada possível. (FOUCAULT, 1988b, p. 218).

Com isto encerramos esta primeira parte da retomada foucaultiana sobre a história da sexualidade tal como ela foi investigada nos gregos do século IV A.C., que terá sua continuidade na obra O cuidado de si, terceiro volume de História da Sexualidade, abordando então, os séculos I e II D.C., tendo como objeto de estudo a civilização greco-romana. As conclusões até aqui são parciais, o estudo que se segue é imprescindível para compreender o pensamento de Foucault sobre o tema de forma completa²⁹.

²⁹ Neste momento, é importante dizer que Pierre Hadot em *La philosophie comme manière de vivre*, alega que para Foucault a ética do mundo Greco-romano é uma ética do prazer que nos leva a nós mesmos. De acordo com

2.2 O CUIDADO DE SI

O terceiro volume de história da sexualidade, intitulado *O cuidado de si*, desloca a questão da constituição do sujeito moral do século IV A.C. para os séculos I e II da nossa era, tendo como foco de trabalho a civilização greco-romana. Neste contexto, é possível identificar uma intensificação dos temas de austeridade, situados nos mesmos núcleos de problematização moral analisados na obra anterior. Todavia, aqui vemos uma nova arte da existência se organizando não tanto em torno da questão da moderação dos prazeres e do poder que se exerce sobre si, mas da suposição da existência de uma fragilidade e de um mal inscritos no próprio indivíduo. É importante ressaltar que no âmbito da cultura de si ainda se trata de falar em arte de existência, uma vez que ela envolve um conjunto de preocupações e ocupações que devem estar presentes em todos os momentos. As práticas desta nova arte da existência são agora realizadas em torno desse princípio da necessidade de cuidados consigo.

Foucault inicia a obra com o texto *A chave dos sonhos* de Artemidoro, que busca identificar os princípios morais presentes nas análises dos sonhos sexuais. Trata-se da *onirocricia*, técnica de interpretação dos sonhos com a finalidade de guiar-se na vida desperta. Esta análise dos sonhos fazia parte das técnicas de existência, visto que em diversos casos era de suma importância interpretar seus próprios sonhos. A obra distingue os sonhos de estado (*enupnia*), que se tratam de sonhar com o que se deseja, e os sonhos de acontecimentos (*oneiroi*), que anunciam o que ocorrerá em um acontecimento futuro. Estes sonhos de acontecimentos poderiam ser transparentes, sem necessidade de ser interpretados, ou alegóricos, que exigiam todo um aprendizado e uma interpretação. Os sonhos de estado não se encontravam em almas virtuosas, uma vez que estes sabiam dominar suas paixões, já os sonhos transparentes eram tidos como uma manifestação dos deuses às almas virtuosas.

É preciso ficar claro que Artemidoro não diz se é bom ou mau cometer algum ato específico, e sim, se é bom ou mau sonhar com ele. O que determinava o sentido prognóstico do sonho (e assim, o valor moral do mesmo), era a condição do parceiro e da parceira, sua profissão, sua condição social e a posição que o sonhador ocupa em

Hadot, isto talvez seja verdade para os epicuristas (que Foucault fala muito pouco), mas não para os estoicos, que teriam rejeitado esta ideia de uma ética do prazer, distinguindo-o da noção de alegria.

relação ao outro. O sonho seria bom se aquele que sonha fosse possuído por alguém mais velho e mais rico (isso anuncia presentes) e mau se o parceiro ativo é mais jovem e pobre (isso anuncia gastos). Na análise destes sonhos, não se levam em conta carícias, diálogos, entre outras formas de relação; temos apenas algumas poucas variações em volta de uma forma essencial, a penetração:

[...] parece que o que confere “valor a um ato sexual sonhado é a relação que se estabelece entre o papel sexual e o papel social do sonhador. Mais precisamente pode-se dizer que Artemidoro acha “favorável” e de bom prognóstico um sonho onde o sonhador exerce sua atividade sexual com o parceiro segundo um esquema conforme àquilo que é ou que deve ser sua relação com esse mesmo parceiro na vida social e não sexual; é o ajustamento à relação social “desperta”, que é qualificadora da relação sexual onírica. (FOUCAULT, 1985, p. 38).

Segundo Foucault, podemos encontrar na obra de Artemidoro traços de hábitos e costumes daquela época. Um mundo marcado fortemente pela posição central da personagem masculina e pela importância do papel viril nas relações sexuais. Trata-se de um mundo no qual o casamento é valorizado a ponto de ser considerado como o melhor quadro possível dos prazeres sexuais, mas no qual o homem casado pode ter uma amante ou relacionar-se com outros rapazes. Encontramos no texto alguns elementos de código, mas nada que possa ser entendido como uma chave permanente e completa das classificações entre atos permitidos e proibidos, naturais e antinaturais. O livro não formula uma ética e, sim, julga os prazeres sexuais com o intuito de interpretar os sonhos.

De acordo com Foucault, podemos perceber um certo número de modificações em relação às doutrinas da austeridade formuladas no século IV: nada de rupturas radicais ou novas formas de experiência dos prazeres, e sim, uma inquietação maior a propósito da conduta sexual, uma maior importância atribuída ao casamento e menos valor atribuído ao amor pelos rapazes, em suma, um estilo mais rigoroso.

Foucault alega surpreender-se com o fato de que, salvo raras exceções, esta severidade expressa pelos moralistas não tenha tomado a forma de uma intervenção por parte do poder público. Não se encontram projetos de legislações coercitivas sobre os comportamentos sexuais. O

que marca estes textos do primeiro século é a insistência sobre a atenção que convém ter consigo mesmo. É a inquietação com os distúrbios do corpo e da alma, a importância de respeitar a si mesmo, de limitar seus prazeres ao casamento, etc., sem que tal austeridade sexual na reflexão moral tome forma de um código que defina os atos proibidos. Trata-se, antes de tudo, de uma intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos.

Para Foucault, isso pode nos levar a pensar em um individualismo no mundo helenístico romano. O autor alega que existem sociedades ou grupos em que a relação consigo é intensificada sem que os valores do individualismo se encontrem reforçados.

As exigências de austeridade sexual que foram expressas na época imperial não parecem ter sido a manifestação de um individualismo crescente. Seu contexto é antes de mais nada caracterizado por um fenômeno de um bem longo alcance histórico mas que conheceu nesse momento seu apogeu: o desenvolvimento daquilo que se poderia chamar uma “cultura de si”, na qual foram intensificadas e valorizadas as relações de si para consigo (FOUCAULT, 1985, p. 48/49)

Por isso, ainda nas palavras do autor, é o cuidado de si a marca preponderante:

Pode-se caracterizar brevemente essa “cultura de si” pelo fato de que a arte da existência – a *techne* tou biou sob as suas diferentes formas – nela se encontra dominada pelo princípio segundo o qual é preciso “ter cuidados consigo”; é esse princípio do cuidado de si que fundamenta a sua necessidade, comanda o seu desenvolvimento e organiza a sua prática. Mas é necessário precisar; a ideia segundo a qual deve-se aplicar-se a si próprio, ocupar-se consigo mesmo (*heautou epimeleisthai*) é de fato, um tema bem antigo na cultura grega. (FOUCAULT, 1985, p. 49)

Aqui, é importante nos desprendermos um pouco da obra O cuidado de si e investigarmos um curso ministrado por Foucault em 1982, intitulado A Hermenêutica do Sujeito, onde ele se dedica a mostrar a evolução do termo “cuidado de si”. Nesta obra, Foucault

aponta para dois conceitos cruciais nos ensinamentos socráticos, o *epimeleia heautoû*, entendido como cuidado de si e o *gnôthi seautón*, que pode ser entendido como conhecimento de si (o famoso *Conhece-te a ti mesmo délfico*).

Segundo Foucault, o *gnôthi seautón* foi predominante na história da filosofia, todavia ele não possuía originalmente o valor que lhe conferimos posteriormente. O conhecimento de si possuía uma subordinação relativa ao cuidado de si. Sócrates apresenta-se como aquele que tem por função incitar os outros a se ocuparem consigo mesmos. O cuidado de si era o princípio de toda conduta racional para toda forma de vida que pretendesse obedecer ao princípio da racionalidade moral. Temos com a *epimeleia heautoû* toda uma maneira de ser, uma atitude, reflexões, práticas que constituem um fenômeno extremamente importante para a própria história da subjetividade.

Para Foucault, durante toda a Antiguidade o tema da filosofia (como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no sujeito necessárias ao acesso à verdade?) nunca estiveram separadas. “Espiritualidade” pode ser entendida aqui como a concepção de que a verdade não pode ser alcançada pelo sujeito no simples ato de conhecimento, pois para ter acesso a ela o sujeito deve olhar para si mesmo de modo a modificar-se, converter-se, alterar seu próprio ser, enquanto “filosofia” pode ser entendida como as consequências do conhecimento, sem que haja necessidade de transformação do sujeito, na medida em que é a estrutura que precisa ser assegurada como condição de acesso à verdade. Foucault aponta Aristóteles como a única exceção de filósofo para o qual a questão da espiritualidade foi menos importante (fazendo-o fundador da filosofia moderna). De fato, Foucault alega que a história da verdade entrou no seu período moderno no dia em que admitimos que o que permite o acesso à verdade é o conhecimento e apenas o conhecimento. Para o filósofo de Poitiers, este seria o “momento cartesiano”, pois foi Descartes o primeiro a realizá-lo. Contudo, isto não implica que o corte tenha sido feito definitivamente. Temos o conhecimento ligado às exigências de espiritualidade em diversos filósofos célebres, tais como Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, entre outros.

Se é verdade, como dizem todos os cientistas, que podemos reconhecer uma falsa ciência pelo fato de que, para ser acessível, ela demanda uma conversão do sujeito e promete, ao termo de seu desenvolvimento, uma iluminação do sujeito; se

podemos reconhecer uma falsa ciência pela sua estrutura de espiritualidade (isto é evidente, todos os cientistas o sabem), não se deve esquecer que, em formas de saber que não constituem precisamente ciências, e que não devemos assimilar à estrutura própria da ciência, reencontramos, de maneira muito forte e muito nítida, alguns elementos ao menos, algumas exigências da espiritualidade. (FOUCAULT, 2006a, p. 39).

Falemos agora, um pouco da obra de Platão chamada Primeiro Alcibíades, onde podemos encontrar uma das primeiras grandes formulações da epimeleia heautoû. Alcibíades era um jovem incontestavelmente belo, assediado por todos e orgulhoso de sua beleza. Provinha de uma das famílias mais empreendedoras da cidade, um rapaz de pais, amigos e parentes ricos e poderosos. Tendo perdido seu pai e sua mãe, seu tutor foi ninguém menos que Péricles (495 A.C. – 429 A.C.). O belo jovem tinha em mente mais do que tirar vantagem disso tudo; queria governar os outros, transformar seu status privilegiado em ação política. É neste contexto que Sócrates vai lhe dizer: queres tomar nas mãos o destino da cidade, mas não tens a mesma riqueza nem a mesma educação que teus rivais. É preciso refletir sobre si mesmo, conhecer a si mesmo. Para Foucault, ocupar-se consigo, neste contexto, está implicado na vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros. Não se pode governar bem os outros se não se está ocupado consigo mesmo. De acordo com Foucault, este é o ponto de emergência da noção de cuidado de si.

Na Apologia de Sócrates, quando este diz que deveria ir à rua e interpelar os cidadãos para que se ocupassem consigo mesmos, a epimeleia aparece como uma função geral de toda a existência. Em Primeiro Alcibíades, ela é um momento necessário na formação do jovem; se ele tivesse cinquenta anos, seria tarde demais para reparar as coisas, esta não é a idade para ocupar-se consigo. É importante ressaltar que nesta forma precoce o cuidado de si é uma atividade, uma necessidade de jovens numa relação entre eles e seu mestre (ou seu amante, ou mestre e amante). O que está em jogo neste diálogo é “qual o eu de que devo ocupar-me a fim de poder, como convém, ocupar-me com os outros a quem devo governar?” (FOUCAULT, 2006a, p. 50/51).

Cuidar de si é um privilégio dos governantes, ou, ao mesmo tempo, um dever dos governantes,

porque eles têm que governar. Será interessante ver como este imperativo do cuidado de si de certo modo vai generalizar-se, tornar-se um imperativo, um imperativo “para todo mundo”, mas, desde logo, colocando “todo mundo” entre aspas. (FOUCAULT, 2006a, p. 94).

Foucault argumenta que, eventualmente, ocupar-se consigo tornou-se um princípio geral e incondicional que se impõe a todos sem condição de status. Ocupar-se consigo deixa de ser uma atividade particular cuja finalidade consiste em governar os outros. Em um dado momento, ocupar-se consigo passa a ser com finalidade em si mesmo. O autor fala em uma explosão do cuidado de si, uma transformação do cuidado de si em uma prática autônoma, autofinalizada e plural nas suas formas. Não se diz mais o que Sócrates dizia a Alcibíades: se queres governar os outros, ocupa-te contigo mesmo. Diz-se: ocupa-te contigo mesmo e ponto final. O cuidado de si parece surgir como um princípio universal que se endereça a todo mundo. Todavia, não se trata de dizer então que o cuidado de si constitui uma espécie de lei ética universal. Para Foucault, na Idade Média temos uma “juridicização progressiva” da cultura ocidental que nos faz tomar a lei como princípio geral de toda regra na ordem da prática humana. O que Foucault gostaria de mostrar é que a própria lei faz parte de uma história bem mais geral, que é a das técnicas e tecnologias que são independentes da forma da lei e prioritárias em relação a ela. A lei não passa de um dos aspectos possíveis da tecnologia do sujeito relativamente a si mesmo. Desta forma:

De fato, pois, na cultura antiga, na cultura grega e romana, o cuidado de si jamais foi efetivamente percebido, colocado, afirmado como uma lei universal válida para todo indivíduo, qualquer que fosse o modo de vida adotado. O cuidado de si implica sempre uma escolha de modo de vida, isto é, uma separação entre aqueles que escolheram este modo de vida e os outros. (FOUCAULT, 2006a, p. 139).

De acordo com Foucault o cuidado de si adquiriu então, certos traços característicos durante os séculos I e II da nossa era. Ele passou a ser um certo tipo de exigência que devia acompanhar toda a extensão da existência, se apresentando como regra aplicável a todos e praticável por

todos, sem nenhuma condição prévia de status e sem nenhuma finalidade técnica, profissional ou social.

Retomando o terceiro volume de História da Sexualidade, Foucault alega que o tema do cuidado de si extravasou seu quadro de origem, desligando-se de suas significações filosóficas primeiras, para adquirir as dimensões e as formas de uma verdadeira “cultura de si”. O princípio do cuidado de si adquiriu um alcance bastante geral, circulando entre diversas doutrinas diferentes. Também tomou a forma de uma atitude, constituindo toda uma prática social.

Ocupar-se de si exige trabalho; existem os cuidados com o corpo, os regimes de saúde, exercícios físicos, leituras, meditações, entre muitas outras coisas. Para o filósofo francês, temos aí um dos pontos mais importantes do cuidado de si: ele não constitui um exercício de solidão, e sim, uma verdadeira prática social. Mais ainda, é isso o que distingue os seres humanos de todos os outros seres: ter como tarefa constituir-se a si mesmos. Esta prática social possuía como suporte a existência das escolas, dos profissionais da direção de alma, mas também, em todo um feixe de relações entre parentes e amigos. O cuidado de si intensifica as relações sociais.

Segundo Foucault, é no quadro dessa cultura de si que foram desenvolvidas as reflexões sobre a moral dos prazeres. Aquilo que podemos considerar, em uma primeira análise, como severidade mais marcada, não deve ser interpretado como um estreitamento das interdições. O campo do que podia ser proibido não se ampliou e não organizou sistemas de proibições autoritárias mais eficazes. É à maneira pela qual o indivíduo deve se constituir enquanto sujeito moral que concerne esta mudança. A cultura de si diz respeito a certas modificações dos elementos constitutivos da subjetividade moral. Não houve ruptura com a ética do domínio de si, apenas deslocamento, desvio e diferença de acentuação. O prazer sexual continua sendo da ordem da força contra a qual é preciso lutar e dominar, mas nesse jogo de violência, a ênfase é colocada cada vez mais na fraqueza do indivíduo.

A moral sexual exige, ainda e sempre, que o indivíduo se sujeite a uma certa arte de viver que define os critérios estéticos e éticos da existência; mas essa arte se refere cada vez mais a princípios universais da natureza ou da razão, aos quais todos devem curvar-se e da mesma maneira, qualquer que seja seu status. Quanto à definição

do trabalho que é preciso realizar sobre si mesmo, ela também sofre através da cultura de si, uma certa modificação: através dos exercícios de abstinência e de domínio que constituem a askesis necessária, o lugar atribuído ao conhecimento de si torna-se mais importante: a tarefa de se por à prova, de se examinar, de controlar-se numa série de exercícios bem definidos, coloca a questão da verdade – da verdade do que se é, do que se faz e do que se é capaz de fazer – no cerne da constituição do sujeito moral. E, finalmente, o ponto de chegada dessa elaboração é ainda e sempre definido pela soberania do indivíduo sobre si mesmo; mas essa soberania amplia-se numa experiência onde a relação consigo assume a forma, não somente de uma dominação mas de um gozo sem desejo e sem perturbação. (FOUCAULT, 1985, p. 72).

Ainda estamos longe da associação dos prazeres sexuais com o mal, fazendo com que o comportamento deva se submeter à forma universal da lei. Para Foucault, convém pesquisar em que contexto e por quais razões a cultura de si se desenvolveu desse modo e sob essa forma. Dois aspectos parecem importantes: as mudanças na prática matrimonial e as modificações nas regras do jogo político.

Quanto ao que se refere ao papel matrimonial, o casamento, ato privado, não exigia a intervenção dos poderes públicos nem na Grécia nem em Roma. Algumas medidas legislativas, entretanto, marcam progressivamente o domínio da autoridade pública sobre a instituição matrimonial. Porém, como aponta Foucault, tais medidas apenas transferem ao poder público uma sanção que era incumbida até então à autoridade familiar. O mais significativo neste processo de transição entre as relações matrimoniais foram as mudanças de imperativos econômicos-políticos que comandavam o casamento. Quando nas classes mais privilegiadas, o status e a fortuna passaram a depender mais da proximidade do princípio, da carreira civil ou militar, do sucesso nos negócios, do que da aliança entre grupos familiares, o casamento torna-se mais livre, tanto na escolha da esposa, quanto na decisão de casar-se ou não e na escolha dos motivos. O casamento aparece cada vez mais como uma união livremente consentida, cuja desigualdade se atenua (sem, contudo, desaparecer). Parece que, em relação a época clássica, o status da mulher no mundo helenístico ganhou uma certa independência.

Entretanto, o autor alerta que não podemos entender isto tudo como um reflexo de uma situação, mas sim como a formulação de uma exigência. Uma série de textos mostram o casamento não apenas como um modo de vida ligado ao funcionamento do oikos, mas sim, a um modo de relação entre dois parceiros, com o qual o homem deve regular sua conduta não somente a partir de um status e de funções domésticas, mas também a partir de um papel relacional com respeito à sua mulher.

Ora, se é verdade que a relação moral sobre a boa conduta do casamento tinha, por muito tempo, procurado seus princípios numa análise da “casa” e de suas necessidades intrínsecas, compreende-se o surgimento de um novo tipo de problemas, em que se trata de definir a maneira pela qual o homem poderá constituir-se enquanto sujeito moral na relação de conjugalidade. (FOUCAULT, 1985, p. 86/87).

Quanto ao que se refere ao jogo político, o declínio das cidades-estado enquanto entidades autônomas a partir do século III A.C., é frequentemente considerado como um motivo de um recuo geral da vida política. Reconhece-se nesse fato a razão de uma decadência das classes tradicionalmente dominantes, fazendo com que seus representantes transformassem esta perda de autoridade em retiro voluntário, atribuindo cada vez mais valor à existência pessoal e à vida privada. Mas, para Foucault, o fenômeno mais importante para as novas acentuações de reflexão moral não dizem respeito ao enfraquecimento destas classes dirigentes, e sim, às mudanças que podemos observar nas condições de exercício do poder.

Enquanto a ética antiga implicava uma articulação bem estreita entre o poder sobre si e o poder sobre os outros e, portanto, devia referir-se a uma estética da vida em conformidade com o status, as novas regras do jogo político tornam mais difícil a definição das relações entre o que se é, o que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar; a constituição de si mesmo enquanto sujeito ético de suas próprias ações se torna mais problemática. (FOUCAULT, 1985, p. 91).

De acordo com Foucault, no pensamento político grego, um dos temas mais constantes era o de que uma cidade só poderia ser bem governada se seus chefes fossem virtuosos, e inversamente, a justa conduta dos magistrados e cidadãos dependia de leis sábias e de uma boa constituição da cidade. Na época imperial, a virtude dos governantes continua sendo necessária, mas agora, por razões diferentes. Na difícil arte de governar, no meio de tantas ciladas, o governante terá de fazer bom uso de sua razão pessoal para governar. É sabendo se conduzir que ele saberá conduzir os outros.

Nestas mudanças na prática matrimonial e no jogo político, podemos ver de que maneira foram transformadas as condições nas quais se afirmava a ética tradicional do domínio de si.

Esta implicava um vínculo estreito entre a superioridade que se exerce sobre si próprio, aquela que se exerce no contexto da casa, e, enfim, a que se exerce no campo de uma sociedade agonística; e era a prática da superioridade sobre si que garantia o uso moderado e racional que se podia e devia fazer das outras duas. (FOUCAULT, 1985, p. 101).

Foucault então aponta as mudanças e problematizações em três âmbitos cruciais, tratados anteriormente: o corpo, as mulheres e os rapazes.

Em relação ao corpo, a medicina não era apenas uma intervenção em caso de doença; ela também deveria definir uma maneira de viver, um modo de relação refletida consigo, com o corpo, com o alimento. Cabia a ela propor uma estrutura racional de conduta. É neste quadro que a medicina coloca a questão dos prazeres sexuais, de seu valor positivo e negativo, do regime e sobre aquilo a que convém submetê-lo. Foucault alerta que Galeno atribui às relações sexuais numerosos efeitos curativos, e que sublinha também seus efeitos negativos. A abstenção sexual não é um dever nem o ato sexual representado como um mal, contudo, uma certa inflexão se produziu. A insistência sobre a ambiguidade dos efeitos da atividade sexual, a acentuação de sua fragilidade, a valorização das condutas de abstinência, etc. “Os perigos da prática sexual eram percebidos outrora do lado da violência involuntária e do dispêndio inconsiderado; agora, eles são descritos antes de tudo como o efeito de uma fragilidade geral do corpo humano e do seu funcionamento.” (FOUCAULT, 1985, p. 125/126).

Dessa forma, de acordo com Foucault, os atos sexuais deviam ser submetidos a um regime bastante rigoroso, embora diferente de um sistema prescritivo que procura definir uma forma natural, legítima e aceitável dos atos sexuais. Entretanto, embora aponte frequentemente a esta ideia antiga de uma austeridade moral não coercitiva, que não implicava em juridicizações nem via o sexo como um mal, ele também ressalta que em toda medicina grega e romana deu-se muito mais espaço à dietética da alimentação do que à do sexo. A grande questão era comer e beber. Será preciso todo um processo para que o cuidado do sexo comece a equilibrar com o da alimentação e será um momento importante na história da ética o dia em que a inquietação com o sexo prevalecer de modo significativo sobre o rigor das prescrições alimentares.

Quanto ao tema da mulher, Foucault volta a abordar a questão do casamento apontando para o surgimento de uma estilística da existência a dois, uma arte do vínculo conjugal, uma doutrina do monopólio conjugal e uma estética dos prazeres compartilhados. A arte de ser casado não é apenas uma maneira racional de agir; trata-se de uma maneira de viver como casal e ser apenas um.

Foucault aponta para três traços fundamentais que marcaram a ética da existência conjugal, desenvolvida por certos moralistas da época imperial: primeiro, um princípio monopolístico que implicava na ausência de relações sexuais fora do casamento; segundo, uma exigência de “des-hedonização”, as relações entre esposos não deveriam obedecer a uma economia do prazer; por último, uma finalidade provocadora, por ser necessário que tenham como objetivo o surgimento de uma progenitura.

Ainda insistindo no mesmo ponto, Foucault alega que, mesmo nos textos mais detalhados e moralistas, não se trata de demarcar o permitido e o proibido, mas uma maneira de ser. Princípios que valem universalmente e regras para aqueles que querem dar uma forma honrada e bela à sua existência. “Trata-se da universalidade sem lei de uma estética da existência que, de todo modo, só é praticada por alguns” (FOUCAULT, 1958, p. 185).

No âmbito do amor aos rapazes, Foucault alerta que comparada com as formulações da época clássica, tal reflexão perdeu em intensidade e seriedade, algo que tinha de vivo.

O que não quer dizer que a prática tenha desaparecido ou que ela tenha-se tornado o objeto de uma desqualificação. E todos os textos

mostram muito bem que ela ainda era corrente e sempre considerada como coisa natural. O que parece ter mudado não é o gosto pelos rapazes, nem o julgamento de valor que se faz sobre aqueles que têm essa inclinação, mas o modo pelo qual se interroga sobre ele. Obsolescência, não da própria coisa, mas, sim, do problema; recuo do interesse que se lhe confere; desaparecimento da importância que se lhe reconhece no debate filosófico e moral. Essa “desproblematização” tem, sem dúvida, muitos motivos. (FOUCAULT, 1985, p. 189).

Isso faz com que o filósofo francês aponte para o surgimento de uma nova erótica que não tem como tema principal o amor pelos rapazes, mas a relação entre homem e mulher.

[...] a existência de uma relação “heterossexual” é marcada por um polo masculino e um polo feminino, a exigência de uma abstinência que se modela muito mais sobre a integridade virginal do que sobre a dominação política e viril dos desejos; e finalmente, a realização e a recompensa dessa pureza numa união que tem a forma e o valor de um casamento espiritual. (FOUCAULT, 1985, p. 225).

A virgindade passa a ser uma escolha, um estilo de vida, uma forma elevada de existência. Ela não é uma atitude oposta às relações sexuais, mas é a prova preparatória para a união. Começa-se a desenvolver uma erótica diferente, com a qual a abstenção dos prazeres sexuais desempenha um papel importante; ela organiza-se em torno da relação simétrica entre homem e mulher e do alto valor atribuído à virgindade e à união.

Concluindo aquela que veio a ser sua última obra, Foucault aponta um certo reforço dos temas de austeridade:

Começa assim a desenvolver-se uma Erótica diferente daquela que teve seu ponto de partida no amor pelos rapazes, mesmo se, tanto numa como na outra, a abstenção dos prazeres sexuais desempenha um papel importante: ela se organiza em torno da relação simétrica e recíproca entre o

homem e a mulher, em torno do alto valor atribuído à virgindade e da união total em que vem a completar-se. (FOUCAULT, 1985, p. 228).

Temos aqui, o esboço de uma moral futura que será desenvolvida no cristianismo, quando o próprio ato sexual será considerado um mal e o amor pelos rapazes tido como antinatural. Posteriormente, o cristianismo dará a esta austeridade um suporte legal e institucional. Vemos aqui o esboço de uma moral destinada nos séculos seguintes a tomar formas mais coercitivas e uma validade mais geral.

É importante alertar que esta austeridade não fora desenvolvida pela primeira vez na época imperial. No próprio pensamento grego do século IV temos formulações nem um pouco menos exigentes. Desde há muito tempo o ato sexual vem sido considerado perigoso e difícil de ser dominado.

Ora, através dessas modificações de temas preexistentes pode-se reconhecer o desenvolvimento de uma arte da existência dominada pelo cuidado de si. Essa arte de si mesmo já não insiste tanto sobre os excessos aos quais é possível entregar-se, e que conviria dominar para exercer sua dominação sobre os outros, ela sublinha cada vez mais a fragilidade do indivíduo em relação aos diversos males que a atividade sexual pode suscitar; ela também sublinha a necessidade de submeter esta última a uma forma universal pela qual se está ligado e que, para todos os humanos, se fundamenta ao mesmo tempo em natureza e em razão. Ela acentua igualmente a importância em desenvolver todas as práticas e todos os exercícios pelos quais pode-se manter o controle sobre si, e chegar, no final das contas, a um puro gozo de si. Não é a acentuação das formas de interdição que está na origem dessas modificações na moral sexual, é o desenvolvimento de uma arte da existência que gravita em torno da questão de si mesmo, de sua própria dependência e independência, de sua forma universal e do vínculo que se pode e deve estabelecer com outros, dos procedimentos pelos quais se exerce seu controle sobre si próprio e de maneira pela qual se pode estabelecer a plena soberania sobre si. (FOUCAULT, 1985, p. 234).

Neste âmbito das artes de viver e do cuidado de si, podemos ver alguns preceitos bem próximos que serão encontrados em morais posteriores. Contudo, não podemos nos deixar iludir, pois essas morais definirão outras modalidades da relação consigo. Uma substância ética centrada no mal e na finitude, um modo de sujeito centrado na forma de obediência a uma lei geral (que é também vontade de um Deus), um trabalho sobre si que visa a decifrar sua alma e purificar seus desejos, e uma realização ética centrada na renúncia a si.

Dessa forma, podemos dizer que, Foucault, ao se direcionar para o estudo da Antiguidade no final de sua vida, buscava mostrar diferentes formas de constituição da subjetividade, apontando semelhanças e diferenças, peculiaridades entre a Estética da Existência e a Cultura de Si, para que fosse possível confrontar tais experiências de subjetivação com os processos atuais de constituição da subjetividade.

O uso dos prazeres e O cuidado de si propõem-se a mostrar outras formas de constituição do indivíduo, nas quais as práticas de normalização estão totalmente ausentes; e a constituição se dá no domínio da ética. Contudo, é importante que fique claro que Foucault não propõe a cultura antiga como uma utopia para nós ou como um modelo a ser seguido. O importante para ele é a necessidade de se redefinir como sujeito. Também não se trata de elaborar um novo modelo de ética, pelo menos, não um modelo normativo com regras e princípios universais a serem seguidos. Seu trabalho sugere a constituição de uma ética que possa proporcionar uma constituição de si capaz de desvincular o indivíduo do modo de constituição do poder normalizador. Tal ética implica em um exercício contínuo da liberdade. A liberdade não é uma possibilidade ética entre outras, mas a única possibilidade da ética. Ética e liberdade são os temas a serem trabalhados a seguir.

2.3 LIBERDADE, PODER E ÉTICA

Vimos, nos capítulos anteriores, como Foucault utiliza primeiramente seu método arqueológico e posteriormente o método genealógico, para fazer uma série de análises relacionadas aos discursos e suas pretensões de poder e ao poder e suas pretensões de verdade. Vimos também a importância disto na constituição do sujeito e como o autor nos mostra historicamente um sujeito moderno constituído pela

disciplina e um sujeito antigo constituído pela ética³⁰. O deslocamento da análise focado nas relações entre saber e poder ocorre no âmbito do sujeito. Não se trata mais apenas de como um discurso recorre a uma série de poderes – tanto no âmbito macro, como (e principalmente) no âmbito micro – para atingir suas pretensões de verdade ou de como os poderes recorrem a verdades e discursos para se estabelecerem. Agora, trata-se da relação que os próprios indivíduos tem com este jogo complexo e como esta relação faz com que eles se constituam sujeitos vinculados a estes saberes e poderes, e mais ainda, a uma série de práticas que podemos encontrar em qualquer sociedade.

[...] jamais estudar os discursos de verdade sem descrever ao mesmo tempo sua incidência sobre o governo de si e dos outros; jamais analisar as estruturas de poder sem mostrar sob quais saberes e quais formas de subjetividade elas se apoiam; jamais reconhecer os modos de subjetivação sem compreender seus prolongamentos políticos e sob quais relações com a verdade eles se sustentam. (GROS, 2009, p. 317, tradução nossa).

Desta forma, neste capítulo, voltarei à temática do poder para abordar a relação que ele possui com a liberdade. É importante ressaltar que esta relação entre poder e liberdade vai se tornar uma questão importante, abordada de maneira direta, apenas no terceiro eixo foucaultiano³¹, mais especificamente em duas entrevistas intituladas “A ética do cuidado de si como prática de liberdade” e “O sujeito e o poder”, e está relacionada com a ideia de que no próprio poder encontramos a possibilidade de resistência, além de estar presente nos últimos cursos que Foucault proferiu no Collège de France.

Antes de tudo, algumas considerações acerca da resistência. Para Foucault, a resistência não é algo que se encontra no exterior do poder. De acordo com Revel:

³⁰ Para Foucault, ética implica em agir autonomamente, enquanto moral implica em agir de acordo com normas heteronomamente estabelecidas. Por isso se pode dizer que, para Foucault, na Modernidade predomina a moral, e na Antiguidade predomina a ética.

³¹ Isso não quer dizer que a liberdade não esteve presente em outros momentos, como em *A vontade de saber* e *História da Loucura*.

[...] a resistência se dá, necessariamente, onde há poder, porque ela é inseparável das relações de poder; acontece que ela estabelece as relações de poder exatamente quando ela é, por vezes, o seu resultado; na medida em que as relações de poder se encontram em toda parte, a resistência é a possibilidade de abrir espaços de lutas e de administrar possibilidades de transformação por toda parte. A análise dos laços entre as relações de poder e os focos de resistência é, assim, realizada por Foucault em termos de estratégica e de tática: cada movimento de um serve de ponto de apoio para uma contraofensiva do outro. (2011, p. 127/128).

Podemos destacar três pontos importantes na relação entre poder e resistência. Em primeiro lugar, a resistência é coextensiva e contemporânea ao poder que se opõe. Em segundo lugar, ele tem de apresentar as mesmas características que o poder, “Tão inventiva, tão móvel, tão produtiva quanto ele. Que, como ele, venha de “baixo” e se distribua estrategicamente” (FOUCAULT, 1979, p. 241) Por último, a resistência pode estabelecer novas relações de poder, assim como novas relações de poder podem suscitar a invenção de novas formas de resistência.

Nas palavras do autor, podemos entender melhor como o poder, visto sob esta perspectiva, não é algo que nos aprisiona:

Não coloco uma substância de resistência face a uma substância do poder. Digo simplesmente: a partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa. (FOUCAULT, 1979, p. 241).

Assim, de acordo com Revel, “[...] não é fundamentalmente contra o poder que nascem as lutas, mas contra alguns objetos de poder, alguns estados de dominação [...]” (2011, p. 129). Se não houvesse resistência, não teríamos efeitos de poder, apenas efeitos de obediência.

Convém agora, distinguir os estados de dominação dos jogos estratégicos (ou jogos de poder). Um estado de dominação existe quando um grupo social chega a bloquear um campo de relações de

poder, tornando-as imóveis e fixas, impedindo qualquer reversibilidade do movimento. Nele, se torna normal obedecer, a possibilidade de desobediência não se põe nem como possibilidade. No estado de dominação prevalece a noção de que o poder é algo que alguém legitimamente tem. Já os jogos estratégicos consistem na tentativa de uns determinarem a conduta dos outros; eles caracterizam-se pelas relações de poder, que só são possíveis quando os sujeitos são livres.

Certamente é preciso enfatizar também que só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres. Se um dos dois estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder. Portanto, para que se exerça uma relação de poder, é preciso que haja sempre, dos dois lados, pelo menos uma certa forma de liberdade. (FOUCAULT, 2006b, p. 276/277).

A distinção entre estados de dominação e relações estratégicas é de certa forma, uma maneira de assumir que, nas relações de poder, frequentemente existe uma dissimetria que torna o âmbito da liberdade extremamente limitado e insatisfatório, sem que, contudo, ela seja inexistente.

Dentre relações estratégicas, técnicas de governo e estados de dominação, devemos analisar os mecanismos de poder como um campo de correlações de forças. Para Foucault, Maquiavel foi um dos poucos a pensar o poder do Príncipe em termos de correlação de forças. Agora, é necessário darmos um passo a mais e deixar de lado o personagem do Príncipe, visando a decifrar o poder, ou melhor, as relações de poder, a partir de uma estratégia imanente às correlações de força.

Foucault vê no discurso o principal âmbito de articulação entre poder e saber. Este discurso deve ser concebido como uma série de segmentos descontínuos cuja função tática não é uniforme nem estável, mas que também não pode ser dividido simplesmente entre discurso admitido e discurso excluído e, sim, como uma multiplicidade de elementos discursivos que podem entrar em estratégias diferentes. Para citar um exemplo do próprio autor, o aparecimento no século XIX, na psiquiatria, jurisprudência, literatura, de uma série de discursos sobre a homossexualidade, permitiu um avanço bem marcado dos controles sociais nessa região, mas também possibilitou a constituição de um

discurso de reação através do qual à homossexualidade pode falar por si mesma, reivindicar legitimidade ou naturalidade (muitas vezes dentro do próprio vocabulário médico pelos quais era desqualificada). Segundo Foucault, os discursos são elementos táticos no campo de correlações de força, podendo existir discursos contraditórios dentro de uma mesma estratégia, ou discursos semelhantes em estratégias opostas.

Trata-se, em suma, de orientar para uma concepção do poder que substitua o privilégio da lei pelo ponto de vista do objetivo, o privilégio da interdição pelo ponto de vista da eficácia tática, o privilégio da soberania pela análise de um campo múltiplo e móvel de correlações de força, onde se produzem efeitos globais, mas nunca totalmente estáveis, de dominação. O modelo estratégico, ao invés do modelo do direito. (FOUCAULT, 1988a, p. 97).

Em “O sujeito e o poder” o autor esclarece melhor a inexistência de um poder que existiria globalmente, concentrado ou distribuído. O poder é definido aqui como um modo de ação de uns sobre a ação de outros. Ele só existe em ato (mesmo quando se apoia em estruturas permanentes). Isto quer dizer que ele não é da ordem do consentimento, uma renúncia da liberdade ou uma transferência de direito (embora estes elementos possam ser necessários para que uma relação de poder específica exista e se mantenha).

Segundo Foucault, o que define uma relação de poder é um modo de ação que não age diretamente sobre os outros, mas que age sobre a ação dos mesmos. Aqui, faz-se necessário distinguir o poder da violência. Uma relação de violência age sobre um corpo, sobre as coisas: “ela força, ela submete, ela quebra, ela destrói, ela fecha todas as possibilidades” (FOUCAULT, 1995, p. 243). O polo da violência é a passividade, e quando ela encontra resistência, sua única escolha é reduzi-la. Uma relação de poder articula-se sobre dois elementos indispensáveis: que aquele sobre o qual ele se exerce seja reconhecido e mantido até o fim como sujeito de ação e que diante das relações de poder exista todo um campo de respostas e reações possíveis. Nem violência, nem consentimento:

O exercício do poder pode perfeitamente suscitar tanta aceitação quanto se queira: pode acumular as mortes e abrigar-se sob todas as ameaças que ele

possa imaginar. Ele não é em si mesmo uma violência que, às vezes, se esconderia, ou um consentimento que, implicitamente, se reconduziria. Ele é um conjunto de ações sobre ações possíveis; ele opera sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos; ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, torna mais ou menos provável; no limite, ele coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de agir sobre um ou vários sujeitos ativos, e o quanto eles agem ou são suscetíveis de agir. Uma ação sobre ações. (FOUCAULT, 1995, p. 243).

O poder é também definido por Foucault como o exercício de “conduzir condutas”. Não se trata tanto de um afrontamento entre dois adversários, e sim, da ordem do “governo”³², entendida aqui a ampla significação que a palavra governo possuía no século XVI. Não se trata apenas de formas instituídas e legítimas de sujeição política ou econômica, mas de modos de ação destinados a agir sobre a ação de outros. Governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes.

O modo de relação próprio ao poder não deveria, portanto, ser buscado do lado da violência e da luta, nem do lado do contrato e da aliança voluntária (que não podem ser mais do que instrumentos); porém, do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo. (FOUCAULT, 1995, p. 244).

Dessa forma, ao definir o poder como um modo de ação sobre as ações dos outros, caracterizado pelo governo de uns por outros, Foucault inclui um elemento importante: a liberdade. A meu ver, um dos aspectos

³² Parece que quando Foucault entende o poder como da ordem do governo, como uma forma de conduzir condutas, alguma coisa muda em relação à análise do poder como correlação de forças. Não se trata de uma mudança brusca, ainda existem diferentes forças e estratégias disputando entre si. Contudo, agora com o conceito de governo, Foucault dá ênfase ao aspecto da liberdade e do poder como uma força que reconhece o outro como sujeito de ação e que permite um campo de postostas e reações possíveis.

mais interessantes da analítica foucaultiana do poder é o fato de que para o autor, “o poder só se exerce sobre sujeitos livres, enquanto livres” (FOUCAULT, 1995, p. 244).

Devemos entender que, no poder, temos sujeitos individuais ou cotidianos, que possuem diante de si um campo de possibilidades no qual diversas condutas e comportamentos são possíveis. Lá onde as determinações estão saturadas não existe poder; por isso a escravidão não é uma relação de poder, e sim uma relação física de coação, só podendo se tornar uma relação de poder se houver ao escravo a possibilidade de se deslocar e escapar. Segundo Foucault, muito mais do que um “antagonismo” essencial, podemos falar de um “agonismo”, de uma relação de luta e incitação recíproca, de uma provocação permanente. Isto porque, para Foucault, viver em sociedade é viver de modo que seja possível a ação de uns sobre a ação de outros. Não podemos imaginar uma sociedade sem relações de poder. Isto faz com que sua análise se torne imprescindível para as sociedades, uma vez que dizer que não existe sociedade sem relações de poder não implica em dizer que as relações existentes são necessárias. A análise do “agonismo” entre relações de poder e liberdade é uma tarefa política incessante.

Sob este ponto de vista, a análise das relações de poder pressupõe alguns pontos:

1 – O sistema das diferenciações que permitem as ações de uns sobre outros: diferenças nas relações jurídicas, econômicas, linguísticas, culturais. “Toda relação de poder opera diferenciações que são, para ela, ao mesmo tempo, condições e efeitos.” (FOUCAULT, 1995, p. 246).

2 – Os tipos de objetivos, como a manutenção de privilégios, o lucro, a autoridade estatutária.

3 – As modalidades instrumentais: que agem de acordo com o fato de que o poder se exerce pela ameaça das armas, dos efeitos das palavras, diferenças econômicas, mecanismos de controle e vigilância, com regras explícitas ou não.

4 – As formas de institucionalização: que podem misturar estruturas jurídicas, fenômenos de hábito ou moda, dispositivos fechados com regulamentos e hierarquia próprios, etc. Aqui, podemos ir desde as instituições familiares, passando pelas escolares e militares e chegando ao Estado.

5 – Os graus de racionalização: As relações de poder podem ser elaboradas em função da eficácia dos instrumentos e da certeza do resultado, ou em função do custo.

O exercício do poder não é um fato bruto, um dado institucional, nem uma estrutura que se mantém ou se quebra: ele se elabora, se transforma, se organiza, se dota de procedimentos mais ou menos ajustados. (FOUCAULT, 1995, p. 247).

Com isso, Foucault alega que a análise das relações de poder numa sociedade não pode se prestar apenas ao estudo de uma série de instituições políticas. As relações de poder encontram-se em todo o conjunto da rede social e nele se sustentam. A partir da possibilidade de ação sobre a ação dos outros, diversos objetivos, diversas formas de aplicação do poder, de institucionalização, podem definir formas diferentes de poder. Todavia, segundo Foucault, o Estado, nas sociedades contemporâneas, não é apenas uma dessas formas ou lugares de exercício de poder, mas aquele ao qual, de certo modo, todos os outros tipos de relação de poder se referem. Não porque cada forma de poder deriva dele, mas porque se produziu uma estatização contínua das relações de poder.

Ao nos referirmos ao sentido restrito da palavra “governo”, poderíamos dizer que as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado. (FOUCAULT, 1995, p. 247).

O conceito foucaultiano de liberdade pressupõe o abandono do mito humanista de uma essência do homem. Não se trata de uma liberação para que com isso o homem possa encontrar o que ele realmente é em sua essência, e sim, de constituir-se a si mesmo através de práticas de liberdade. Dessa forma, é necessário não confundirmos liberdade e liberação³³. Foucault alega ser um pouco desconfiado do termo geral “liberação”. Isso ocorre, pois, ao falarmos em liberação, normalmente se supõe a existência de certa natureza humana que estaria aprisionada por uma série de motivos (vários autores de diversas áreas dão numerosos motivos diferentes), e que, portanto, poderíamos suprimir os produtos dos processos que levaram a este aprisionamento,

³³ Liberação é uma tradução da palavra francesa *libération*, que poderia também ser traduzida como “libertação”.

para que, com isso, essa natureza humana apareça tal como ela é em sua verdade natural. Foucault alega que esta “natureza humana” não existe; o “sujeito” não é independente dos processos históricos que lhe dão forma. Para o filósofo francês, a problemática da liberdade diz muito menos respeito à liberação do que ao que ele chama de práticas de liberdade. Disso não resulta que ele recuse a importância da liberação. Tomemos o caso de povos colonizados, por exemplo. É, sem dúvida, necessária uma série de lutas de liberação política para que eles possam tornar-se livres, contudo, obtida esta liberação, será necessário determinar as práticas de liberdade que definirão a vida política desses povos. Podemos dizer, então, que as lutas de liberação podem ser condição necessária para as práticas de liberdade, embora não sejam condição suficiente. Isso faz com que o autor insista, sobretudo, nas práticas de liberdade, e faça de novo a distinção entre relação de poder e estado de dominação.

Quando um grupo social chega a bloquear um campo de relações de poder, a torná-las imóveis e fixas e a impedir qualquer reversibilidade do movimento – por instrumentos que tanto podem ser econômicos quanto políticos ou militares – estamos diante do que se pode chamar de um estado de dominação. É lógico que, em tal estado, as práticas de liberdade não existem, existem apenas unilateralmente ou são extremamente restritas e limitadas. Concordo, portanto, com o senhor, que a liberação é às vezes a condição política ou histórica para uma prática de liberdade. Se tomamos o exemplo da sexualidade, é verdade que foi necessário um certo número de liberações em relação ao poder do macho, que foi preciso se liberar de uma moral opressiva relativa tanto à heterossexualidade quanto à homossexualidade, mas essa liberação não faz surgir o ser feliz e pleno de uma sexualidade na qual o sujeito tivesse atingido uma relação completa e satisfatória. A liberação abre um campo para novas relações de poder, que devem ser controladas por práticas de liberdade. (FOUCAULT, 2006b, p. 266/267).

Desta forma, é necessário dirigir esta análise para as concepções de ética e liberdade. O conceito de liberdade é diretamente ligado ao conceito de poder, tratando-se então, das relações entre sujeitos e na

relação do sujeito consigo mesmo, o que nos leva a falar de liberdade política e de liberdade ética.

A liberdade no sentido político parte da ideia de que o exercício do poder é uma forma de “conduzir condutas”. Uma ação livre é uma ação que não se encontra bloqueada por algum tipo de coerção e que dispõe de um campo aberto de possibilidades. Isso faz com que Foucault diga que o poder se exerce apenas sobre sujeitos livres e na medida em que são livres. Para que exista poder é necessário que tenhamos sujeitos (individuais ou coletivos) que tenham diante de si um campo de possibilidades onde se possam dar diferentes tipos de condutas, reações e comportamentos. Não há relações de poder onde não há liberdade. Como já visto, a escravidão, na medida em que o homem está encadeado, não é uma relação de poder (e sim uma relação física de coerção), e a será tal apenas quando ele puder deslocar-se, e, talvez, escapar. É verdade que, mesmo assim, poderíamos dizer que temos uma relação dissimétrica de poder, mas uma relação dissimétrica de poder continua sendo uma relação de poder. Na verdade, o poder raramente é simétrico, uma vez que ele faz parte de uma série de relações complexas e difusas entre indivíduos interagindo entre si e consigo mesmo, conduzindo condutas, legitimando verdades e discursos. Um bom exemplo desta dissimetria dado pelo autor é o das mulheres antigas submissas a seus maridos. Não podemos dizer que só havia o poder do homem, pois existia uma série de coisas que a mulher poderia fazer. Ela poderia enganá-lo, surrupiar-lhe o dinheiro, mentir, omitir, recusar sexo, etc. Contudo, ela mantinha-se em estado de dominação, na medida em que esta série de astúcias jamais reverteria a situação.

Podemos dizer então que a liberdade aparece como condição de existência do poder. Se não houver possibilidade de resistência não há poder. O que não anula a afirmação de que também exista estado de dominação.

Mesmo quando a relação de poder é completamente desequilibrada, quando - verdadeiramente se pode dizer que um tem todo poder sobre o outro, um poder só pode se exercer sobre o outro à medida que ainda reste a esse último a possibilidade de se matar, de pular pela janela ou de matar o outro. Isso significa que, nas relações de poder, há necessariamente possibilidade de resistência, pois se não houvesse possibilidade de resistência - de resistência violenta, de fuga, de subterfúgios, de estratégias

que invertam a situação -, não haveria de forma alguma relações de poder. Sendo esta a forma geral, recuso-me a responder à questão que às vezes me propõem: “Ora, se o poder está por todo lado, então não há liberdade.” Respondo: se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado. Mas há efetivamente estados de dominação. Em inúmeros casos, as relações de poder estão de tal forma fixadas que são perpetuamente dissimétricas e que a margem de liberdade é extremamente limitada. (FOUCAULT, 2006b, p. 277).

A liberdade ética também pressupõe disponibilidade de diferentes condutas, reações ou comportamentos, mas agora, situados em um campo definido por sua reflexividade. Trata-se de condutas pelas quais o sujeito constitui a si mesmo. A este trabalho pelo qual o sujeito se constitui a si mesmo Foucault chama de “ética”. Mas para entendermos melhor o que Foucault quer dizer quando alega que a ética é o trabalho pelo qual o sujeito se constitui a si mesmo, precisamos entender o que o autor entende por moral.

Por moral, podemos entender um conjunto de valores e regras que podem ser propostos prescritivamente aos indivíduos e aos grupos por uma série de instituições, tais como a família, as escolas, as igrejas, o próprio Estado. Entretanto, de outro lado, podemos entender por moral os comportamentos dos indivíduos à medida que eles se adaptam ou não às regras e aos valores que lhe são propostos. No primeiro caso podemos falar de “código moral”, no segundo “moralidade dos comportamentos”.

Uma ação moral não se reduz a um ato, um código, uma lei ou um valor. Toda ação moral é um misto entre a relação que ela tem com a realidade em que se situa e com o código ao qual se refere. Além disso, ela implica em uma relação com o próprio indivíduo que a pratica. Essa relação não é apenas conhecimento de si, mas constituição de si. Constituição de si como sujeito moral onde o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral. De certa forma, podemos dizer que o indivíduo não é um ser passivo a um código moral e a uma prática moral. Ao atuar com ambos ele atua sobre si mesmo, conhece a si mesmo, constitui a si mesmo, se põe à prova, aperfeiçoa-se e se transforma. Dessa forma, existe na moral este conjunto de valores e regras que se organizam em torno de um código moral, assim como uma série de ações e práticas realizadas pelos indivíduos que compõem esse quadro, na medida em que obedecem ou

não. O terceiro elemento a ser incluído neste esquema é a ética, que aqui implica na relação do indivíduo consigo mesmo, na maneira pela qual ele se constitui como sujeito moral do código. Foucault não está interessado em uma genealogia dos “códigos morais” ou em uma genealogia da “moralidade dos comportamentos”. O interesse de Foucault se dirige para a “genealogia da ética”.

Além destes códigos e comportamentos, podemos levar em consideração a maneira pela qual o indivíduo se constitui como sujeito moral. Faz-se necessário a distinção entre quatro temas: 1) A substância ética: refere-se à matéria do comportamento moral. A fidelidade pode se referir a substâncias éticas diferentes; ela pode concernir aos atos, e neste sentido, ser infiel seria praticar algum ato de infidelidade, mas ela também pode se referir aos desejos, fazendo com que desejar um outro possa ser considerado infidelidade. Podemos ter, então, um mesmo código com substâncias éticas diferentes. 2) Os modos de sujeição: diz respeito à maneira pela qual o indivíduo estabelece uma relação com a regra e se reconhece como ligado a ela. Um indivíduo pode considerar importante obedecer a um código (e aqui o exemplo da infidelidade também serviria) por pertencer a um grupo que respeita este código, mas ele também pode obedecê-lo porque se considera herdeiro de uma tradição espiritual que o têm como sagrado. 3) As formas de elaboração do trabalho ético, para adequar-se à regra ou para transformar-se a si mesmo em sujeito moral: a austeridade moral, por exemplo, pode ser praticada através de um longo trabalho de aprendizagem, como um combate permanente. 4) A teleologia do sujeito moral: Uma conduta moral tende à realização de uma forma de individualidade.

Podemos dizer então que para Foucault, o termo ética refere-se a todo esse domínio da constituição de si mesmo como sujeito moral. A ética faz referência à relação consigo mesmo, é um éthos, uma prática, um modo de ser. A liberdade por sua vez, deve ser praticada eticamente. “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade”. (FOUCAULT, 2006b, p. 267).

Segundo Foucault, a ética como prática racional da liberdade girou em torno do imperativo: cuida-te de ti mesmo. Como já visto, cuidar de si requer o conhecimento de si, mas requer também o conhecimento de um certo número de princípios que são verdades e prescrições. Cuidar de si é munir-se dessas verdades. Podemos dizer então, que a ética se liga ao jogo da verdade. Com isso, tomamos o fato de que, para Foucault, o problema do saber/poder não é a questão fundamental, mas um instrumento que permite analisar as relações entre sujeito e jogos de verdade. Uma vez que o autor recusa teorias a priori

do sujeito, o fundamental de suas análises arqueológicas e genealógicas é mostrar como o sujeito se constitui (seja como sujeito louco, são, delinquente, etc.) através de um certo número de práticas de poder e jogos de verdade. O sujeito não é uma substância, é uma forma. E esta forma nem sempre é idêntica a si mesma; em cada caso estabelece consigo mesmo formas de relação diferentes. Um sujeito não tem consigo o mesmo tipo de relações quando se constitui como sujeito político e vai votar em uma assembleia, ou quando busca realizar seus desejos sexuais. O que interessa para Foucault é justamente isso “a constituição histórica dessas diferentes formas do sujeito, em relação aos jogos de verdade.” (FOUCAULT, 2006b, p. 275).

Assim, o Foucault do primeiro e segundo eixo interessou-se muito mais pela constituição passiva do sujeito. É isso que ele afirma na seguinte passagem:

Se é verdade, por exemplo, que a constituição do sujeito louco pode ser efetivamente considerada como a consequência de um sistema de coerção – é o sujeito passivo-, o senhor sabe muito bem que o sujeito louco não é um sujeito não livre e que, precisamente, o doente mental se constitui como sujeito louco em relação e diante daquele que o declara louco. (FOUCAULT, 2006b, p. 275).

Já no Foucault do terceiro eixo, o que interessa são as maneiras pelas quais o sujeito se constitui de forma ativa, através de práticas de si. Todavia, a liberdade nunca é absoluta em Foucault (alguns a chamam de homeopática³⁴), uma vez que essas práticas não são coisas que o próprio indivíduo inventou, e sim, esquemas que ele encontra em sua cultura e lhe são propostos, sugeridos e até impostos por sua cultura e grupo social.

De acordo com Frédéric Gros, não podemos esquecer que Foucault concebe durante muito tempo, o sujeito como produto passivo das técnicas de dominação. Somente em 1980 o filósofo francês concebe um autonomia relativa ao sujeito. Foucault não abandona subitamente os processos sociais de normalização fazendo emergir em seu esplendor um sujeito livre e autoconstituído. O sujeito ativo foucaultiano emerge no cruzamento entre uma técnica de dominação e uma técnica de si (ambos historicamente referenciáveis).

³⁴ Como é o caso de Alfredo Veiga-Neto em *Foucault e a educação*.

Como já visto, devido ao fato de existir poder em todo campo social é que podemos dizer que há liberdade por todo lado. Essa liberdade pode ser limitada e dissimétrica (como já visto), e podem existir estados de dominação. Mas isso não exclui o sujeito dos jogos de poder. Na dominação - seja ela econômica, política, social, institucional ou sexual - o problema é saber aonde vai se formar resistência, que pode provir de uma classe operária que resiste à dominação política, de um sindicato, uma greve, uma revolução, um ato parlamentar, entre outros.

É importante esclarecer e ir mais além a respeito de algo que já foi dito no capítulo anterior. Não se trata, para Foucault, de retomar a moral antiga e explicar um elemento que fora esquecido: o cuidado de si.

De forma alguma faço isso para dizer: “Infelizmente esquecemos o cuidado de si: pois bem, o cuidado de si é a chave de tudo.” Nada é mais estranho para mim do que a ideia de que a filosofia se desviou em um dado momento e esqueceu alguma coisa e que existe em algum lugar de sua história um princípio, um fundamento que seria preciso redescobrir. (FOUCAULT, 2006b, p. 280).

Para Foucault, uma análise que assumindo uma forma radical alega que algo foi esquecido, não nos traz boas deduções. Todavia, isso não implica que o contato com alguma filosofia antiga não possa ser proveitoso para produzirmos alguma coisa. É preciso, contudo, enfatizar que esta coisa precisa ser algo novo. Aqui, talvez tenhamos o ponto básico de partida do autor ao retomar os gregos e romanos da Antiguidade. Tratava-se de entrar em contato com uma série de peculiaridades tais como suas relações com a sexualidade, às técnicas de si e suas preocupações sobre como tornar suas vidas uma obra de arte, tendo o cuidado de si como centro de tudo, e a partir disso; diagnosticar o presente mostrando que muitas coisas que nos parecem óbvias e necessárias, na verdade, não o são. Foucault não separa completamente o poder da verdade. Quem diz a verdade são “indivíduos livres que organizam um certo consenso e se encontram inseridos em uma certa rede de práticas de poder e de instituições coercitivas.” (FOUCAULT, 2006b, p. 283). Isso faz com que muitos acreditem que, para o autor, a verdade não existe. Segundo Foucault “quando os fazemos constatar que pode haver uma relação entre a verdade e o poder, elas dizem: “Ah bom!

Então não é verdade?”.” (FOUCAULT, 2006b, p. 283). Só para citar um exemplo:

[...] acharam que eu dizia que a loucura não existia, quando o problema era totalmente inverso: tratava-se de saber como a loucura, nas diferentes definições que lhe foram dadas, em um certo momento, pôde ser integrada em um campo institucional que a constituía como doença mental, ocupando um certo lugar ao lado das outras doenças. (FOUCAULT, 2006b, p. 283).

Segundo Gros, o problema de Foucault não é o da existência intrínseca da verdade, mas o da existência social da mesma. Trata-se de descrever as técnicas históricas pelas quais se produz em enunciados verdadeiros numa sociedade. Em cada cultura existem dispositivos concorrentes como o oráculo, a pesquisa, a confissão, a testemunha, o exame, etc.

A verdade, ou o saber, para Foucault, são descontínuos, contingentes, e não se distinguem completamente do poder. Ao analisar a cultura grega, tratava-se de analisar um outro período da história da humanidade onde a nossa relação com a verdade (e consequentemente com a sexualidade e com o prazer) era diferente. Não para propor uma retomada, mas para mostrar um choque, uma diferença, derrubar mitos e preconceitos, ampliar o nosso campo de relação com a verdade, diagnosticar nossa atualidade e oferecer ferramentas de mudança. Já o poder, este não pode ser visto como o mal e sim como jogos estratégicos. O poder é exercido nas relações sexuais ou amorosas, nas relações pedagógicas e em todos os âmbitos da vida em conjunto. Usando a instituição pedagógica como exemplo:

Não vejo onde está o mal na prática de alguém que, em um dado jogo de verdade, sabendo mais do que um outro, lhe diz o que é preciso fazer, ensina-lhe, transmite-lhe um saber, comunica-lhe técnicas: o problema é de preferência saber como será possível evitar nessas práticas – nas quais o poder não pode deixar de ser exercido e não é ruim em si mesmo – os efeitos de dominação que farão com que um garoto seja submetido à autoridade arbitrária e inútil de um professor primário: um estudante, à tutela de um professor

autoritário etc. Acredito que é preciso colocar esse problema em termos de regras de direito, de técnicas racionais de governo e de êthos, de prática de si e de liberdade. (FOUCAULT, 2006b, p. 284/285).

Nessa ética foucaultiana, o poder não é excluído, nem visto como mal, trata-se de jogar com o mínimo de dominação possível, e ainda, de uma investigação ética que permita instituir a liberdade individual. É por isso que se insiste na importância da distinção entre relações de poder e estados de dominação.

Tenho agora, uma visão muito mais clara de tudo isso: acho que é preciso distinguir as relações de poder como jogos estratégicos entre liberdades-jogos estratégicos que fazem com que uns tentem determinar a conduta dos outros, ao que os outros tentam responder não deixando sua conduta ser determinada ou determinando em troca a conduta dos outros – e os estados de dominação, que são o que geralmente se chama de poder. (FOUCAULT, 2006b, p. 285).

Como já dito, entre os jogos de poder e os estados de dominação temos as tecnologias governamentais (como governar melhor sua mulher, seus filhos, uma instituição, uma cidade, um país). A análise dessas técnicas é necessária, pois frequentemente é através delas que se mantêm os estados de dominação. Na análise de Foucault, encontramos três níveis; as relações estratégicas, as técnicas de governo e os estados de dominação. Vimos como Foucault descreve o sujeito em sua determinação histórica, todavia, ele também descreve o sujeito em sua determinação ética. O poder não deve ser pensado como lei, e sim como estratégia, sendo a lei apenas uma possibilidade estratégica, entre outras. Dessa forma, a moral como obediência à lei é apenas uma possibilidade ética. O sujeito moral é apenas uma realização histórica do sujeito ético. A retomada dos gregos e romanos nos mostra a existência de diferentes possibilidades éticas do sujeito. Neste quadro geral, a filosofia aparece justamente como aquela que “questiona todos os fenômenos de dominação em qualquer nível e em qualquer forma com que eles se apresentem – política, econômica, sexual, institucional.” (FOUCAULT, 2006b, p. 287).

Insistindo na ideia de que a concepção que Foucault tem de ética não deve ser entendida como uma retomada dos antigos, nem no sentido de resgatá-la, nem no sentido de reformulá-la, faz-se necessário abordar algumas considerações surpreendentes do autor acerca dos antigos. Ao ser perguntado se considera os gregos admiráveis, Foucault responde:

Não muito brilhantes. Muito rapidamente eles se chocaram contra tudo aquilo que acredito ser o ponto de contradição da moral antiga: entre, de um lado, essa busca obstinada de um certo estilo de vida e, de outro, o esforço para torná-lo comum a todos, estilo do qual eles se aproximaram, sem dúvida mais ou menos obscuramente, com Sêneca e Epicteto, mas que só encontrou a possibilidade de se investir no interior de um estilo religioso. Toda a Antiguidade me parece ter sido um “profundo erro”. (FOUCAULT, 2006b, p.254).

De fato, como nos mostra o autor, a ética grega estava ligada a uma sociedade inteiramente viril, na qual as mulheres não eram nada, seu prazer não tinha importância alguma e sua vida sexual era determinada por seu status como esposa; uma sociedade escravagista, excludente, obcecada pela penetração e pelo medo de perder sua própria energia. Nas palavras do autor: “Tudo isso é muito mesquinho” (FOUCAULT, 1984, p. 46).

Não é uma tarefa fácil entender como um autor pode escrever dois livros e proferir vários cursos e palestras sobre uma ética que ele não considera admirável. O fato é que Foucault encontra na ética greco-romana o vestígio de um caminho sem saída. Existe realmente na Grécia Clássica, a busca de uma ética como estilo de existência e não como normatividade moral, mas esta arte de existência é colocada em termos de afirmação de uma superioridade estatutária, permitida somente a uma elite social. A austeridade sexual não era mais do que uma “moda”, que permitia exibir seu esnobismo e suas pretensões. No estoicismo, mais adiante, surge uma liberação ética relativa, onde até mesmo um escravo pode ser virtuoso, uma vez que é razoável o homem pretender o bem. Mas esta ética generalizada tende pouco a pouco impor-se como regra universal.

No estoicismo mais recente, quando começam a dizer “Bem, você tem que fazer isto porque você é um ser humano” alguma coisa muda. Não é um

problema de escolha: você tem que fazer isto porque você é um ser humano racional. O modo de assujeitamento está mudando.” (FOUCAULT, 1984, p. 55).

Dessa forma, podemos dizer que, para Foucault, o “infortúnio da filosofia antiga” é que em um primeiro momento temos uma ética elitista, arrogante, voltada para uma casta social, e em um segundo momento, uma ética com pretensões universalizantes, traduzindo-se em uma moral obrigatória para todos. “A busca de uma forma de moral que fosse aceitável por todo mundo – no sentido de que todo mundo deveria submeter-se a ela – me parece catastrófica”. (FOUCAULT, 2006b, p. 263).

Torna-se necessário resolver este mal entendido. Por que em um certo período de tempo Foucault escreveria dois livros sobre uma ética assim? Parece-me que o motivo central deste retorno aos clássicos é a ausência de uma normatização coercitiva à respeito da moral e da ética. Por mais que seja possível encontrar traços elitistas e arrogantes, universalizantes e “obrigatórios”, raramente vemos alguma prescrição de imposição coercitiva desta ética. Como vimos no capítulo anterior, boa parte da austeridade encontrada na moral cristã surge neste período, com os gregos e romanos, entretanto, a forma de poder, as técnicas de poder, e este caráter coercitivo, surgiu efetivamente com o cristianismo. Acredito que o ponto principal de retorno aos clássicos seja então, este caráter de não coercitividade. Nas palavras do autor:

Se há pouco falei mal dessa moral, posso tentar agora falar bem dela. Inicialmente, a moral antiga apenas se dirigia a um pequeno número de indivíduos: ela não exigia que todo mundo obedecesse ao mesmo esquema de comportamento. Ela apenas dizia respeito a uma pequena minoria de indivíduos, mesmo dentre aqueles que eram livres. Havia muitas formas de liberdade: a liberdade do chefe de Estado ou a do chefe do Exército, que nada tinha a ver com a do sábio. Mais tarde essa moral se difundiu. Na época de Sêneca, com mais forte razão do que na de Marco Aurélio, ela devia valer eventualmente para todos; porém jamais se pretendeu fazer dela uma obrigação para todos. (FOUCAULT, 2006b, p. 254).

É verdade que Foucault não pretende uma retomada da ética antiga, todavia, considera que entre as invenções culturais da história da humanidade há um tesouro de artifícios, técnicas, ideias e procedimentos que embora não possam (e não devam) ser reativados, ajudam a constituir um ponto de vista útil, como uma ferramenta para analisar o que está acontecendo agora, e, se e quando necessário, modificarmos o que acontece no presente. Assim, o cuidado de si, a estética da existência e o caráter não coercitivo da ética antiga são de certa maneira semelhantes a uma forma atual de entender a ética, uma vez que muitos de nós não acreditam que a ética esteja fundada na religião, e nem considera legítimo que um sistema legal interfira na nossa vida moral, pessoal e privada, e por isso, convém entender a ética não como cumprimento de uma norma, mas como exercício de liberdade e resistência.

Movimentos recentes de liberação se ressentem do fato de que eles não podem encontrar princípio algum sobre o qual basear a elaboração de uma nova ética. Eles precisam de uma ética que não seja uma ética alicerçada no chamado conhecimento científico do que seja o indivíduo, o que é o inconsciente, etc... Estou interessado nesta semelhança de problemas. (FOUCAULT, 1984, p. 44).

De acordo com Foucault, não é totalmente necessário ligar problemas éticos ao conhecimento científico. Durante séculos temos nos convencido de que existem relações analíticas entre nossa ética pessoal e as grandes estruturas políticas, sociais e econômicas, e que por isso, não podemos mudar nada em nossa vida familiar, sexual, etc., sem arruinar nossa economia, nossa democracia e outros âmbitos da vida social. “Eu acho que temos que nos livrar desta ideia de uma ligação analítica ou necessária entre a ética e outras estruturas sociais, econômicas ou políticas.” (FOUCAULT, 1984, p. 50).

De acordo com John Rajchman em Foucault: a liberdade da filosofia, o filósofo de Poitiers pode ser definido como o grande cético do nosso tempo, e o seu ceticismo está diretamente ligado à questão da liberdade. Cético a respeito das unidades dogmáticas e das antropologias filosóficas, o autor não visa a alcançar verdades seguras, mas a assegurar nossa liberdade de recusar o julgamento sobre dogmas

filosóficos, nos dando a possibilidade de nos livrar das restrições que tais dogmas introduzem em nossos pensamentos e em nossas vidas. Questionar os dogmas que nos são impostos significa nos libertar para nossos próprios fins, abrir novas possibilidades de pensamento, novas possibilidades de vida. Isso leva Rajchman a falar que a liberdade seria o fio condutor da reflexão e análise foucaultiana:

O questionamento do antropologismo por Foucault converte-se numa ética do livre pensamento: ao suspender a narrativa universalista e a segurança antropológica acerca de uma liberdade abstrata, Foucault dirige a nossa atenção para a liberdade bastante concreta de escrever, pensar e viver num questionamento permanente daqueles sistemas de pensamento e formas problemáticas de experiência em que nos encontramos. (RAJCHMAN, 1987, p. 11/12).

Podemos dizer que Foucault não nos propõe uma ética normativa e prescritiva, nem princípios éticos gerais e universalizantes que orientariam a conduta de todo e qualquer ser humano. A ética de Foucault encontra-se no âmbito das relações com os outros e consigo mesmo, em uma problematização infinita a respeito do presente (com um olhar curioso ao passado), e em um desligamento entre coercividade e ética. A ética não tem como função principal a de orientar o sujeito; ela serve para constituí-lo, e neste quadro, podemos dizer que Foucault não nos propõe uma determinada ética³⁵, e que sua função é instigar novas relações pessoais e coletivas com a mesma, promover novas formas de subjetividade, de forma que não fiquemos presos a discursos analíticos, cientificizantes, totalizantes, que se apresentam como universais, quando na verdade, são contingentes. Não seria exagero repetir aqui que todo saber está ligado a um poder e vice-versa, e se não temos liberdade suficiente para escapar disto, possuímos liberdade em quantidade satisfatória para vislumbrarmos a possibilidade de impedir que tais relações sejam opressivas e coercitivas, sem permitir que nulifiquem nossa curiosidade, nossa liberdade e nosso ímpeto por coisas novas. Foucault de fato pretende que sejamos menos governados, mais autônomos e mais capazes de sermos diferentes do que somos.

³⁵ Pelo menos, não no sentido clássico sobre aquilo que compreendemos por ética.

Uma vez que compreendemos o poder como estratégia e aceitamos a visão foucaultiana de que toda relação de poder implica necessariamente na possibilidade de resistência e consequentemente liberdade tornou-se necessário compreender como a ética se inseriu neste contexto. A ética é vista por Foucault como o âmbito, através de práticas de liberdade, na qual o sujeito constitui a si mesmo (por mais que estas práticas sejam elementos que o mesmo encontre em sua própria cultura, mas isto tudo já foi dito). Ao estudar o poder em Foucault, foi necessário fazer uma análise geral (e até um pouco abstrata) sobre o tema, definindo uma metodologia, para partir para análises históricas pontuais, que resultaram nas concepções de poder pastoral, poder disciplinar e biopoder. Visto agora que no terceiro eixo Foucault se preocupa com a temática da ética e da possibilidade do indivíduo resistir às relações de poder vigentes³⁶, cabe aqui apontar alguns elementos abordados pelo autor que se situam entre as relações de poder e as resistências ao mesmo. Contudo, é necessário tomar cuidado, Foucault não é um autor prescritivo. Não se trata de mostrar as formas que o filósofo francês considera certas na busca por uma resistência legítima. A constituição de si mesmo através de práticas de liberdade é um campo infinito, do qual a criatividade é um dos principais elementos. O máximo que Foucault se propõe é dissertar sobre temas com que historicamente podemos analisar indivíduos se constituindo como sujeitos e resistindo a relações de poder que lhes são impostas.

2.4 CONCLUSÕES PARCIAIS

Em um primeiro momento, este capítulo tratou tanto da estética da existência quanto do cuidado de si, entendidos como “ferramentas conceituais”, que tiveram a função de trazer o tema da ética e da liberdade a um primeiro plano nos escritos do filósofo francês. O retorno de Foucault à antiguidade não tem como objetivo a busca de um modelo que poderia (ou deveria) ser utilizado por nós, caso tenhamos o interesse de levar uma vida ética. Antes disso, trata-se de apontar o fato

³⁶ Isso não exclui a possibilidade de resistência ao poder no primeiro e segundo eixo foucaultiano. Embora seja apenas no terceiro eixo que a liberdade torne-se uma das questões centrais do pensamento de Foucault, o autor fala sobre resistência ao poder (que não deixa de ser uma forma de liberdade) ao se remeter ao poder pastoral e disciplinar. Dessa forma, em momento algum o pensamento de Foucault fora oposto à questão da resistência e da liberdade.

de que, no período em questão, a maneira como gregos e romanos problematizaram suas questões éticas, estava pouco relacionada à coercitividade, e mais relacionada ao interesse de tornar sua vida uma obra de arte e/ou cuidar de si mesmo. É importante ressaltar que isso não implica na inexistência de relações estratégicas de poder na Antiguidade, e sim, que nesse jogo de relações, a ética e a liberdade foram abordadas e valorizadas de forma diferente e que o estudo de uma genealogia dos mesmos pode nos servir para problematizar nossas próprias relações atuais e modificar, inventar, criar, novas formas de relações de poder. De fato, as relações de poder nunca foram um problema para Foucault, e sim, o caráter de sujeição que elas assumiram nas sociedades disciplinares, nas sociedades de segurança, no comunismo, no socialismo e no neoliberalismo.

Já em um segundo momento, foi preciso compreender como a inclusão da ética e da liberdade se relacionam com a questão do poder, na medida em que a ética e a liberdade não se distinguem completamente. De fato, como já dito, “a ética é a prática refletida da liberdade”, o poder não existe sem a liberdade, e, sob certo aspecto, não há liberdade fora das relações de poder. Neste entrecruzamento de conceitos, vemos surgir, no terceiro eixo de Foucault, todo um arsenal teórico para que possamos problematizar nossa realidade, que vai além do ato de fazer genealogias a respeito de temas que precisam ser melhor esclarecidos e abre as portas para a noção de que nossas liberdades, nossa subjetividade, nossa ética e nossas resistências devem ser construídas a cada dia, em relações agonísticas e com as práticas de subjetivação, normalização e controle, que estão em frequente combate (e nunca deixarão de estar). Nesse sentido, ainda é preciso compreender como é possível essa construção de subjetividades e espaços de liberdade, de forma mais autônoma, para compreendermos melhor como a ética da liberdade se insere e pode se inserir cada vez mais, e de forma cada vez mais autônoma, na vida de sujeitos, mesmo que estes sejam inevitavelmente, constituídos historicamente. Mas não sem antes fazer uma consideração acerca da liberdade.

De acordo com John Rajchman, “o próprio uso da história para problematizar o sujeito suscita a questão da liberdade” (RAJCHMAN, 1987, p. 104). Sob esta perspectiva, somos “realmente” livres porque podemos mudar as formas através das quais nossas histórias se tornam verdadeiras, porque podemos modificar os sistemas que tornam certas ações possíveis e porque não existe nenhuma relação autêntica com o nosso eu a que tenhamos de nos ajustar. A nossa liberdade consiste em um ajuste a alguma tradição moral, princípios universais ou alguma

concepção de “eu”, mas na possibilidade de construir novas formas de vida, novas formas relacionais, novos saberes e poderes. Ainda segundo Rajchman, nossa liberdade real é anárquica e constitui um desafio ao antropocentrismo que pressupõe uma liberdade pautada na noção de que possuímos uma natureza que é real e deve ser realizada. Nossa liberdade consiste na capacidade de nos revoltarmos e mudarmos a história constantemente. Nesse sentido, abre-se o caminho para investigarmos alguns elementos que parecem de suma importância neste processo de instigação a respeito da nossa liberdade, sem, contudo, ignorar que outras temáticas poderiam ser abordadas da mesma forma.

Acredito que alguns pensamentos adicionais podem ser descritos. Quando Foucault fala sobre estética da existência e cuidado de si, não se trata de voltar à fórmula antiga e resgatá-la para uma sociedade moderna. Todavia, gostaria de sugerir que a utilização de tais conceitos não provém apenas de uma curiosidade histórica. Não é possível nem desejável resgatar a forma que os gregos e romanos entendiam que uma vida esteticamente bela deveria assumir, muito menos propor as relações, exercícios e prescrições necessários ao cuidado de si. Mas se considerarmos o fato de que Foucault era um nominalista inóspito às diversas maneiras coercitivas, individualizantes e totalizantes que, em seu diagnóstico, as sociedades modernas assumiram através de discurso de saber e relações de poder, não me parece incompatível pressupor que exista, de fato, em Foucault, uma certa receptividade à liberdade no sentido ascético, encontrada na estética da existência e no cuidado de si. Uma vida esteticamente bela pode significar qualquer coisa. Que não seja aquilo que os gregos consideravam ser, mas que os indivíduos se sintam menos coagidos a justificar suas vidas em termos de uma moral universal, uma lei opressora ou um padrão de normalidade, e mais incitados a buscar elementos criativos, para fazer de suas vidas aquilo que consideram importante fazer. Que o cuidado de si não implique em um individualismo egoísta, mas antes, em um “direito” ou uma capacidade que os indivíduos se auto-atribuem, de buscar em si mesmos os elementos que irão compor sua existência. Paradoxalmente falando, sem ser prescritivo, Foucault prescreve a liberdade como elemento de grande importância, aquilo que podemos cultivar, apostando que seus efeitos serão muitas vezes desejáveis, e quando não o forem, pelo menos não estaremos em estados de dominação que nos custarão séculos para reverter o quadro. A estética da existência e o cuidado de si são faces da liberdade com as quais o filósofo de Poitiers tem grande simpatia, mas também um grande cuidado para não prescrevê-las como elementos

necessários, universais e imprescindíveis para que os indivíduos atinjam sua “verdadeira liberdade”, ou sua “natureza humana”.

A seguir, serão analisados os conceitos de crítica, amizade, *parrhesia* e o papel do intelectual, sob a perspectiva de que estes elementos compõem dentro do contexto de uma filosofia ético-política foucaultiana, ferramentas conceituais para compreendermos e enriquecermos nossas práticas de resistência aos poderes e nossas práticas de liberdade.

3. RESISTÊNCIA ÀS FORMAS INDIVIDUALIZANTES E TOTALIZANTES DE PODER

3.1 ATITUDE CRÍTICA: ÊTHOS E RESISTÊNCIA

Como já visto anteriormente, o sujeito foucaultiano emerge entre uma técnica de dominação e uma técnica de si, inserido em uma condição de liberdade que pode ser dissimétrica em inúmeros níveis diferentes, mas que não o exclui dos jogos de poder. A liberdade humana nunca é absoluta, até porque as próprias práticas em que ela se dá são propostas por uma cultura, por um contexto social. Em casos de dominação (econômica, política, social, institucional) surge o problema de saber aonde vai se formar a resistência. Temos aqui uma definição ampla a respeito das práticas de liberdade e as práticas de resistência. Foucault não propõe indivíduos completamente livres e emancipados de seu próprio contexto, tampouco pressupõe grandes revoluções que libertariam de um poder que vem de um lugar só e os subjugando. Neste contexto, Foucault não é um anarquista, nem aceita temas de libertação que pressupõem haver uma liberdade essencial como livre arbítrio. Dessa forma, não podemos dizer que o autor nunca poderia prescrever mecanismos que teriam a função universal de constituição ética de um sujeito mais livre e autônomo. Vejo, no entanto, que em alguns temas trabalhados ao longo de sua obra, podemos encontrar noções que problematizam esta relação do sujeito com o poder e a verdade, e incitam a emergência de relações mais livres consigo mesmo e com os outros.

Neste contexto, começarei tentando compreender melhor o papel da crítica e as consequências do iluminismo, ou melhor, da *Aufklärung*, para a filosofia moderna³⁷.

Antes de tudo, é necessária uma contextualização. Em 1784, Kant publica em resposta a uma revista que havia perguntado ‘O que é a *Aufklärung*?’, um artigo denominado “Resposta à pergunta: que é a *Aufklärung*?”. Neste artigo, Kant fala não apenas do direito, mas da necessidade de uma liberdade de expressão em relação ao exercício da religião. Para Kant, o iluminismo é “a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado”. (KANT, 2008, p. 9). Antes de comentar o tema, Foucault aponta que esta foi a primeira vez que um

³⁷ Aqui é importante ressaltar que *Aufklärung*, iluminismo e esclarecimento podem ser usados como sinônimos. Quando Kant falava da *Aufklärung*, ele estava se referindo à modernidade.

filósofo trata da questão do presente, ‘O que acontece agora?’. Trata-se do pertencimento a um certo presente, a um certo “nós” que se refere a um conjunto cultural característico da sua própria atualidade. Nas palavras de Foucault:

A filosofia como superfície de emergência de uma atualidade, a filosofia como interrogação sobre o sentido filosófico da atualidade a que ele pertence, a filosofia como interrogação pelo filósofo desse “nós” de que ele faz parte, que caracteriza a filosofia como discurso da modernidade, como discurso sobre a modernidade (FOUCAULT, 2010, p.14)

Segundo Foucault, interrogar-se sobre sua própria atualidade será um dos grandes marcos da filosofia moderna. Na verdade, ele vai além ao alegar que Kant fundou as duas tradições entre as quais se dividiu a filosofia moderna. A primeira foi fundada com suas três obras críticas, especialmente a primeira, que consiste em colocar a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, fazendo com que toda uma seção da filosofia moderna se desenvolva como analítica da verdade. A segunda tradição fundada por Kant – e que parece ter merecido menos atenção - é a tradição que coloca a questão “o que é a atualidade?”. Trata-se do que Foucault chama de uma “ontologia do presente”, ou melhor, uma ontologia de nós mesmos. Para Foucault, atualmente nos vemos confrontados e levados a optar por uma destas duas tradições: ou optamos por uma filosofia que se apresentará como uma analítica da verdade em geral, ou optamos por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia da atualidade. Os esforços para compreender como funciona o raciocínio filosófico foucaultiano são úteis ao longo deste trabalho. Por ora, voltamos à análise do texto de Kant.

Quando Kant culpa a própria humanidade por seu estado de menoridade, ele alega que esta se encontra sob tais condições por preguiça e covardia. Não é definitivamente um estado de impotência natural, ou algo como uma infância da humanidade. Também não se trata de uma noção político-jurídica, fazendo com que, por alguma violência, os homens sejam privados de seus direitos e sua autonomia. Não se trata nem de uma dependência natural, nem de uma privação de direitos. A dependência se dá pelo fato do ser humano substituir seu entendimento por guias, como livros, diretores de consciência, médicos.

Aqui é importante deixar claro que Kant não é contra livros, pastores ou médicos, é o ato de usá-los para substituir seu entendimento que ele critica.

Compreendendo a *Aufklärung* como a saída do homem de sua menoridade, fica claro que esta menoridade se define pelo uso que fazemos da nossa razão e da direção dos outros.

A preguiça e a covardia é aquilo pelo que não damos a nós mesmos a decisão, a força e a coragem de ter com nós mesmos a relação de autonomia que nos permite nos servir da nossa razão e da nossa moral. E, por conseguinte o que a *Aufklärung* deverá fazer, o que ela está dizendo, pois bem, vai ser justamente redistribuir as relações entre governo de si e governo dos outros. (FOUCAULT, 2010, p. 32)

Esta menoridade de que nos fala Kant se caracteriza pela constituição de dois pares indevidos e ilegítimos. O primeiro é o par obediência e ausência de raciocínio. Admite-se nas sociedades que conhecemos que só pode existir obediência quando há ausência de raciocínio.

O segundo par é o do privado e do público, caracterizado por um certo uso de nossas faculdades. O uso privado é aquele que fazemos enquanto elementos de uma sociedade, quando exercemos uma atividade profissional ou política e nossos princípios e objetivos dizem respeito ao bem coletivo. O uso público é o uso que fazemos do nosso entendimento na medida em que figuramos como sujeito universal. Nós nos constituímos como sujeitos universais quando nos dirigimos ao conjunto de seres racionais e, enquanto seres racionais, não somos submissos a uma sociedade ou medida política específica. É para com a nossa racionalidade que devemos satisfações, e esta deve ser livre para encontrar suas fundamentações.

Há menoridade cada vez que se faz coincidir, cada vez que se superpõe o princípio da obediência – confundido com o não raciocinar – e não apenas, claro, o uso privado, mas também o uso público do nosso entendimento. Quando obedecer é confundido com não raciocinar e quando, nessa confusão do obedecer com o não raciocinar, oprime-se o que deve ser o uso público e universal

do nosso entendimento, nesse momento há menoridade. Em compensação, haverá maioridade quando se houver de certo modo restabelecido a justa articulação entre esses dois pares: quando a obediência bem separada do *Räsonnieren* (utilizar sua razão) valer totalmente, absolutamente e sem condição alguma no uso privado (isto é, quando, como cidadão, como funcionário, como soldado, como membro de uma cerimônia religiosa, etc., nós obedecermos) e quando, por outro lado, o *Räsonnieren* (o uso da razão) se fizer na dimensão do universal, isto é, na abertura a um público em relação ao qual não haverá nenhuma obrigação, ou antes, nenhuma relação de obediência e nenhuma relação de autoridade. Na menoridade, se obedece em qualquer circunstância, seja no uso privado, seja no uso público, e por conseguinte, não se raciocina. Na maioridade, desconectam-se raciocínio e obediência. Faz-se valer a obediência no uso privado e faz-se valer a liberdade total e absoluta de raciocínio no uso público. E vocês veem que temos aí a definição do que é a *Aufklärung* (FOUCAULT, 2010, p. 35/36).

Em 1784, Kant apresenta Frederico, o rei da Prússia, como agente da *Aufklärung*, pois o mesmo não prescreveu nada em matéria de religião, ciência ou arte, deixando que o uso público da razão voasse livre. Mas Kant não para por aí. Quatorze anos depois, em 1798, ainda se interrogando sobre a atualidade, publica outro texto em que comenta um acontecimento muito importante: a revolução francesa. Neste texto, ele mesmo se coloca a questão: “existe em torno de nós um acontecimento que seria sinal rememorativo, demonstrativo e prognóstico de um progresso permanente que arrasta o ser humano em sua totalidade?” (FOUCAULT, 2010, p. 17).

A resposta de Kant é que não podemos esperar encontrar esse sinal rememorativo em grandes acontecimentos, pois ele existe em acontecimentos quase imperceptíveis. O grande acontecimento de que fala Kant é a revolução, que para ele não faz tanto sentido, não tem tanta importância.

O que faz sentido e constitui o acontecimento de valor demonstrativo, prognóstico e rememorativo não é o drama revolucionário em si, não são as

façanhas revolucionárias, não é a gesticulação revolucionária. O significativo é a maneira como a Revolução faz espetáculo, é a maneira como é recebida em toda a sua volta por espectadores que não participam dela mas a veem, que assistem a ela e que, bem ou mal, se deixam arrastar por ela. (FOUCAULT, 2010, p. 18)

A revolução para Kant é, de certa forma, um desperdício; o importante de verdade é o que acontece nos que não a fazem. O significativo é o entusiasmo pela revolução, pois esta indica que os homens consideram que é do direito de todos se dotarem da constituição política que lhes convém e de que os homens buscam uma constituição política que evite toda guerra ofensiva. Neste texto, o entusiasmo revolucionário substitui Frederico como agente da Aufklärung.

Aqui, sem sair completamente da análise de Kant, cabe abordar o que Foucault entende por crítica. Para o filósofo francês, a crítica é um instrumento que só existe em relação a algo diverso de si mesma; ela é “um olhar sobre um campo em que busca pôr ordem sem poder ditar lei” (FOUCAULT, 1997, p. 1). Sendo assim há algo nela que se associa à virtude. A crítica contrapõe-se, ao poder pastoral, como já visto, poder de origem cristã que desenvolveu a ideia de que todo indivíduo deve ser governado e dirigido à salvação numa relação de obediência. Esta suposta arte de governar se viu limitada até o século XV quando explode fortemente. Deslocando-se do âmbito religioso e se expandindo para a sociedade civil, transformando-se em poder disciplinar e biopolítica, como visto anteriormente.

O tema “como governar” se torna fundamental. Todavia, a explosão desta temática remete à questão inversa “como não ser governado demais”, mas não em caráter absoluto. A questão emerge de forma parcial, formulada da seguinte maneira: “como não ser governados deste modo, em nome destes princípios, em vista de tais objetivos e através de tais procedimentos” (FOUCAULT, 1997, p. 2). Foucault define neste momento a atitude crítica como “a arte de não ser excessivamente governado”. A crítica consiste então no reconhecimento de um direito de interrogar a verdade nos seus efeitos de poder e interrogar o poder nos seus discursos de verdade. Como se explicasse toda a sua obra, Foucault diz:

Não era de modo algum necessário, por exemplo, que a loucura e a doença mental se sobrepujassem no sistema institucional e científico da psiquiatria;

analogamente, não era de modo algum óbvio que os processos punitivos, a prisão e a disciplina penitenciária chegassem a articular-se em um sistema penal; assim como nem sequer era óbvio que o desejo, a concupiscência, o comportamento sexual dos indivíduos deveriam relacionar-se mutuamente formando um sistema de saber e de normalidade denominado sexualidade. Compreender a aceitabilidade de um sistema é indissociável daquilo que torna difícil de acatá-lo: a sua arbitrariedade sob o aspecto do conhecimento, a sua violência em termos de poder. Por isso é necessário observar esta estrutura para observar melhor os artifícios. (FOUCAULT, 1997, p. 9)

Para Foucault, a aceitabilidade histórica de um discurso ou de um mecanismo, passa por uma análise do nexos saber-poder, que não é autoevidente e não constitui um a priori. De fato, a totalidade da obra do autor nos mostra, em diversos momentos, através de uma análise genealógica, quais os discursos, dispositivos e técnicas de si envolvidos no surgimento de uma positividade X, estudada pelo autor em um dado momento.

Levando em consideração que o poder é entendido por Foucault como uma relação inserida em um campo de interações e possibilidades, é possível negar a leitura em que ele é visto como domínio ou lei necessária, passando a compreendê-lo como um conceito que evoca mudanças. A busca aqui não é pelo erro do conhecimento, mas pela compreensão de como se determinam singularidades que se fixam a partir das suas condições de aceitabilidade. Neste quadro, pode-se defender a ideia de que a crítica surge como um elemento indispensável, capaz de se contrapor a positivities estagnadas e propor novas possibilidades de conduta aos indivíduos, novos mecanismos de poder e novos discursos de verdade. Nunca como uma crítica que visa a ir cada vez mais fundo em busca de uma verdade intrínseca que devemos encontrar, mas como uma forma de inventar e reinventar nossas positivities e a forma como nos relacionamos com o mundo ao nosso redor e com nós mesmos.

Em uma entrevista propositadamente anônima dada ao famoso jornal francês *Le Monde*, Foucault se interroga sobre o hábito das pessoas de julgar. Alega que o último homem da face da terra se colocará atrás de uma mesa e iniciará o processo contra o culpado. Em

contrapartida a esta péssima mania de julgarmos, Foucault evoca poeticamente suas expectativas para com a crítica:

Não posso me impedir de pensar em uma crítica que não procuraria julgar, mas procuraria fazer existir uma obra, um livro, uma frase, uma ideia: ela acenderia os fogos, olharia a grama crescer, escutaria o vento e tentaria apreender o voo da espuma para semeá-la. Ela multiplicaria não os julgamentos, mas os sinais de existência: ela os provocaria, os tiraria de seu sono. Às vezes, ela os inventaria? Tanto melhor, tanto melhor. A crítica por sentença me faz dormir. Eu adoraria uma crítica por lampejos imaginativos. Ela não seria soberana, nem vestida de vermelho. Ela traria a fulguração das tempestades possíveis (FOUCAULT, 2000, p. 302).

Ainda na mesma entrevista. Foucault palpita sobre a curiosidade, conceito que ele alega lhe ser agradável e, no entanto, foi estigmatizado pelo cristianismo, pela filosofia e mesmo por uma certa concepção de ciência. Segundo Foucault a curiosidade lhe sugere uma coisa totalmente diferente, evoca inquietação “evoca responsabilidade que se assume pelo que existe e poderia existir” (FOUCAULT, 2000, p.304).

Foucault esclarece suas expectativas:

Sonho com uma nova era da curiosidade. Temos os meios técnicos: o desejo está aí; as coisas a saber são infinitas: existem as pessoas que podem empreender esse trabalho. De que se sofre? De muito pouco: de canais estreitos, afunilados, quase monopolistas, insuficientes. Não se deve adotar uma atitude protecionista para impedir que a “má” informação invada e sufoque a “boa”. É preciso antes multiplicar os caminhos e as possibilidades de idas e vindas. Nada de colbertismo nesse domínio. O que não quer dizer, como se acredita frequentemente, uniformização e nivelamento por baixo. Mas, pelo contrário, diferenciação e simultaneidade de diferentes redes. (FOUCAULT, 2000, p. 304).

Difícil não vermos aí alguma relação entre curiosidade e crítica, sendo a primeira um dos impulsos que instiga a outra. A curiosidade desperta o ímpeto por coisas novas e a crítica abre caminho para elas. E aqui surge a filosofia como uma maneira de viver e de refletir, não sobre o verdadeiro e o falso, mas sobre nossa relação com a verdade.

A crítica está sempre em movimento, não busca um ponto de fuga que seria o núcleo da verdade e não se ancora em alguma entidade subjetiva a priori; como Deus, razão, consciência. Ela se realiza no mundo concreto, nas práticas discursivas e não discursivas, analisando suas origens e transformações. Segundo Foucault:

Mas o que é filosofar hoje em dia – quero dizer, a atividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre o próprio pensamento? Se não consistir em tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe? Existe sempre algo de irrisório no discurso filosófico quando ele quer, do exterior, fazer a lei para os outros, dizer-lhes onde está a sua verdade e de que maneira encontra-la, ou quando pretende demonstra-se por positividade ingênua: mas é seu direito explorar o que pode ser mudado no seu próprio pensamento, através do exercício de um saber que lhe é estranho. (FOUCAULT. 1988b, p. 13).

Foucault chamou de “atitude-limite” essa atitude de contínua reflexão e transgressão, de ir além dos limites que parecem se impor a nós. Ao falar de crítica, Foucault não define um método. A crítica está muito mais para um *êthos*, uma atitude filosófica que precisa ser reativada frequentemente. Não existem regras a serem seguidas, princípios que não possam ser contestados ou limites que não possam ser ultrapassados. Isso leva o autor a utilizar, o termo *atitude crítica*. Não existe um fim último ou um momento final no qual todas as relações de poder estariam em perfeita harmonia. A crítica é uma atitude de constante interação com o poder, que por sua vez, está sempre sendo modificado.

De acordo com Candiotti, “A atitude crítica atua como limite das artes de governar impedindo sua modificação embora jamais seu desaparecimento”. (2010. p. 113). A atitude crítica diante dos processos de governamentalização entende que nenhum poder é inevitável enquanto atua sobre os indivíduos. Compreendendo a

governamentalização como o movimento pelo qual numa determinada prática social se busca sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que se apoiam em justificações de verdade para reproduzir-se e legitimar-se, a atitude crítica é entendida como o processo pelo qual os indivíduos procuram “interrogar o poder [governo] nos seus efeitos de verdade” e a “verdade nos seus efeitos de poder”. Para Foucault, não se trata de buscar as condições de legitimidade do conhecimento científico/filosófico, temos que suspeitar do objetivismo, do positivismo, do tecnicismo que nos trouxeram um excesso de poder apoiado na verdade das ciências. Ao resistirmos ao governo da individualização podemos identificar diversos tipos de regimes de verdade que atuam na separação entre o verdadeiro e o falso. Quando o indivíduo passa a contestar essa ou aquela maneira de governar, pode vir a reconhecer a não-neutralidade desse ou daquele efeito de verdade ao qual se encontra vinculado, e muitas vezes o entendia como necessário e universal. A atitude crítica leva em conta o esforço e a decisão de desprender-se do poder e propor uma política de verdade diferente, que consiste em uma análise dos limites e uma reflexão sobre eles.

[...] no que nos é apresentado como universal, necessário, obrigatório, qual é a parte do que é singular, contingente e fruto das imposições arbitrárias. Trata-se, em suma, de transformar a crítica exercida sob a forma de limitação necessária em uma crítica prática sob a forma de ultrapassagem possível. (FOUCAULT, 2000, p. 347).

Foucault nos mostra exemplos de atitude crítica nas denúncias da religião, das leis e das ciências. No campo da religião, Foucault cita o exemplo da releitura das Escrituras, com o intuito de estabelecer uma relação diferente daquela transmitida pela tradição. No campo das leis, temos a não aceitação passiva de algumas delas por considerá-las injustas, assim como o estudo do direito natural, que exerce o papel de limitar o direito de governar. Por último, no campo das ciências, trata-se de não aceitar algo incondicionalmente apenas porque a autoridade diz que é verdadeiro.

A crítica não se exerce mais na pesquisa das estruturas formais que têm valor universal, mas na pesquisa histórica dos acontecimentos que nos levaram a constituirmos-nos e a nos reconhecer como sujeitos do que pensamos, fazemos e dizemos. Ela não é transcendental e não

busca uma metafísica, mas é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método.

Arqueológica – e não transcendental – no sentido de que ela não procurará depreender as estruturas universais de qualquer conhecimento ou de qualquer ação moral possível: mas tratar tanto os discursos que articulam o que pensamos, dizemos e fazemos como os acontecimentos históricos. E essa crítica será genealógica no sentido de que ela não deduzirá da forma do que somos e o que para nós é impossível fazer ou conhecer: mas ela deduzirá da contingência que nos fez ser o que somos a possibilidade de não mais ser, fazer ou pensar o que somos, fazemos ou pensamos. (FOUCAULT, 2000, p. 348).

Dessa forma, a atitude crítica se afasta da crítica pensada como legitimidade do conhecimento científico. Foucault enxerga um excesso de poder que se apoia nas verdades científicas e suspeita disso. Segundo Candiotta, Foucault propõe uma leitura diferente do projeto crítico kantiano, ressaltando a ineficiência da busca pela legitimidade do conhecimento e das tecnologias de governo que produzem e legitimam tais conhecimentos. A crítica foucaultiana ataca estas tecnologias de governo que produzem efeitos de verdade e sujeitam a subjetividade. “O gesto maior da atitude crítica define-se pelo desassujeitamento da subjetividade em relação à individualização do poder disciplinar e à massificação do poder regulador”. (CANDIOTTO, 2010, p. 118).

Assim, ainda com Candiotta, a atitude crítica analisa os discursos de verdade e as tecnologias de governo que visam legitimar-se mutuamente, provocando estranhamento e denunciando o caráter provisório de um quadro epistêmico que se apresenta como necessário e universal. A resistência permite a identificação de diversos regimes de verdade e a ausência de neutralidade de todos eles.

Em vez de perguntar o que tem a dizer ao governo partindo do vínculo que possui com a verdade, na condição de sujeito da verdade, de lugar originário da verdade, a atitude crítica leva em consideração seu esforço e decisão para desprender-se do poder e propor outra política de verdade. (CANDIOTTO, 2010, p. 119).

É importante ressaltar que esta atitude histórico-crítica, para Foucault, deve ser entendida como uma atitude prática e experimental. Antes de tudo, ela deve abrir um domínio de pesquisas históricas, mas é de suma importância que ela se coloque à prova da realidade e da atualidade, buscando compreender os pontos em que a mudança é possível e desejável, e determinando a forma precisa a dar a ela. A crítica, ou a “ontologia histórica de nós mesmos”, deve evitar projetos globais e radicais. É verdade que Foucault sempre preferiu mudanças parciais por sempre ter desconfiança das grandes teorias explicativas e a partir delas, de novos sistemas políticos que trarão a solução milagrosa para todos os nossos problemas. O autor prefere estudar e problematizar como os nossos diferentes modos de ser e pensar ao longo da história se relacionaram com as diferentes formas de relações com autoridades, os diferentes modos de ver e se relacionar com a sexualidade, a loucura, a doença, a criminalidade, etc.

Neste contexto podemos concordar com Cesar Candiotto, que em seu artigo intitulado *Foucault: uma história crítica da verdade*, afirma que o fio condutor do pensamento de Foucault é a problemática da verdade. Todavia, Foucault toma distância dos privilégios do sujeito de conhecimento e se foca na produção histórica da verdade. Assim, Foucault estabelece diferenças importantes entre a concepção clássica de verdade e sua concepção pessoal, denominada por Candiotto de “história crítica da verdade”.

Na história crítica da verdade não há o sujeito e o objeto como unidades universais e necessárias; eles assim se tornam mediante práticas, que podem ser jogos teóricos e científicos, práticas sociais ou práticas de si. O distanciamento do sujeito constituinte e do objeto empírico dado torna a problemática da verdade proposta pelo filósofo o modo de aplicação de uma “história crítica do pensamento”. (CANDIOTTO, 2006, p. 66).

Candiotto ressalta ainda que “o trabalho de Foucault não é uma filosofia do sujeito, mas dos “modos de subjetivação” (2006, p. 67). Foucault não tenta estabelecer quais seriam as condições empíricas ou transcendentais que permitiriam a um sujeito conhecer um objeto preexistente na realidade. Trata-se de compreender como alguém, em um contexto específico, torna-se sujeito. Qual sua relação com o objeto

que conhece? Quais os limites de seu discurso? Para Foucault, o “verdadeiro” não está nem no sujeito, nem no objeto, tampouco na adequação entre um e outro. O verdadeiro encontra-se nas “articulações históricas de sua mútua modificação e constituição” (CANDIOTTO, 2006, p. 68). A história crítica do pensamento seria a história sempre provisória das “regras segundo as quais, a propósito de certas coisas, aquilo que um sujeito pode dizer pertence à questão do verdadeiro e do falso”. (FOUCAULT, 1994b, p. 632, apud CANDIOTTO, 2006, p. 68).

A atitude crítica é uma forma de resistência que não se dá pela violência, mas pela mudança de atitude diante do poder e da problemática da verdade. A atitude crítica diante dos discursos de verdade é a condição para a recusa dos efeitos de poder resultantes de tais discursos. No campo do governo, as práticas de resistência podem ser deslocadas para as práticas de subjetivação. Trata-se de utilizar a atitude crítica em relação ao governo dos outros e direcioná-la para a constituição do sujeito ético, para o governo de si.

Se nos anos sessenta a produção da verdade era descrita nos modos de objetivação estabelecidos no jogo de regras entre os saberes com pretensão científica; se nos anos setenta, ela era pensada nos mecanismos do saber poder ou ainda nas redes de obediência das tecnologias pastorais, a ênfase nos anos oitenta é pensar a produção da verdade nas práticas de si ascéticas. Não há produção de verdade sem a constituição de subjetividades ascéticas. (CANDIOTTO, 2006, p. 72).

Vemos assim um processo de subjetivação da verdade a partir das práticas ascéticas, que nos propõem diferentes modos de ser e de agir. Conforme Candiotto, o título de curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, é paradoxal, uma vez que a última coisa que Foucault poderia pensar fazer seria elaborar uma hermenêutica do sujeito.

A diferença fundamental entre hermenêutica do sujeito e história das práticas de subjetividade consiste na articulação com os jogos de verdade. Na primeira, parte-se do sujeito para aceder à verdade, na segunda é preciso armar-se de discursos verdadeiros para que haja subjetivação; numa o resultado do processo é a descoberta de um sujeito de verdade universal; noutra, a

aquisição de discursos recolhidos como verdadeiros produz subjetivações contingentes, já que alguém só se torna sujeito no momento em que age ou enuncia algo sobre si e em determinadas circunstâncias e lugares. Na hermenêutica, a verdade está escondida no sujeito, seja pelo processo da dúvida generalizada (Descartes) seja pela verbalização infinita (confissão cristã). A verdade é o fundo da sua identidade e o reconhecimento daquilo que ele mesmo é. Na história das práticas de subjetividade, as verdades somente são subjetivadas se forem matrizes de ação e instrumentos válidos para que alguém se torne sujeito de ações, de modo que haja como convém, conforme exige a circunstância ou o ritual. (CANDIOTTO, 2006, p. 73).

Para CandiOTTO, o termo “verdade” não possui um significado unívoco em Foucault, podendo significar um jogo histórico, uma enunciação dramática, a justificação racional que elaboramos para justificar nossas práticas ou o escudo que nos protege das vicissitudes que nos ameaçam. A verdade também pode estar relacionada com nossas resistências e com o êthos filosófico que incorporamos mediante a crítica do nosso ser histórico. Ela pode ser reivindicada por aqueles que desejam governar a conduta de outros ou por aqueles que querem resistir a algum tipo de governo.

Já com intenção conclusiva, aponto algumas considerações feitas por Frédéric Gros ao comentar sobre o curso de 1983, intitulado *O governo de si e dos outros*, quando Foucault dedica sua primeira aula a comentar Kant e a *Aufklärung*, algo que já havia feito alguns anos atrás (1978) em um artigo denominado *Iluminismo e crítica*³⁸. Segundo Gros, o texto de 1978 havia sido posto na perspectiva de uma atitude crítica que data do início da era moderna e se opõe às exigências da governamentalidade pastoral. Em 1983, a *Aufklärung* será pensada como exigência de dizer-a-verdade, de uma tomada de palavra de verdade corajosa surgida entre os gregos e posto ao mesmo tempo como fundamento e como limite do governo dos outros.

³⁸ O artigo de Foucault *Qu'est que la critique*, recebeu o nome de *Iluminismo e crítica* em sua tradução para o italiano. Utilizo-me da tradução desta versão italiana.

A questão do sujeito é a negação do mesmo de render-se a uma sujeição absoluta e demasiada, seja através de uma crítica que nega efeitos exacerbados de poder, seja através de práticas de si que incitem um dizer-a-verdade corajoso e contestatório. Em ambos os casos temos, em minha opinião, uma concepção ampla de crítica que serve de instrumento a uma recusa de “qualquer coisa que se faça necessário recusar”.

Parece certo que, assim como diz Gros, Foucault busque encaixar seu papel de pensador na segunda herança kantiana, a herança crítica que pretende provocar o presente através do diagnóstico sobre “o que somos” e rejeite a herança transcendental segundo o qual devemos estabelecer regras de verdade universais a fim de prevenir os desarranjos de uma razão dominadora. É essa perspectiva foucaultiana que torna o tema tão atraente, pois implica compreender não uma essência de nós mesmos, mas uma gama de possibilidades que poderíamos fazer de nós mesmos ao tomarmos como importante o ato de nos diagnosticar e nos reinventar problematizando o que quer que nos pareça necessário problematizar. Sob este ponto de vista, me parece que a obra foucaultiana como um todo, e especialmente este pequeno fragmento apresentado aqui, têm muito a acrescentar. Trata-se resumidamente de aderir à ontologia histórica de nós mesmos, suspeitar de projetos globais e radicais e elaborar novas formas de existência.

3.2 A ÉTICA DA AMIZADE

Como visto anteriormente, uma das principais preocupações de Foucault é estudar as formas através das quais os indivíduos se constituem como sujeitos. Em sua análise sobre o poder encontramos uma racionalidade política na qual através de técnicas de individualização e procedimentos de totalização, foram desenvolvidos diversos saberes que contribuíram para aumentar a intervenção do Estado na vida dos indivíduos. Encontramos aqui modos de subjetivação baseados no poder pastoral, onde o indivíduo deveria encontrar a verdade sobre si mesmo através de um exame de consciência, resultando no desenvolvimento de uma subjetividade padronizada. Sob essa perspectiva, o homem torna-se sujeito através de um processo de sujeição. Segundo Foucault, é possível lutarmos contra essa forma de empobrecer nosso tecido relacional, sendo que a nossa melhor opção de resistência consiste na relação que temos com nós mesmos. A relação de

si para consigo é o primeiro e último ponto de resistência ao poder político.

Foucault alega se interessar pelo problema da amizade. Nos séculos que se seguiram à Antiguidade, a amizade tornou-se uma relação social muito importante, na qual os indivíduos dispunham de certa liberdade, de uma forma de escolha que lhes permitia viverem intensas relações afetivas. Segundo Foucault, no século XVI e XVII, viu-se desaparecer, no meio da sociedade masculina, esse tipo de amizade. A amizade passa a ser considerada algo perigoso:

O exército, a burocracia, a administração, as universidades, as escolas, etc. - no sentido que essas palavras têm nos dias de hoje - não podiam funcionar diante de amizades tão intensas. Eu penso que podemos ver em todas estas instituições um esforço considerável por diminuir ou minimizar as relações afetivas. Neste caso, em particular, nas escolas. Quando se inauguraram as escolas secundárias que acolheram centenas de jovens rapazes, um dos problemas foi o de saber como se podia não somente impedir as relações sexuais, de fato, mas também impedir as amizades. (FOUCAULT, 1994b, p. 744, tradução nossa).

Desta forma, podemos compreender melhor o retorno de Foucault à Antiguidade, uma vez que encontra neste período uma experiência moral centrada na relação consigo não ligada a nenhum sistema social, jurídico ou institucional, e considera que esta é uma questão similar a que estamos vivendo atualmente, na medida em que alega que “a maioria de nós já não acredita que a ética esteja fundada na religião, e nem quer um sistema legal que interfira na nossa vida moral, pessoal, privada”. (FOUCAULT, 1984, p. 43).

A ética compreendida como forma que se pode dar à própria vida torna-se então um desafio atual. O sujeito pode se auto-constituir através de práticas de si, existentes em nossa cultura e que podem ser analisadas historicamente. O cuidado de si emerge como o ponto de resistência preferencial e útil contra o poder político vigente, uma vez que age em busca de novas formas de subjetividade. Neste contexto, surge a temática da amizade, que, segundo Ortega, é a forma de existência considerada quando Foucault pensa numa possível atualização da estética da existência. É importante ressaltar que o significado de

amizade a que Foucault se refere difere quanto ao significado atual do termo. Trata-se de uma relação social importante que permitia que os indivíduos dispusessem de uma certa liberdade que lhes daria a oportunidade de viver relações afetivas muito intensas. Segundo Ortega, a única definição de amizade proposta por Foucault (no contexto da discussão de formas de existência homossexuais) é a seguinte: Amizade, isto é, “a soma de todas as coisas através das quais um e outro podem se dar prazer” (FOUCAULT, 2010c, p. 349).

Neste sentido, Foucault toca no tema da amizade ao analisar a relação homossexual. Trata-se de chegar a uma nova forma de existência mediante a sexualidade, alcançável em um trabalho sobre si mesmo, numa ascese que toma a forma da amizade, embora Foucault não tenha realizado uma elaboração sistemática da amizade, nem tenha feito uma análise genealógica do fenômeno.

O que eu gostaria de dizer é que, em minha opinião, o movimento homossexual tem mais necessidade hoje de uma arte de viver do que de uma ciência ou um conhecimento científico (ou pseudocientífico) acerca do que é a sexualidade. A sexualidade faz parte de nossa conduta. Ela faz parte da liberdade pela qual nós usufruímos deste mundo. A sexualidade é algo que nós mesmos criamos - ela é nossa própria criação; melhor ainda, ela não é a descoberta de um aspecto secreto de nosso desejo. Nós devemos compreender que, com nossos desejos, através deles, se instauram novas formas de relações, novas formas de amor e novas formas de criação. O sexo não é uma fatalidade; ele é uma possibilidade de aceder a uma vida criativa. (FOUCAULT, 1994b, p. 735, tradução nossa).

A amizade representa assim uma possibilidade de experimentar a multiplicidade de formas de vida possíveis. Foucault, contudo, não oferece nenhuma receita, concentrando sua atenção nas diferentes formas de existência e tendo a cultura gay como foco. Ortega alega que a amizade tem, para Foucault, um sentido principal de amizade homossexual e nas possibilidades disponíveis na cultura homossexual de criar novas formas de amizade. A ética da amizade aponta para a

possibilidade de intensificar a experimentação³⁹, concentrando-se na percepção e no aumento do prazer próprio e do outro.

1. A discussão foucaultiana da amizade ocorre no contexto da análise de novas formas de vida homossexual, pois “a homossexualidade oferece a ocasião histórica de reabrir as possibilidades existentes de relações e sentimentos, o qual não acontece como consequência das qualidades ‘verdadeiras’ dos homossexuais, mas porque esta se encontra numa posição transversal, permitindo a inscrição de diagonais no tecido social, que permitam o aparecimento dessas possibilidades”.

2. As práticas sadomasoquistas (como componente importante de uma ascese homossexual) oferecem a Foucault um modelo especial para sua noção de amizade: presença e controle das relações de poder, reciprocidade, fixação situacional e ad hoc das regras da relação etc.

3. A reabilitação foucaultiana da amizade baseia-se no fato de utilizar a sexualidade para criar múltiplas relações.

4. Uma nova “economia dos corpos e dos prazeres” deve superar a divisão existente desde a Antiguidade entre desejo e prazer e o consequente privilégio do desejo, em favor de uma relação que vise à intensificação mútua do prazer. (ORTEGA, 1999a, p. 161/162).

De acordo com Ortega, a ética foucaultiana é ao mesmo tempo estética, uma vez que consiste em sublinhar a possível criação de relações sociais. A ética da amizade seria então uma ética cujo programa deve ser vazio e capaz de fornecer ferramentas para a criação de relações variáveis. Cabe à ética da amizade preparar o caminho para a criação de novas formas de vida sem prescrever alguma forma de existência específica como correta. Neste contexto, a noção de “modo de vida” torna-se importante. Para Foucault, parece desejável introduzir uma diversificação diferente daquela devida às classes sociais e níveis culturais. Uma diversificação como um modo de vida, que poderia ser compartilhado entre indivíduos de idade e status diferentes, dando lugar a relações intensas, diferentes de todas aquelas institucionalizadas.

³⁹ Foucault encontra esse fenômeno na cultura homossexual de Nova York e San Francisco, cidades onde surgiram “laboratórios de experimentação sexual”.

Assim, ser gay não seria identificar-se com os traços psicológicos do homossexual, mas procurar desenvolver um modo de vida.

Aqui é importante ressaltar que a homossexualidade não é o único caminho pelo qual um indivíduo pode intensificar a experimentação e criar novas formas de vida que não estejam sob o jugo de um poder individualizante. Este é apenas o tema escolhido por Foucault para exemplificar sua ética baseada na liberdade. Tema escolhido, entretanto, não sem razão alguma. Foucault considera a homossexualidade uma ocasião histórica privilegiada nesta tentativa de inventar e reabrir novas formas relacionais afetivas. Privilegiada não por alguma qualidade intrínseca pertencente aos homossexuais, mas pelo caráter “minoritário” dos mesmos, que lhes permite um devir criativo, uma vez que as relações homossexuais ainda não estão completamente estabelecidas, normatizadas e prescritas pela sociedade. Neste sentido, não se trata apenas de uma luta por direitos de igualdade em relação aos heterossexuais⁴⁰, e sim, trata-se da criação de novas formas de vida e novas possibilidades de se relacionar.

Que em nome do respeito aos direitos do indivíduo se deixe fazer o que ele quer, tudo bem! Mas se o que se quer fazer é criar um novo modo de vida, então a questão dos direitos do indivíduo não é pertinente. Vivemos, de fato, em um mundo legal, social, institucional no qual as únicas relações possíveis são muito pouco numerosas, extremamente esquematizadas, extremamente pobres. Há evidentemente a relação de casamento e as relações familiares, mas quantas outras relações deveriam poder existir, poder encontrar seu código não nas instituições, mas em eventuais

⁴⁰ Aqui é importante não ignorar um aspecto. Ao propor que a principal questão consiste na busca de novas formas de vida, novas possibilidades de relação, Foucault não está propondo que a luta por direitos institucionalizados, tais como casamento gay, sejam deixados de lado. Para o autor, os direitos no que diz respeito à sexualidade, são importantes e é preciso não considerar estes problemas como resolvidos. De fato, Foucault faz alusão à importância da existência de um processo de liberação que teve seu início nos anos sessenta. Não se trata então de ignorar este aspecto, mas de ir mais além, em direção à criação de novas formas de vida, de relações e de amizades. É preciso todo um processo de afirmação, não apenas enquanto identidade, mas enquanto força criativa.

suportes; o que não é absolutamente o caso. (FOUCAULT, 2006b, p. 120).

Para Foucault, as instituições sociais contribuem para limitar o número possível de relacionamentos. Isso ocorre porque uma sociedade que permitisse o crescimento das relações possíveis seria mais difícil de administrar. A luta homossexual deve aspirar à criação de um novo “direito relacional” que permita todo tipo possível de relações, em vez de impedi-las ou bloqueá-las. Ressaltando que este novo direito relacional incluiria, obviamente, os heterossexuais.

Dessa forma, a “cultura gay”⁴¹ serve como símbolo de uma cultura que inventa valores, relações, modos de vida, sem ser homogênea e sem se sobrepor às formas culturais gerais. Uma cultura gay não se resumiria a uma escolha de homossexuais por homossexuais, mas pode ser capaz de criar relações que poderiam ser, até certo ponto, transposta aos heterossexuais. Para Foucault, precisamos inverter as coisas: não se trata de reintroduzir a homossexualidade na normalidade das relações, mas deixar que ela escape do modelo de relações propostas socialmente, para que seja possível, nesse espaço vazio, criar novas formas de relação. Devemos desconfiar da tendência de descobrir em si a verdade do seu próprio sexo. Não mais perguntar “Qual o segredo do meu desejo” e sim “Que relações podem ser inventadas através da homossexualidade?”. Trata-se, no final das contas, de desenvolver um modo de vida próprio:

Essa noção de modo de vida parece-me importante. Será que não seria introduzir uma diversificação diferente da que é devida às classes sociais, às diferenças de profissão, aos níveis culturais, uma diversificação que seria, também, uma forma de relação, e que seria o “modo de vida”? Um modo de vida pode-se compartilhar entre indivíduos de idade, status, atividade social diferentes. Ele pode dar lugar a relações intensas, que não se parecem com nenhuma daquelas que são institucionalizadas, e parece-me que um modo de vida pode dar lugar a uma cultura e a uma ética. Ser gay é, creio, não se identificar com os traços psicológicos e com as máscaras visíveis do homossexual, mas procurar definir e desenvolver

⁴¹ Termo utilizado por Ortega, não por Foucault.

um modo de vida. (FOUCAULT, 2010c, p. 350/351).

De acordo com Antonio Crístian Saraiva Paiva, Foucault vê na experiência moderna da homossexualidade uma possibilidade de, retomando à estilística da existência, fazer frente ao dispositivo de sexualidade, à *scientia sexualis* e ao biopoder. A forma que se pode dar à própria vida torna-se uma questão política, na medida em que concebe o cuidado de si e a estilística da existência como ponto de resistência contra o poder político, fomentando novas formas de subjetividade; e uma questão ética, na medida em que serve como questionamento da forma que se pode dar à própria vida.

Para além de qualquer nostalgia em relação aos modelos grego, helenístico e cristão, Foucault enxerga na homossexualidade moderna uma oportunidade estratégica de criação e de exploração de um campo relacional plural, horizontal, aberto às experimentações de prazer, desejo e convivência, relançando o “devir-homossexual” como inventividade, como experimentação, como criação de modos de vida plurais, com espaço par a singularização dos laços eróticos, (micro) políticos e estéticos. (PAIVA, 2008, p. 61).

A tarefa de estilização da vida mediante a constituição de práticas de ascetismo e de subjetivação – tais como artes da existência, técnicas de condução de si mesmo, cuidado consigo e com o outro, etc. – faz parte do terreno da ética investigada por Foucault. A relação de amizade, neste contexto, assume lugar de destaque na medida em que o amor de amizade implica uma estilística da existência que serve como uma alternativa aos aparelhos institucionais de controle da individualidade, de acordo com Paiva. A amizade seria então, vista como um elemento de resistência que traria a oportunidade de traçar “linhas de fuga” nos aparelhos institucionais, rumo a uma economia dos prazeres mais livres, mais criativa e menos institucionalizada. “A crítica da política unitária, hierarquizante e totalizante choca-se frontalmente com “a procura de estilos de existência tão diferentes quanto possíveis uns dos outros”, própria da ética da amizade”. (PAIVA, 2008, p. 66).

A ética da amizade implica a arte de viver num exercício de ascese que não seria nem religioso, nem dogmático, implicaria em um

cuidado de si e do outro. Surge, contudo, um desafio para os movimentos homossexuais: o de não atribuir a quaisquer cientificismos o privilégio de estabelecer as formas de experimentação amorosa “em nome da verdade”; e, em contrapartida, avançar na afirmação política do direito de experimentar, “introduzindo fendas no imaginário da exclusão dos homossexuais no laço social, da sentença de condenação ao silêncio, à injúria e a imposição de uma solidão de segundo grau dirigidas historicamente à homossexualidade”. (PAIVA, 2008, p. 67).

Neste contexto de criação de novas formas relacionais, surge também a temática do sadomasoquismo, presente na vida do autor e compreendido como uma tecnologia sexual capaz de propiciar uma ascese sexual que se oponha à implantação de uma identidade estagnada via sexualidade. Visto que em nossas sociedades ocidentais consideramos o sexo como fundamento do prazer, vemos uma codificação, uma genitalização que limita a imaginação da capacidade do corpo de experimentar prazer. De acordo com Ortega, temos a formação de uma *scientia sexualis*, e em contrapartida, podemos compreender a *ars erotica* como uma forma de dirigir a intensificação do prazer para a dessexualização do corpo, abrindo portas para invertermos uma economia dos prazeres “não normatizada sexualmente” e passível de resistência ao dispositivo de sexualidade.

O sexo centrado nos genitais⁴² não constitui o limite último da sexualidade:

As práticas sadomasoquistas constituem, para Foucault, uma forma de dessexualizar o prazer, criando novas possibilidades de obter prazer. Elas representam uma tentativa de multiplicar os centros de prazer no corpo e mostram “como se pode produzir prazer com objetos estranhos, com partes raras do corpo e em situações singulares”. O sadomasoquismo recusa a centralização do prazer implicada na redução do prazer corporal ao prazer genital; no jogo sadomasoquista qualquer parte do corpo pode vir a ser um instrumento sexual. (ORTEGA, 1999a, p. 147/148).

⁴² Esta fixação nos genitais corresponde à concepção de Sade, onde o corpo está fortemente ancorado organicamente e numa hierarquia organizada não a partir da cabeça, mas a partir do sexo. Tal erótica pertence a uma sociedade disciplinar hierarquizada e regulamentada. Foucault, ao recusar esta erótica, propõe uma economia do prazer não normatizada sexualmente.

Conforme Ortega, essa “dessexualização” atua como mecanismo de “dessujeição”, por ir além de uma descentralização do prazer focada no genital e atingir uma descentralização de uma sexualidade implantada historicamente pelo dispositivo de sexualidade. Ortega vê aqui uma nova perspectiva foucaultiana a respeito do corpo, que em *Vigiar e punir* era tematizado de forma negativa como corpo dócil, sujeito a dominação da disciplina, e agora pode ser usado de maneira ativa contra uma subjetividade tematizada através da sexualidade.

Conforme Foucault, na sub-cultura S/M⁴³, não se trata de colocar em jogo a descoberta das tendências sadomasoquistas escondidas em nosso inconsciente, mas da criação de novas possibilidades de prazer que não haviam sido imaginadas anteriormente. Os praticantes de S/M, de acordo com Foucault, não são pessoas agressivas, mas pessoas que inventam novas possibilidades de prazer, erotizando o corpo. Foucault vê aí uma forma de criação, uma dessexualização do prazer:

Ortega vê a temática do sadomasoquismo como problemática, primeiramente pela forma como ela foi abordada, sem constituir nenhuma sistematização precisa sobre o assunto, sendo abordada apenas esporadicamente em algumas entrevistas e assuntos; e segundo, porque esta seria uma maneira elitista de utilizar o corpo contra o dispositivo de sexualidade. Embora seja possível concordar com a genealogia de Foucault, no qual o corpo é produto de um poder disciplinar e de um dispositivo sexual que o atravessa e o constitui, se a única possibilidade de resistência está no sadomasoquismo ou em jogos semelhantes, ela é uma solução problemática e difícil de generalizar para podermos considerá-la uma ferramenta.

Contudo, é importante esclarecer que não encontramos em Foucault a tentativa de generalizar soluções; de fato, muito raramente o autor tem a intenção de solucionar de uma vez por todas algum problema, muito menos de restringir o campo possível de resistência ao poder. Tanto o sadomasoquismo, quanto a homossexualidade e a amizade parecem merecer atenção por serem percebidas como aspectos em que a constituição da subjetividade encontra sua radicalidade como experiência humana.

Foucault deixa bem claro sua recusa a qualquer tipo de “programa” a ser seguido, sempre que existe um programa ele acaba fazendo lei e se constituindo em uma interdição para inventar.

⁴³ Sadomasoquismo.

Penso que uma das grandes constatações que temos feito desde a última guerra é essa do fracasso de todos os programas sociais e políticos. Percebemos que as coisas não se produzem jamais como os programas políticos nos descrevem; e que os programas tem sempre, ou quase sempre, conduzido seja a abusos, seja a uma dominação política por parte de um grupo, quer sejam técnicos, burocratas ou outros. Mas uma das realizações dos anos sessenta e setenta - que considero como realizações benéficas - é que certos modelos institucionais têm sido experimentados sem programas. Sem programa não quer dizer cegamente - enquanto cegueira de pensamento. Na França, por exemplo, nos últimos tempos, se tem criticado bastante o fato de que os diferentes movimentos políticos em favor da liberdade sexual, das prisões, da ecologia, etc., não tenham programa. Mas, em minha opinião, não ter programa pode ser ao mesmo tempo, muito útil, muito original e muito criativo, se isso não quer dizer não ter reflexão verdadeira sobre o que acontece ou não se preocupar com o que é impossível. (FOUCAULT, 1994b, p. 746, tradução nossa).

Para o filósofo francês, desde o século XIX, as grandes instituições políticas e os grandes partidos políticos vêm tentando dar à criação política a forma de um programa político, cuja finalidade, é se apoderar do poder. Para Foucault, é preciso preservar a inovação, a criação e a experimentação política, algo que não acontece devido aos partidos políticos, e sim, devido aos movimentos. Dessa forma, é possível dizer que tanto a homossexualidade quanto o sadomasoquismo não assumem a responsabilidade de um programa político, nem são eles a única possibilidade de força inovadora de criação política e resistência ao dispositivo de sexualidade, mas, antes disso, possíveis práticas de liberdade, vislumbradas pelo autor, que não assumem caráter prescritivo, nem possuem a pretensão de serem únicas e insubstituíveis.

Seria mais pertinente compreendermos tais temas como exemplos práticos ligados diretamente a vida do autor, que servem de exemplo à ideia mais geral de Foucault, de que as nossas relações sociais e políticas são construídas historicamente, fazendo parte de uma ampla e complexa gama de relações de saber/poder. As resistências e soluções

que podemos encontrar para que nossa subjetividade não seja individualizada por algum tipo de poder específico. As práticas de liberdade residem na relação consigo e com o outro, assim como na possibilidade de criar novos modos de vida e novas formas de subjetividade mais autônomas, visando a jogar com o mínimo de dominação possível.

É necessário uma última observação. O termo “ética da amizade” não nos parece tão apropriado para descrever o que foi dito até aqui. Foucault parece estar desenvolvendo muito mais uma ética em prol do enriquecimento das relações humanas, tendo a criatividade, a curiosidade e o prazer como elementos muito mais centrais do que a própria amizade. A própria definição do termo é minimalista, sendo a amizade entendida como a soma de tudo aquilo que pode proporcionar um prazer compartilhado. Nessa definição, o autor preza por relações mais livres, menos institucionalizadas, que podem ser muito intensas e profundas. Mas é verdade que tal definição não exclui, em momento algum, relações superficiais em busca de prazer. É seguro dizer que embora tal instrumentalização não seja o foco de Foucault, não seja o motivo pelo qual ele aborda o tema e propõe esta ética, tampouco vemos aqui um problema a ser resolvido. Uma ética que visa ao enriquecimento e principalmente, à liberdade das formas relacionais, já pode presumir de antemão que muitas relações entre seres humanos serão mais intensas, profundas e apaixonadas, enquanto outras não. Dessa forma, é necessário resistir à tentação de dizer que Foucault possui uma definição prescritiva de amizade e tem em vista uma série de relações utópicas que nos levariam necessariamente a formas de amizade melhores do que as que temos atualmente. Antes disso, o autor tem apenas a pretensão de apontar que muitas das nossas relações com outras pessoas encontram-se institucionalizadas, e que podemos, através de práticas de liberdade, experimentar novas formas de nos relacionarmos. A qualidade dessas formas relacionais vai depender de nós mesmos, e não da descoberta de como nossas relações “deveriam ser”. De qualquer forma, talvez o termo “ética da amizade” não tenha sido tão bem colocado, tendo em vista o conteúdo encontrado, mas isso de nada invalida este conteúdo, nem o torna menos instigante e enriquecedor.

3.3 O PAPEL DO INTELLECTUAL

De acordo com Rajchman, o método foucaultiano de análise histórica, coloca-o numa posição intelectual sem reforma ou revolução

para recomendar, fazendo com que ele adote uma postura “pós-revolucionária”, na medida em que repudia qualquer tentativa de articulação da consciência ou da voz de um povo. Rajchman dá o nome de “nominalismo histórico” a esta posição metodológica e sugere que Foucault seria o filósofo da liberdade numa era pós-revolucionária.

Enquanto em um discurso revolucionário a análise crítica visa a uma transformação global, o nominalismo histórico pressupõe uma análise crítica não comprometida com qualquer esquema transformativo.

Filosoficamente, o nominalista vê a liberdade numa profunda e anônima contingência em seu presente, ao passo que o revolucionário a vê na promessa ou necessidade de um novo regime – ele confia em que a história deve avançar na direção de um estado mais livre, o que significa usualmente que seja mais autoconsciente, autocontrolado ou autogerido. O nominalista não vê a liberdade como algo que a história deve realizar mas como algo que ameaça dissolver o que a história apresentou como necessário ou progressivo. E, assim, ele acredita que a história não tem fim. Muitos sacrifícios foram feitos pela sociedade livre no fim da história e o nominalismo pode ser bem cético a respeito deles. (RAJCHMAN, 1987, p. 55).

Outro aspecto importante, ainda com Rajchman, é a noção de que para a análise nominalista não existe um modo essencial de classificar pessoas, “nada que possa ser descrito por um estado de natureza” (1987, p. 56). Não nascemos livres, nascemos necessariamente no seio de alguma configuração de poder, e devido a isso, devemos estudar na história as configurações anônimas (embora profundas) que determinam os modos como somos classificados. Neste nível, nenhum grupo ou classe é soberano, agente de mudança. A liberdade não reside em descobrir quem somos, mas em rebelar-nos contra os métodos pelos quais somos definidos e classificados. Neste contexto, as diversas formas de liberdade encontram um ponto último de apoio no potencial de revolta, e não apenas em direitos civis, sociais ou naturais. Como já visto, na concepção de poder foucaultiana encontramos uma configuração estratégica em que classes ou grupos não são os agentes controladores. Nenhuma configuração de poder é necessária ou irreversível, e em todas elas sempre existe revolta (atual e potencial). O

poder nunca muda num piscar de olhos e nem é eliminado de uma vez por todas. Temos uma “luta” que se mantém contínua em todas as coisas, seja entre corpos, costumes e leis; seja entre linguagens, moral e artes. Para Rajchman, a história nominalista é a história dessas lutas, de suas guerras e estratégias. Uma recusa em fazer o papel de história da tradição ou do progresso.

Esse repúdio a qualquer tentativa de articulação de consciência de um povo pode ser mais bem entendido aqui com uma distinção específica encontrada em alguns artigos e entrevistas – tais como “Os intelectuais e o poder”; “Estruturalismo e Pós-estruturalismo”, “A função política do intelectual”; e “Sexualidade e Política” – onde Foucault se preocupa com o papel do intelectual na sociedade, fazendo em alguns momentos a distinção entre “intelectual universal” e “intelectual específico”. Todavia, é importante ressaltar que esta distinção não esgota completamente o papel de um intelectual. Boa parte do que foi visto até aqui poderia, de alguma forma relacionar-se com suas atribuições. Sem dúvida poderíamos entender a crítica, por exemplo, como uma ferramenta à disposição do intelectual, na medida em que cabe a ele problematizar uma série de mecanismos de poder e discursos de saber encontrados em uma sociedade. Tendo isto em vista, presumo que possam existir inúmeras atribuições possíveis ao papel de um intelectual, sem que, contudo, tais atribuições sejam exclusividade dos mesmos e redutíveis apenas a eles. A crítica e as relações de saber/poder, podem ser encontradas nos mais diversos âmbitos da vida social (como já visto nesta dissertação). Atenho-me então a esta distinção feita por Foucault que me parece um pouco mais exclusiva do âmbito intelectual: a distinção entre intelectual universal e intelectual específico.

Para o filósofo francês, durante muito tempo, o típico intelectual de “esquerda”, via-se no direito de tomar a palavra e falar a respeito da justiça e da verdade. Ele pretendia se fazer escutar como representante do universal, como a “consciência de todos”. “O intelectual seria a figura clara e individual de uma universalidade na qual o proletariado seria a forma obscura e coletiva.” (FOUCAULT, 1994a, p. 109, tradução nossa).

Foucault nos alerta em uma entrevista intitulada “Sexualidade e Política”, que na Europa, alguns partidos políticos de esquerda apresentam o que se pode chamar de “propensão para o fracasso”. Isso ocorre porque, segundo Foucault, no momento em que algo se realiza com sucesso, eles alardeiam que foi encampado pelo regime estabelecido. Para entendermos melhor esta concepção, vamos supor

uma greve que foi aceita. Para um movimento revolucionário, isto prova que os adversários capitalistas são flexíveis, usam estratégias e são capazes de sobreviver, e os movimentos revolucionários não desejam isso. Conforme Foucault, esta visão tática encontra-se em Marx e pressupõe que a força revolucionária torna-se mais importante conforme o número de descontentes aumenta. Em contrapartida, o poder cotidiano tem o objetivo de ter êxito. Utilizando exemplos do autor, se eles acreditam que a construção de um aeroporto ou de uma central elétrica em tal lugar é prejudicial, eles o impedem até o fim. Assim, de modo geral, no que se refere à luta atual contra o poder cotidiano, as possibilidades dos intelectuais poderem desempenhar um papel e se tornarem úteis existe em sua especialização, mas não em sua consciência universal.

Conforme o pensamento foucaultiano, a maior parte das funções de poder se difunde pelas vias do saber (entendido aqui como não limitado ao saber científico). Tomemos dois exemplos importantes: De acordo com o primeiro exemplo, na época das monarquias absolutistas, existiam os agricultores gerais que sustentavam uma função pública que financiava o rei e em contrapartida, lhes dava o direito de cobrar grandes impostos do povo (semelhante à atividade de gangster hoje em dia). A partir de um certo momento, as pessoas passaram a não suportar mais isso e se revoltaram contra tal atividade. Hoje em dia, o mecanismo do poder não obedece mais a esta lógica, precisando de uma imensa rede de saber para funcionar (e para se esconder). No segundo caso, temos o exemplo do hospital onde, de tempos em tempos, o poder médico se reforça e seu caráter arbitrário aumenta. Segundo Foucault, a resistência dos intelectuais contra esse tipo de poder deve levar em conta a medicina e o próprio tratamento médico. Em cada disciplina (médica, jurídica, etc.), os intelectuais – ligados à rede de saber e de poder – podem desempenhar um importante papel de difusão de informações que até então se mantinham confidenciais como um saber de especialistas. “Desvelar esses segredos poderá controlar a função do poder” (FOUCAULT, 2006b, p. 36). Dessa forma, a especialização do intelectual pode servir como mecanismo de contrapoder através do esclarecimento e da difusão do saber que ele possui.

Podemos dizer que Foucault rejeita a concepção de intelectual universal. Esta rejeição pode ser associada com a maneira com que o autor compreende a razão:

O que a razão experimenta como sua necessidade, ou melhor, aquilo que as diferentes formas de

racionalidade apresentam como lhes sendo necessário, podemos fazer perfeitamente a sua história e encontrar as redes de contingências de onde isso emergiu: o que, no entanto, não quer dizer que essas formas de racionalidade sejam irracionais; isso quer dizer que elas repousam em uma base de prática e de história humanas, e já que essas foram feitas, elas podem, com a condição de que se saiba como foram feitas, ser desfeitas. (FOUCAULT, 2000, p. 325/326).

Tal concepção é claramente incompatível com a ideia de que existe uma razão única e universal e que o papel de um intelectual é aproximar-se dela a ponto de tornar-se a consciência da sociedade em que se encontra, esclarecendo o certo e o errado a respeito de temas como justiça, política, direito, ética, etc. O intelectual não pode mais ser aquele que diz a verdade àqueles que não a veem.

Surge então a figura do intelectual específico, junto com o hábito de não se trabalhar mais com o universal, o exemplar, o “justo-e-verdadeiro-para-todos-nós”. Os intelectuais descobriram que as massas não necessitam deles para saber; elas sabem perfeitamente. Entretanto, existe um sistema de poder que barra, proíbe, invalida esse discurso e esse saber. Poder não apenas das instâncias superiores de censura, mas um poder que penetra profundamente e sutilmente em toda a sociedade. Os próprios intelectuais e a ideia de que eles são agentes da “consciência” e do discurso, fazem parte deste sistema.

O papel do intelectual não é mais o de se colocar “um pouco na frente ou um pouco de lado” para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da “verdade”, da “consciência”, do discurso. (FOUCAULT, 1979, p. 71).

Segundo Deleuze em “Os intelectuais e o poder”, entrevista realizada com ambos os autores, Foucault foi o primeiro a nos ensinar algo fundamental: a “indignidade de falar pelos outros”.

Em Foucault, o intelectual universal deriva do “jurista-notável”, enquanto o específico deriva do “sábio-especialista”. No caso do intelectual específico, a politização se opera a partir da atividade

específica de cada um, tornando possível a produção de lugares transversais de saber, de um ponto de politização a outro. Dessa forma:

[...] os magistrados e os psiquiatras, os médicos e os trabalhadores sociais, os trabalhadores de laboratório e os sociólogos podem, cada um em seu lugar próprio e por via de troca e suporte, participar de uma politização global dos intelectuais. (FOUCAULT, 1994a, p. 110, tradução nossa).

De acordo com Francesco Paolo Adorno, em “A tarefa do intelectual – O modelo socrático”, a figura do intelectual específico age segundo uma outra relação entre teoria e prática, em que o intelectual possui certo número de conhecimentos e os põe em ação de maneira imediata, para operar uma determinada crítica sobre um ponto específico.

Para Adorno, vemos aqui o nietzschianismo de Foucault; se a verdade é apenas um produto, a função do intelectual é agir sobre tal produção. Trata-se de uma nova política de verdade, onde o problema não é tanto mudar a consciência das pessoas, mas a de mudar o regime de produção de verdade, seja pelo viés político, econômico, institucional, entre outros.

As pessoas atingiram a idade da maioridade política e moral. Cabe a elas escolher individualmente, coletivamente. É importante dizer como funciona um certo regime, em que ele consiste e impedir toda uma série de manipulações e de mistificações. Mas a escolha, são as pessoas que devem fazê-la. (FOUCAULT, 1994b, apud, ADORNO, 2004, p. 45).

Uma ressalva torna-se necessária. Foucault não está dizendo que o intelectual específico deve renunciar sua humanidade e isolar-se no campo específico de suas competências. É a ideia de um intelectual que se constitui enquanto consciência crítica de uma sociedade que Foucault combate. Com o poder de propor questões locais e delimitadas, existe sempre a possibilidade de teorizações de caráter geral que englobem a sociedade como um todo.

A função do intelectual específico se nutre, portanto, de duas fontes: por um lado, de um princípio de descrição, que impede o intelectual de exercer qualquer forma de hegemonia sobre a sociedade e, por outro, de uma crítica das formas totalizantes da política decorrente de seu excesso de generalização. (ADORNO, 2004, p. 47).

Dessa forma, Foucault confere ao intelectual uma grande capacidade crítica. Não uma crítica que recusaria todas as soluções possíveis, exceto uma, que seria a boa, ou a certa, mas uma crítica da ordem da “problematização”, que elaboraria um campo de práticas, pensamentos e efeitos, capazes de suscitar problemas para a política.

É interessante notar uma breve aproximação entre a condição do intelectual específico em comparação ao parresiasta (que estudaremos a seguir), quando Foucault alega que o intelectual específico encontra obstáculos e se expõe. Ele corre o risco de se deixar manipular pelos partidos políticos ou pelos aparelhos sindicais, de não poder desenvolver suas lutas por falta de estratégia global e apoios exteriores, ou de não serem seguidos, ou serem seguidos apenas por grupos muito limitados.

Segundo Foucault, o intelectual específico está inserido em uma tripla especificidade: “a de sua posição social, a de suas condições de vida e trabalho, a da política da verdade de nossas sociedades” (CASTRO, 2004, p. 229). Se o intelectual se por a desempenhar o papel de profeta a respeito do que se deve ser, teremos novos efeitos de dominação e novas ideologias funcionando da mesma maneira que aquelas as quais elas se opõem. Nas palavras de Foucault:

A função de um intelectual não é dizer aos outros o que eles devem fazer. Com que direito o faria? Lembrem-se de todas as profecias, promessas, injunções e programas que os intelectuais puderam formular durante os dois últimos séculos, cujos efeitos agora se veem. O trabalho de um intelectual não é moldar a vontade política dos outros; é, através das análises que faz nos campos que são os seus, o de interrogar novamente as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de fazer e de pensar, dissipar as familiaridades aceitas, retomar a avaliação das regras e das instituições e, a partir dessa nova problematização (na qual ele desempenha seu trabalho específico de intelectual), participar da

formação de uma vontade política (na qual ele tem seu papel de cidadão a desempenhar). (FOUCAULT, 2006b, p. 249).

De acordo com Philippe Artières, em “Dizer a atualidade – O trabalho de diagnóstico em Michel Foucault”, Foucault gostava de dizer “Eu sou um diagnosticador do presente”. Para Artières, o papel que ele se atribuiu como intelectual não era diferente. Não consistia em anunciar verdades proféticas, mas perceber o que estava acontecendo.

O papel que ele se atribuiu como intelectual não era diferente; não era o de enunciar verdades proféticas para o futuro, mas de levar seus contemporâneos a perceber o que estava acontecendo. E assim Foucault sonhava em 1977 com “um intelectual destruidor das evidências e das universalidades”, aquele que localiza e indica nas inércias e restrições do presente os pontos frágeis, as aberturas, as linhas de força, aquele que, incessantemente, se desloca, não sabendo mais ao certo onde estará nem o que pensará amanhã, por estar completamente atento ao presente. (ARTIÈRES, 2004, p. 17).

Durante o inverno de 1971-1972, época em que Foucault fazia parte do GIP, tem-se o início de uma onda de motins pelos estabelecimentos penitenciários franceses, tendo destaque a revolta de Toul, onde uma psiquiatra desta instituição, a Dra. Edith Rose, toma a palavra para denunciar uma série de fatos intoleráveis que testemunhara, relatando os fatos com precisão e dando nome aos responsáveis. Foucault apoia essa ação e publica um texto sobre tal atitude.

O intelectual me parece atualmente não ter tanto o papel de dizer verdades, de dizer verdades proféticas sobre o futuro. Talvez o diagnosticador do presente [...] possa tentar fazer as pessoas perceberem o que está para acontecer, exatamente nos campos em que o intelectual talvez seja competente. Pelo gesto mínimo que consiste em deslocar o olhar, ele visibiliza o que é invisível, faz aparecer o que está próximo, tão imediato, tão intimidante ligado a nós que, exatamente por isso, não o vemos [...]. O físico atômico, o biólogo

ambientalista, o médico sanitário devem intervir para fazer saber o que se passa, fazer o diagnóstico do que se passa para anunciar seus perigos e não para justamente fazer-lhe a crítica sistemática, incondicional, global. (FOUCAULT, 1978, apud ARTIÈRES, 2004, p. 22).

Com isso, Foucault se desfaz da função de intelectual universal e encoraja outros que, cada qual em seu campo, produzam diagnósticos. Ressalto que esta produção de diagnósticos possui um caráter extremamente prático:

[...] é preciso assistir ao nascimento de ideias e à explosão de sua força: e isso não nos livros que as enunciam, mas nos acontecimentos nos quais elas manifestam sua força, nas lutas que se travam por essas ideias, contra ou a favor delas, que o diagnosticador não pode falar desde um lugar. Ele deve estar permanentemente em movimento, e essa mobilidade intelectual é inconciliável com a função de autor tal como definida no século XX. (ARTIÈRES, 2004, p. 36).

3.4 PARRHESIA

Neste subcapítulo, irei tratar de um conceito que esteve presente nos três últimos cursos de Michel Foucault, ministrados no Collège de France. Falarei aqui sobre a noção de *parrhesia*. Etimologicamente, *parrhesia* significa franqueza, liberdade de palavra, abertura do coração. De acordo com Foucault, *parrhesia* é a abertura que faz com que se diga o que se tem a dizer, o que se tem vontade de dizer e o que se deve dizer porque é necessário, útil, verdadeiro. Embora Foucault já tivesse abordado o tema em seu curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, é nos cursos de 1983 e 1984, intitulados *O governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade: o governo de si e dos outros II*, que o autor vai trabalhar mais profundamente o assunto.

Segundo Frédéric Gros, o conceito de *parrhesia* suscitou o interesse de Foucault por lhe permitir reatrasessar o campo da política (como governar os outros?) após ter tentado definir um campo ético (como governar a si mesmo?). De fato, ao colocar a questão do governo de si e dos outros, Foucault alega que gostaria de procurar ver como o

dizer-a-verdade (*le dire vrai*) pode nos mostrar de que modo o indivíduo se constitui como sujeito para si mesmo e para os outros.

Logo no início do ano de 1983, Foucault aborda um texto de Plutarco em que se fala de Díon, cunhado do tirano Dionísio. Díon torna-se discípulo de Platão (quando este vai à Sicília) por ser um rapaz cheio de preconceitos e por Platão ter conseguido despertar seu lado bom. Tentou um encontro entre Dionísio e Platão com o intuito de despertar estas mesmas virtudes no tirano. Contudo, no encontro, Platão argumenta que a vida dos justos era feliz e a dos injustos, infeliz. O tirano não pôde suportar estas palavras e mandou seu subordinado matá-lo ou vendê-lo como escravo. Platão é então vendido como escravo. Díon permanecia o único cuja *parrhesia* o tirano suportava.

Foucault remete-se a este texto para mostrar que existem dois indivíduos que dão prova de *parrhesia*: Platão e Díon. A *parrhesia* neste texto não é apenas o dizer-a-verdade (ou dizer-verdadeiro), ela é uma certa maneira de dizer a verdade. Dizer a verdade na presença do tirano Dionísio implica em um certo risco, implica em abrir um perigo em que a própria existência do locutor vai estar em jogo, e é isso que constitui a *parrhesia*. Platão e Díon estão dispostos a pagar um preço pela verdade: este preço é a morte.

Foucault compara a *parrhesia* a diversos elementos ao longo dos seus últimos cursos. Sua primeira comparação é a da *parrhesia* com o enunciado performativo. O enunciado performativo exige um contexto institucionalizado, um indivíduo em uma situação definida. Quando um presidente diz “Está aberta a sessão”, a própria enunciação efetua a coisa enunciada. No enunciado performativo, segue-se um efeito conhecido de antemão. Já a *parrhesia* não possui conhecimento algum do efeito; ela é um risco indeterminado. Em um enunciado performativo, o estatuto daquele que enuncia é importante. Para que se abra a sessão é preciso que o indivíduo possua autoridade para isso. Todavia, se o estatuto é importante para o enunciado performativo, pouco importa que exista uma relação pessoal entre quem enuncia e o próprio enunciado. O presidente pode estar completamente indiferente à abertura da sessão. Em compensação, na *parrhesia* esta indiferença não é possível. Aquele que enuncia possui um vínculo com aquilo que enuncia, ele estima, considera e acredita naquilo. No interior do enunciado parresiástico existe algo que Foucault chama de pacto: pacto do sujeito que fala consigo mesmo.

Por um lado, o sujeito diz na *parrhesia*: eis a verdade. Ele diz que pensa efetivamente essa

verdade, e nisso se liga ao enunciado e ao conteúdo do enunciado. Mas ele pactua também na medida em que diz: sou aquele que disse essa verdade; eu me ligo portanto à enunciação e assumo o risco por todas as suas consequências. (FOUCAULT, 2010, p.62)

Na *parrhesia*, não encontramos o estatuto social do sujeito, encontramos sua coragem. Dessa forma, podemos defini-la como uma maneira de vincular a si mesmo no enunciado da verdade, na forma de um ato corajoso. A *parrhesia* é a ética do dizer-verdadeiro, ela estabelece o vínculo entre liberdade e verdade.

Segundo Foucault, os enunciados performativos podem ser classificados no que ele irá denominar “pragmática do discurso”, que é a análise na qual a situação real de quem fala afeta e modifica o sentido e o valor do enunciado. Com a *parrhesia* temos quase o inverso: temos uma série de fatos de discurso onde a situação real de quem fala não modifica o valor do enunciado, uma situação na qual é o enunciado que irá afetar o modo de ser do sujeito e fazer com que ele se vincule ao fato de tê-lo dito. A *parrhesia* situa-se então, naquilo que Foucault irá chamar de dramática do discurso. Segundo o autor, ele gostaria de, neste curso de 1983, fazer uma história do discurso da governamentalidade, tomando como fio condutor essa dramática do discurso verdadeiro.

Em outras palavras, quando alguém se ergue, na cidade ou ante o tirano, ou quando o cortesão se aproxima de quem exerce o poder, ou quando o político sobe à tribuna e diz: “Ei lhes digo a verdade”, qual o tipo de dramática do discurso verdadeiro que ele emprega? (FOUCAULT, 2010, p. 67).

Quatro figuras são importantes neste contexto: 1) a figura do conselheiro que diz ao príncipe o que é preciso fazer; 2) a figura do Ministro, que dirigirá o discurso ao monarca em nome de uma razão de Estado; 3) A figura do crítico e; 4) a figura do revolucionário, que se levanta no meio de uma sociedade e diz uma verdade em nome de algo que é a revolução.

Assim como fez com a noção de cuidado de si, nos dois últimos volumes de *História da sexualidade*, Foucault retomará a época clássica nestes dois últimos cursos, para mostrar um pouco da evolução histórica do conceito de *parrhesia*.

É importante ressaltar a oposição entre *parrhesia* e retórica. A retórica não tem por finalidade estabelecer a verdade, mas persuadir, enquanto na *parrhesia*, trata-se da transmissão da verdade. A retórica utiliza-se de formas de linguagem que podem confundir aquele que escuta, de palavras complicadas, dentre outros subterfúgios cuja finalidade é a persuasão, enquanto a *parrhesia* fala diretamente, de forma simples, sem meandros. A finalidade da retórica é fazer com que os outros acreditem no discurso, é conduzir o povo, já a *parrhesia*, supõe uma adesão do falante ao enunciado, supõe coragem, e tem como finalidade que aquele que fala estabeleça consigo mesmos uma relação plena e soberana, vinculada à verdade daquilo que diz.

No curso de 1983, Foucault aponta quatro deslocamentos importantes na noção de *parrhesia*. No primeiro deslocamento, ela encontra seu lugar em qualquer tipo de regime, onde quer que se exerça a política. No segundo deslocamento, tanto o soberano quanto o povo podem sufocar a *parrhesia*, não dando espaço para opiniões contrárias, como foi o caso da democracia ateniense após a morte de Péricles, ou do tirano Dionísio⁴⁴. O terceiro deslocamento consiste em dirigir à alma dos que devem governar de maneira que governem convenientemente (qualquer que seja o tipo de poder). E por último, o quarto deslocamento irá apontar a separação entre retórica e filosofia. A filosofia vai se apresentar como a única prática de linguagem capaz de responder as novas exigências da *parrhesia*.

Já no curso de 1984, Foucault alega que a noção de *parrhesia* é fundamentalmente política, e que sua história como conceito político faz parte de seu projeto imediato: a história anciã das práticas do dizer-a-verdade sobre si mesmo. O filósofo francês distingue quatro modalidades fundamentais do dizer-verdadeiro, fazendo contrapontos entre a *parrhesia* e os outros três.

A primeira forma de dizer-verdadeiro é o dizer-a-verdade da profecia. Não se trata de analisar o que os profetas dizem, mas a maneira pela qual o profeta se constitui e é reconhecido pelos outros como sujeito que diz a verdade. O profeta está em postura de mediação; ele

⁴⁴ Platão esteve três vezes na Sicília. Na primeira, a pedido de Díon, com o intuito de aconselhar o tirano Dionísio (o velho), onde foi vendido como escravo. Na segunda, esteve a pedido de Dionísio (o novo), mas quando este exila Díon, vai embora. Na terceira, também a pedido de Dionísio, herdeiro do poder, volta, quando este promete tirar Díon do exílio (e não cumpre tal promessa). Díon volta à Sicília, toma o poder mas acaba sendo morto em uma luta. Platão escreve uma carta justificando suas razões de ter insistido na Sicília.

não fala em seu próprio nome, ele fala geralmente em nome de Deus, articulando um discurso que não é seu. Ele não desvenda sem ser obscuro, nunca diz a verdade de forma transparente. Já o parresiasta, por definição, fala em seu próprio nome, não sobre o futuro, mas sobre o que é, e sempre da forma mais direta e transparente possível.

Em segundo lugar, temos o dizer-verdadeiro do sábio, da sabedoria. Embora possa estar inspirado por um Deus ou estar transmitindo uma tradição, o sábio fala em seu próprio nome, a sabedoria que ele transmite é sua própria sabedoria. Ele é sábio por si mesmo, não tendo necessidade de falar. Ele pode ser enigmático ou não. O parresiasta, entretanto, tem a obrigação de falar. É uma tarefa que ele não abandonará, mesmo ameaçado de morte.

O terceiro modo é o do técnico (ou professor) caracterizado como saber fazer, como possuir uma “*tekhnê*” e ser capaz de ensinar alguém. Assim como o parresiasta, ele tem uma obrigação de falar, contudo, não corre risco algum.

Finalmente, temos o dizer-a-verdade do parresiasta, que é aquele que diz a verdade daquilo que é que se vincula com essa verdade que enuncia e que ao dizê-la corre um risco.

Profecia, sabedoria, ensinamento e *parrhesia* são os quatro modos de verificação da antiguidade que implicam personagens diferentes, falas diferentes, aplicadas a domínios diferentes.

Referindo-se mais especificamente à *parrhesia* socrática, Foucault, insiste em falar que Sócrates se apresenta como homem do cuidado de si, aquele que incita os outros a cuidarem de si mesmos, como vimos anteriormente. Mas ele também aparece como o parresiasta por excelência. Trataremos aqui de alguns textos.

O primeiro a ser estudado é *A apologia de Sócrates*, que trata do julgamento de Sócrates, quando ele é condenado à morte. Foucault alega que a *parrhesia* socrática não é semelhante à *parrhesia* de Sólon⁴⁵, que se coloca à frente de um enorme perigo para dizer o que deve ser dito.

⁴⁵ De fato, no momento em que Atenas corre o risco de perder sua liberdade porque Psístrato afirma sua autoridade pessoal, o velho Sólon decide ir à Assembleia de Atenas armado de uma couraça e um escudo, alegando que o gesto de Psístrato de se dar uma guarda pessoal equivale a considerar os cidadãos como inimigos contra os quais ele irá eventualmente lutar. Se o soberano se apresenta com força militar, ameaçando os cidadãos, é natural que os cidadãos apareçam armados. A *parrhesia* de Sólon critica àqueles que não compreendem as más intenções de Psístrato e àqueles que compreendem mas são covardes demais para se opor.

Dessa forma, Sócrates justifica o fato de nunca ter sido parresiasta político: “se eu houvesse empreendido fazer política, há muito tempo minha perda estaria consumada e eu não poderia ter sido útil, nem a vocês nem a mim mesmo” (FOUCAULT, 2010, p. 287). Para manter-se vivo, Sócrates precisou levar a vida de um simples particular. Mas Sócrates não se omite por falta de coragem, por medo de morte. Sócrates, na verdade, aceitou posteriormente sua morte de forma muito corajosa após sua condenação. A abstenção de Sócrates se dá devido ao fato de que ao se envolver com a política, ele acabaria sendo morto, e estando morto não poderia ser útil a si mesmo e aos atenienses. Não é porque morrer é um mal a ser evitado, mas porque morto, Sócrates não poderia fazer nada de positivo. Para Foucault, esta nova *parrhesia* é definida como uma missão, missão esta que Sócrates não abandonará. O objetivo é incitar os cidadãos a se ocuparem, não de sua fortuna, reputação, honras, mas deles mesmos, de sua razão, de sua verdade, de sua alma. A *parrhesia* socrática tem o cuidado de si como plano central; não é, uma *parrhesia* política, e sim uma *parrhesia* ética.

Falemos agora de *Fédon*, texto que contém as últimas palavras de Sócrates, que seriam estas: “Críton, nós devemos um galo a Asklépios. Pague minha dívida, não se esqueça”. (FOUCAULT, 2009, p. 88, tradução nossa).

Segundo Foucault, Asklépios é o Deus que cura os humanos; sacrificar um galo a ele é um gesto tradicional de agradecimento pela cura de algum mal. Mas se Sócrates tinha uma dívida com Asklépios, qual seria ela? Teria Sócrates considerado à vida uma doença? Para Foucault isto seria impensável; o autor prefere a solução apontada por Dumezil, que lembra que Sócrates fez o pedido a Críton, fazendo referência ao fato de que Críton deve saber que doença é esta. Em um diálogo entre ambos, logo após Sócrates ter sido condenado à morte, Críton alega que se Sócrates não fugir ele estaria traindo a si mesmo, estaria traindo seus filhos por não poder fazer mais nada por eles, e seria desonroso para Sócrates e seus amigos perante todos, devido ao fato de existirem meios de salvá-lo (estes meios realmente existiam) e ninguém utilizar-se deles. É sobre este terceiro ponto que Sócrates irá responder alegando que a opinião de todo mundo não importa; é a verdade que decide o que é justo e o que é injusto. Não se deve seguir a opinião de todos se você deseja ocupar-se de si mesmo. É necessário seguir a verdade para evitar a deterioração da alma, doença que não pode ser curada pelos médicos.

Com isso, podemos supor que a doença à qual ele faz menção é aquela de que Críton foi curado em sua discussão com Sócrates, onde

ele pudesse se libertar da opinião de todos (capaz de corromper a alma) e escolher a opinião verdadeira, fundada na verdade e na relação consigo mesmo. A doença à qual Sócrates se refere é a doença das opiniões erradas. Quando Sócrates sugere que Críton deve um galo a Asklépios, ele está exercitando sua *parrhesia* ética, incitando seus companheiros a cuidarem de si mesmos, a incentivarem suas virtudes e livrarem-se das opiniões erradas.

O terceiro texto socrático a ser trabalhado por Foucault é *Laques*, onde Sócrates é qualificado como parresiasta, e digno de dar sua opinião pois seus interlocutores observam a harmonia corajosa entre seus discursos e suas obras. Laques alega que Sócrates pode opinar e fazer perguntas, principalmente sobre a coragem, por ter constatado sua coragem na batalha de Délio. Mas Laques alega não dividir os discursos entre bons e maus para assimilar alguns e rejeitar outros. Trata-se de identificar aqueles discursos que estão em harmonia com a vida daquele que fala. Laques não aceita o discurso de Sócrates por ele ser corajoso, e sim pela harmonia entre o que ele diz e a maneira como vive (a coragem é então, um elemento fundamental, mas não o único). A *parrhesia* socrática como liberdade de dizer o que se quer é autenticada pela própria vida de Sócrates.

Depois da *parrhesia* socrática, Foucault analisa a *parrhesia* cínica: o autor vê no cinismo a existência de uma forma de vida com regras, condições e modos bem definidos e fortemente articulados sobre o princípio do dizer-a-verdade. Uma filosofia onde o modo de vida e o dizer-verdadeiro são fortemente ligados. Para citar um exemplo, Diógenes quando perguntado sobre o que há de mais belo nos homens, responde: a *parrhesia*.

A imagem clássica do cínico é a de um homem vestido como mendigo, de pés descalços e barba por fazer. É o homem errante, sem casa ou família, lar ou pátria. Esse modo de vida joga um jogo em relação à *parrhesia*, que rejeita todas as obrigações inúteis que não são fundadas na natureza ou na razão. Este modo de vida é uma forma de decapagem da existência e das opiniões para fazer aparecer a verdade. Diógenes, por exemplo, se masturbava em público e alegava ser apenas a satisfação de uma necessidade, assim como alimentar-se. Se ele podia comer em público, por que não poderia masturbar-se? Segundo Foucault, o coração do cinismo é a forma de existência como escândalo vivo da verdade.

O cinismo é transmitido muito mais como uma atitude, como uma maneira de ser do que como uma doutrina. O modo de ser cínico foi, de certa forma, constituído pela cultura cristã através das práticas e

instituições de ascetismo. Os franciscanos, por exemplo, com seu despojamento, sua pobreza, sua mendicância são, até certo ponto, os cínicos da cristandade medieval. Para Foucault, existe todo um cinismo cristão que toma a escolha de vida como escândalo da verdade, o despojamento da vida como maneira de se constituir, como uma prática viva.

De acordo com Foucault, o tema do modo de vida como escândalo também foi encontrado na arte. A sátira e a comédia foram frequentemente atravessados por temas cínicos. A ideia de que o artista deve ter uma vida singular e não pode ser reduzido às dimensões e às normas comuns é completamente assimilada entre os séculos XVIII e XIX. No final do século XIX, contudo, aparece algo novo: a ideia moderna de que a vida do artista deve constituir um certo testemunho do que é a arte em sua verdade. Para Foucault, a ideia da vida artística como condição da obra de arte é uma maneira de retomar o princípio cínico da vida como manifestação da ruptura escandalosa onde a verdade se manifesta e toma corpo.

O cinismo aparece como uma filosofia anciã que remete a filósofos historicamente reconhecidos, como Diógenes e Crates. Tal filosofia não precisa de estudos particulares para ser adquirida; é preciso apenas a prática de um certo número de virtudes que todos podem conhecer e exercer. Tais virtudes constituem o núcleo do cinismo. Devido a isso, a tradição cínica possui muitos poucos textos teóricos, o que torna o seu estudo difícil. O cinismo é uma prática popular, posta em cena em lugares como as ruas, as praças, os portos, os templos. Segundo Foucault, o cinismo, e até certo ponto o epicurismo, praticou o que poderíamos chamar de uma tradição de existência, em contraposição a tradições doutrinárias. Assim, conforme Foucault, o cinismo se apresenta como uma forma de *parrhesia* que encontra seu ponto de emergência na vida daquele que deve manifestar o verdadeiro (ou o dizer-a-verdade) sobre a forma de uma manifestação de existência. Surge a problemática da vida verdadeira (*alethês bios*).

Tanto na audácia política, que pode ser encontrada no democrata ou no conselheiro do príncipe, quanto na ironia socrática, foi possível constatar a existência de uma coragem da verdade que consiste em arriscar a sua vida ao dizer a verdade. No caso do escândalo cínico, arrisca-se sua vida não apenas por dizer a verdade, mas pela maneira a qual se vive. O cinismo não cessa de colocar a questão: qual pode ser a forma de vida que seja tal qual a prática do dizer-a-verdade?

Foucault alega que desde sua origem, a filosofia ocidental sempre admitiu não ser dissociada de uma existência filosófica (distinguindo-se

da ciência). Todavia, tal princípio foi progressivamente negligenciado, devido a dois aspectos. O primeiro foi a absorção da prática da vida verdadeira pela religião, desde o fim da antiguidade até a vida moderna. O segundo foi à institucionalização das práticas do dizer-a-verdade na forma de uma ciência. Se a prática científica sozinha é suficiente para assegurar acesso à verdade, é evidente que o problema da vida verdadeira como necessário ao dizer-verdadeiro desaparece. Contudo, Foucault cita exceções, como a *Aufklärung*, Montaigne, Spinoza, Leibniz.

Cabe agora, entender como o cinismo colocou a questão da vida filosófica. Em primeiro lugar, para o cinismo, a filosofia é uma preparação para a vida. Em segundo, essa preparação implica que se ocupe, antes de tudo, de si mesmo. Em terceiro, essa preocupação consigo mesmo implica na necessidade de estudar apenas aquilo que é realmente útil para a existência. Por último, é preciso levar sua vida conforme os preceitos que se formula. Diógenes culpava as pessoas por menosprezarem os ricos, mas os invejarem, por exemplo.

Diógenes era chamado de “o cão”, segundo alguns devido ao local onde dormia, segundo outros, porque ele vivia literalmente como um cão. Para Foucault, o importante não é a origem do apelido, mas sua relação com a vida cínica, que pode ser comparada com a de um cão, por ser sem pudor, sem vergonha, sem respeito humano. É uma vida que faz em público tudo o que os cães e animais ousam fazer em público e os homens escondem. A vida cínica é também indiferente. Indiferente ao que nos pode acontecer, sem se apegar a nada, contentando-se em satisfazer apenas suas necessidades imediatas. É também uma vida que ladra, diacrítica, capaz de latir contra os inimigos, distinguir os bons dos maus, o verdadeiro do falso. O cínico é um cão de guarda, capaz de dedicar-se a salvar os outros e proteger a vida dos mestres. Segundo Foucault, no fundo a vida cínica é o eco, a continuação, o prolongamento da vida verdadeira. Esta vida verdadeira é uma vida sem dissimulação, incapaz de sentir vergonha, a vida errante do cão cínico.

Foucault indica quatro aspectos importantes da vida cínica: a vida não-dissimulada, a vida independente, a vida direita e a vida soberana. A partir destes termos, a vida cínica consiste em retomar a situação de escândalo.

1 – A vida não-dissimulada: A noção de vida verdadeira se construiria em função do princípio de que o *alethês* (o verdadeiro), é o não-escondido, o não-dissimulado. A regra da não dissimulação para os cínicos é a colocação em cena da vida em sua realidade material e cotidiana sob o olhar efetivo dos outros. A vida do cínico é não-

dissimulada no sentido em que ela é fisicamente pública. Para os cínicos era necessário comer, se masturbar e ter relações sexuais em público. Algo que está inscrito em nossa natureza não pode ser um mal e não deve ser escondido. A não-dissimulação, ao mesmo tempo em que manifesta a naturalidade do ser humano sobre o olhar de todos, escandaliza este olhar.

2 – A vida independente: Conduz a duas estilísticas de existência. A primeira seria uma estética de pureza (encontrada em Platão), em que se trata de liberar a alma de tudo aquilo que pode constituir um elemento de desordem, de agitação. A segunda consiste em uma estilística de independência, de autossuficiência (encontrada sobretudo nos epicuristas e estoicos), onde se trata de liberar a vida de tudo aquilo que pode torna-la dependente de elementos externos, de acontecimentos incertos.

Esta dramatização do princípio da independência toma a figura da pobreza. O tema de que a vida verdadeira deve ser uma vida de pobreza é um tema que possui uma extensão cultural muito grande, que seria retomada por outras civilizações, outros filósofos e por algumas religiões. Sócrates é um bom exemplo de que a vida verdadeira não seria apegada a riquezas. Mas a pobreza cínica é diferente. Ela não consiste em uma indiferença à fortuna, em um desapego da alma pela fortuna, que pode perfeitamente existir em pessoas ricas. A pobreza cínica é uma pobreza efetivamente material, física. Ela é um despojamento da existência, que se priva de elementos aos quais a vida é tradicionalmente ligada de que acreditamos depender. A pobreza cínica consiste em se livrar ao máximo de seus pertences; distanciando-se de Sócrates, que embora desapegado de riquezas, possuía casa, sandálias. Para citar um exemplo, Diógenes se desfez da sua tigela que usava para beber água ao ver um rapaz beber água com as mãos, passando a considerar a tigela uma riqueza inútil.

3 – A vida correta (*droit*): Consiste em uma valorização positiva da animalidade, tema que constitui para a vida cínica um desafio permanente. A animalidade é uma prova perpétua, um exercício, uma tarefa para si mesmo e um escândalo para os outros.

4 – A vida soberana: Consiste na maestria de si mesmo, na restauração de uma relação a si que é da ordem do deleite. A vida soberana é uma vida em posse de si que se regozija de si mesma⁴⁶.

⁴⁶ Foucault utiliza aqui o termo *jouissance*, palavra francesa que pode ter o sentido de posse e o sentido de deleite.

A vida soberana funda também uma relação benéfica com os outros. Pode ser uma relação de direção ou socorro espiritual, como a relação entre um mestre e um aluno, ou entre amigos, mas também pode ser um tipo de lição de alcance universal que mostra ao gênero humano, pela maneira como se vive, como se deve conduzir a vida

Segundo Foucault:

Mas é preciso compreender que esta atividade, pela qual se é útil aos outros em um exercício de uma vida soberana sobre ela mesma, é de qualquer maneira um excesso, ou melhor, ela não é nada mais nada menos que a outra face do cuidado de si. Exercer sobre si a maestria perfeita, testemunhar aos olhos dos outros esta maestria e, por esse testemunho, lhes ajudar, lhes guiar, lhes servir de exemplo e de modelo, são apenas diferentes aspectos de uma só e mesma soberania. (FOUCAULT, 2009, p. 251).

O cínico se compreende como único e verdadeiro rei, e ao mesmo tempo ele é o anti-rei, aquele que mostra o quão a monarquia dos reis é vã, ilusória e precária. Foucault cita o famoso encontro entre Alexandre e Diógenes, quando o diálogo vai se desenvolvendo de forma a mostrar que Diógenes é o verdadeiro rei. Alexandre é um rei da terra, de homens, depende de inúmeras coisas para ser rei, Diógenes exerce sua soberania sem ninguém. Alexandre recebeu sua monarquia de seus pais, Diógenes, de Zeus. Diógenes é o único capaz de triunfar sobre os verdadeiros inimigos, os inimigos internos, seus defeitos e vícios. O rei dos homens pode perder tudo, o cínico jamais deixará de ser rei, pois o é pela natureza. Assim, o cínico é o verdadeiro rei, o rei do escárnio, da miséria.

A leitura de Foucault sobre o reinado cínico compreende que tal reinado de miséria é uma missão que ele recebeu. A natureza o fez rei, mas cobrou-lhe que se ocupasse dos outros, e ele fará isso renunciando a si. Essa missão não é de legislador ou governante; ela consiste em medicações duras. Existe nos cínicos um benfeitorismo constantemente opressivo. O combate cínico é aquele contra os costumes, contra as convenções, instituições, leis, e contra todo um certo estado de humanidade. Esse combate é uma agressão explícita e constante que se dirige à humanidade em geral.

Segundo Foucault, o cínico é aquele que diz sim ao seu próprio destino, que aceita ser conduzido por Zeus, e com isso, ele não conhece tristeza e temor, pois toda a dureza da existência é transformada em um exercício positivo da soberania de si sobre si. O cínico possui uma relação imediata com a verdade, ele é como uma estátua visível da mesma. A vida cínica deve portar um exato conhecimento de si, na medida que o cínico deve ser capaz de estimar se será capaz de enfrentar as provas às quais se submete. Essa relação com a verdade implica em uma vigilância a respeito dos outros, que visa uma mudança na conduta dos indivíduos. O núcleo desta intervenção é mostrar aos homens que eles procuram a verdade em outro lugar, que o bem e o mal, a paz e a felicidade não está onde eles procuram.

Sobre a temática da *parrhesia*, é importante ressaltar alguns aspectos. As investigações de Foucault sobre o tema não puderam ser prolongadas em artigos, entrevistas e textos em geral. Com isso, a tarefa mais segura a se fazer é traçar apenas um panorama geral sobre o tema. De fato, isto foi o que fizemos até este ponto, contudo, nada nos impede de tentar ir um pouco mais além, na tentativa de compreender a análise do autor sobre o tema como provida de uma série de intenções implícitas.

Segundo Ortega, em 1982, Foucault analisa uma noção de verdade enraizada na tradição da espiritualidade. Neste contexto, a verdade como espiritualidade não “consiste na recompensa do ato cognoscitivo, mas em algo que tem a possibilidade de iluminar, de transformar e transfigurar o sujeito” (ORTEGA, 1999a, p. 104). A verdade aqui não é entendida como uma essência a ser descoberta nos indivíduos, mas como um trabalho a ser desenvolvido sobre si mesmo. Verdade como produção, verdade como *êthos*. É neste contexto que surge o tema da *parrhesia*.

Na *parrhesia*, o que importa não são as condições lógicas da verdade, mas os efeitos ascéticos e de constituição do sujeito produzidos pela mesma sobre aquele que a pronuncia. Neste caso, o sujeito atinge, através da produção de enunciados verdadeiros, uma nova forma de existência (dramática do discurso). Podemos dizer então, que se trata da “constituição de si mediante o cuidado constante da verdade” (ORTEGA, 1999a, p. 109).

O tema da *parrhesia* não se desvencilha da questão da estética da existência. Segundo Ortega “A relação entre o “viver belo” e o “dizer verdadeiro” constitui a “vida verdadeira” (ORTEGA, 1999a, 114). No cinismo o cuidado de si converte-se em cuidado da verdade, a ascética da existência é encarnada no cuidado da verdade como forma de vida.

Para os cínicos, temos que elevar às últimas consequências à harmonia entre logos e bios, surgindo à questão da vida filosófica, tema que, de acordo com Foucault, vem sendo negligenciado pela filosofia moderna por duas razões já vistas: primeiro porque a prática da vida verdadeira tem sido confiscada pelas instituições religiosas; segundo, porque a relação com a verdade, em sua forma moderna, adquire valor somente na forma do conhecimento científico.

Ortega comenta sobre como é interessante encontrar esta noção de verdade em Foucault, tendo em vista sua obra prévia que consiste em um ataque imperativo a verdade, especialmente sobre si, como as práticas confessionais baseadas em uma confissão exaustiva e uma obediência incondicional.

No desenvolvimento ulterior das técnicas de poder pastoral – desembocando no bio-poder e na psicanálise – permanece um elemento constante: a incitação à “descoberta de si”, à busca da verdade interior, está estreitamente relacionada com a possibilidade de governar e ser governado. Toda a obra de Foucault pode ser interpretada neste sentido. Nas sociedades modernas incita-se constantemente o indivíduo a buscar e descobrir a verdade que reside na sua alma: verdade de seu sexo, de sua identidade etc. Ele está convencido de que dizer a verdade constitui uma prática libertadora. A vontade de saber é uma tentativa de desmontar essa hipótese denominada “hipótese repressiva”, dando lugar a uma genealogia das modernas práticas confessionais como dispositivo de saber/poder. (ORTEGA, 1999a, p. 119).

Para Ortega, na década de 70, a verdade se encontra a serviço das técnicas de subjetivação modernas (aparelhos confessionais, psicanálise). É somente com a introdução do terceiro eixo foucaultiano que a verdade passa a ser entendida como prática de liberdade, como *parrhesia*.

É problemático, não obstante, que a parrhesía – mais do que outras tecnologias de si -, mediante sua incorporação ao poder pastoral e posteriormente aos aparelhos confessionais e às modernas técnicas de autodeciframento, tenha servido para a constituição dos indivíduos como

sujeitos, objetos de um poder subjetivante. Infelizmente, a história das práticas parrhesiásticas conduz à hermenêutica do desejo e às práticas confessionais. Contudo, as análises foucaultianas da parrhesía têm como objetivo estimular a procura de novas formas de relação com a verdade, que, analogamente ao que acontecia com a parrhesia na Antiguidade, contribuam para a constituição de uma subjetividade não normativizada como prática libertadora. Em outras palavras, Foucault nos convida a escapar dos “jogos de verdade” da psicanálise e das técnicas de implantação de identidade (dispositivo da sexualidade, bio-poder) mediante a busca de novas formas do “dizer verdadeiro”. (ORTEGA, 1999a, p. 120).

Ainda com Ortega, o dizer verdadeiro dirige-se a uma relação com a verdade que se encontra além de conhecimentos científicos. Temos a *parrhesia* como uma forma de vida. Para Ortega, Foucault busca reabilitar a tradição filosófica da espiritualidade como “uma tentativa de devolver ao indivíduo a liberdade e a verdade que lhes foram arrebatadas pela hermenêutica do desejo e do bio-poder” (ORTEGA, 1999a, p. 121).

Desta forma, acredito ser possível fazer algumas considerações finais acerca da *parrhesia*, relacionando-a com outros conceitos. Quando Foucault estuda a moral e a ética Greco-romana, não foi de modo algum para pressupor uma retomada das diferentes formas como os gregos e romanos estilizaram uma existência. Antes disso, a compreensão do tema se deu muito mais para mostrar como, na nossa história, podemos ver elementos de liberdade inseridos na temática da ética. Embora consideravelmente austera, os gregos possuíam uma moral não prescritiva, não se tratava de algo que deveria ser feito por todos, mas de conselhos aqueles que almejavam uma vida bela. Da mesma forma, presumo que, ao tratar do tema da parresía, Foucault não esteja sugerindo uma retomada às formas antigas de *parrhesia* (nem mesmo a Socrática e a cínica, por mais instigantes e fascinantes que sejam), mas, antes disso, nos mostrando que nossa própria relação com a verdade não precisa ser científica ou religiosa. Assim como a ética de Foucault não possui conteúdo, o dizer verdadeiro não possui uma forma única a ser exercido, a verdade diz respeito também a uma práxis histórica e política. Mais que isso, a verdade também se relaciona com

as diferentes formas que podemos dar à nossa vida. O dizer verdadeiro é também resistência ao poder; a *parrhesia* é prática de liberdade.

É importante deixar claro que embora o dizer verdadeiro assuma grande importância nos dois últimos cursos de Foucault, ainda assim, não se trata de um dizer verdadeiro baseado em algum tipo de essência. Foucault não está preocupado em como podemos alcançar uma verdade segura, legítima, estável. É o vínculo entre sujeito e dizer verdadeiro, seu caráter emancipatório frente aos efeitos de poder subjetivantes, que adquire importância. A *parrhesia* torna-se então uma tecnologia de si, um elemento na busca da promoção de novas formas de subjetividade, uma prática de liberdade, uma atitude ética.

3.5 ALGUMAS CRÍTICAS: HABERMAS E RORTY

Em primeiro lugar, algumas considerações devem ser feitas acerca das pretensões deste subcapítulo. Não temos a intenção de reconstruir fielmente as críticas que Habermas e Rorty proferiram a Foucault, para então, demonstrar como as mesmas são infundadas, irracionais ou inconsequentes. Habermas e Rorty fazem considerações interessantes e podem nos ajudar a esclarecer ainda mais o pensamento de Foucault e as leituras que se fazem do autor francês. Parece-me ainda, que se isolarmos algumas obras, entrevistas ou artigos do filósofo francês, ou tentarmos pressupor que não existem rupturas, mudanças de rumo e opinião no pensamento do mesmo, algumas dessas críticas são, de fato, incontornáveis. Trabalharemos aqui pontos específicos nas críticas de ambos, para usá-las como ferramentas na tentativa de elucidar ainda mais o que vem sendo dito até aqui. Não se trata tanto de defender Foucault, mas de propor que sua obra não se encontra estagnada em leituras específicas, sejam elas coerentes ou não.

Começo com Habermas, tendo como principal ponto de apoio algumas considerações de Francisco Ortega, em seu artigo intitulado *Habermas versus Foucault: apontamentos para um debate impossível*. Neste artigo, Ortega começa apontando à resistência de Foucault a pensamentos, como o de Habermas, que visam a uma leitura universal e a-histórica, inclusive de democracia. Habermas seria incapaz de reconhecer, como observa Chantal Mouffe, o papel crucial do conflito para uma sociedade pluralista e por isso proporia uma “visão consensual de democracia”. Segundo Ortega, uma democracia pluralista não pode existir sem conflitos e o dissenso não pode ser visto apenas como um obstáculo para o consenso. O apelo habermasiano para a força do

melhor argumento seria uma armadilha, visto que não existem indivíduos capazes de decidir qual seria o melhor argumento e o que constitui um argumento, assim como são poucos aqueles que acreditam na possibilidade de um consenso racional. “Quais são as vozes que devem ser condenadas ao silêncio na procura do consenso? Não existe consenso sem exclusão”. (ORTEGA, 1999b, p. 241). Como já visto, para Foucault, a busca de uma moral que valha universalmente é catastrófica.

Ortega alega que Habermas acusa Foucault de cometer três “reduções metodológicas” em sua genealogia. Contudo, apenas duas destas supostas reduções serão abordadas por Ortega, a saber, “1. Reivindicações de validade (*Geltungsansprüche*) são reduzidas funcionalmente a efeitos de poder; 2. O dever é reduzido ao ser” (ORTEGA, 1999b p. 241/242). Tais objeções são importantes, pois trazem à tona o complexo poder/resistência e a questão da normatividade.

A primeira objeção de Habermas se resume na alegação de que, na concepção foucaultiana de poder, a resistência não é possível. Nas palavras de Habermas: “Toda resistência se encontra já no horizonte do poder, que combate, e se transforma logo que vence, em um complexo de poder, que provoca uma outra resistência” (HABERMAS, 2000, apud ORTEGA, 1999b, p. 242). Segundo Ortega, a crítica de Habermas a Foucault é correta, mas Foucault já a teria resolvido ao modificar sua teoria, passando de uma dupla para uma tripla ontologia⁴⁷.

Após a publicação de *Vontade de saber*, mais especificamente em um texto intitulado *A vida dos homens infames*, Foucault confessa estar aprisionado nas relações de poder e consciente de tais dificuldades. É necessário um deslocamento, que consiste em dar preferência ao terceiro eixo da genealogia (o si mesmo), passando da dupla ontologia do saber/poder para a ontologia do saber/poder/sujeito. A noção de poder como relações de forças é substituída por uma ideia de poder como governo. O poder, que até a *Vontade de saber* era visto como uma “multiplicidade de relações de força” vem a ser substituído (em artigos como *O sujeito e o poder* e nos últimos cursos do College de France), pela noção de “governo”. Nas palavras de Foucault: “O modo de relação próprio do poder não deve ser buscado nem do lado da violência nem do lado da luta, nem do lado do contrato nem do lado voluntário (...), mas

⁴⁷ É possível pressupor que Habermas não tivesse lido os escritos mais recentes de Foucault, nos quais esta tripla ontologia encontra-se presente, antes de ter escrito *O discurso filosófico da modernidade*.

do lado desse modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo”. (FOUCAULT, 1995, apud, ORTEGA, 1999b, p 243). Ortega defende a tese de que sem o deslocamento no eixo do poder não teria sido possível a passagem para o eixo do sujeito. Tal deslocamento possibilitou a passagem do governo dos outros para o governo de si mesmo, ampliando assim o conceito de governamentalidade. No governo, pode-se conduzir um Estado, uma casa, a consciência, ou o “si mesmo”. A transformação do poder possibilita a transformação do sujeito. O sujeito deixa de ser um mero objeto do saber/poder, adquirindo uma certa autonomia, para além dos dispositivos. Tal autonomia possibilita a resistência de subjetividades produzidas pelo biopoder, sem cair no postulado do sujeito universal. O ponto mais útil de resistência ao poder político passa a ser aquele consistente em uma relação consigo mesmo. O cuidado de si passa a ser uma forma de manter o poder sob controle.

Para Ortega, a recepção foucaultiana não percebeu esta mudança em sua teoria devido a uma visão predominante da filosofia como continuidade, que imputa ao autor posições que não são mais defendidas por ele, como se mudanças de opinião, crises, abalos e contradições produtivas, fossem proibidas.

A segunda objeção de Habermas consiste na ideia de que toda recusa ao poder contém necessariamente um posicionamento normativo. Para o filósofo alemão, somente recorrendo a normas e valores universais podemos compreender porque os indivíduos deveriam se opor ao poder. Nas palavras de Habermas:

Está claro que uma análise axiologicamente neutra de forças e fraquezas do adversário é útil para aquele que quer assumir a luta – mas por que, em princípio, lutar?: Por que a luta é preferível à submissão? Por que resistir à dominação? Somente com a introdução de noções normativas de alguma espécie Foucault poderia começar a responder essa questão. Somente com a introdução de noções normativas ele poderia começar a nos contar o que está errado com o regime moderno de poder e conhecimento, e por que devemos nos opor a ele. (HABERMAS, 2000, p. 397)

Em suma, para Habermas, Foucault precisa apelar a normas universais, a critérios normativos, caso queira fundamentar suas ações

políticas sem cair na arbitrariedade. Todavia, de acordo com Ortega, toda a “teoria” foucaultiana se constitui sem precisar recorrer a constantes antropológicas ou regras universais. As situações concretas não são resolvidas conforme uma teoria geral da moral, mas de acordo com as decisões dos indivíduos envolvidos. São estes que devem decidir se existe um motivo para lutar, se a “luta é preferível à opressão”, ou se devemos “opor resistência à dominação”. Foucault assume o caráter histórico e contingente das lutas, mas isso também vale para as formas de opressão e domínio. Dessa forma, não faria sentido, em Foucault, exigir que indivíduos que se sentem oprimidos, rejeitados e injustiçados, precisem recorrer a normas e valores universais para justificar sua resistência. A pretensão de Foucault é apenas elaborar um saber concreto que possa servir como uma caixa de ferramentas nestas respectivas lutas. Mas isso não invalida que, na prática, se recorra a verdades que funcionam como universais.

Francisco Ortega tenta ir além e justificar a posição antinormativa de Foucault, principalmente após o surgimento da ética foucaultiana. Surge aquilo que Ortega chama de apelo retórico. “Ao propor o fomento de novas formas de subjetividade e a experimentação como forma de sociabilidade, como uma maneira de resistir ao poder moderno, Foucault faz uso do que vou denominar apelo retórico.” (ORTEGA, 1999b, p. 246).

Este apelo retórico escaparia do normativismo, renunciando a pretensões de prescritividade e universalidade, e substituindo-os pela descritividade e pela particularidade. Isso implica em propor que formas retóricas não argumentativas ocupem o lugar da fundamentação. Uma vez que não existe critério objetivo e de validade universal que nos permita privilegiar alguma posição, a resistência ao poder se dá no fomento a novas formas de subjetividade e experimentação com novas formas de sociabilidade. De fato, Foucault se recusou diversas vezes a privilegiar sua posição entre outras opções.

Ortega traz Rorty à tona, explicando que o apelo retórico consiste na arte de dissuadir de uma determinada posição, mostrando outras como sendo mais atrativas. Nas palavras de Rorty: “Conforme meus princípios, não vou oferecer argumentos contra o vocabulário que pretendo substituir. Em vez disso, vou tentar fazer atrativo o vocabulário que prefiro”. (RORTY, 2007, apud ORTEGA, 1999b, p. 247).

Dessa forma, segundo Ortega:

A genealogia foucaultiana pretende, mediante o processo de historização, que introduziria a

contingência no que se nos apresenta como necessário, criar no indivíduo uma disposição que o dissuada ou, pelo menos, o leve a problematizar as ideias, pensamentos, crenças, convicções e perspectivas habituais. (...) A principal crença que vai ser questionada é o fato de assumir como algo natural e dado, a nossa pertença a determinados grupos sociais. Os escritos de Foucault mostram-nos como as possíveis formas de vida em comum não se esgotam necessariamente na família ou no matrimônio. Vivemos em uma sociedade onde as relações permitidas são extraordinariamente reduzidas e simplificadas, pois uma sociedade que aceita e fomenta um número maior de relações seria extremamente complexa de administrar e controlar. (1999b, p. 147).

O apelo retórico foucaultiano é definido, como já dito, pelo seu antinormativismo, uma vez que não pretende universalizar uma posição, mas encoraja a experimentação.

Com as considerações de Ortega, fica claro que passagens habermasianas como “O conceito foucaultiano de poder não autoriza a noção de um contrapoder articulado em uma filosofia da história e baseado em privilégios cognitivos” (HABERMAS, 2000, p. 393), não fazem parte dos problemas que Foucault tentou resolver em seu percurso filosófico. De fato, conceitos como “privilégio cognitivo” não possuem um significado importante para o filósofo de Poitiers. Neste ponto, Habermas está criticando Foucault por algo que ele sequer consideraria ser um problema. Uma outra passagem pode servir de exemplo:

Quem derrota as vanguardas teóricas de hoje e supera a hierarquização existente do saber representa ele mesmo a vanguarda teórica de amanhã e constrói uma nova hierarquia do saber. Em todo caso, não pode pretender para seu saber nenhuma superioridade segundo critérios de pretensões de verdade que transcendam as convenções locais. (HABERMAS, 2000. p. 393).

Aqui, fica claro que Foucault aceita a impossibilidade de transcender as convenções locais, ou legitimar objetivamente que uma vanguarda teórica seja universalmente superior ao poder institucionalizado. Estas passagens, mais no contexto da obra

foucaultiana, são dissipadas, uma vez que, elas podem apresentar um problema para Habermas, mas não para Foucault. Para o filósofo francês, a atratividade ou a desejabilidade que a substituição de um poder institucionalizado por um poder de vanguarda (até então marginalizado) pode exercer nos indivíduos, é motivo suficiente para experimentar, para lutar, para resistir. Apenas para citar exemplos, não faz a menor diferença se existem ou não critérios objetivos e universais que advoguem a favor dos homossexuais, das mulheres e dos negros, em prol de uma situação mais inclusiva que visa a aumentar o reconhecimento e diminuir o sofrimento. O simples fato de que homossexuais, mulheres e negros sintam-se inconformados com a situação de poder opressivo vigente, é motivo suficiente para a resistência. Tais grupos resistem porque querem condições de vida diferente, não por possuírem (ou não) igualdade perante a normas e critérios universais. Dessa forma, se pode concordar com Didier Eribon, quando escreve:

Habermas acusava Foucault de não fundamentar sua crítica política sobre normas universais. Essa crítica só podia, pois, em sua opinião, ser arbitrária. Ora, é precisamente esse recurso às normas universais que Foucault queria destruir. Fazer a genealogia da alma moderna, fazer a genealogia do “sujeito” era recusar qualquer validade aos universais para mostrar que o homem é inteiramente histórico; nada de constantes antropológicas, nada de normas universais, mas formas históricas de existência. A tarefa do filósofo, segundo ele, é precisamente fazer aparecer a historicidade por trás de toda pretensão à universalidade: “Não se trata de passar os universais pela lixa da história”, anota Foucault em um de seus cadernos, “mas fazer a história passar pelo gume de um pensamento que recusa os universais”. (ERIBON, 1996, p. 177/178).

Escolhi começar por Habermas por motivos estratégicos, uma vez que Rorty, embora faça fortes críticas a Foucault, não compartilha dos anseios de Habermas ao universalismo. No que se refere à segunda crítica de Habermas exposta aqui, Rorty está mais para um aliado de Foucault do que para um inimigo. Creio que uma breve exposição do pensamento de Rorty nos ajuda a compreender melhor em que ponto o

filósofo francês e o norte-americano convergem, mesmo porque, talvez Rorty seja o pensador mais indicado quando se trata de responder à objeção de que, se não aspiramos ao universal, caímos na arbitrariedade e no relativismo.

Antes de tudo, é necessário expor brevemente o ponto de vista de Rorty, para compreendermos em que contexto suas críticas são inseridas. A famosa obra do autor, intitulada *A filosofia e o espelho da natureza* (1979), tornou-se célebre por combater uma certa concepção de verdade, a saber, a verdade como correspondência da realidade. Nela, Rorty refuta a noção de que a verdade é algo inscrito na natureza das coisas (ou na cognição das pessoas) e que o conhecimento seja um processo de descoberta. “Há cerca de duzentos anos, a ideia de que a verdade era produzida, e não descoberta, começou a tomar conta do imaginário europeu” (RORTY, 2007, p. 25).

Para Rorty, a preocupação filosófica que busca fornecer garantias da fidelidade de nossas representações da realidade - a concepção de filosofia que busca espelhar a natureza, descobrir verdades intrínsecas e objetivas - não passa de um sonho metafísico. O que temos são seres humanos oferecendo descrições e redescritões contingentes acerca do mundo, das coisas, dos sentimentos, dos valores, sem que isso se aproxime ou se afaste da realidade “tal como ela é em si mesma”. Rorty se define então, como um pragmatista:

O pragmatista pensa que a tradição precisa ser utilizada, como se utiliza uma caixa de ferramentas. Algumas dessas ferramentas, desses ‘instrumentos conceituais’ – incluindo alguns que continuam a ter um prestígio imerecido – mostram-se como não tendo mais uso, e podem ser simplesmente dispensadas. Outras podem ser renovadas. (1999a, p. 23/24).

Dessa forma, o autor separa os filósofos entre aqueles que anseiam por objetividade, que buscam vincular seu conhecimento, suas escolhas, sua normatividade, a algo não humano (realistas); e aqueles que não têm tal pretensão (pragmáticos).

De um ponto de vista pragmático, dizer que a crença que se apresenta agora para nós como racional não precisa ser verdadeira é simplesmente dizer que alguém pode surgir com uma ideia melhor. É dizer que há sempre espaço

para uma crença aperfeiçoada, desde que uma nova evidência, ou novas hipóteses, ou todo um novo vocabulário, também a acompanhe. Para os pragmáticos, o desejo por objetividade não é o desejo de escapar das limitações de uma comunidade, mas simplesmente o desejo de alcançar a maior concordância intersubjetiva possível, o desejo de estender a referência do pronome “nós” tão longe quanto possível. Do modo como os pragmáticos fazem a distinção entre conhecimento e opinião, ela não passa da distinção entre tópicos nos quais uma tal concordância é relativamente fácil de ser conseguida e tópicos nos quais essa concordância é difícil de ser conseguida. (RORTY, 2002, p. 39).

Segundo Rorty, o pragmatismo segue acompanhado do ironismo. Todos os seres humanos carregam um conjunto de palavras que empregam para praticar atos, crenças ou convicções. Podemos chamar tais palavras de “vocabulário final” de uma pessoa. Sempre que uma objeção sobre o valor dessas palavras for lançada, o indivíduo não terá nenhum recurso argumentativo não-circular para responder. Não é possível irmos além da linguagem. Assim, Rorty define o ironista:

Definirei o “ironista” como alguém que satisfaz três condições: (1) tem dúvidas radicais e contínuas sobre o vocabulário final que usa atualmente por ter sido marcado por outros vocabulários, vocabulários tomados como finais por pessoas ou livros com que ele deparou; (2) percebe que a argumentação enunciada em seu vocabulário atual não consegue corroborar nem desfazer essas dúvidas; (3) na medida em que filosofa sobre sua situação, essa pessoa não acha que seu vocabulário esteja mais próximo da realidade do que outros, que esteja em contato com uma força que não seja ele mesmo. Os ironistas que se inclinam a filosofar veem a escolha entre vocabulários como uma escolha que não é feita dentro de um metavocabulário neutro e universal, nem tampouco por uma tentativa de lutar para superar as aparências e chegar no real, mas simplesmente como um jogar o novo contra o velho. (2007, p. 134).

Por negar a noção de verdade por correspondência, por seu pragmatismo e por seu ironismo, Rorty é frequentemente acusado de “relativismo”. Mas antes de saber se isto é verdade, precisamos esclarecer o que o termo significa. Se por relativismo estamos nos referindo à tese de que qualquer crença é tão boa quanto qualquer outra, então Rorty não apenas não pode ser considerado um relativista, como alega ser esta uma tese absurda, a qual “nenhum filósofo jamais tentou defender” (2010, p. 19). Contudo, se por relativismo nos referimos à “visão de que não há nada a ser dito nem sobre a verdade, nem sobre a racionalidade, para além das descrições dos procedimentos familiares de justificação que uma dada sociedade – a nossa – emprega em uma ou outra área de justificação.” (RORTY, 2002, p. 39), então, Rorty é seguramente um relativista. Entretanto, o termo relativismo e seu sentido pejorativo perdem o seu sentido. Um “relativista” no segundo sentido, pode possuir crenças, convicções e valores tão sólidos quanto um realista. Dessa forma, é melhor continuarmos apenas com o termo pragmático, referindo-se a indivíduos que não possuem uma teoria da verdade, muito menos uma teoria relativista.

Insistindo um pouco nesta questão crucial do relativismo, é possível dizer que só faz sentido chamar Rorty de relativista se assumirmos que a nossa tradicional forma de entender a verdade como correspondência da realidade e a linguagem que se originou dela, são absolutamente necessárias para termos crenças sólidas, para aceitarmos que uma opinião pode ser melhor que outra, ou para decidirmos se algo é justificado ou não. Usar uma concepção de verdade específica, inserida em jogos de linguagem específicos, para criticar aqueles que estão dizendo justamente que existe um problema com tais concepções, se assemelha a criticar um ateu por cometer uma blasfêmia ou um pecado. Da mesma forma que a blasfêmia e o pecado não existem para o ateu, o “dilema relativista” não existe para o pragmático, para o ironista e para o nominalista. Estes, por sua vez, podem ter convicções tão sólidas quanto qualquer realista (e a experiência nos mostra que realmente têm) e apenas não consideram que tais convicções correspondam a uma realidade “tal como ela é em si mesma”. Para Rorty, o pragmático é aquele que assume o etnocentrismo de sua posição.

Assumir uma visão etnocêntrica significa aceitar que nossas verdades não possuem um tribunal da razão, cuja neutralidade poderia resolver nossos problemas, propor valores morais, solucionar conflitos e testar a veracidade de um conhecimento. Ser pragmatista é negar esse

“ponto de vista do Olho de Deus”⁴⁸, e aceitar a circularidade de que só podemos julgar se algo é bom ou ruim, verdadeiro ou falso, de acordo com nossos próprios pontos de vista, contingentes e arbitrários. Não existe um ponto de vista capaz de romper com nossa linguagem e nossas crenças. O máximo que podemos fazer é compartilhar estes pontos de vista e buscar por intersubjetividade, concordância não forçada e harmonia social. Não existe nenhuma forma de irmos além de nossas próprias descrições de mundo; o máximo que podemos fazer é redescrever o mundo de acordo com nossos propósitos, crenças e desejos.

Esse ponto de vista etnocêntrico faz com que Rorty assuma seu orgulho democrático de prezar pelos valores iluministas, enquanto repudia simultaneamente os alicerces universalistas destes mesmos valores. Para o autor, as bases filosóficas do iluminismo, assim como as bases teológicas da solidariedade cristã, podem ser abandonadas, sem que tais valores sejam comprometidos. Uma vez que não existe uma verdade a ser seguida, o melhor que podemos fazer é prezar pela harmonia pública entre os indivíduos, enquanto membros de uma sociedade, coexistindo com um sistema que permita ao máximo, realizar seus interesses privados, quaisquer que sejam eles (contanto que não sejam prejudiciais a outros indivíduos).

Esta breve explanação sobre Rorty visa a deixar claro como ele é um grande aliado de Foucault acerca da segunda crítica habermasiana. Usando Rorty como intermediário, talvez façam sentido as suspeitas de Didier Eribon, de que o artigo de Foucault intitulado “Polêmica, política e problematizações”, tenha sido uma resposta indireta a Habermas⁴⁹, principalmente em afirmações como “O polemista prossegue investido dos privilégios que detém antecipadamente, e que nunca aceita recolocar em questão.” (FOUCAULT, 2006b, p. 225), ou, “O polemista se sustenta em uma legitimidade da qual seu adversário, por definição, está excluído”. (FOUCAULT, 2006b, p. 226). Dessa forma, embora Foucault não tenha tido o mesmo interesse de Rorty em debater este

⁴⁸ Termo utilizado por Hilary Putnam.

⁴⁹ Embora não esta não seja uma resposta direta ao capítulo sobre Foucault em *O discurso filosófico da modernidade*, uma vez que tal obra foi publicada um ano após a morte de Foucault. Entretanto, foi no Collège de France que Habermas proferiu palestras sobre os primeiros capítulos desta obra, onde já estavam inseridas críticas ao suposto “relativismo pós-moderno”, em que Foucault e outros autores franceses estão inseridos. Todavia, é interessante ressaltar que Foucault se recusou a assistir as palestras de Habermas.

tema, para aqueles que possuem tal interesse, seja contra ou a favor, Rorty é uma leitura edificante.

Veremos agora, algumas críticas de Rorty a Foucault, a começar por um artigo direcionado ao mesmo, no qual o principal foco da crítica rortyana seria um suposto pessimismo de Foucault acerca do poder. Neste ensaio, intitulado *Identidade moral e autonomia privada: o caso de Foucault* – Rorty comenta um pouco deste suposto pessimismo: “Nós liberais nos Estados Unidos, desejaríamos que Foucault pudesse ter lidado, apenas uma vez, com aquilo frente ao que Walzer corretamente diz que ele sempre apresentou resistência: “alguma avaliação positiva do estado liberal” (RORTY, 1999, p. 259)”.

Ainda nas palavras de Rorty:

Você nunca adivinharia, a partir da avaliação de Foucault das mudanças nas instituições europeias durante os últimos trezentos anos, que durante esse período o sofrimento decresceu consideravelmente, nem que as chances das pessoas escolherem seus próprios estilos de vida cresceram consideravelmente (1999, p. 259).

De certa forma, a crítica de Rorty a Foucault é justa. Rorty possui um otimismo a respeito das democracias liberais modernas e gostaria de ver os autores que tanto o influenciaram falando algo de positivo sobre todas as conquistas que tivemos até aqui. Foucault não está errado em dizer que devemos buscar novas formas de enriquecer nosso quadro relacional, em pressupor que as prisões instalaram mecanismos de poder opressivos ou que é enfadonho buscar por uma verdade acerca do nosso sexo. Mas Rorty, em sua condição de norte-americano entusiasta da busca por solidariedade, acredita que não faria mal algum a Foucault reconhecer que atualmente os homossexuais são muito mais bem tratados e possuem muitos mais direitos do que antigamente; que apesar de tudo, substituir o suplício pela prisão foi sem dúvida um avanço que resultou em uma diminuição considerável de sofrimento; e que as mulheres possuem muito mais oportunidades e são tratadas com muito mais igualdade.

Rorty está ciente de estar criticando o filósofo francês por algo que ele nunca se propôs a fazer. Foucault não acredita na necessidade de utopias, nem que algum sistema irá resolver os problemas que constantemente surgem na nossa vida em sociedade. Para Foucault, os indivíduos devem adotar uma “atitude crítica” perante tudo aquilo que

tentar subjugar-los. A crítica é um êthos permanente, não existe um fim para a história. A cada problema resolvido surgem outros. Não existe incompatibilidade alguma entre o pensamento de Foucault e a ideia de que nossas democracias liberais amenizaram nosso sofrimento e ampliaram nossas liberdades. Foucault não exalta isso, mas também não nega. O filósofo de Poitiers delegou a si mesmo o papel de diagnosticar o presente e oferecer ferramentas para que possamos trabalhar em nosso proveito, e este papel, ele o fez com maestria. Talvez tenha evitado reconhecer as melhorias já conquistadas para não correr o risco de legitimar com elogios os mecanismos de poder e discursos de verdade que ainda podem melhorar muito, talvez simplesmente não estivesse sequer minimamente satisfeito com tais melhorias. O importante aqui é que suas contribuições críticas nos bastam para reconhecer que seu legado é inegavelmente digno de ser levado em conta.

É interessante, contudo, ressaltar que esta crítica feita por Rorty em 1995, já havia sido respondida por ele mesmo em 1979, em sua obra *A filosofia e o espelho da natureza*, na qual faz a distinção entre filósofo sistemático e filósofo edificante:

Desejo agora generalizar esse contraste entre filósofos cujo trabalho é essencialmente construtivo e aqueles cujo trabalho entre a filosofia centrada na epistemologia e o tipo de filosofia que tem seu ponto de partida na suspeita sobre as intenções da epistemologia. Esse é o contraste entre as filosofias “sistemática” e “edificante”. (1994, p. 360).

Com Rorty, vemos uma descrição muito bem elaborada das pretensões de um filósofo sistemático:

Em toda cultura suficientemente reflexiva existem aqueles que isolam uma área, um conjunto de práticas, e a veem como o paradigma da atividade humana. Tentam, então, mostrar como o resto da cultura pode lucrar com esse exemplo. Na corrente principal da tradição filosófica ocidental, esse paradigma tem sido conhecer – possuir crenças verdadeiras justificadas ou, melhor ainda, crenças tão intrinsecamente persuasivas que tornam a justificação desnecessária. (1994, p. 360).

Por último, uma lista de características e diferenças entre filósofos sistemáticos e filósofos edificantes:

Os grandes filósofos sistemáticos são construtivos e oferecem argumentos. Os grandes filósofos edificantes são reativos e oferecem sátiras, paródias, aforismos. Sabem que seu trabalho perde o propósito quando o período contra o qual estão reagindo já terminou. São intencionalmente periféricos. Os grandes filósofos sistemáticos, como os grandes cientistas, constroem para a eternidade. Os grandes filósofos edificantes destroem em benefício de sua própria geração. Os filósofos sistemáticos desejam colocar seu tema na trilha segura de uma ciência. Os filósofos edificantes desejam manter o espaço aberto para o sentido de admiração que os poetas podem causar às vezes – admiração de que haja algo de novo sob o sol, algo que não é uma representação acurada do que já se encontrava ali, algo que (ao menos pelo momento) não pode ser explicado e mal pode ser descrito. (1994, p. 363).

Foucault estaria inserido entre estes filósofos edificantes cuja filosofia se recusa a isolar uma área específica e utilizá-la como paradigma. Ele é um filósofo cético em relação à filosofia sistemática, que se recusa a construir sistemas, antes disso, destrói em benefício de sua própria geração, para manter o espaço aberto à construção de coisas novas.

Uma vez traçado todo este percurso, é instigante reconhecer que um dos últimos temas trabalhados pelo autor antes de falecer foi a temática da *parrhesia*, da liberdade de palavra. Uma vez que nega a concepção de verdade como essência, verdade intrínseca, verdade como representação; para Foucault, a verdade, por um lado, seria aquilo que consegue se impor através de relações de poder; mas por outro, seria aquilo que transforma o sujeito, aquilo que ele é capaz de reconhecer como verdadeiro e estabelecer um elo. Um elo de coragem, de existência transformada por esta verdade, e que muitas vezes vale a pena arriscar sua própria vida por ela. Um vínculo tão forte que a pronúncia de enunciados verdadeiros constitui a própria existência do sujeito. A verdade deixa de ser uma descoberta de si e passa a ser

uma constituição de si. Isso tudo porque Foucault preza por libertar-se de uma concepção de verdade coercitiva, na qual o institucionalizado dita as ordens e o sujeito obedece.

Mas as críticas de Rorty vão um pouco além. Rorty não queria apenas que Foucault reconhecesse as melhorias trazidas pelo liberalismo iluminista, ele queria que Foucault ultrapassasse seu enorme senso crítico e se colocasse a oferecer propostas sobre como melhorar este sistema. De acordo com Rorty, não é muito proveitoso “problematizar” ou “colocar em questão” conceitos, instituições e tradições. Não há muito proveito em apontar as “contradições internas” ou “desconstruir” uma prática social, a menos que se possa apresentar uma alternativa (que seria, de preferência, apresentada em forma de uma utopia a ser traçada como meta).

Um dos sintomas dessa esperança é a convicção de que é politicamente proveitoso “problematizar” ou “colocar em questão” conceitos, distinções e instituições tradicionais. Meu próprio ponto de vista é o de que não há muito proveito em apontar as “contradições internas” de uma prática social ou em “desconstruí-la”, a não ser que se possa advir com uma prática alternativa – a não ser que se possa por fim traçar uma utopia, na qual o conceito ou distinção se tornariam obsoletos. Antes de tudo, toda prática social de alguma complexidade, assim como todo e qualquer elemento de uma tal prática, contém tensões internas. Nós, intelectuais, sempre estivemos ocupados, desde Hegel, extraíndo-as. Mas a menos que tenhamos algumas sugestões para resolvê-las, é um ponto muito pequeno exibí-las. A esquerda liberal deweyana e a esquerda radical marxista de minha juventude tentaram elaborar visões utópicas – para sugerir práticas que minimizariam as tensões em questão. Minhas dúvidas acerca da esquerda foucaultiana contemporânea diz respeito à sua capacidade para oferecer tais visões e tais sugestões.” (2002, p. 27/28).

Esta posição de Rorty faz com que ele se utilize de um termo criado por Harold Bloom, para se referir aos críticos das instituições americanas, inspirados pelo pensamento social althusseriano,

heideggeriano e foucaultiano. O epíteto “Escola do Ressentimento” se referiria a estes intelectuais que “jamais seriam pegos com uma expressão de esperança em seus rostos”. (RORTY, 1999a, p. 239). Segundo Rorty:

[...] a Escola do Ressentimento lava suas mãos diante do experimento americano. Visto que essas pessoas também têm se desapontado, sucessivamente, na Rússia, em Cuba e na China, eles tendem agora a lavar suas mãos diante de todas “as estruturas e discursos de poder” (o termo foucaultiano para o que costumávamos denominar “instituições”). (1999a, p. 239/240).

Mas tais críticas não são aleatórias, são quase uma advertência de Rorty a si mesmo. “Se minhas críticas à Escola do Ressentimento parecem sérias, é porque somos sempre mais severos com aquilo que mais tememos ser semelhante a nós mesmos” (1999a, p. 244). Tal alegação, de certa forma, demonstra que Rorty reconhece suas próprias dificuldades em manter viva as esperanças no sistema liberal iluminista e democrático norte-americano, assim como seu aguçado senso crítico, sempre em ação, frequentemente semelhante ao que encontramos em Foucault. Mais uma vez, Rorty critica o filósofo de Poitiers por algo que este não se propôs a fazer, mas Rorty está ciente disto e o critica justamente por não ter se proposto. As dificuldades estão claras e evidentes para Rorty; mesmo assim, ele acredita que este é o papel mais digno de ser feito, aquele que irá diminuir o sofrimento, aumentar o bem estar e contribuir para com a solidariedade. Enquanto, por um lado, o autor assume a “hipocrisia imperialista”⁵⁰ norte-americana, que muitas vezes utilizou a força ao invés da persuasão, por outro, ressalta o surgimento de gerações de historiadores do colonialismo, antropólogos, sociólogos etc., que nos explicaram detalhadamente toda esta hipocrisia e violência. A mágoa com Foucault e os franceses em geral consiste então, na recusa destes de assumirem este papel de intelectuais que se propõem a propor soluções para melhorarmos nossas democracias, nossos valores de igualdade, liberdade, tolerância e pluralismo.

Nós não estamos reclamando que os pensadores franceses se refugiam no chicote e no açoite. Mas nós estamos inclinados a nos preocupar com seu

⁵⁰ Termo utilizado por Lyotard.

antiutopismo, sua aparente perda de fé na democracia liberal. Mesmo aqueles que, como eu mesmo, pensam na França como a fonte do pensamento filosófico mais original correntemente produzido, não podem imaginar porque os pensadores franceses estão tão dispostos a dizer como “O Maio de 1968 refutou a doutrina do liberalismo parlamentar”. Do nosso ponto de vista, nada poderia refutar essa doutrina, exceto alguma ideia melhor sobre como organizar melhor uma sociedade. Nenhum evento – nem mesmo Auschwitz – pode mostrar que nós devemos cessar de trabalhar por uma dada utopia. Só outra utopia, mais persuasiva, pode fazer isso. (RORTY, 2002, p. 291/292).

Mas, apesar de tudo, Rorty faz um modesto elogio:

Pois você pode ser humano sem ser universalista, sem acreditar que sensibilizar-se pelos sofrimentos dos outros é “racional”, ou que há uma “humanidade comum” que conecta você com os outros que sofrem. Você pode querer aliviar os sofrimentos, sem que para isso seja preciso ter uma resposta interessante disponível para o momento em que Sócrates perguntar por que você deseja isso. Você também pode querer aliviar os sofrimentos sem que para isso você precise acreditar que esse desejo é a coisa mais profunda e mais importante em sua vida. Foucault, creio eu, encontrou-se nessa posição – a posição que eu descrevi como a do “cavaleiro da autonomia”. Isso significa que, quer tenha querido, quer não, ele foi entre outras coisas um cidadão útil de um país democrático – um que deu o melhor de si para tornar as instituições desse país mais justas e mais decentes. Eu gostaria que ele tivesse ficado mais à vontade com essa auto-descrição do que estava. (1999a, p. 263).

Ao que tudo indica, as críticas de Rorty a Foucault são fruto de uma visão equivocada do filósofo francês. Uma visão que talvez tenha sido de fato propagada por uma esquerda foucaultiana, mas que não

corresponde diretamente ao pensamento do autor quando levamos alguns fatos em consideração.

Em primeiro lugar, Foucault assume textualmente ser um entusiasta de revoltas, não de revoluções. Ao apontar as contradições internas do “liberalismo iluminista” ou do “humanismo”, nunca o fez de maneira marxista, visando a um novo sistema de governo que traria uma promessa melhor. Foucault estava ciente de que existem melhorias entre nossa sociedade atual e as antigas, e que estas melhorias ocorrem gradativamente, através de micro e macro relações de poder que investem todo o corpo social. Quando escreve *Vigiar e punir*, nunca alega que a prisão não tenha sido, de certa forma, uma evolução em relação ao suplício. Apenas demonstra-se insatisfeito com o sistema atual, independentemente do quão pior o sistema anterior tenha sido. Enquanto para Rorty, oferecer uma solução consiste em propor uma teoria a ser seguida, podemos dizer que, para Foucault, oferecer uma solução significa desmistificar as contradições internas de um dado sistema, proporcionando aos indivíduos que vivem sob o mesmo, uma liberdade maior de escolherem quais são as melhorias e soluções a serem implementadas. A “solução” de Foucault seria, de certa forma, proporcionar a liberdade, ou a “atitude de liberdade”, para que os sujeitos encontrem suas próprias soluções. Mas aqui, é importante ressaltar que falar em termos de “soluções” ou “evoluções” consiste em direcionar Foucault ao vocabulário de Rorty. Nenhum dos dois autores gostaria disso.

Em segundo lugar, mas ainda em referência ao primeiro ponto, Foucault oferece um arsenal de opções a serem debatidas, que se aproximam muito da ideia de um pensador que quer ter sua influência positiva na sociedade em que vive, sem ressentimento ou pessimismo. Como visto aqui, o cuidado de si, a *parrhesia*, o papel do intelectual, a atitude crítica e a ética da amizade, são formas não apenas de resistir ao poder, mas de constituir sujeitos mais livres, mais autônomos. Foucault não está preso a um sistema institucional (e até certo ponto, Rorty também não), mas também não negaria um sistema construído sobre relações de poder satisfatoriamente livres. Se esse sistema consistirá ou não em uma democracia liberal, Foucault não está automaticamente contra, nem a favor, ele apenas viveu em um contexto histórico e se propôs a tecer críticas sobre esta época. Mas também se propôs a debater sobre temas que se aproximariam muito com o que Rorty chama de “soluções”.

Por último, cabe ressaltar que Foucault não foi apenas um pensador, mas um militante. *História da loucura* é fruto de seu trabalho

em um hospital e *Vigiar e punir* está relacionado com seu grupo de investigações sobre as prisões (GIP). Se por um lado, sua filosofia tinha uma imensa cautela em não se posicionar acerca de verdades, que no fundo apenas refletem o gosto pessoal de seu autor, suas militâncias, assumidamente contingentes, nos mostram que o filósofo de Poitiers tinha, de fato, uma ânsia por melhorar nosso cenário político, e qualquer ressentimento que pudesse ter era frequentemente deixado de lado, em pequenas tentativas contextuais de fazer a diferença.

Em *(Re)Descrevendo Foucault: Com Rorty, contra Rorty*, Felipe Quintão de Almeida e Alexandre Fernandez Vaz, também defendem Foucault contras as críticas de Rorty. Apontarei aqui apenas alguns pontos que parecem corroborar o que já foi dito aqui.

Os autores alegam que a maneira pela qual Rorty descreve o conceito de poder em Foucault está equivocada. Em Rorty, a noção foucaultiana de poder parece estar completamente reduzida aos estados de dominação. A visão do poder como algo maligno parece predominar. Todavia, este tipo de leitura parece deixar de lado a “capacidade de transformação que todo exercício de poder implica”. (ALMEIDA; VAZ, 2011, p. 202). Para Foucault, não existem relações de poder completamente triunfantes, a dominação não é incontornável.

Concebido em um sentido amplo e anterior à captura que a ciência política fez dele, desde os séculos XVII e XVIII, o governo corresponde à atividade de conduzir (não ditar, comandar ou reinar) os indivíduos ao longo de suas vidas, colocando-os sob a autoridade de um guia ou um mestre da existência, que é responsável pelo que aqueles fazem ou pelo que acontece com eles. Seu traço distintivo seria que alguns homens, sem recorrer à coerção ou à repressão, podem determinar o governo de outros homens. Governar seria, assim, a estruturação do eventual campo de ação dos outros: um modo de ação sobre ações. Governar consiste em conduzir condutas, que têm por objeto a conduta de outro indivíduo ou de um grupo. Conforme o próprio Foucault (2005, p. 327): “Se eu digo a verdade sobre mim mesmo como eu o faço, é porque, em parte, me constituo como sujeito através de um certo número de relações de poder que são exercidas sobre mim e que exerço sobre os outros.” Definida como ação sobre outros e a si próprio, Foucault (1995) atrela

no coração mesmo de toda relação de poder a liberdade. O poder só se exerce em sujeitos potencialmente livres e enquanto assim permanecerem. Não há qualquer relação de confronto e exclusão entre poder e liberdade, contudo, um jogo mais complexo, no qual a liberdade aparece como uma condição de existência do poder. (ALMEIDA; VAZ, 2011, p. 202/203).

Assim, enquanto Rorty vê em Foucault a vontade de um poder sobre a vida, podemos vê-lo como defensor da vontade de liberdade, vontade de resistência, como governo, para além da simples dominação. Interpretado dessa maneira, já não faz mais tanto sentido falar, com Rorty, da “ubiquidade satânica do poder”.

Outro aspecto importante, também abordado por Almeida e Vaz, é que, diferente do ironismo, o cuidado de si não constitui um exercício de solidão. Ele se apresenta como uma verdadeira prática social, visto que não existe autoestilização na solidão. O cuidado de si intensifica as relações sociais porque o governo de si implica necessariamente a relação com os outros. É importante lembrar que o governo dos outros implica antes o governo de si, e que para Foucault o cuidado de si representa uma forma de resistir à dominação.

3.6 CONCLUSÕES PARCIAIS

O poder, em Foucault implica em duas noções imprescindíveis: resistência e liberdade. A resistência aparece como elemento das relações estratégicas nas quais ele se constitui; a liberdade, como condição indispensável à existência do poder. Em um primeiro momento, a resistência ao poder se dá apenas como uma tática meramente reativa; todavia, em direção à Antiguidade, o autor encontra na cultura de si, a possibilidade de tomadas de posições que possuem caráter ativo. Foucault chamará isto de práticas de liberdade. “Práticas de liberdade são produções de saídas, invenções de linhas de fuga, um investimento micropolítico nas relações cotidianas; estabelecimento, ativo, de novos jogos de poder”. (GALLO, 2011, p. 387/388).

Este capítulo não buscou diferenciar aquilo que poderiam ser práticas de resistências reativas ao poder daquelas que seriam práticas de liberdade. De fato, é importante ressaltar que as resistências são

características predominantes do segundo eixo do autor, enquanto práticas de liberdade se referem explicitamente ao terceiro. Ainda assim, ambas são de extrema importância e frequentemente não se encontram separadas umas das outras. Uma resistência que se forma de maneira reativa à uma relação de poder, pode servir (e frequentemente serve) de porta de entrada para o florescimento de práticas de liberdade. Para citar um exemplo: a definição médica de homossexualidade tornou-se um instrumento importante para combater a opressão aos homossexuais nos séculos XIX e XX. Tal definição entendia a homossexualidade como doença e surgiu como um meio de opressão. Todavia, Foucault aponta como este meio de opressão também foi utilizado como instrumento de resistência, na medida em que as pessoas passaram a dizer “se somos doentes, então por que nos condenam, nos menosprezam?”. Embora este discurso pareça um pouco ingênuo aos olhos de Foucault, ele aponta a sua importância para a época. Tal reação serviu de mola propulsora a diversas práticas de liberdade relacionadas à sexualidade, que vieram a seguir.

Tendo isto em vista, o último capítulo desta dissertação propõe uma exposição de alguns temas encontrados no autor, que dialogam com a resistência e com a liberdade. A crítica exerce tanto o papel de atitude crítica em que sua preocupação é “a arte de não ser excessivamente governado”, quanto o de um elemento agonístico envolvido na constante reinvenção de novos estilos de vida. Na ética da amizade, as práticas de liberdade predominam na criação de uma ascese, que ao tomar forma de amizade, permite um devir criativo em busca de diferentes modos de vida, diferentes práticas relacionais. A respeito do papel do intelectual, trata-se prioritariamente de formas de resistência, que através da difusão de informações, permitem reinterrogar as evidências, sacudir os costumes, diagnosticar o presente em busca de novas relações de poder, novos efeitos de saber. Por último, a *parrhesia*, ao estimular novas formas de relação com a verdade, contribui para a constituição de uma subjetividade não normatizada, uma subjetividade mais livre; a *parrhesia* é resistência ao poder, mas principalmente, prática de liberdade.

Este diálogo entre poder e resistência, poder e liberdade, remete à ética foucaultiana, a “ética do cuidado de si como prática de liberdade”, que pressupõe uma postura ativa dentro das relações de poder, experimentando e inventando diferentes práticas de liberdade. Temos aí, um diálogo entre ética e política, entre governo de si e governo dos outros, onde as quatro noções abordadas neste capítulo são peças fundamentais, sem, contudo, adquirirem a exclusividade de serem as

únicas soluções possíveis ou a universalidade de serem necessárias e infalíveis.

CONCLUSÃO GERAL

O estudo destas obras, cursos, artigos e entrevistas de Michel Foucault, enriquecido pelo recurso ao trabalho de diversos especialistas em sua obra, permitiu uma série de conclusões, para a atividade filosófica, especialmente para a área de filosofia política e ética.

No primeiro capítulo, foi constatado que o método foucaultiano tem em vista, de maneira geral, a problematização. Trata-se de exercer seu direito de não estar convencido, de questionar os mais diversos temas e as mais diversas áreas, nunca buscando a solução definitiva e, sempre procurando agregar algo de importante ao apontar como se dá a racionalidade de um discurso e quais os efeitos de poder que ele carrega. Essa tarefa tem início com o método arqueológico⁵¹, que se foca em analisar a produção discursiva de uma época, ou seja, a episteme dessa época. Aqui, trata-se de desvendar a racionalidade de uma prática discursiva e como ela confere a um saber o estatuto de verdade. Com a noção de genealogia, Foucault amplia e modifica os horizontes do estudo arqueológico, ao introduzir as relações de poder como suporte dessas práticas discursivas e, de maneira circular, suportado por elas ao relacionar as relações de poder com a liberdade.

As relações de poder encontram alicerce nas práticas discursivas, o poder se apoia em um saber que o legitima, mas, em contrapartida, o saber também precisa de relações de poder para manter-se vivo. Dessa forma, a genealogia quebra ainda mais com a concepção de que é possível existir um saber neutro, independente de seus efeitos e dos interesses daqueles que o proferem. Todavia, é importante ressaltar que em momento algum Foucault propõe a ideia de que precisamos ir em busca deste saber neutro. Antes disso, o importante é reconhecer a inexistência desta neutralidade, para que possamos assim, fazer a genealogia desses saberes (ou dessas práticas, dessas instituições), e abrir as possibilidades de novos saberes e novas relações de poder, que também estarão sujeitos a ser problematizados, a ter sua arqueologia, e principalmente, sua genealogia, feitas.

Com a genealogia torna-se possível desmistificar e problematizar os saberes e as relações de poder em suas próprias racionalidades. Trata-se de mostrar historicamente o surgimento dos mesmos, ressaltando assim, o caráter contingente e arbitrário do seu surgimento. Em *Vigiar e Punir*, por exemplo, Foucault nos mostra que o nascimento da prisão ocorreu em um período histórico específico, e teve como razão de ser

⁵¹ Embora em *História da Loucura* já existam fortes traços genealógicos.

uma nova economia do poder de punir, que visava a uma série de interesses específicos, que ao serem mantidos, configuravam um modelo social que interessava a muitos daqueles que se encontravam em uma posição privilegiada. Ao atacar a racionalidade da prisão, ao esclarecer a qual finalidade ela obedece e quem se privilegia com isso, não se trata de dizer que tal concepção de punir esteja errada e deve ser abandonada em prol de uma outra punição que seja a verdadeira forma justa de punir. De fato, Foucault não nos oferece uma forma de punir melhor e mais justa que a prisão. Esse não é o papel de Foucault, não é o papel do genealogista. Antes disso, o importante é fazer uma crítica histórica de um acontecimento, com a intenção de mostrar que o mesmo se encontra vinculado à lógica de um saber e obedece às práticas de relações de poder que foram criadas em um momento específico, de forma relativamente arbitrária, e que podem então, ser desfeitas. Mas é importante deixar claro que Foucault não tem a intenção de fornecer esta outra forma de punir, ou estas outras formas de punir. Não é seu papel dizer como as coisas deveriam ser, e sim, mostrar que elas poderiam ser diferentes, que elas poderiam ser melhores, que elas poderiam estar em maior conformidade com nossos interesses. Tendo esclarecido a gênese de tais práticas, estaremos melhores informados de seus pontos fracos, de seus pontos fortes, de suas arbitrariedades, de suas estratégias, da lógica do discurso em que elas se apoiam, e das relações de poder que a corroboram. Este esclarecimento é crucial para que nossas futuras relações de saber/poder sejam mais bem constituídas, lembrando sempre que o papel de constituí-las é nosso. Ao genealogista, cabe apenas esclarecer.

Ainda no primeiro capítulo, foi esclarecido melhor a concepção que o autor tem de poder, noção de crucial importância para compreendermos a genealogia. Foucault alega não existir uma verdade acerca do poder. O poder não é algo que alguém possui como propriedade, algo que se poderia alienar, deter, emprestar, abdicar. Melhor do que falar sobre o poder com P maiúsculo, seria falarmos de relações de poder. Isto porque o mesmo não seria um fenômeno homogêneo de dominação de uns sobre outros, e sim, algo que existe apenas em ato, uma série de relações que encontramos no nosso meio; flexíveis em alguns momentos, estagnadas em outros, mas que sempre possuem a resistência como elemento constitutivo.

Com isso, segundo Foucault, é importante inverter o quadro do Leviatã, que busca encontrar quem possui o poder e legitimar esta posse. Para Foucault, o poder só existe em ato, e ele se encontra tanto nas camadas mais baixas de nossa sociedade, quanto nas camadas mais

altas. Isso o leva a falar de uma microfísica do poder, na medida em que as relações de poder não são mais vistas apenas como relações entre soberano e súdito, nas quais os mais privilegiados subjagam os menos privilegiados. O poder é analisado por Foucault como algo que circula; nunca localizado em um lugar específico ou nas mãos de alguém. Os indivíduos são intermediários do poder, eles nunca o detêm ou são seus alvos inertes. Não se trata de buscar suas formas legítimas, mas analisar suas extremidades, compreender como ele se consolida em técnicas, em instituições, acompanhado de práticas discursivas que buscam o estatuto de verdade. Em suma, podemos dizer que Foucault se afasta da ideia de que existe, nas relações de poder, uma oposição binária e global entre dominadores e dominados⁵². Encontramos o poder em ato nas mais diversas relações e instituições, como nas famílias, nas escolas, nos hospitais, etc.

Foucault não pretende fazer uma teoria do poder; sua proposta é analisá-lo, o que nos leva a falar de uma “analítica do poder”. Considero a proposta foucaultiana de analisar o poder como estando em perfeita harmonia com seu método genealógico, na medida em que criar uma teoria do poder implicaria em tentar legitimar uma relação estratégica com efeitos de poder específicos, obedecendo a interesses específicos. Por mais livre e bem sucedida que esta teoria pudesse ser, ela não estaria em concordância com a proposta de Foucault de problematizar as nossas práticas, os nossos cotidianos; não para nos oferecer um mundo melhor, mas para nos instigar a buscarmos por mudanças e melhorias, para sermos governados um pouco menos. Analisar o poder como ele se manifesta é mais consistente com a ideia de que vivemos em uma situação agonística de incitação permanente e temos que buscar compreender os efeitos de saber inseridos em uma relação de poder e vice-versa, para que, com isso, possamos nos libertar de todas aquelas que nos oprimem, construindo novas relações de poder, novas práticas discursivas que, igualmente, serão problematizadas e postas ao crivo das críticas que podem ser feitas a elas, sem que jamais seja possível atingir um momento no qual tudo será resolvido.

Analisar o poder com o intuito de explicar sua gênese, seus efeitos e suas estratégias, foi justamente o que Foucault fez em diversos momentos de sua produção acadêmica. Analisou o poder pastoral como forma de poder individualizador, pautado na ideia de que a divindade, o

⁵² Isso não quer dizer que Foucault negue a ideia de que existam vencedores e vencidos, Foucault se opõe apenas a concepção de que o poder possa ser reduzido a esta leitura binária.

rei ou o chefe, é um pastor que deve ser seguido por um rebanho e que cabe a ele adquirir um conhecimento particular e individualizador de cada uma de suas ovelhas (conhecimento este, adquirido através da confissão, do exame de consciência e da direção de consciência). Esta forma de poder tinha como projeto dirigir os homens, do nascimento à morte, obrigando-os à salvação, que só pode ser atingida mediante a autoridade de um outro, que pode lhe exigir obediência absoluta.

O poder pastoral, todavia, vai se expandir do âmbito religioso para o âmbito político, dando origem, em um primeiro momento, ao poder disciplinar, e posteriormente, à biopolítica. O poder disciplinar fez com que o soberano pudesse ser demitido do seu papel, uma vez que as técnicas disciplinares poderiam dar conta do controle social. Com o poder disciplinar, o poder pastoral é assumido na função laica do Estado, onde, através de técnicas disciplinares, assume um processo de “criar corpos dóceis”. É um poder que tem a função principal de normalizar, em que o “normal” se torna princípio de coerção.

Segundo Foucault, a partir do século XVIII, surge aquilo que ele chama de biopolítica, que consiste, não no abandono do poder disciplinar, mas no surgimento de uma outra estratégia de poder sobre a vida. Tal estratégia de poder não possui mais um caráter individualizante, e sim, totalizante. Esta forma de poder surgiu de uma modificação profunda na racionalidade de poder, quando o direito de vida e morte, fundamentado no direito do soberano de se defender, passa a ser o direito do corpo social de garantir sua própria vida. Trata-se agora de um poder que possui como função principal gerir a vida de uma população. Este poder não atua mais sobre o indivíduo, não se trata da singularidade de cada um. A biopolítica é uma forma de poder totalizante, na medida em que o que lhe interessa são os fenômenos populacionais, e não os individuais. Para citar um exemplo cotidiano: não interessa à biopolítica se alguns poucos indivíduos morrem por uma determinada doença, e sim, na medida em que isso acontece a ponto de ser possível tornar essas mortes em uma estatística. Cabe à biopolítica intervir, seja com vacinas, medidas sanitárias, antibióticos, etc.

Estas tecnologias de poder analisadas por Foucault, mais especificamente em seu terceiro eixo, podem ser entendidas como formas objetivantes de sujeitar a maneira pela qual os indivíduos constituem sua subjetividade. O intuito de Foucault ao fazer as genealogias dessas tecnologias é nos mostrar o surgimento e a racionalidade envolvida em relações de poder com as quais nos deparamos diariamente. O fato de Foucault se negar a jogar o papel de juiz, que condenaria os absurdos do poder pastoral, do poder disciplinar

e da biopolítica, unido com o fato de que não interessa ao filósofo buscar alguma solução para nos livrarmos das “garras” dessas tecnologias, frequentemente nos traz a sensação de que Foucault não acredita efetivamente que algo possa ser feito. Isso se dá muito mais pelo cuidado que o autor tem em não fazer o papel daquele que diz como as coisas devem ser feitas a partir de então, criando assim, novas relações de poder, que incitariam novas relações de dominação. Ao mesmo tempo, para Foucault, se trata de reconhecer que não podemos viver sem estarmos envolvidos em relações de poder. Aliás, as relações de poder são a condição para que haja subjetividade e liberdade. Todavia, é apenas no terceiro eixo que o autor dá um passo adiante e passa a nos falar de termos como ética e liberdade, que implicam em uma tomada de posição mais ativa.

No segundo capítulo, ao analisar a posição de Foucault sobre a Antiguidade greco-romana, vimos o surgimento de noções fundamentais: a de estética da existência e a de cuidado de si. Para os gregos, toda a austeridade moral e sexual não possuía caráter obrigatório. Os preceitos e recomendações eram sempre voltados ao desejo de levar uma vida esteticamente bela, e não à necessidade de existirem leis que, através da coerção, fariam com que os indivíduos levassem suas vidas de forma correta. Cuidar de si mesmo passou a ser um tema importante, na medida em que era uma forma de constituir sua própria subjetividade de maneira livre, possibilitava uma ascese sobre si mesmo, fortalecia a busca de uma vida esteticamente bela.

Longe de recomendar a ética greco-romana como algo a ser seguido, Foucault ressalta a liberdade como noção fundamental. A liberdade no sentido greco-romano antigo se dava na relação de si para consigo mesmo. O indivíduo não precisava seguir uma série de recomendações porque elas estavam previstas na lei, ou porque eram normatizadas; e sim, caso tivesse o interesse de enriquecer sua relação consigo mesmo e levar uma vida esteticamente bela. As obras *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* nos mostram formas de constituição dos indivíduos, nos quais a normalização está ausente, fazendo com que tal constituição se dê no domínio da ética.

Como já visto, ética e liberdade surgem neste contexto, inseparáveis uma da outra. A ética consiste na constituição livre do sujeito enquanto indivíduo que age sobre si mesmo. Aqui, é necessário responder a uma questão importante: em que sentido podemos dizer que existe uma “ética” em Foucault? De fato, não vemos no autor algo que se assemelhe com a nossa concepção tradicional de ética. Não vemos um conjunto de preceitos e recomendações filosóficas capazes de

orientar nossas ações. Também não vemos um princípio fundamental a ser justificado, legitimado e seguido, capaz de nos dizer quando algo é antiético, injusto, etc. Não se trata também da análise das mais variadas morais, com o intuito de mostrar uma série de equívocos existentes nelas. A ética de Foucault não possui um princípio base a ser consultado, muito menos uma finalidade a ser atingida. Isso ocorre justamente porque Foucault não aceita verdades universais; a verdade não está inscrita na natureza, ou numa essência esperando ser descoberta, ela é uma construção humana. Com isso, cabe ao ser humano produzir suas verdades e agir sobre elas. Quando isso acontece através de fenômenos de sujeição de uns sobre outros, temos relações de poder insatisfatórias, que não possuem caráter ético. A ética foucaultiana pode ser considerada uma ética, na medida em que pressupõe que o ético a se fazer, é deixar que os seres humanos constituam o mais livremente possível suas relações com a verdade, suas relações práticas e suas relações consigo mesmo. Temos definitivamente uma concepção nominalista que busca se livrar de qualquer universalismo. O importante aqui é fazer com que a ética seja constituída de forma livre, por sujeitos livres, em relações livres. É importante resaltar, para não haver mal entendidos, que Foucault não profetiza um futuro no qual será concretizada uma liberdade plena. Na verdade, podemos estar certos de que sempre existirá, em algum grau, algum tipo de governo, algum tipo de dominação. É justamente por isso que não existe um “fim da história”; nossas relações humanas consistem em uma incitação permanente, em um eterno diálogo entre práticas discursivas, relações de poder e práticas de liberdade. O importante aqui é incentivar e enriquecer nossas práticas de liberdade para que nossas relações de saber/poder subjuguem cada vez menos uns aos outros.

Dessa forma, um elemento importante desta conclusão é que, a partir do terceiro eixo de Foucault, o conceito de liberdade torna-se central, não apenas para suas últimas publicações, mas para toda a produção intelectual do autor. Se anteriormente Foucault não falava de liberdade, posteriormente a inclui de maneira harmônica com toda sua produção. O poder sempre implica a possibilidade de resistência e, principalmente, o poder exige indivíduos livres para existir (mesmo que essa liberdade não nos pareça satisfatória em diversos momentos). A liberdade é o elemento que possibilita tanto a existência do poder, quanto a existência da ética. Do fato de que existem situações em que as relações de poder são tão opressivas e estagnadas, segue-se a ideia de que precisamos investir em novas práticas de liberdade, construir novas formas de subjetividade (o que constitui também a experiência da

liberdade). Podemos construir relações de poder, ou criar princípios éticos, Foucault não argumenta contra, antes disso, prefere ressaltar que precisamos sempre esclarecer as estratégias e os efeitos de dominação provenientes disso, para que não tenhamos indivíduos governados pela inércia ou pelo interesse de outros, mas pela sua própria participação, como indivíduo ativo, na construção dessas relações entre poder e ética.

Nesse sentido, no terceiro capítulo, foi necessário estudar quatro temas encontrados no autor, com o intuito de enriquecer este diálogo entre poder e resistência, liberdade e ética. Em um primeiro momento, o conceito de crítica surge como uma contraposição ao caráter dominador existente em diversas relações de poder. A crítica é compreendida como a arte de não ser “excessivamente” governado, ressaltando que Foucault não concebe uma situação onde não exista nenhuma forma de governo, tendo, contudo, como foco principal, a ideia de que do fato que sempre existe algum tipo de governo, não se infere que as nossas atuais relações de poder sejam necessárias. Com a crítica, sempre existe a possibilidade de modificar aspectos das nossas relações sociais e políticas, contrapondo-se a positividade estagnadas e propondo novas formas de conduta, novos mecanismos de poder e novos discursos de verdade.

Em um segundo momento, surge à temática da ética da amizade, que nos esclarece melhor como Foucault concebe uma ética desprovida de conteúdo. Na ética da amizade, Foucault acusa nossas relações pessoais de serem demasiadamente limitadas. Trata-se de instigar o surgimento de novas formas relacionais entre os indivíduos. Vemos aí uma certa forma de resistência ao que foi institucionalizado, mas principalmente, vemos também uma incitação a colocarmos em prática a qualidade de liberdade da ética. Foucault não alega que nossas práticas relacionais sejam erradas, antiéticas, ou qualquer outra coisa. Antes disso, prefere se concentrar na possibilidade emancipatória de buscar o novo, o diferente. A amizade é definida como todas as formas pelas quais é possível encontrarmos prazer mútuo, fazendo com que uma ética da amizade seja uma incitação para não nos restringirmos apenas às formas já existentes.

Em seguida, foi estudado como Foucault aborda o papel do intelectual, problematizando assim sua própria função de intelectual. Ao rejeitar a concepção de intelectual universal, Foucault está claramente se contrapondo à ideia de que existe, na política, um programa a ser seguido; e que somente o seguimento deste programa, elaborado por algum intelectual detentor de alguma verdade, nos levaria a uma maneira justa, ou legítima de viver em sociedade. Ao negar isso, Foucault aponta como muitos intelectuais tiveram o papel de legitimar o

poder, enquanto outros, se opondo ao poder visavam a instalar novas relações de poder que não seriam mais justas ou livres, mas obedeciam a outros interesses específicos. Problematizar a função do intelectual e negar o papel de intelectual universal consiste em alertar que, por trás de programas políticos que visam a nos dizer o que deve ser feito, existem efeitos de dominação que muitas vezes dizem respeito apenas aos interesses daqueles que propõem, mas não daqueles que obedecem. Com a noção de “intelectual específico”, Foucault assume no intelectual a função de esclarecer e diagnosticar o presente. As pessoas devem decidir o que farão de suas vidas, ninguém tem o direito de decidir por elas. Cabe ao intelectual fornecer ferramentas para que essas decisões sejam as mais livres possíveis. Uma ferramenta eficaz para resistir às relações de poder que nos sujeitam, é o esclarecimento acerca do seu funcionamento e seus objetivos ocultos.

Logo após, vimos como Foucault volta aos antigos para falar sobre a noção de *parrhesia*, termo que significa etimologicamente, liberdade de palavra. Na *parrhesia*, Foucault investiga a relação entre o indivíduo e a verdade, uma relação em que não se trata de uma essência a ser descoberta, mas de um trabalho a ser desenvolvido sobre si mesmo. O sujeito atinge uma nova forma de existência, através da enunciação de enunciados verdadeiros. Verdade com as quais ele possui um vínculo pessoal. Com o conceito de *parrhesia*, Foucault se opõe à concepção de verdade como descoberta de algo. No caso do indivíduo, a verdade não consistiria em uma “descoberta de si”, e sim, em uma constituição de si mesmo. A análise de Foucault sobre a noção de *parrhesia* visa a procurar novas formas de relação com a verdade, que possam contribuir para a constituição de uma subjetividade não normatizada. Trata-se de escapar dos “jogos de verdade” que nos foram impostos, e buscarmos formas mais livres de dizer-verdadeiro.

Foucault frequentemente alegava ser um diagnosticador do presente. De fato, sob essa perspectiva, acredito que esta dissertação pode contribuir para compreendermos melhor, não apenas aquilo que poderia ser um diagnóstico geral acerca da modernidade, mas também diagnósticos específicos encontrados em diversos temas abordados pelo filósofo. Para Foucault, somos demasiadamente sujeitados, não apenas pelas formas de biopoder, mas pela inércia de buscarmos muito pouco novas formas de subjetividade, por buscarmos muito pouco sermos diferente do que somos, e por aceitarmos como necessárias uma série de relações contingentes. Entretanto, não encontramos um pessimismo em Foucault. Não existem relações de poder que não precisem se modificar frequentemente para se manter. Na medida em que temos a

potencialidade de influenciar estas relações, e na medida em que, de uma maneira ou de outra, já fazemos isso, temos uma garantia de que jamais estagnaremos. É desejável, contudo, buscar continuamente as mais diversas maneiras de tornar nossas relações de poder, amizade, verdade e resistências; mais ricas, diversas, e de acordo com nosso potencial de liberdade.

Poder e ética implicam conseqüentemente em resistência e liberdade. Podemos resistir a tudo aquilo que queira nos oprimir, criando aqui e ali, novas práticas de liberdade. O arsenal para isso depende de coragem, diria Kant, e da nossa capacidade criativa. Pode ser com uma atitude crítica, uma nova relação com a verdade, a criação de formas novas de nos relacionarmos, entre muitas outras possibilidades. É complicado reunir nesta conclusão a miríade de conceitos trabalhados ao longo da pesquisa, mas é possível ressaltar que os mesmos, de uma maneira ou de outra, convergem para a conclusão de que Foucault não nos deixou nenhuma verdade pronta, mas enriqueceu nossos intelectos com ferramentas que nos tornam muito menos ingênuos frente às relações de saber/poder que nos circundam, e muito mais receptivos ao surgimento de novas maneiras de nos relacionarmos com a verdade, a liberdade e com nós mesmos.

É sempre possível trazer à tona a atualidade destes temas foucaultianos. Que compreender o que Foucault entende por crítica não sirva apenas para complementar nossa erudição filosófica. Só para citar exemplos, somos governados por relações de poder que se apresentam como legítimas por estarem fortemente embasadas em discursos de saber. É verdade que vivemos em uma democracia representativa e dificilmente conseguimos imaginar uma forma de governo mais próxima dos nossos próprios ideais. Mas também é verdade que frequentemente não são os nossos interesses que estão sendo representados neste sistema de governo que se legitima por sua representatividade. Quando nos deparamos com o fato de que nossas próprias leis são escritas por um grupo muito específico de pessoas, em um linguajar muito restritivo, podemos sempre adotar uma postura crítica. Podemos alegar que a maioria da população não teve sequer educação suficiente para compreender nossos códigos legislativos, e que escrevê-los em linguagem rebuscada não representa os interesses de nosso povo. Se a nossa democracia está envolta por um sistema de votos e leis ineficiente para representar nossos interesses, no qual a corrupção se apresenta como sinônimo de impunidade e a política como antônimo de justiça, saber que não existe nenhuma legitimidade intrínseca à natureza de nenhum discurso (nem mesmo o democrático), que nos

obrigue à sujeição silenciosa, pode vir a ser um instrumento contra o assujeitamento não autônomo e não consentido.

As instituições políticas não existem para uma finalidade específica que não possa ser questionada. Foucault nos alerta para algumas formas de racionalidade estratégica que nos sujeitaram em alguns contextos específicos (ou ainda nos sujeitam atualmente). Mas muito mais do que isso, ele desperta o nosso senso crítico e nos faz ansiar por dar continuidade a este projeto, detectando diversos outros mecanismos, tecnologias e estratégias que não servem mais para nossos fins, ou servem apenas para os fins de um grupo reduzido que não vê problemas em tirar proveito disto. Para além dessa habilidade crítica, Foucault nos desperta de nosso sono dogmático⁵³, mostrando que as nossas relações com outros seres humanos não precisam ser institucionalizadas. Com seus exemplos peculiares, Foucault não nos mostra apenas o quão fascista é esse nosso hábito de achar que homossexuais não podem se casar, mas alerta os próprios homossexuais que reivindicar apenas pela inserção em relações de poder criadas por outros é muito pouco. Podemos ir muito mais além do que dar aos homossexuais os mesmos direitos adquiridos pelos heterossexuais, ou, lembrando-se das vertentes feministas foucaultianas, de dar às mulheres os mesmos direitos que os homens. Podemos dar a todos o direito e a oportunidade de transformarem suas vidas e suas relações pessoais em obras de arte. Podemos entender que a criatividade humana vai muito além do que pintar um quadro ou compor uma música. A humanidade pode ser criativa em sua maneira de amar, nas suas formas de obter prazer, no modo como vive suas vidas ou em suas reivindicações políticas sobre aquilo que consideram necessário reivindicar.

A riqueza filosófica dos escritos de Foucault não para por aqui. Como diz Deleuze, Foucault nos alerta acerca da indignidade de falar pelos outros. Quando o autor critica a noção de intelectual universal, é verdade que ele o faz tendo em vista alguns grupos de intelectuais que, de certa forma, travavam debates implícitos ou explícitos com suas ideias. Mas muito mais do que isso, Foucault quer nos libertar do péssimo e cômodo hábito, já ressaltado por Kant, de aceitar a autoridade de outros como guias de pensamento. Não existe nem nunca existiu um intelectual com autoridade suficiente para profetizar sobre o futuro e para impor, contra nossa vontade, qualquer tipo de sociedade ideal. Isso não quer dizer que intelectuais sejam inúteis, apenas que devemos usá-

⁵³ Alusão a Immanuel Kant, que diz ter sido acordado de seu sono dogmático por David Hume.

los como ferramentas e nosso favor e não deixar que eles sejam ferramentas nas mãos de tiranos. E que estamos convidados a sermos também nós, intelectuais! Ao problematizar sua própria condição, o autor nos mostra que intelectuais possuem saberes, e que estes saberes podem ser usados de diversas formas. O discurso de um intelectual pode ser comparado analogamente com uma ferramenta qualquer. Assim como uma tesoura pode ser usada para facilitar nossa vida, ela também pode ser usada para nos ferir. Todo o conhecimento produzido pelos intelectuais pode e deve ser usado a nosso favor, não para nos oprimir, mas para nos tornar mais livres. Não seria exagero ressaltar que Rajchman alega ver Foucault como um dos maiores céticos de nosso tempo. Cético em relação a uma concepção pré-determinada de natureza humana e essência do homem; em relação a discursos científicos que delegam a si mesmos uma autoridade de verdade que não pode ser contestada porque representa fielmente uma realidade tal como ela é; e, principalmente, cético quanto às relações de saber/poder que envolvem nossas vidas, nos fornecendo discursos de verdade, e instituições que conduzem nossas ações e relações de forma coercitiva. Mas é necessário interpretar corretamente seu ceticismo: Foucault não vê as relações de saber/poder com olhos pessimistas. Muitos discursos de verdade despertam diretamente relações de poder. Se algo é tido como verdadeiro, então este algo deve ser realizado. Isso em muitos casos resulta em dominação, e Foucault, exercendo seu papel de cético, filósofo, intelectual, se propõe a problematizar estes discursos cujos efeitos colaterais são maléficis. Mas isso não significa que toda relação de poder seja ruim. De fato, como nos diz o próprio autor, o poder produz.

Por fim, acerca das objeções feitas ao pensamento de Foucault, é possível concluir que o filósofo francês nunca foi um relativista (e talvez o termo relativismo deva ser repensado antes de ser utilizado de maneira acusatória); que a resistência e a liberdade não apenas são possíveis como são elementos centrais no pensamento do filósofo; que sua concepção de poder não nos leva a um diagnóstico pessimista na qual nada escaparia das garras de um poder ubíquo e satânico; e que Foucault, de fato, estava sim preocupado em ir além da teoria. Não vemos, no pensamento do autor, nem uma filosofia do Ressentimento, nem uma problematização descompromissada com melhorar nossas condições sociais.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Francesco Paolo. A tarefa do intelectual: o modelo socrático. In: GROS, Frédéric. **Foucault: a coragem da verdade**. São Paulo: Parábola, 2004, p. 39 - 62.

ALMEIDA, Felipe Quintão de; VAZ, Alexandre Fernandez. (Re)descrevendo Foucault: com Rorty, contra Rorty. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 34, n. 2, p.193-214, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v34n2/a11v34n2.pdf> Acesso em 12 de julho de 2012.

ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do Sujeito**. 2. ed. Curitiba: Editora da UFPR, 2008.

ARTIÈRES, Philippe. Dizer a verdade – O trabalho de diagnóstico em Michel Foucault. In: GROS, Frédéric. **Foucault: a coragem da verdade**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004, p. 15 - 37.

BRANCO, Guilherme Castelo; NEVES, Luis Felipe Baeta. **Michel Foucault da arqueologia do saber à estética da existência**. Rio de Janeiro: Nau, 1998.

BRANCO, Guilherme Castelo. Atitude-limite e relações de poder: Uma interpretação sobre o estatuto da liberdade em Michel Foucault. In: ALBUQUERQUE JUNIOR, Durval Muniz de; VEIGA-NETO, Alfredo; SOUZA FILHO, Alípio de. **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 137 - 147.

BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault: filosofia e política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E.P. **Compêndio de Filosofia**. 2. ed. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Loyola, 2003

CANDIOTTO, Cesar. Foucault: uma história crítica da verdade. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 29, n. 2, p.65-78, 2006. Disponível em:

<http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/transformacao/article/viewFile/914/819> Acesso em: 08 de julho de 2012.

CANDIOTTO, Cesar. **Foucault e a crítica da verdade**. Belo Horizonte: Autêntica; Curitiba: Champagnat, 2010.

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**. Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Uma trajetória Filosófica: Para além do Estruturalismo e da Hermenêutica**. Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

EIZIRIK, Marisa Faermann. **Michel Foucault: Um pensador do presente**. 2. ed. Ijuí: Unijuí, 2005.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault**. Tradução de Hildegard Feist. São Paulo: Schwarcz, 1990.

_____. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

FARHI NETO, Leon. **Biopolíticas. As formulações de Foucault**. Florianópolis. Cidade Futura. 2010.

FONSECA, Marcio Alves. **Michel Foucault e a Constituição do sujeito**. São Paulo: Educ – Editora da PUC, 1995.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves Lisboa. Vozes: 1972.

_____. **Microfísica do Poder**. 11. ed. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

_____. **Sobre a história da sexualidade**. In: FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 11. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 243 – 276

_____. **O Dossier: Últimas entrevistas.** Tradução de Ana Maria de A. Lima e Maria da Glória R. da Silva. Rio de Janeiro: Livraria Taurus, 1984.

_____. **História da Sexualidade 3: O cuidado de si.** 4. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

_____. **Vigiar e Punir: História da violência nas prisões.** 32. ed. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **História da Sexualidade 1: A vontade de Saber.** 11. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988a.

_____. **História da Sexualidade 2: O uso dos prazeres.** 5. ed. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988b.

_____. **Dits et écrits III.** Paris: Gallimard, 1994a.

_____. **Dits et écrits IV.** Paris: Gallimard, 1994b.

_____. O sujeito e o Poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. **Michel Foucault: Uma trajetória Filosófica: Para além do Estruturalismo e da Hermenêutica.** Tradução de Vera Porto Carrero. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

_____. **A verdade e as Formas Jurídicas.** Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: Nau, 1996.

_____. **Iluminismo e Crítica: A cura de Paolo Napoli.** Tradução de Selvino J. Assmann. Roma: Donzelli, 1997.

_____. **Arqueologia das ciências e História dos Sistemas de Pensamento: Ditos e escritos.** Vol. II. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. **Em defesa da sociedade.** Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Hermenêutica do Sujeito**. 2.ed. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006a.

_____. **Ética, sexualidade, política**: Ditos e escritos. Vol. V, 2. ed. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. **Omnes et Singulatim: para uma crítica da razão política**. Tradução de Selvino J. Assmann. Desterro: Nephelibata, 2006c.

_____. **Nascimento da Biopolítica**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

_____. **Segurança, Território, População**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. **Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II**. Paris: Gallimard, 2009.

_____. **O governo de si e dos outros**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Estratégia, Poder-Saber**: Ditos e escritos. 2. ed. Vol. IV. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

_____. **Repensar a política**: Ditos e escritos. Vol. VI. Tradução de Ana Lúcia Paranhos Pessoa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010c.

GALLO, Silvio. Do cuidado de si como resistência à biopolítica. In: BRANCO, Guilherme Castelo; VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault: filosofia e política**. Belo Horizonte: Autêntica, 2011, p. 371 - 391.

GONDRA, José; KOHAN, Walter Omar. **Foucault 80 anos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. 304p.

GROS, Frédéric (org). **Foucault: a coragem da verdade**. Tradução de Marcos Marcionilo. São Paulo: Parábola, 2004.

GROS, Frédéric. Situation du cours. In: FOUCAULT, Michel. **Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II**. Paris: Gallimard, 2009, p. 314 - 328.

HABERMAS, Jürgen. **Discurso filosófico da modernidade**. Tradução de Luis Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HADOT, Pierre. **La philosophie comme manière de vivre**. Albin Michel, 2001.

JUNIOR, Durval Muniz de Albuquerque; VEIGA-NETO, Alfredo; FILHO, Alípio de Souza. **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2008.

KRAEMER, Celso. **Ética e liberdade em Michel Foucault: Uma leitura de Kant**. São Paulo: Editora PUC-SP, 2011.

MACHADO, Roberto. **Foucault, a ciência e o saber**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

OKSALA, Johanna. **Como ler Foucault**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2011.

ORTEGA, Francisco. **Amizade e Estética da Existência em Foucault**. São Paulo: Graal, 1999a.

_____. Habermas versus Foucault: apontamentos para um debate impossível. **Síntese**: Revista de Filosofia. Síntese vol. 26, n. 85. Belo Horizonte, 1999b, p. 239 – 248. Disponível em: <http://faje.edu.br/periodicos/index.php/Sintese/article/viewFile/684/1109>. Acesso dia 10 de julho de 2012.

_____. **Para uma ética da Amizade**: Arendt, Derrida, Foucault. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **Genealogia da Amizade**. São Paulo: Iluminuras, 2002.

PAIVA, Antonio Crístian Saraiva. Amizade e modos de vida gay: por uma vida não fascista. In: JUNIOR, Durval Muniz de Albuquerque; VEIGA-NETO, Alfredo; FILHO, Alípio de Souza. **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008, p. 53 - 67.

POGREBINSCHI, Thamy. Foucault, para além do poder disciplinar e do biopoder. **Lua Nova**: Revista de Cultura e Política. Lua nova n. 63. São Paulo, 2004, p. 179 – 201. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-64452004000300008&script=sci_arttext. Acesso dia 15/03/2012.

RAGO, Margareth; ORLANDI, Luiz B. Lacerda; VEIGA-NETO, Alfredo. **Imagens de Foucault e Deleuze: ressonâncias nietzscheanas**. Rio de janeiro: DP&A, 2002.

RAJCHMAN, John. **Foucault: A liberdade da filosofia**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

REVEL, Judith. **Michel Foucault. Conceitos essenciais**. Tradução de Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005.

_____. Judith. **Dicionário Foucault**. Tradução de Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

RORTY, Richard. **A Filosofia e o espelho da natureza**. 2. Ed. Tradução de Antônio Trânsito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

_____. **Ensaio sobre Heidegger e outros**. Escritos filosóficos 2. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999a.

_____. **Para realizar a América: O pensamento de esquerda no século XX na América**. Tradução de Paulo Guiraldelli Jr, Alberto Tosi Rodrigues e Leoni Henning. Rio de Janeiro: DP&A, 1999b.

_____. **Objetivismo, relativismo e verdade: Escritos filosóficos I**. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. **Contingência, ironia e solidariedade.** Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. **Uma ética laica.** Tradução de Mirella Traversin Martino. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e a Educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

VEYNE, Paul. **Foucault: O pensamento a pessoa.** Tradução de Luís Lima. Lisboa. Edições Texto e Grafia, 2009.