

Daniel Luis Cidade Gonçalves

**DA OBEDIÊNCIA À LIBERDADE: A FILOSOFIA COMO UM  
MODO DE VIDA EM MICHEL FOUCAULT**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Selvino José Assmann.

Florianópolis  
2017

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

Gonçalves, Daniel Luis Cidade  
Da obediência à liberdade: a Filosofia como um  
modo de vida em Michel Foucault / Daniel Luis  
Cidade Gonçalves ; orientador, Selvino Assmann,  
2017. 442 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Florianópolis,  
2017.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Filosofia. 3. Liberdade. 4.  
Obediência. 5. Modo de vida. I. Assmann, Selvino .  
II. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

Daniel Luis Cidade Gonçalves

**“DA OBEDIÊNCIA À LIBERDADE:  
A FILOSOFIA COMO UM MODO DE VIDA EM MICHEL FOUCAULT”**

Esta tese foi julgada adequada para obtenção do Título de “Doutor em Filosofia”, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Florianópolis, 12 de junho de 2017.



Prof. Roberto Wu, Dr.  
Coordenador do Curso

**Banca Examinadora:**

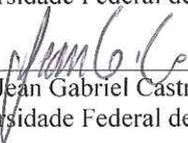


Prof. Roberto Wu, Dr.  
Presidente

Universidade Federal de Santa Catarina



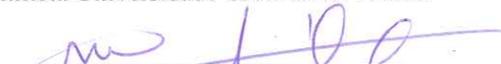
Prof.<sup>a</sup> Carolina de Souza Noto, Dr.<sup>a</sup>  
Universidade Federal de Santa Catarina



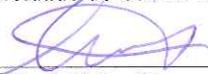
Prof. Jean Gabriel Castro da Costa, Dr.  
Universidade Federal de Santa Catarina



Prof. Cesar Candioto, Dr.  
Pontifícia Universidade Católica do Paraná



Prof. Nei Antonio Nunes, Dr.  
Universidade do Sul de Santa Catarina



Prof. Celso Kraemer, Dr.  
Universidade Regional de Blumenau



## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu estimado orientador, Selvino José Assmann, por todos os anos em que trabalhamos juntos. Foi uma honra inestimável ter tido a oportunidade de aprender tanto com alguém tão inteligente, competente e apaixonado pela filosofia. Não foi apenas a sua orientação que me foi importante. A sua própria existência já é um exemplo e um grande estímulo a todos aqueles que amam a filosofia e buscam o conhecimento.

Aos professores que participaram das minhas bancas de qualificação e defesa. Suas críticas, elogios, sugestões e conselhos me colocaram mais próximo do meu objetivo de me tornar um profissional tão competente quanto vocês: Nei Nunes, Carolina de Souza Noto, Cesar Candiotto. Celso Kraemer e Jean Gabriel Castro da Costa.

Agradeço ao professor Roberto Wu ter sido suplente e por presidir a banca com muito respeito e sabedoria e ao professor Alessandro Pinzani por ter sido suplente e por ter me acolhido no estágio de docência, tendo assim me ensinado muito sobre esta profissão que tanto admiro e desejo exercer por toda minha vida.

Agradeço a minha família pelo amor incondicional e pelo suporte emocional ao longo de toda a minha existência. Minha mãe, Leila Regina Lopes Cidade, minha avó, Jurema Lopes Cidade, meu pai, Marshal Soares Gonçalves, meu irmão, André Luis Cidade Gonçalves, minha irmã Mariana Cristina Cidade Gonçalves e a todos os inúmeros amados e estimados familiares que não caberiam em uma breve lista de agradecimentos. Vocês são o meu alicerce.

Agradeço aos Texugos e a todos os meus diversos amigos que fazem a vida valer a pena, ser divertida e calorosa. Vocês são a família que a gente escolhe.

Agradeço à pessoa que se eternizou em meu coração a muitos anos e fez da vida uma inebriante aventura. Anna Barbara Medeiros, obrigado pelos incontáveis momentos especiais que residem no passado, no presente e no futuro.

Agradeço a todas as pessoas não-humanas que passaram pela minha vida, tornando ela mais divertida, complicada e calorosa.



## RESUMO

Esta tese tem como objetivo principal explorar alguns dos principais escritos de Michel Foucault sob a perspectiva de uma filosofia da liberdade, dialogando com um excesso de obediência presente em nossas sociedades contemporâneas. Gostaríamos de entender como a liberdade é possível na obra do autor, e faremos isso analisando um de seus antagonismos, a obediência. Nosso fio condutor será uma concepção da filosofia como algo que se remete a uma maneira de viver. Para além dos discursos abstratos e dos sistemas filosóficos, a filosofia é algo que pressupõe uma mudança concreta na vida dos indivíduos e sempre se remete a um *êthos*, um modo de ser, uma conversão do indivíduo. Tendo em vista estes objetivos, dividiremos o trabalho em três capítulos. No primeiro capítulo trabalharemos com uma série de conceitos importantes – como pós-modernismo, estruturalismo, perspectivismo, ceticismo, arqueologia, genealogia, episteme, dispositivo, entre outros – com o intuito de esclarecer alguns aspectos relevantes, que nos permitam entender melhor a ruptura do pensamento do autor com um modo essencialista de se fazer filosofia. No segundo capítulo exploraremos as relações de saber e poder envolvidas nos diversos momentos em que se torna necessário legitimar a obediência, para torná-la aceitável àqueles que supostamente têm de obedecer. Para isso será necessário elucidar a analítica do poder presente em Foucault, traçando um panorama geral das diversas formas assumidas pelo poder. Também abordaremos alguns aspectos do pensamento de Hadot acerca da filosofia como uma maneira de viver e dos exercícios espirituais presente na filosofia antiga. Por último, será necessário explorar de maneira mais minuciosa o conceito de liberdade, entendendo como a filosofia de Foucault pode ser articulada em direção a uma forma de pensar a política que se coloca como crítica ao excesso de obediência e assume o papel de uma ferramenta que nos possibilita lutar por contextos mais livres. Acreditamos que, embora Foucault seja um crítico do Iluminismo e sua metanarrativa tradicional, o autor também professa seu vínculo com uma série de valores iluministas, como a possibilidade de uma razão crítica e uma autonomia pessoal. Mas mais ainda, talvez seja possível encontrar uma maneira de renovar a filosofia, tirando o foco dos sistemas filosóficos e colocando-o em direção ao seu potencial prático, capaz de modificar profundamente a vida daqueles que ousam enfrentar o desafio de filosofar. Teríamos então a filosofia como o trabalho de criação de um *êthos* crítico.

**Palavras-chave:** ceticismo, obediência, liberdade, iluminismo, modo de vida.

## ABSTRACT

This thesis aims to explore some of the major writings of Foucault from the perspective of a philosophy of freedom, dialoguing with an excess of obedience present in our contemporary societies. We would like to understand how freedom is possible in the author's work, and we will do so by analyzing one of its antagonisms, the obedience. Our guiding thread will be a conception of philosophy as something that refers to a way of life. Beyond the abstract discourses and philosophical systems, philosophy is something that presupposes a concrete change in the life of individuals and always refers to an *êthos*, a way of being, a conversion of the individual. To do this, we divide this work into three chapters. In the first chapter we will work with a number of important concepts - such as postmodernism, structuralism, perspectivism, skepticism, archeology, genealogy, episteme, device, among others - in order to clarify some important aspects that enable us to better understand the breakdown of thought of the author with an essentialist way of doing philosophy. In the second chapter we will explore the relationship of knowledge and power involved in the several moments when it is necessary to legitimize obedience, to make it acceptable to those who supposedly have to obey. This will require an elucidation of the analytics of power in Foucault, tracing an overview of the various forms assumed by the power. We will also address some aspects of Hadot's thinking about philosophy as a way of living and about the spiritual exercises that we find in ancient philosophy. Finally, we'll need to explore in a more detailed way the concept of freedom, understanding how the philosophy of Foucault can be articulated toward a way of thinking about politics, which poses itself as critical of excessive obedience and assumes the role of a tool which enables us to fight for freer contexts. We believe that while Foucault is a critic of the Enlightenment and its traditional metanarrative, understood as the possibility a final rationalization of society that would lead us to a definitive clarification of what was obscure; he also professes his ties with a number of Enlightenment values, such as the possibility of a critical reason and a personal autonomy. But even more so, it may be possible to find a way to renew philosophy by shifting the focus of philosophical systems and putting it in the direction of its practical potential, that can profoundly change the lives of those who dare to meet the challenge of philosophizing. We would then have philosophy as the work of creating a critical *êthos*.

**Keywords:** skepticism, obedience, freedom, enlightenment, way of life.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>15</b>
<b>CAPÍTULO I – AS DIVERSAS FACES DO CÉTICISMO.....</b>	<b>25</b>
1.1 Sobre o conceito de pós-modernidade .....	25
1.2 Em busca do estruturalismo .....	31
1.3 O pós-estruturalismo e a questão dos limites .....	40
1.4 O ceticismo histórico.....	46
1.5 Foucault e o perspectivismo nietzschiano .....	51
1.6 Relativismo e contradição performativa .....	58
1.7 Sobre o conceito de problematização.....	62
1.8 O caráter descontínuo da arqueologia .....	65
1.9 Conceitos básicos da arqueologia: enunciado, discurso, episteme, a priori histórico e arquivo .....	69
1.10 A genealogia e a insurreição dos saberes sujeitados .....	81
1.11 As bases nietzschianas do método genealógico .....	84
1.12 Da arqueologia à genealogia: fragmentos de uma transição .	92
<b>CAPÍTULO II – AS DIVERSAS FACES DA OBEDIÊNCIA .....</b>	<b>107</b>
2.1 A microfísica do poder e as relações de saber/poder.....	107
2.2 A recusa da hipótese repressiva e da concepção jurídico-discursiva de poder	112
2.3 O abuso de obediência e a filosofia analítica da política.....	122
2.4 Pierre Hadot e a filosofia como maneira de viver .....	130
2.5 O poder pastoral e a instância da obediência pura .....	136
2.6 O poder disciplinar: delinquência e normalização .....	144
2.7 A biopolítica e a gestão calculista da vida.....	159
2.8 Biopolítica: saúde e medicina.....	163
2.9 Biopolítica e guerra .....	175
2.10 Biopolítica: a sexualidade colocada em discurso .....	190
2.11 Biopolítica: o dispositivo de segurança.....	196

2.12 Biopolítica e economia: do ordoliberalismo alemão ao neoliberalismo norte-americano.....	208
<b>CAPÍTULO III – AS DIVERSAS FACES DA LIBERDADE .....</b>	<b>237</b>
3.1 Revisitando o poder: o conjunto de ações sobre ações possíveis..	237
3.2 Atitude crítica: a ontologia histórica de nós mesmos.....	245
3.3 A estética da existência e o cuidado de si .....	257
3.4 Pierre Hadot e os exercícios espirituais .....	277
3.5 Johanna Oksala: Foucault on Freedom .....	285
3.6 Frédéric Gros: O liberalismo crítico e o direito dos governados ..	300
3.7 O abuso de verdade e a anarqueologia .....	310
3.8 Convergências e divergências entre Foucault e Hadot.....	323
3.9 Sobre o conceito de parresía: uma breve introdução.....	330
3.10 Parresía socrática: o mestre do cuidado .....	340
3.11 Parresía cínica: a verdadeira vida e o escândalo da verdade.....	354
3.12 O papel do intelectual e a ética da amizade .....	370
3.13 Da obediência à liberdade: a filosofia como um êthos.....	389
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>417</b>
<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>433</b>

## INTRODUÇÃO

Michel Foucault (1926 – 1984) foi um filósofo francês nascido em Poitiers que, ao longo de seus 58 anos de vida, escreveu nove obras, ministrou dez cursos no *Collège de France* (sendo a maioria deles transcrito de maneira literal após a sua morte) e mais uma série de artigos, conferências e entrevistas, em sua maioria agrupados em uma coletânea intitulada *Ditos e Escritos*. Frequentemente recusando a alcunha de filósofo (e aceitando em alguns momentos), Foucault foi um pensador que se permitiu mudar de ideia e criticar a si mesmo, para depois reformular conceitos, às vezes dando uma reviravolta em seu pensamento, às vezes reformulando de maneira mais sólida e consistente o que havia dito antes. Alegou diversas vezes em entrevistas que gostaria que seus escritos fossem usados como ferramentas, que permitissem mudarmos alguma coisa no mundo e em nós mesmos. Recusou-se a assumir o papel de profeta ou de intelectual que diz às pessoas o que elas devem fazer de suas vidas. Mas nem por isso ficou apático ao mundo que estava em seu redor.

Esse trabalho tem o intuito de desmistificar algumas leituras um tanto equivocadas deste pensador inquieto. Para isso, é preciso logo no início apresentar as pretensões que permeiam a tese em questão. Acreditamos que Foucault pode ser lido como um filósofo da liberdade, embora o seu entendimento sobre o conceito seja um pouco fora do convencional a ponto de levantar controvérsias que pressupõem a ausência de qualquer vestígio de liberdade em seu pensamento. Além de investigar se é possível a leitura na qual a liberdade assume um papel fundamental em sua obra, também tentaremos vinculá-lo, de alguma forma, à tradição iluminista. Contudo, mais uma vez, se seguirmos apenas o projeto tradicional do Iluminismo e sua crença no poder irrestrito da Razão, estaremos fadados ao fracasso. Se Foucault puder ser visto como um iluminista, isso certamente se dará em outros termos, que precisam ser investigados com cautela. Por enquanto, basta ressaltar seu vínculo com valores como liberdade, autonomia e emancipação e seu enorme interesse por um dos maiores pensadores iluministas: Kant. De maneira controversa, vemos em Foucault um nietzschiano assumido, cujo vínculo com Kant e até mesmo Platão, não pode ser feito de maneira tradicional. Não são os textos clássicos e incessantemente estudados dos mesmos que estão em questão, mas textos marginais nos quais podemos encontrar alguns resquícios de ideias ainda pouco

exploradas, que podem nos ajudar a seguir um rumo completamente diferente e nos ajudar a construir algo novo.

O objetivo principal deste trabalho é entender a liberdade em Foucault. Para isso, adotaremos a estratégia (foucaultiana por excelência, diga-se de passagem) de investigar também um de seus opostos, a obediência. Não se trata de discutir metafisicamente se possuímos ou não livre-arbítrio ou reviver o debate entre determinismo e liberdade. Seremos foucaultianos e tentaremos investigar o que acontece quando as pessoas obedecem ou dizem ser livres. Que relações de saber/poder levam os seres humanos a se engajar em práticas de obediência ou liberdade? Entender a obediência e a liberdade em Foucault pressupõe um estudo amplo de suas obras, que não pode prescindir de uma compreensão acerca de seus propósitos filosóficos, de sua contribuição para o estudo das relações de saber/poder/subjetividade e de seu entusiasmo pela filosofia antiga, em busca daquilo que nomeia “práticas de si”.

O fio condutor desta obra ultrapassa a análise dos textos do autor e se apoia em Pierre Hadot, filósofo e historiador francês por quem Foucault nutria grande admiração e admite ter sido influenciado por seus escritos. Para Hadot, em toda a filosofia antiga, o discurso abstrato está em segundo plano, predominando a ideia de que a filosofia se remete, em primeiro lugar, a um modo de vida. É para responder as práticas que dizem respeito a nossa vida cotidiana, que nos permitem uma completa conversão de nós mesmos no sentido de efetuar uma mudança em nossas vidas, que a filosofia pode ser considerada uma tarefa urgente. Segundo Hadot, não existe filosofia antiga que não se remeta a um modo de vida e não pressuponha uma transformação do indivíduo. Acreditamos que entender a liberdade e a obediência em Foucault pressupõe a necessidade de compreender seu entusiasmo por esta tese de Hadot e a possibilidade de expandi-la à filosofia contemporânea (que, verdade seja dita, nunca recusou completamente este caráter prático). Sua paixão pela filosofia antiga encontra-se na inquietude perante a ênfase da filosofia contemporânea no discurso abstrato, nas posturas demasiadamente acadêmicas e analíticas dos pensadores de seu tempo e na busca por transformar efetivamente a realidade em que se encontra. A filosofia como uma maneira de viver, eis aí o fio condutor que nos permite entender a obediência e a liberdade como conceitos que só fazem sentido na medida em que se remetem ao modo como vivem os seres que obedecem ou praticam a liberdade.

O objetivo do primeiro capítulo, intitulado *As diversas faces do ceticismo* consiste em uma divagação inicial acerca da postura filosófica

de Foucault. De fato, acreditamos ser importante colocar algumas cartas na mesa acerca da postura metodológica e prática do autor perante a tradição filosófica. Para isso, precisamos investigar melhor alguns rótulos atribuídos ao autor ao longo de sua carreira (deixando de lado aqueles inapropriados que possuem unicamente o intuito de elogiar ou difamar). Seria Foucault um pós-moderno? Um estruturalista ou pós-estruturalista? Mais importante do que o inserir em algum rótulo, acreditamos ser necessário um panorama geral acerca das principais ideias contidas nos mesmos, para que possamos decidir por nós mesmos acerca do jogo de palavras a ser usado.

Tentaremos compreender o que significa dizer, com Paul Veyne e John Rajchman, que Foucault foi um cético. Para isso, será necessário entender de que ceticismo se trata, visto que existem diversas formas de sermos céticos, e Foucault, aparentemente, não deve ser confundido com um discípulo de Pirro. Investigaremos aquilo que pode ser denominado de “ceticismo histórico”, na medida em que pressupõe o potencial imanente à análise histórica de nos mostrar que muitas coisas que pressupomos como dadas, óbvias ou intrínsecas, na verdade, possuem uma história a ser narrada. Este ceticismo, por sua vez, quando fundido com a grande influência que Foucault sofre de Nietzsche, nos leva à concepção de perspectivismo, que recusa a ideia de que possa haver uma visão global das coisas, capaz de transcender qualquer perspectiva.

Foucault acreditava que problematizar a realidade era uma tarefa importante e que o direito de não estar convencido era imanente a qualquer debate. Trata-se aqui do conceito de problematização, bastante democrático, imprescindível para o pensamento filosófico, e, no entanto, tão submisso à polêmica, às alianças baseadas em interesses, etc. Por sua vez, conceitos como arqueologia, genealogia, episteme, a priori histórico, arquivo, etc., são o seu modo peculiar de problematizar a realidade de maneira cética, perspectivista e problematizadora. Neste trabalho, investigaremos alguns destes principais conceitos, visando o momento posterior onde precisaremos deles para elucidar melhor as análises foucaultianas de contextos específicos que nos remetem à obediência e à liberdade. Daremos ênfase ao momento genealógico do autor, na medida em que acreditamos encontrar sua contribuição mais robusta acerca de como pensar a filosofia em termos historicistas. A ideia de analisar as relações de saber e poder existentes quando dizemos que algo é verdadeiro, consiste em um deslocamento metodológico no qual a busca pela verdade (e por sua definição ou fundamentação) fica em segundo plano. Não tanto entender se algo é verdadeiro ou falso, mas elucidar o processo necessário para que algum elemento, que

podemos encontrar em nossa história, tenha sido considerado desta forma. De certa forma, este primeiro capítulo consiste em uma busca por compreender, ainda que parcialmente, como Foucault pensou a filosofia e sua relação com o contexto em que viveu.

Em *As diversas faces da obediência*, segundo capítulo deste trabalho, investigaremos o poder sob diversos ângulos. O conceito de microfísica do poder é de suma importância para começarmos a compreender o deslocamento que Foucault faz a respeito das análises tradicionais, na medida em que entende o poder como algo que não funciona apenas de cima para baixo, de uma instância superior que ordena, reprime e subjuga tudo aquilo que está abaixo dela. Para que qualquer instância superior se sustente, é necessário de uma infinidade de micro-relações que lhe sirvam de alicerce. Outra característica importante e crucial para a compreensão do pensamento foucaultiano é a ideia de que o poder sempre pressupõe um discurso ou um saber que o legitime, e, numa via de mão dupla, o saber também sempre necessita de relações de poder que o sustentem. Não existe poder sem saber, tampouco existe saber sem poder. Foucault bate de frente com uma tradição baseada na busca de um saber neutro, puro, que prescindir de relações de poder, ou melhor, uma tradição que acredita que o saber só pode existir quando as relações de poder estão suspensas.

Dadas tais características, investigaremos a recusa do autor acerca da hipótese repressiva e sua tentativa de fornecer uma alternativa àquilo que denomina “hipótese jurídico-discursiva do poder”, na qual o conceito é entendido sempre de maneira negativa, como parte do interdito. Um poder que pertence apenas à lógica do lícito e do ilícito, da transgressão e do castigo. Para Foucault, é preciso “cortar a cabeça do rei”, e entender o poder como uma correlação de forças imanentes à realidade em que são exercidas. Precisaremos explorar melhor o que isso tudo significa.

Quando atingirmos uma compreensão mais clara acerca do fenômeno do poder, estaremos aptos a investigar melhor o que nos leva a obedecer. Se recusamos a hipótese jurídico-discursiva e passamos a entender o poder como uma miríade de micro-relações que atuam como uma correlação de forças imanentes à prática em que estão inseridas, a obediência deixa de ser um dever daquele que obedece devido à condição em que se encontra (qualquer que seja ela) e passa a ser o resultado de um processo histórico na qual as inúmeras relações de saber/poder possibilitaram que o quadro atual tenha resultado no modelo a ser analisado. Esta postura implica em uma série de consequências políticas, éticas e sociais, e será bastante profícuo explorá-las, em seu

devido momento. Entender porque as pessoas obedecem consiste então em diagnosticar as relações de saber/poder que influenciam e constroem as inúmeras subjetividades obedientes. Frédéric Gros nos fala de um “zelo burocrático incondicional”, presente, por exemplo, no contexto nazista, no qual a obediência a uma ordem se dá de maneira irrestrita a irrefletida, como se o simples ato de obedecer fosse justificado por si mesmo. Podemos diagnosticar aí, junto com Gros, um abuso de obediência. Neste contexto, a filosofia pode exercer o papel fundamental de contrapoder, e se propõe a tarefa de intensificar as lutas em torno do poder.

Se entendermos o abuso de obediência como proveniente das relações de saber e poder que moldam a subjetividades dos indivíduos, através de uma correlação de forças imanentes ao agonismo presente no processo em que alguém se constitui como sujeito. Fica mais clara a importância de incorporar a este trabalho à tese de Hadot, na qual o discurso filosófico presente na filosofia antiga se remete sempre a uma opção existencial. Se buscamos a liberdade, precisamos estar atento que ela consiste em uma prática. Estamos no contexto de uma filosofia sem sujeito, como afirma Foucault em suas considerações acerca do estruturalismo, de modo que as diversas subjetividades se referem a uma prática interativa com o meio na qual surgiram. Este “meio”, por sua vez, pode ser um contexto no qual a obediência seja um dos fatores predominantes, de modo que as subjetividades se constituíam sempre em relação às suas demandas, mas pode também ser um meio no qual os indivíduos optam por modos de vida disponíveis e constituem sua maneira de existir dentro de práticas refletidas, que pressupõem uma parcela mais significativa de liberdade. A filosofia, neste contexto, pode ir além do papel de contrapoder e se tornar um instrumento da autonomia e da liberdade, capaz de direcionar a formação dos indivíduos. Ao longo da tese, buscaremos elucidar melhor este processo.

Uma vez que as premissas principais se encontram expostas, é importante diagnosticar historicamente como surgem algumas formas de obediência que ainda ecoam na contemporaneidade. Constatamos em um primeiro momento a análise foucaultiana acerca do poder pastoral. A partir daí, ressaltaremos algumas características deste poder pastoral, de modo a entender o processo que nos conduz àquilo que Foucault chama de instância da obediência pura, na qual a obediência vale por si mesma. Seu objetivo final não reside em *télos* algum, mas na própria obediência. O poder pastoral, por sua vez, não fica restrito ao contexto eclesiástico em que surgiu, passando a ser incorporado pelas tecnologias modernas de poder, presentes no poder disciplinar e na biopolítica.

O poder disciplinar consiste em uma tecnologia de poder baseada na utilização disciplinar dos corpos, tendo em vista o aumento de suas forças em termos econômicos de utilidade e a redução das mesmas em termos políticos de obediência. Trata-se de exercitar os corpos para que eles produzam mais e se rebelem menos. Seu principal instrumento é a norma, que estabelece um padrão de normalidade a ser seguido e pune (frequentemente com micropunições invisíveis) tudo aquilo que destoe do mesmo. A biopolítica, por sua vez, consiste em uma tecnologia de poder que se contrapõe àquela do poder soberano (baseado no direito do soberano de dispor da vida de seus súditos), na qual o objetivo principal do poder consiste em gerir a vida de uma população, entendida como um conjunto de processos biológicos que precisam ser preservados. Trata-se de uma tecnologia baseada no direito de um povo de se manter vivo (e que paradoxalmente legitimou os mais sangrentos massacres). Para entendermos melhor a biopolítica, será necessário analisá-la em seus cinco principais âmbitos, estudados por Foucault: saúde, guerra, sexualidade, segurança e economia. Cada uma dessas análises pode ser entendida como um diagnóstico acerca de como funciona a tecnologia biopolítica de poder em um contexto específico. Defenderemos a ideia de que cada tecnologia de poder nos remete a uma série de obrigações de obediência.

Por último, no terceiro capítulo desta tese, intitulado *As diversas faces da liberdade*, iniciamos nossas considerações revisitando a temática do poder, onde Foucault defende que seu objetivo principal ao estudar o fenômeno nunca foi entender o poder por si mesmo, mas compreender as inúmeras formas como os indivíduos se tornaram sujeitos. Neste contexto, se por um lado nossa história é repleta de lutas que buscam a liberdade contra formas de dominação (étnica, social, religiosa); e contra formas de exploração (econômica); o objetivo principal de Foucault são as lutas que visam à liberdade diante das formas de subjetivação que ligam os indivíduos a si mesmos e os submetem a outros. Aqui trata-se de abrir as portas para a busca por novas formas de subjetividades (também podemos chamar isto de uma busca por liberdade). É neste contexto que Foucault redefine parcialmente o poder como algo que se dá apenas entre sujeitos livres, enquanto livres, de modo que, aonde as relações se encontrem saturadas, não existem relações de poder, mas de dominação.

Na medida em que as relações de poder têm a liberdade como pré-requisito, é preciso inventar formas de renovar estas relações tendo em vista esta condição necessária que é também um ideal inspirador. O conceito de atitude crítica, entendida como a arte de não ser

demasiadamente governado, consiste em uma tentativa de Foucault pensar um posicionamento possível para os indivíduos, tendo em vista suas subjetividades e a possibilidade de não submetê-las completamente aos dispositivos. Importante ressaltar que não se trata de uma teoria crítica, mas de uma atitude crítica. A ideia de que a crítica deve ser entendida como uma atitude nos remete novamente a concepção de filosofia como uma maneira de viver, como um *êthos*, uma subjetividade possível. Assumir uma postura crítica consiste em uma recusa aos modelos pré-estabelecidos de poder, que nos fazem obedecer a princípios e preceitos que não estão de acordo com nossos melhores interesses.

Acreditamos que a tentativa de refletir o presente nos leva a relevância de analisar o interesse do autor pela antiguidade greco-romana, na qual se sobressaem os conceitos de estética da existência e cuidado de si. A estética da existência pode ser entendida como práticas refletidas e voluntárias que permitem aos seres humanos não apenas criar regras de condutas, mas transformar a si mesmos de modo que sua vida se torne portadora de alguns critérios estéticos. Defendemos que muito mais do que um dandismo, temos em Foucault um entusiasmo pelo exemplo no qual a normativa da conduta humana não se reduz a busca de valores éticos universais, ou ao respeito e obediência a uma religião, mas a capacidade humana de transformar a si mesmo em busca de fins que dizem respeito a própria maneira em que se existe no mundo de maneira autônoma. O cuidado de si, por sua vez, não precisa ser entendido como um egoísmo que se remete apenas a uma atenção consigo mesmo, mas a uma prática coletiva na qual a importância de cuidar de si é superior até mesmo ao conhecimento que se tem de si mesmo. Trata-se, mais uma vez, de resgatar a filosofia antiga como um modo de vida, e deixar em segundo plano as questões que visam reduzir os seres humanos a frutos passivos de um conhecimento supostamente científico a ser atingido sobre eles.

Mais uma vez Hadot torna-se importante, na medida em que ressalta a existência de exercícios espirituais na filosofia antiga, entendidos não como exercícios que se remetem a alguma característica mística de alguma religião, mas como exercícios que visam a transformação do indivíduo que os pratica. A filosofia antiga é reconhecida como uma terapêutica das paixões, na medida em que compreende que as paixões humanas são uma grande fonte de sofrimento para os indivíduos e que o domínio sobre as mesmas é uma tarefa desejável a ser concretizada. Cada escola antiga possui sua terapêutica, mas todas elas pressupõem um domínio sobre si a ser

atingido pelo indivíduo, para que este possa modificar seu modo de ser. Trata-se do conceito de conversão, entendido aqui, novamente, não sob uma perspectiva estritamente religiosa, mas pela possibilidade do indivíduo de exercer uma transformação sob si mesmo, seja ela parcial, como uma mudança de opinião, seja ela total, como a completa transformação de seu modo de viver. Para Hadot, a filosofia antiga é melhor entendida quando vista sob a perspectiva de um ato de conversão do que sob a construção de um sistema abstrato. É para exercer uma mudança concreta na vida dos indivíduos que fazemos filosofia. Acreditamos que tal premissa esteja de acordo com o pensamento foucaultiano, e desejamos que o estudo do autor nesses termos possa ampliar nossa compreensão acerca de alguns pontos mais obscuros em sua obra. A filosofia como um modo de vida pode ser entendida, em última instância, como uma maneira de ser livre. Neste trabalho, analisaremos algumas concepções de liberdade que, sobretudo, nos remetem à visão na qual a liberdade é entendida como um conceito operacional, que só faz sentido nas práticas cotidianas em que os indivíduos são capazes de se considerar livres e proclamar sua liberdade.

Importante, neste contexto, compreender a análise de Gros, presente em *Y a-t-il un sujet biopolitique?*, na qual o autor analisa as quatro fases do capitalismo – comercial, industrial, empresarial e financeiro – e pressupõe que cada uma delas encontra-se vinculada a uma operação biopolítica – o sujeito econômico, o sujeito despolitizado, o empresário de si mesmo e a intensificação dos fluxos –, necessária à normalização das subjetividades dos indivíduos, de modo a harmonizá-las às exigências do sistema. Estas operações biopolíticas, todavia, também pressupõem a existência de resistências biopolíticas imanentes aos dispositivos em que se encontram. Neste contexto, investigaremos a possibilidade de falarmos, junto com Gros, de um liberalismo crítico em Michel Foucault, no qual a liberdade reside muito mais na atitude crítica de resistência aos poderes que nos subjugam do que em um modelo político-social pré-estabelecido que possuiria a emancipação em sua própria racionalidade.

Acreditamos que, para lidar com as tensões entre verdade, poder e liberdade, Foucault volta mais uma vez a cultura greco-romana e resgata a noção de parresía, entendida como uma liberdade de palavra, uma coragem de dizer a verdade ou uma fala franca. A parresía pode ser compreendida pela perspectiva do locutor, aquele que profere o discurso e, através do risco que seu discurso pressupõe, encontra a sua própria existência em jogo no ato de dizer a verdade. O ato de dizer a verdade produz um vínculo entre aquele que a pronuncia e a coragem necessária

para ser livre e dizer o verdadeiro a qualquer custo. Defendemos que a parresía é importante não por se tratar de um procedimento cientificamente eficaz para alcançarmos a verdade, mas por se tratar de uma atitude na qual a verdade proferida no ato não é uma verdade inerte e desvinculada da subjetividade que a profere. Na parresía, a verdade assume o fato de que ela não é um mero saber vinculado a realidade tal como ela é em si mesma, mas um processo no qual as relações de saber/poder e as subjetividades construídas nesse jogo exercem uma influência tão importante quanto à realidade dos objetos existentes no mundo.

A parresía socrática, entendida como uma parresía ética, na qual Sócrates assume a missão de conduzir os atenienses a cuidarem de si mesmos, levanta a questão do *êthos* filosófico, que exhibe a tensão entre uma filosofia que incita os homens a ocuparem-se de si mesmos, conduzindo-os à realidade metafísica da alma, e a da filosofia como sendo uma elaboração de uma certa modalidade de vida. Trata-se de uma tensão que não pressupõe incompatibilidade, entre uma ontologia do eu e uma arte de si. Com a parresía socrática resgatamos a ideia da filosofia como uma maneira de viver, presente no cuidado de si, que pode perfeitamente ser algo que se faz em conjunto, muitas vezes com um guia. A parresía cínica, por sua vez, pode ser entendida como uma parresía política, na qual o cínico também assume uma missão, a de se rebelar contra os costumes vigentes e conduzir sua vida de acordo com a natureza (incitando os outros a fazerem o mesmo). Temos o cinismo como uma modalidade de escândalo da verdade, que pressupõe um modo de vida direcionado a uma manifestação irruptiva e violenta da verdade. O cínico, assim como Sócrates, possui a missão de se ocupar com os outros, mas agora esta missão pressupõe uma certa forma de combate violento contra as convenções, as instituições, as leis e todo um modo de ser da humanidade tal como ela se encontra.

Acreditamos que o tema da parresía se encontra vinculado com o modo como Foucault entende o papel do intelectual na contemporaneidade. Para Foucault, o intelectual universal, portador de uma verdade legítima que lhe permite agir como a consciência de um povo, está ultrapassado. Mais relevante é o intelectual específico que, através de seu saber, pode diagnosticar uma parcela da realidade e fornecer instrumentos que permitam aos cidadãos modificar seus contextos de maneira esclarecida. Não se trata mais de reformular completamente a sociedade, mas de exercer influência nos problemas cotidianos, que dizem respeito ao nosso dia a dia e cuja mudança pode transformar profundamente nossas vidas. O intelectual específico não irá

se dirigir tanto à consciência das pessoas para modificá-las, mas aos próprios regimes políticos, econômicos e institucionais que produzem a verdade. Trata-se de mostrar as pessoas que muitas das coisas pelas quais elas tomam por verdadeiro, possuem uma história, um passado e são resultados de todo um processo desencadeado por inúmeras relações de saber e poder que nos levaram ao sistema atual.

Seria possível pensar em uma moral em Foucault? Quais seriam as consequências políticas dessa moral? Mais importante do que sugerir um sistema normativo, vemos aqui a necessidade de reconhecer o desafio que o autor abraça de bom grado. Aceitar a contingência dos nossos valores e a ausência de critérios externos a nós mesmos para decidir por eles. Dadas outras circunstâncias, teríamos outros valores. Isso deveria nos impedir de sermos fieis a eles? Aliás, analisando de maneira pragmática, isso de fato nos impede? Defenderemos aqui que a impossibilidade de universalizar uma moral não tem como consequência lógica a ausência da mesma. Vislumbramos em Foucault a possibilidade de uma crítica radical, na qual a atitude de ingovernabilidade e a impaciência da liberdade são seus elementos fundadores. Em termos rortyanos, investigaremos a ideia de que Foucault foi um ironista que nos forneceu ferramentas úteis para redescrevermos a nossa realidade em busca de novas metáforas que nos permitam ser mais livres e menos governáveis pelos dispositivos.

Tudo o que foi dito aqui, será detalhadamente explorado, sempre tendo em vista a busca pela liberdade, a recusa da obediência por ela mesma e a filosofia como uma atividade prática que permite aos indivíduos uma transformação de si mesmos, que seja refletida, ética, e nos traga a possibilidade de mudanças políticas fundamentais a um futuro mais autônomo. De diagnóstico em diagnóstico podemos ser mais esclarecidos. Que as arqueologias e genealogias foucaultianas nos permitam estarmos mais atentos, que sejamos capazes de criar novas formas de nos relacionar, de constituir nossas subjetividades e de criar novas metáforas úteis para a nossa vida em sociedade.

## CAPÍTULO I – AS DIVERSAS FACES DO CETICISMO

### Prólogo

Este capítulo tem o objetivo principal de esclarecer algumas ideias centrais ao pensamento de Foucault. Para isso, consideramos Friedrich Nietzsche e Richard Rorty como interlocutores que podem acrescentar um pouco de clareza às ideias aqui apresentadas. De fato, estamos inseridos em uma tradição filosófica e entendemos que o tipo mais interessante de pensamento é aquele que se dispõe a criticar a si mesmo. Não queremos “salvar” Foucault da incoerência ou da irracionalidade. Consideramos muito mais profícuo utilizar seu pensamento como um ponto de partida que poderá ser utilizado para lidarmos com nossos próprios problemas, alguns herdados de tempos bastante antigos, outros bastante novos, posteriores ao período em que viveu o autor.

Debateremos alguns “rótulos” que frequentemente permeiam o imaginário filosófico de nossos tempos. Todavia, é importante ressaltar que nosso objetivo principal não é rotular Foucault, que não apreciava muito isso. É que os rótulos frequentemente possuem o ímpeto de cristalizar um pensamento e Foucault definitivamente não lidava bem com estagnações. Mas também é verdade que quando compreendemos bem o que um rótulo significa, temos uma ferramenta a mais para trabalhar com os conceitos que o circundam. E de fato, o pensamento de um autor nunca pode ser entendido como uma ilha deserta autossuficiente. Gostemos ou não, estamos sempre em um diálogo explícito ou implícito com outras formas de pensar. Podemos fingir que este diálogo não existe ou podemos utilizá-lo para tornar a nossa tarefa interpretativa mais agradável. Escolhemos aqui a segunda opção.

### 1.1 Sobre o conceito de pós-modernidade

O conceito de pós-moderno ou pós-modernidade é um conceito bastante controverso e selvagem. Segundo Heloísa Buarque de Hollanda, em sua introdução para a obra *Pós-modernismo e política* (1991), é raro uma expressão que cause tanto desconforto, sendo quase impossível escapar das acusações de pessimismo. Frequentemente os pós-modernos são associados a posições conservadoras ou anarquistas, defensores de ideologias do consumo, neoliberais, niilistas, relativistas, entre outros. As dificuldades são tantas que Richard Rorty – um dos maiores ícones norte-americano da pós-modernidade - afirma em

*Pragmatismo e filosofia pós-nietzscheana* (1999) que embora tenha utilizado o termo inúmeras vezes, agora preferia não o ter feito. Segundo Rorty, o uso que se vem fazendo do termo tem causado mais confusões do que esclarecimentos. Assim, Rorty prefere se referir a filósofos como Heidegger e Derrida (mas também Foucault, Deleuze e outros) como pós-nietzschianos. O próprio Foucault ao ser perguntado se se considerava um pós-moderno finge não entender direito a que o entrevistador estava se referindo: “O que se chama pós-modernidade? Não estou atualizado” (FOUCAULT, 2000, p. 320). Ao receber um breve relato do entrevistador, confessa estar embaraçado para responder e segue adiante com a entrevista, deixando o assunto de lado.

Todavia, embora seja bem possível que Rorty esteja correto e que a melhor coisa a se fazer seja abdicar do termo em busca de um mais preciso, que defina melhor o trabalho de alguns pensadores, não iremos adotar esta estratégia. Enfrentaremos o desafio de trabalhar com pelo menos uma das possíveis definições de pós-modernidade: a mesma que Rorty trabalhou por muito tempo, encontrada em *A condição pós-moderna* (2013) de Jean-François Lyotard.

Contudo, antes é preciso fazer uma ressalva. O pós-modernismo é um acontecimento histórico e cultural disperso, espalhado entre as mais diversas áreas do conhecimento. Segundo Andreas Hussien, em *Mapeando o pós-moderno* (1991), a expressão remonta ao final da década de 50, quando em crítica literária, Irving Howe e Harry Levin o utilizaram para se referir à queda de nível do movimento modernista. Já na década de 60, Leslie Fiedler e Ihab Hassan sustentaram visões divergentes sobre o que seria a literatura pós-moderna; porém, apenas no início da década de 70 o termo ganhou uma aplicação mais geral, referindo-se à arquitetura, à dança, ao cinema, à pintura, ao teatro e à música. Por sua vez, no final da década de 70, a expressão migrou dos EUA para a Europa, tendo sido adotada por Habermas na Alemanha e Kristeva e Lyotard na França. Dito isto, é importante ressaltar que este trabalho não tem a intenção de apresentar um apanhado histórico sobre o termo e suas diversas significações possíveis, mas explorar uma única definição, propriamente filosófica, à qual Lyotard dá o pontapé inicial. Investigaremos aqui um conceito que poderíamos chamar de “pós-modernidade filosófica”.

*A Condição pós-moderna* é conhecida como a mais célebre obra de Lyotard e uma das mais importantes para a compreensão da pós-modernidade, tendo como objeto principal a posição do saber nas sociedades desenvolvidas. Segundo o autor, na modernidade a ciência entra em conflito com os relatos, que passam a ser compreendidos como

fábulas. Todavia, a ciência não se contenta em simplesmente enunciar regularidades úteis, uma vez que almeja o verdadeiro. Assim, é preciso legitimar as regras do jogo, utilizando-se de um discurso de legitimação ao qual se dá o nome de filosofia. Neste contexto, podemos compreender melhor a ciência moderna nas palavras de Lyotard:

Quando este metadiscurso recorre explicitamente a algum grande relato, como a dialética do espírito, a hermenêutica do sentido, a emancipação do sujeito racional ou trabalhador, o desenvolvimento da riqueza, decide-se chamar “moderna” a ciência que a isto se refere para se legitimar. (2013, p. xv).

É preciso ir com calma. O metadiscurso ao qual Lyotard se refere é a ciência moderna, e os grandes relatos – também conhecidos como metanarrativas ou metarrelatos – são os grandes sistemas filosóficos, que podem ser usados para legitimar a ciência, ou qualquer outra forma de saber que também almeje o verdadeiro. Neste contexto, o grande relato das Luzes, ou melhor, a metanarrativa iluminista, busca a possibilidade de um consenso que possa ser aceito de maneira unânime por todas as mentalidades racionais possíveis. Assim, a possibilidade de um filósofo (ou um herói do saber, para usar um termo de Lyotard) criar um sistema que satisfaça nossas esperanças ético-políticas de paz universal, alcançada pela racionalidade de nossas relações devidamente esclarecidas, é uma meta perfeitamente plausível. O saber legitimado por um metarrelato pressupõe implicitamente uma filosofia da história, na qual passamos a questionar a validade das nossas instituições sociais que, assim como a Verdade, necessitam de legitimação. Verdade e Justiça passam a demandar uma legitimação harmônica em uma única metanarrativa racional.

A pós-modernidade é entendida então como uma reação direta à modernidade, ou seja, uma recusa dos pressupostos de legitimação da mesma. Segundo Lyotard “Simplificando ao extremo, considera-se ‘pós-moderna’ a incredulidade em relação aos metarrelatos” (2013, p.xvi). Isso significa que o pensamento pós-moderno não busca mais usar o potencial dos grandes relatos filosóficos para legitimar a Verdade e a Justiça, resultando em uma crise da filosofia metafísica. As metanarrativas, de acordo com Lyotard, agora se dispersam em elementos de linguagem narrativos, denotativos, prescritivos e

descritivos, sem mais reivindicar validade transcendente<sup>1</sup> ou unanimidade racional, veiculando apenas validades pragmáticas sui generis.

Uma vez que nos apropriamos da definição, é necessário enfrentar o problema enunciado por Lyotard: “Após os metarrelatos, onde se poderá encontrar a legitimidade?” (2013, xvii). Para isso, colocaremos a mesma discussão em outros termos, rumando para o pensamento de Richard Rorty exposto em *O declínio da verdade redentora e a ascensão da cultura literária* (2006). Segundo Rorty, questões como “Você acredita que a verdade existe?” (2006, p. 75) parecem insensatas, e normalmente possuem implícita uma outra questão: “Você acha que há um término natural para o inquérito, um modo de saber como as coisas realmente são, e que compreender o que é esse modo nos dirá o que fazer com nós mesmos?” (2006, p. 75). Para Rorty, aqueles que como ele não acreditam em um término para o inquérito são acusados de frivolidades pós-modernas. É importante ressaltar aqui que não acreditar em um término para o inquérito significa exatamente rejeitar a pretensão iluminista de unanimidade racional para resolver as questões da Verdade e da Justiça.

Deparamo-nos com o conceito de verdade redentora quando fazemos a nós mesmos uma pergunta crucial. “O que devo fazer com a minha vida?”. Esta pergunta não precisa ser necessariamente individual, poderíamos perguntar “O que devemos fazer de nós mesmos?”. Devemos ser pessoas boas? Devemos buscar uma religião e um contato mais próximo com Deus ou alguma outra divindade? Conforto ou aventura? Devemos prezar pela nossa família, pela nossa pátria ou por todos os seres humanos? Enfim, sempre que tentamos responder normativamente a respeito do curso de ação que podemos levar, nos deparamos com a questão da verdade redentora. Uma verdade redentora seria então um “conjunto de crenças que encerraria de uma vez por todas

---

<sup>1</sup> Neste momento, nos parece propício trazer à tona a diferença entre dois conceitos que serão mencionados frequentemente neste trabalho: os conceitos de “transcendente” e “transcendental”. De fato, como nos mostra Luiz Henrique de Araújo Dutra em *Introdução à epistemologia* (2010), o conceito de transcendente se refere aquilo que está além da experiência possível, ou seja, aquilo que transcende seus próprios limites. Trata-se do oposto de imanente. Já o conceito de transcendental se refere, em termos kantianos, às condições que nos possibilitam um conhecimento sobre o mundo. Na filosofia kantiana, os dois conceitos estão ligados, na medida em que uma investigação transcendental nos permite estabelecer os limites da experiência, nos dando ferramentas que nos permitam identificar aquilo que é transcendente ou não.

o processo de reflexão sobre o que fazer com nós mesmos.” (RORTY, 2006, p.76).

É preciso ter cuidado. Recusar o conceito de verdade redentora não significa recusar que devemos fazer alguma coisa com nossas vidas, muito menos que devemos ser indiferentes acerca do curso de ação a ser tomado. Significa apenas dizer que responder a esta pergunta crucial não é uma questão de verdadeiro ou falso. Ou que não precisamos de uma metanarrativa que legitime nossas decisões. Não existe uma natureza, um cosmos, um mundo das ideias, um Deus ou uma Razão transcendental que nos possam dizer que rumo seguir de maneira correta. Não podemos justificar mais nossas instituições sociais através de grandes relatos. Não se trata mais de buscar redenção. Nas palavras de Rorty:

Desde a época de Hegel, os intelectuais foram perdendo a fé na filosofia, na ideia de que a redenção pode vir na forma de crenças verdadeiras. Na cultura literária que tem emergido durante os últimos duzentos anos, a questão “É verdade?” tem cedido o lugar de honra à questão “O que há de novo?”. (2006, p. 79).

Recusar a verdade redentora significa recusar que a filosofia pode nos dizer normativamente algo acerca das coisas tais como elas verdadeiramente são. Para um filósofo pós-moderno, isso significa rejeitar os metarrelatos. Abre-se aqui toda uma nova forma de fazer filosofia, na qual não vamos mais tentar encontrar algum tipo de verdade inserida nas coisas, mas buscar construir verdades a partir de necessidades sociais, políticas, ética, pessoais e culturais.

A tese de Rorty é de que esta mudança não é um retrocesso, uma perda de rigor ou seriedade na filosofia, mas um avanço capaz de render belos frutos. Ela abre as portas para ideias novas acerca do que deveríamos fazer com nós mesmos. Para Rorty, isso implica em substituir a “filosofia” pela “literatura”. Não no sentido de que a filosofia deixa de ter sentido. É o caráter filosófico transcendente que busca verdades seguras baseadas em essências e nas coisas tais como elas verdadeiramente são que deixa de ter o apelo que tinha antes, abrindo espaço para as verdades “literárias” que buscam contar histórias sobre seres humanos, eventos e acontecimentos relevantes para nós, de modo a ampliar nossos horizontes. Contar histórias sobre as coisas é abrir os nossos olhos para eventos a que antes não tínhamos dado

atenção. Através destas histórias podemos aumentar nossa compreensão acerca do mundo e daqueles que o habitam. Podemos desenvolver melhor nossa empatia, nossa compaixão, nossa solidariedade.

[...] uma cultura que substituiu tanto a religião quanto a filosofia pela literatura encontra redenção não em uma relação não-cognitiva com uma pessoa não-humana, nem em uma relação cognitiva com proposições, mas nas relações não-cognitivas com outros seres humanos, relações mediadas por artefatos humanos como livros e edifícios, pinturas e músicas. Esses artefatos proveem vislumbres de modos alternativos de seres humanos. Esse tipo de cultura abandona uma pressuposição comum à religião e à filosofia – a de que a redenção deve vir da relação de alguém com alguma coisa que não seja apenas mais uma criação humana. (RORTY, 2006, p. 81).

De acordo com esta visão, os humanos são muito mais diversos do que pensávamos. Eles não carregam dentro de si uma verdade profunda ou uma essência unificadora. Não existe um sujeito transcendental, um ideal platônico de ser humano, algo que corresponda às coisas como elas verdadeiramente são. Tudo o que podemos fazer é prestar mais atenção nas peculiaridades dos diversos seres humanos e das diversas culturas e aprender algo sobre eles. Para Rorty: “A grande virtude da nossa recém-descoberta cultura literária é que ela diz aos jovens intelectuais que a única fonte de redenção é a imaginação humana, e que esse fato deveria ocasionar orgulho em vez de desespero.” (2006, p. 84).

Aqui é importante ressaltar que Rorty não propõe abandonarmos a redenção, apenas tornamos ela uma questão privada. As pessoas ainda têm o direito de buscar religiões, gurus espirituais e filosofias transcendentais para suas vidas pessoais, mas não deveriam dedicar seus esforços para tornar estas buscas privadas questões públicas a serem impostas a todos. Precisamos separar a deliberação política dos projetos privados de redenção. Para Rorty, o máximo de objetividade que podemos encontrar é a intersubjetividade. Foucault não segue exatamente esta linha (veremos isso mais adiante), mas a ausência de crença no fim do inquérito e na verdade redentora precisam estar claras para seguirmos em frente, assim como a ideia de algo semelhante a uma

cultura literária que buscaria por ideias novas, imaginativas e inspiradoras.

Desta forma, estrategicamente temos as filosofias, as ciências e os saberes “modernos” que buscam legitimar a si mesmos através de um metarrelato (ou uma metanarrativa) e as filosofias pós-modernas que são bastante céticas em relação a esta empreitada. Rorty e Foucault estão em perfeita harmonia quanto a isso. Para Habermas, abandonar esta pretensão é trair as esperanças sociais. Não podemos corromper todos os padrões racionais sem preservar ao menos um. Isso nos levaria a abandonar as pretensões iluministas de criticar racionalmente as instituições sociais existentes, pois o racional seria abandonado. Boa parte do objetivo desta tese é mostrar que podemos seguir filosofando sem pressupor este suporte filosófico que se coloca acima de nossas “meras” narrativas históricas. Não precisamos de nenhuma metanarrativa para nos salvar do niilismo. Os filósofos franceses, pós-modernos e pós estruturalistas não estão propondo o caos. Foucault, especialmente, possui uma filosofia bem fundamentada capaz de dialogar com os ideais iluministas, sendo fiel aos seus pontos mais interessantes e desconstruindo aqueles que não nos interessam mais.

## 1.2 Em busca do estruturalismo

Trabalhar com o conceito de estruturalismo é uma tarefa tão difícil quanto trabalhar com o conceito de pós-modernidade, embora tenhamos, neste caso, o privilégio de contar com um maior número de comentários feitos por Foucault sobre o assunto. De fato, em 1967, em uma entrevista intitulada *A filosofia estruturalista permite diagnosticar o que é “a atualidade”*, Foucault nos dá a notícia:

Não há um manual, um tratado de estruturalismo. O estruturalismo é, precisamente, uma atividade teórica que existe apenas no interior de determinados domínios. É uma certa maneira de analisar as coisas. Portanto, não pode haver uma teoria geral do estruturalismo. Apenas se podem indicar obras que provocaram modificações importantes em um domínio particular ou simultaneamente em vários domínios. (2000, p. 60).

Compreender e aceitar a afirmação de que o estruturalismo é muito mais uma atividade do que uma teoria geral, facilita um pouco as

coisas. O objetivo deste trabalho não é traçar uma história do estruturalismo, tarefa que François Dosse, por exemplo, já fez magnanimamente em mais de mil páginas divididas em dois volumes na obra intitulada sugestivamente de *História do estruturalismo* (2007). Porém, na medida em que a intenção aqui é compreender melhor aonde se insere o pensamento de Foucault a respeito do tema – visto que o mesmo já foi chamado de Papa do estruturalismo (e rejeitou a alcunha, para assumir que seria no máximo o coroinha) – podemos trabalhar de maneira modesta e paralela a Dosse.

Segundo José Robson de Andrade Arruda, na apresentação da tradução brasileira da obra de Dosse, se quisermos pressupor um marco inicial, podemos dizer que o estruturalismo surgiu em 1916 com o *Cours de linguistique générale*, de Ferdinand Saussure, embora tenha sido com a antropologia de Lévi-Strauss em *Structures élémentaires de la parenté* (1952) e *Anthropologie structurale* (1958) que o mesmo tenha sido devidamente reconhecido. Michel Foucault, Louis Althusser<sup>2</sup>, Roland Barthes, Jacques Lacan e Lévi-Strauss, são nomeados por Dosse como os quatro mosqueteiros do estruturalismo (que na verdade são cinco).

Para Dosse, o êxito que o estruturalismo conheceu na França, nas décadas de 50 e 60, é sem precedentes, especialmente por ter se apresentado como um método rigoroso que poderia trazer inúmeros avanços científicos, mas também por constituir um momento histórico singular, digno de ser qualificado como o tempo forte da consciência crítica. Na tentativa de organizar melhor a complexidade da discussão, Dosse alega que existem pelo menos três tipos de estruturalismo:

[...] de um lado, um estruturalismo científico, representado principalmente por Claude Lévi-Strauss, Algirdas-Julien Greimas ou Jacques Lacan e envolvendo ao mesmo tempo, portanto, a antropologia, a semiótica e a psicanálise; e do outro, contíguo a essa busca da Lei, um estruturalismo mais flexível, mais ondulante e

---

<sup>2</sup> Importante ressaltar que o contexto em que Foucault viveu sofreu forte influência do marxismo estruturalista do filósofo francês de Louis Althusser (1918 – 1990), que, segundo Geoff Boucher (2015), rejeitava completamente a teleologia histórica presente no marxismo tradicional, alegando que a mesma consiste em um processo que não possui sujeito ou objetivo, de modo que os seres humanos agem apenas como suporte das funções estruturais.

cambiante, com Roland Barthes, Gérard Genette, Tzvetan Todorov ou Michel Serres, e que se poderia qualificar de estruturalismo semiológico. Enfim, também existe um estruturalismo historicizado ou epistêmico, no qual se encontrariam inseridos Louis Althusser, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Pierre Vernant e, mais amplamente, a terceira geração dos Annales. (2007, p. 25/26).

Estruturalismo científico, semiológico e historicizado ou epistêmico, temos aqui uma classificação na qual tentaremos entender melhor um pequeno recorte de seu terceiro objeto. De fato, aceitando, com Foucault, que “ninguém concorda com quem quer que seja sobre o que é o estruturalismo” (2000, p. 292) podemos dizer que não existe “o estruturalismo”, mas diversos estruturalismos. Para nossos propósitos, é suficiente entender quais são os pontos em comum e os pontos de ruptura, entre Foucault e o estruturalismo.

O primeiro ponto pode ser chamado de “estatuto do sujeito”. Em *Michel Foucault explica seu último livro*<sup>3</sup> (2000), Foucault alega que os trabalhos estruturalistas entraram em choque com um certo tipo de historicismo, que colocava em cheque o estatuto do sujeito. Segundo Foucault, se a linguagem ou o inconsciente puderem ser analisados em termos de estrutura, tanto o sujeito falante que supostamente põe a linguagem em ação; quanto o sujeito que pode tomar consciência de seu inconsciente e fazer do seu destino uma história, perdem boa parte de seu apelo teórico. Dessa forma, a análise estrutural deixou um certo número de pensadores horrorizados, que foram se refugiar na história.

Para estes pensadores (que Foucault não cita) mesmo que a linguagem e o inconsciente possam ser situados a partir de fatos estruturais, a estrutura nunca abocanhará a história. Existe aqui, segundo Foucault, a crença em um devir histórico, contínuo, que a análise estrutural não pode dar conta, por ser descontínua. Este devir histórico, de acordo com Foucault, “é constituído por um sujeito: o próprio homem, ou a humanidade, ou a consciência, ou a razão, pouco importa.” (2000, p. 147/148). A ideia é de que existe um sujeito absoluto que faz a história, agindo como seu autor e assegurando sua continuidade. Para Foucault, questionar o primado deste sujeito coloca em pânico todos aqueles que encontravam nele o seu terreno de defesa. Dessa forma,

---

<sup>3</sup> O “último” livro em questão consiste na obra *A arqueologia do saber*, visto que se trata de um escrito de 1969.

Foucault anuncia: “Atualmente, de fato, toda essa filosofia que, desde Descartes, dava ao sujeito seu primado, esta filosofia está começando a se diluir diante de nossos olhos.” (2000, p. 148).

Neste contexto, Foucault esclarece melhor sua relação com o estruturalismo:

Penso que atualmente o estruturalismo se inscreve no interior de uma grande transformação do saber das ciências humanas, que essa transformação tem por ápice menos a análise das estruturas do que o questionamento do estatuto antropológico, do estatuto do sujeito, do privilégio do homem. E meu método se inscreve no quadro dessa transformação da mesma forma que o estruturalismo – ao lado dele, não nele. (2000, p. 152).

Talvez o principal motivo de Foucault rejeitar o rótulo de estruturalista seja o fato dele supostamente<sup>4</sup> não trabalhar com estruturas. Todavia, a análise estrutural, tal como Foucault a compreende, questiona o estatuto do sujeito, tarefa esta que se encontra em perfeita harmonia com todo o pensamento foucaultiano. Como já dito, Foucault trabalha ao lado do estruturalismo, sem utilizar-se de seu método. Poderíamos dizer também, com Didier Eribon, que se trata de um “estruturalismo sem estruturas”. Mas podemos ir mais além.

O segundo ponto, que de certa forma é consequência do primeiro (ou vice-versa), pode ser chamado de “problema da descontinuidade” e pode ser melhor compreendido dando continuidade ao contraste entre estruturalismo e história (a uma maneira específica de se fazer história). Em *Retornar à história*, de 1972, Foucault tenta explicar, utilizando da etnologia de Franz Boas, que o estruturalismo tinha o propósito de oferecer um método mais rigoroso às pesquisas históricas. Foucault contrasta então o método de Boas com o de Edward Burnett Tylor.

---

<sup>4</sup> O “supostamente” é inserido estrategicamente nesta frase com o intuito de manter a questão em aberto. De fato, não encontramos uma definição clara, precisa e consensual acerca dos elementos necessários para que algo seja considerado uma estrutura. Uma episteme, um dispositivo ou uma formação discursiva podem ser considerados uma estrutura? Ou pelo menos podemos dizer que possuem características estruturais? Dependendo da resposta que damos a essas perguntas, a classificação muda. Não temos a intenção de esgotar esta problemática aqui, mas apenas apontar que ela existe.

Conforme o modelo de Tylor, todas as sociedades seguiam uma mesma curva de evolução, passando assim, das mais simples às mais complexas, variando apenas na velocidade com que estas transformações ocorriam. As grandes formas sociais, como as regras de casamento ou as técnicas agrícolas, consistiam em espécies biológicas, que por sua vez, obedeciam às mesmas leis e padrões que as espécies.

Segundo Foucault, Boas tentou libertar o método etnológico do modelo biológico de Tylor, mostrando que as sociedades humanas obedeciam a relações internas que as definiam em sua especificidade. Este processo interno era chamado por Boas de “estrutura de uma sociedade”, e teria o potencial de permitir uma análise não mais biológica, mas realmente histórica das mesmas. Foucault alega que se utilizou do exemplo de Boas, mas poderia ter utilizado exemplos provenientes da linguística, da literatura ou de outras áreas. O que eles teriam todos em comum seria a tentativa de criar um instrumento para uma análise histórica precisa.

De acordo com Foucault, após os séculos XVII e XVIII o “esquema das grandes nacionalidades” estabeleceu a sociedade industrial capitalista na Europa e no mundo. Até o século XX, a função da análise histórica era reconstruir o passado destes países como grandes conjuntos nacionais. Mostrar, no interior da ideologia burguesa, que as grandes nações, necessárias ao capitalismo, vinham de longa data. O reino da burguesia seria o fruto perfeitamente justificado de uma lenta maturação, proveniente de tempos imemoriais que não poderiam ser ameaçados por uma revolução. Precisamos revisitar o papel da história, se quisermos separá-la do sistema ideológico em que nasceu, alega Foucault. Para isso, a história precisa agora ter como foco a análise das transformações fundamentais, tendo como objeto não mais o tempo e o passado, mas a mudança e o acontecimento.

Neste contexto, analisaremos dois exemplos citados por Foucault. O primeiro é o exemplo do estruturalismo e o enfoque na análise das mudanças; o segundo é um certo tipo de método da “nova história” que como objetivo dar um novo enfoque à noção de “acontecimento”.

Para o exemplo do estruturalismo, Foucault investiga a análise estruturalista de uma lenda indo-europeia, feita por Dumézil. Segundo Foucault, há um relato irlandês sobre um herói chamado Cúchulainn: uma criança que recebe dos deuses um poder mágico que lhe garante uma força extraordinária e lhe permite sair em expedição contra os inimigos, quando o reino em que vivia encontrava-se ameaçado. Cúchulainn vence os três adversários que o atacam, podendo assim voltar para casa. Contudo, encontra-se em enorme estado de excitação, a

ponto de estar rubro e em brasas, representando um perigo para sua cidade. Para apaciar esta força ardente, os cidadãos enviam-lhe uma mulher, que, por sua vez, é esposa de seu tio, e as leis contra o incesto proíbem que sua excitação seja apaziguada, de modo que são necessários sete banhos de água fria para que ele volte ao seu estado normal e possa entrar na cidade.

Foucault relata que no século XIX havia uma escola de mitologia comparada cuja função era a de mostrar as semelhanças entre os mitos. A análise de Dumézil, por sua vez, é estrutural porque compara os relatos para estabelecer as diferenças entre eles. Assim, Dumézil compara o relato irlandês sobre Cúchulainn com o relato romano, no qual o herói se chama Horácio. Como já visto, no relato irlandês o herói é uma criança com poderes mágicos, já no romano o herói é um adulto sem poder algum, apenas um pouco mais esperto que os outros. Para Dumézil, a partir do momento em que o herói não possui nenhum poder mágico, fica claro que ele não pode enfrentar os adversários sozinho, pois nessas circunstâncias, um homem normal perderia. Dessa forma, dois aliados são acrescentados para auxiliar Horácio e a vitória se dá devido a um estratagema tático. De acordo com Foucault, a análise de Dumézil nos permite uma conclusão interessante.

Através do relato irlandês, vemos se delinear o perfil de uma sociedade cuja organização militar repousa essencialmente nos indivíduos, que receberam seu poder e sua força do seu nascimento; sua força militar está ligada a um certo poder mágico e religioso. Ao contrário, no relato romano, o que se vê aparecer é uma sociedade na qual o poder militar é um poder coletivo; há três heróis Horácios; esses três heróis Horácios são, de qualquer forma, apenas funcionários, já que eles são delegados pelo poder, enquanto o próprio herói irlandês havia tomado a iniciativa de sua expedição.” (2000, p. 289).

Segundo Foucault, uma análise estrutural como a de Dumézil pode se articular com uma análise histórica, na medida em que, nas palavras do autor: “uma análise é estrutural quando ela estuda um sistema transformável e as condições nas quais suas transformações se realizam.” (2000, p. 290). Dessa forma, passemos às considerações foucaultianas acerca da história e do acontecimento.

De acordo com Foucault, muitos dizem que a história contemporânea se interessa menos pelos acontecimentos e mais por fenômenos gerais que se manteriam inalterados através do tempo. Todavia, há algumas décadas começou-se a praticar uma história que poderia ser chamada de “serial”, na qual os acontecimentos constituem o tema central. Dessa forma, essa “história serial” não teria como objeto alguns fenômenos gerais, como o feudalismo ou o desenvolvimento industrial, mas uma série de conjuntos de documentos disponíveis. Podemos esclarecer com um exemplo.

Aproximadamente uma década antes (considerando-se que estamos analisando um escrito de 1972), foram estudados os arquivos comerciais do século XVI, do porto de Sevilha. Tais arquivos continham uma série de dados, tais como a entrada e a saída dos navios, suas cargas, o preço das mercadorias etc. O objeto de estudo consistia apenas na análise dos documentos do porto de Sevilha, de uma data X a uma data Y. Tal história não tem a função de decifrar, por exemplo, o desenvolvimento econômico da Espanha, mas apenas estabelecer um certo número de relações. Foi possível estabelecer uma série de estimativas estatísticas relevantes, desenhar as curvas de evolução, as flutuações e os crescimentos, e mais uma série de outras coisas.

Foucault define o papel do historiador que trabalha com a história serial:

O historiador – observem – não interpreta mais o documento para apreender por trás dele uma espécie de realidade social ou espiritual que nele se esconderia; seu trabalho consiste em manipular e tratar uma série de documentos homogêneos concernindo a um objeto particular e a uma época determinada, e são as relações internas ou externas desse corpus de documentos que constituem o resultado do trabalho do historiador. (2000, p. 291).

Este tipo de história permite o surgimento de acontecimentos que não teriam aparecido de outra forma. Na história tradicional, o acontecimento era aquilo que era visível, identificável direta ou indiretamente. O trabalho do historiador consistia em encontrar seu sentido ou sua causa, que se encontravam escondidos. A história serial, por sua vez, permite o aparecimento de diferentes acontecimentos um pouco mais difusos. Mais uma vez, precisamos recorrer a um exemplo.

Se formos estudar o crescimento populacional, e nos depararmos com o fato de que a curva de crescimento demográfico na Europa era quase estável no século XVIII, e subitamente passa a crescer no final deste século, tendo continuado a crescer durante o século XIX, facilitando o desenvolvimento industrial, podemos nos remeter a uma pesquisa sobre a alimentação das populações europeias no século XIX, para compreender melhor o surgimento destes acontecimentos difusos. Segundo Foucault, percebe-se que consumo de proteínas sofre um aumento brusco no século em questão. Para o filósofo francês, este aumento no consumo de proteínas é muito mais significativo do que uma mudança de Constituição ou à passagem de uma monarquia à república. Nos deparamos aqui com um acontecimento que não poderia ser atingido pelos métodos tradicionais. Apenas a análise de séries de documentos frequentemente negligenciados nos permite isso.

Para Foucault, temos então uma maneira completamente diferente de se fazer história. Uma história que não busca mais encontrar o significado oculto dos acontecimentos para relatá-los como se os mesmos fossem a consequência causal de uma continuidade histórica que obedece à biologia, ou a algum tipo de lei histórica à qual estaríamos submetidos. “A história aparece então não como uma grande continuidade sob uma descontinuidade aparente, mas como um emaranhado de descontinuidades sobrepostas.” (FOUCAULT, 2000, p. 293). Nesta concepção de história, segundo Foucault, a história passa a ser entendida como “uma multiplicidade de tempos que se emaranham e se envolvem uns nos outros.” (2000, p. 293). Os historiadores (ou pelo menos os historiadores que seguem esta nova linha) não reconhecem mais esta visão contínua da história, na qual um certo tipo de “evolução biológica” seria capaz de englobar todos os fenômenos e acontecimentos.

Desta forma, Foucault conclui que entre as análises estruturalistas das transformações e as análises históricas dos acontecimentos, temos uma série de pontos de contato. Em primeiro lugar, quando os historiadores seriais analisam um documento, eles não buscam mais interpretá-lo, em busca de um sentido escondido, mas tratar o documento a partir de suas relações internas e externas. Quando os estruturalistas analisam um mito, eles não pedem mais que este mito traduza a mentalidade de uma civilização. Se esforçam para fazer surgir o sistema de relações características deste texto. Dessa forma, ambos rejeitam a interpretação e o procedimento exegético que visa encontrar o significado oculto de um texto, um documento ou um mito.

Em segundo lugar, de acordo com Foucault, tanto estruturalistas quanto historiadores são levados “a abandonar a grande e velha metáfora biológica da vida e da evolução.” (2000, p. 294). Para Foucault, desde o século XIX a metáfora da evolução foi bastante utilizada para analisar as diferentes mudanças nas sociedades e nas práticas humanas. Esta metáfora biológica possuía uma vantagem epistemológica e uma vantagem ideológica. A vantagem epistemológica consistia na possibilidade de possuir um modelo explicativo na biologia que poderia ser transportado para a história, transformando-a tão científica quanto a biologia. A vantagem ideológica, por sua vez, consiste em uma analogia com os organismos vivos. Se a história segue o mesmo curso dos organismos vivos em constante processo de evolução, então as sociedades humanas não possuem outra determinação senão a da própria vida. A vida, por sua vez, não opera por revoluções violentas, mas por mutações minúsculas. De maneira análoga, a história deve seguir os mesmos passos, sendo a revolução violenta algo contrário às leis da história. O estruturalismo e história serial, ao permitirem o abandono da metáfora biológica, tornam-se instrumentos teóricos que nos permitem “pensar realmente a descontinuidade dos acontecimentos e a transformação das sociedades.” (FOUCAULT, 2000, p. 295).

Neste contexto, as palavras de Judith Revel em *Dicionário Foucault*, resumem a questão da descontinuidade:

O tema da descontinuidade, ou seja, tanto o tema da recusa de uma representação continuísta e linear da história quanto, de um modo mais amplo, o tema dos modelos epistemológicos que fazem da continuidade uma garantia da coerência, se encontra no cerne do trabalho de Foucault. (2011, p. 38).

Uma breve recapitulação. O primeiro ponto em comum entre Foucault e o estruturalismo é a possibilidade de contestar a primazia do sujeito – um sujeito absoluto que faz a história e garante sua continuidade. Esta contestação nos leva ao segundo ponto, o “problema da descontinuidade”, que ao contestar a metáfora biológica nos permite trabalhar com os acontecimentos de maneira descontínua. Estes dois pontos, presentes tanto em Foucault quanto no estruturalismo, são importantes por servirem de instrumento a uma das principais tarefas que Foucault se propõe a fazer, a de diagnosticar a atualidade.

É nisso que o estruturalismo pode valer como uma atividade filosófica, se admitimos que o papel da filosofia é o de diagnosticar. Efetivamente, o filósofo parou de querer falar do que existe eternamente. Ele tem a tarefa bem mais árdua e mais fugidia de dizer o que se passa. Nessa medida, pode-se certamente falar de um tipo de filosofia estruturalista, que poderia ser definida como a atividade de que permite diagnosticar o que é a atualidade. (FOUCAULT, 2000, p.57/58).

Podemos encontrar ainda um último ponto em comum entre Foucault e o estruturalismo. Em uma conferência ministrada em 1978 para a faculdade de Artes Liberais da Universidade de Tóquio, intitulada *A loucura e a sociedade* (2014), Foucault alega que o estruturalismo é “uma forma de análise que se tem essencialmente como projeto dar conta da transformação e das transformações.” (2014, p. 329). Todos os diversos estruturalismos têm como ponto em comum a análise das condições necessárias para que uma transformação seja possível. Embora nesta conferência Foucault recuse mais uma vez o rótulo de estruturalista, alega que também é alguém que tenta dar conta da questão das transformações, alegando que na ocasião em questão, pretende dar conta da transformação que afetou o status do louco no Ocidente, projeto de sua obra *A história da loucura* e resumido nesta conferência de maneira bastante clara e com uma série de esclarecimentos póstumos.

### **1.3 O pós-estruturalismo e a questão dos limites**

Segundo James Williams em sua obra intitulada *Pós-estruturalismo* (2012), o pós-estruturalismo pode ser entendido como um movimento que começou na década de 60, e possui Derrida, Deleuze, Lyotard, Foucault e Kristeva como principais representantes. Aqui, mais uma vez, nos deparamos com dificuldades semelhantes às anteriores. Em primeiro lugar, nenhum dos autores rotulados como pós-estruturalistas aceita o rótulo. É bem possível que o “pós” tenha sido adicionado com o intuito de manter o aviso de que tais autores se aproximam do estruturalismo, sem desconsiderar o fato de que suas obras não podem ser reduzidas de maneira simplista às pretensões que o estruturalismo possuía em seus primórdios. Em segundo lugar, se as obras que agora são consideradas pós-estruturalistas tiveram início por volta dos anos 60, o termo em questão só adquire popularidade posteriormente. Na década de 60 falava-se basicamente de

estruturalismo. Foucault fala muito pouco sobre ser ou não ser um pós-estruturalista. Poderíamos inclusive ir mais além de dizer que os pontos em comum entre Foucault e o estruturalismo analisados acima, expressam basicamente os principais argumentos utilizados para considerar Foucault um pós-estruturalista.

Para Williams, o denominador comum do pós-estruturalismo é a questão dos limites, ou seja, a ideia de que “os limites do conhecimento têm um papel inevitável em seu âmago.” (2012, p. 13). O pós-estruturalismo é uma tentativa de ir além do estruturalismo, uma vez que, segundo Williams, o estruturalismo seria uma tentativa de chegar a um conhecimento seguro ao envolver diferenças no interior de estruturas. Nas palavras de Williams:

O conhecimento estruturalista é aberto à mudança quando as estruturas observadas mudam. Entretanto, a despeito desta abertura a mudança, ao notar um padrão repetitivo de signos o cientista estruturalista espera alcançar alguma compreensão segura. Por exemplo, ao percorrer os padrões repetitivos da vida cotidiana (acordar/trabalhar/comer/dormir) podemos começar a compreender as relações entre cada elemento (sua ordem e lugar). Pode haver limites e tais padrões (dormir/dormir/fazer/dormir), mas esses seriam desvios excepcionais do padrão normal. A ideia é que o conhecimento deve começar pela norma e só então considerar a exceção. A norma implica um desvio na definição da exceção. Se há um lado ético e político nesta distinção, é que a verdade e o bem estão na norma, embora muitas discordâncias sejam possíveis quanto o que diz a norma. (WILLIAMS, 2012, p. 14).

A ideia de que o pós-estruturalismo é aberto a mudanças, permitindo-lhe explorar a questão dos limites, enquanto o estruturalismo é relutante em aceitá-las, resguardando-lhes apenas um espaço de desvios excepcionais, é bastante diferente da visão foucaultiana de estruturalismo, em que o mesmo contesta o primado do sujeito, preza pela descontinuidade e nos permite trabalhar com as transformações. Cabe ressaltar que quando Foucault nos fala de “transformações” e busca analisar as condições necessárias para que uma transformação

possa se concretizar, ele está, de certa forma, abordando a temática dos limites. E isso para ele é estruturalismo. Dessa forma, não nos parece muito profícuo insistir em algum tipo de preciosismo conceitual e buscar se existe alguma diferença essencial entre estruturalismo e pós-estruturalismo, para além da confusão dos termos. Adotaremos a estratégia de analisar brevemente a questão dos limites abordada por Williams, traçando alguns paralelos com o que já foi dito.

Williams define então, o pós-estruturalismo da seguinte maneira:

O pós-estruturalismo projeta o limite sobre o interior do conhecimento e sobre nossa compreensão estabelecida da verdade e do bem. Ele faz isso de uma maneira radical. Ou seja, o limite não é comparado com o centro, nem equiparado a ele, nem lhe é dado algum tipo de papel moderador, no sentido, por exemplo, da maioria opondo-se à escuta de minorias. Antes, a alegação é de que o limite é o cerne. (WILLIAMS, 2012, p. 14/15).

Williams alega que limite, contudo, não é definido por nenhum dos autores pós-estruturalistas como cognoscível, se o fosse não seria um limite. Ele desafia a identificação e só pode ser identificado por sua “função de irrupção e mudança no âmago” (2012, p.15). Para compreendermos melhor, podemos evocar a metáfora do aquário, utilizada por Paul Veyne em *Foucault, seu pensamento, sua pessoa*.

Veyne alega, com Foucault, que o sujeito de conhecimento não é um sujeito soberano: “Cada um só pode pensar como se pensa em seu tempo”. (2014, p. 25), alega Veyne, referindo-se a uma frase de proferida por Jean d’Ormesson. Grandes pensadores como Aristóteles e Santo Agostinho não foram capazes de condenar a escravidão. Séculos mais tarde ela aparece como uma atrocidade da qual temos dificuldade de compreender como tantas pessoas inteligentes foram capazes de ser coniventes. Isso nos leva a refletir acerca das possibilidades de pensamento que se apresentam a nós. Indivíduos de um determinado período jamais poderiam pensar como pensamos hoje, e nós jamais poderemos pensar como pensarão os seres humanos daqui a 500 anos. Nosso pensamento é limitado pelas condições discursivas e pelas relações de poder que encontramos dadas no contexto em que nascemos. Nas palavras de Veyne:

A cada época, os contemporâneos estão, portanto, tão encerrados em discursos como em aquários falsamente transparentes, e ignoram que aquários são esses e até mesmo o fato de que há um. As falsas generalidades e os discursos variam ao longo do tempo; mas a cada época eles passam por verdadeiros. De modo que a verdade se reduz a um dizer verdadeiro, a falar de maneira conforme ao que se admite ser verdadeiro e que fará sorrir um século mais tarde. (2014, p. 25).

Podemos destrinchar melhor a metáfora do aquário. Em primeiro lugar, façamos a experiência mental de concordar que somos peixes dentro de um aquário. Isso não quer dizer que o aquário seja pequeno nem grande. Alguns aquários são maiores do que outros, às vezes de maneira considerável, mas isso não muda o fato de que estamos todos dentro de aquários. É possível que alguns peixes explorem melhor o aquário, porém, os limites do aquário existem para todos. Nenhum peixe será capaz de compreender o que acontece a quilômetros do aquário, mas isso não quer dizer que não aconteça nada. Isso também não é motivo para não explorar o aquário.

A metáfora tem suas limitações, porque diferente do aquário aonde residem os peixes, o nosso conhecimento é passível de ser expandido. Normalmente esta expansão é lenta e não se dá apenas no nível individual, mas social e cultural. Chamamos a essa expansão lenta de reforma. Quando ela acontece de maneira brusca, damos a ela o nome de revolução (embora seja possível argumentar que uma série de pequenas mudanças lentas foram imprescindíveis para criar as condições de uma revolução). É necessária uma série de mudanças em toda sociedade para que seja possível quebrarmos paradigmas e ampliar o aquário. Fazê-lo é trabalhar com os limites que nos são dados.

O conceito de limite permeia toda a obra de Foucault. Nossas verdades poderiam ser outras (e é bem possível que em um futuro elas venham a ser). A história da filosofia não se cansa de nos mostrar como muitas de nossas antigas verdades hoje nos parecem ingênuas. É fácil para os indivíduos em um “aquário mais amplo” julgarem os acontecimentos passados, quando as condições eram diferentes. É bastante razoável pressupor que nossas verdades sofrerão o mesmo processo no futuro.

Temos aqui a importância do conceito de ruptura, que não pode ser entendido de forma negativa, pois é ela que nos força em direção aos limites. É a ruptura que nos permite expandir o aquário. Entretanto, ela

não nos fornece nenhuma garantia de sucesso. Romper com os limites do existente pode nos trazer a democracia e os direitos humanos, mas também pode nos trazer a bomba atômica e o nazismo. Nas palavras de Williams:

Um aspecto do pós-estruturalismo é seu poder de resistir e trabalhar contra verdades e oposições estabelecidas. Ele pode ajudar em lutas contra a discriminação em termos de sexo ou gênero, contra inclusões e exclusões com base em raça, experiências prévias, background, classe ou riqueza. Ele alerta contra a violência, às vezes ostensiva, às vezes oculta, de valores estabelecidos como uma moral estabelecida, um cânone artístico ou uma estrutura legal fixada. (2012, p. 17).

O contexto pós-estruturalista busca experimentar as diferentes possibilidades, pressupondo que, embora alguns acontecimentos possam ser mais previsíveis do que outros, a certeza do sucesso só poderia existir se ele já estivesse previamente inscrito na natureza das coisas. As lutas e resistências adquirem papel de destaque e podem ser usadas, estrategicamente, para abordamos a produção de conhecimento sob a ótica ético-política.

Segundo Williams, o pós-estruturalismo é político; isso não poderia ser diferente em Foucault. Temos uma filosofia ativa, dedicada a mudar as condições sociais vigentes, não em busca de algo pré-determinado ou inscrito na história, na natureza das coisas, na vontade de Deus, mas em direção a algo novo, que pode surgir quando testamos e provocamos nossos limites. Nossas verdades estabelecidas poderiam ser outras, mas nem tudo que é novo é bom, então é preciso que elas sejam, no mínimo, melhores do que nossas verdades atuais.

A questão dos limites leva Foucault a entender, como já visto, a atividade filosófica muito mais como uma tarefa de diagnosticar a atualidade do que uma busca pela verdade, pela transcendência ou pela representação ideal das coisas. Compreender melhor o que acontece atualmente nos ajuda a compreender melhor os limites aos quais nos submetemos, e compreender estes limites nos permite ultrapassá-los. Em *Estruturalismo e pós-estruturalismo* o autor esclarece:

O que eu gostaria também de dizer, a propósito dessa função do diagnóstico sobre o que é a

atualidade, é que ela não consiste simplesmente em caracterizar o que somos, mas, seguindo as linhas de vulnerabilidade da atualidade, em conseguir apreender, por onde e como isso que existe hoje poderia não ser mais o que é. E é nesse sentido que a descrição deve sempre ser feita de acordo com essa espécie de fratura virtual, que abre um espaço de liberdade, entendido como espaço de liberdade concreta, ou seja, de transformação possível. (FOUCAULT, 2000, p. 325).

Dessa forma, as obras de Foucault nos permitem compreender melhor a necessidade de diagnosticar a atualidade, não apenas de maneira apática, mas como um instrumento que nos permita ir em busca de algo diferente. Um bom diagnóstico da atualidade nos permite que esse algo diferente, esse limite a ser irrompido, não o seja de maneira irresponsável. Segundo Williams: “O pós-estruturalismo não é contra isto e a favor daquilo – de uma vez por todas. Ele é pela afirmação de um poder produtivo inexaurível dos limites. Ele é subversão – que resulta positiva – das oposições estabelecidas.” (2012, p. 17).

Isso quer dizer que o pós-estruturalismo possui o caráter negativo da subversão, mas a potencialidade aberta pela subversão é positiva. Essa positividade se dá na possibilidade do novo, nas novas formas de saber, poder e nas diferentes subjetividades que surgirão dela. Desestabilizar um âmago é algo eticamente positivo. O medo de niilismo é apenas teórico. Todos os principais pós-estruturalistas defenderam positivamente causas que consideraram importantes, sem nem considerar a hipótese de cair no niilismo. Segundo Williams:

A filosofia de Nietzsche permite uma melhor compreensão da prática do pós-estruturalismo como algo que opera criticamente dentro de uma situação, ao invés de impor algo de fora dela. Isso porque Nietzsche ataca todos os valores transcendentais que pretendem uma independência ante as lutas e valorações históricas que os engendram. (2012, p. 30).

Dessa forma, a posição política, a indignação política, a vontade de mudança, a capacidade de considerar algo intolerável, é presente,

ativa e positiva nos grandes pensadores que receberam a alcunha de pós-estruturalistas.

Aqui é importante, uma última consideração entre conceitos. Chamamos de pós-moderno, em um sentido filosófico, todos aqueles que rejeitam o uso de metanarrativas para legitimar nossa ciência, nossa moral, nossas práticas sociais e nossas esperanças. Todos aqueles cuja busca por redenção rejeita assumidamente qualquer pretensão metafísica. Chamamos de estruturalista àqueles que, ao trabalharem com estruturas, possibilitaram uma análise que prescinde da aceitação do conceito de primazia do sujeito, de uma metáfora biológica e de uma visão contínua da história. Aqueles cujo método serve de instrumento para diagnosticar a realidade e trabalhar com as transformações. Dessa forma, podemos dizer que o conceito de pós-estruturalismo surgiu para dar conta dessas duas inspirações filosóficas. Unir o pós-modernismo com estruturalismo, em pensamentos que por sua vez, são levados a se interessar pela questão dos limites e das rupturas, capazes de propiciar as condições necessárias para as transformações (qualquer que seja a área do saber, embora nosso foco seja a filosofia). Poderíamos falar de um estruturalismo pós-moderno, mas vamos seguir a tradição já consagrada que se refere a estes autores como pós-estruturalistas.

#### **1.4 O ceticismo histórico**

Tratemos aqui de explicar alguns conceitos gerais de filosofia que nos servirão para compreender melhor o pensamento deste autor que nunca se viu preso a dogmas ou sistemas de pensamentos determinantes. Segundo John Rajchman “Foucault é o grande cético de nosso tempo.” (RAJCHMAN, 1987, p. 8). Sua filosofia não busca verdades seguras, mas a capacidade de recusar dogmas filosóficos. Para Paul Veyne, Foucault seria, por confissão própria, um cético que acreditava na verdade dos fatos históricos, mas não nas ideias gerais.

Já exploramos um pouco sua incredulidade perante metanarrativas. Isto, por si só, já pode ser considerado como uma abertura ao ceticismo. Todavia, é necessário explorar as consequências dessa incredulidade. Em primeiro lugar, Foucault é cético sobre as unidades dogmáticas e as antropologias filosóficas. Não existe um saber definitivo acerca do ser humano; o sujeito não é uma forma, mas uma substância. Estudar o “homem” é estudar as formas históricas que possibilitaram que surgisse um tipo específico de sujeito. Nas palavras de Rajchman:

De acordo com a tradição da filosofia, foi o ceticismo de Hume acerca dos dogmas cartesianos e lockeanos que despertou Kant de seu sono. O ceticismo de Foucault é dirigido, por sua vez, contra o sono que Kant introduziu, não é simplesmente acerca da autoridade escolástica mas a respeito da certeza dos sistemas de representação. Foucault amplia ao nosso período pós-kantiano as dúvidas de Hume acerca da proposição cartesiana de que nada é mais fácil para a mente do que conhecer-se a si mesma. Ele apresenta análises céticas de várias formas de saber e discurso que inventamos sobre nós mesmos, análises essas que suspendem as postulações dogmáticas de uma subjetividade transcendental ou de uma antropologia constitutiva. (RAJCHMAN, 1987, p. 8).

É importante ressaltar, com Rajchman, que o ceticismo de Foucault é histórico. Trata-se de usar a história, mostrando que, frequentemente, aquilo que consideramos universal, imutável, unificado, é na verdade contingente. Podemos buscar na história uma maneira de libertar algumas exigências que se impõem sobre nós como necessárias, como se resistir fosse inútil. Categorias como sexualidade, desejo, doença mental, criminalidade, dentre muitas outras, não possuem uma naturalidade a-histórica à qual possamos nos remeter. Antes disso, podemos analisar como, em um dado momento, foi possível conceituá-las da forma que as encontramos atualmente. Trazer à tona a historicidade de uma prática, um desejo, um valor ou um conceito, é abrir caminho para pensarmos de maneira diferente. É o ceticismo histórico<sup>5</sup> de Foucault que lhe permitiu analisar o passado para problematizar o presente. Nas palavras de Rajchman:

As nossas unidades de autoria, obra e disciplina apresentam-se como naturais ou bem fundamentadas; entretanto, são historicamente constituídas. Assim, a liberdade em relação à unidade dogmática leva Foucault a libertar-se de um único ponto de partida disciplinar ou de um

---

<sup>5</sup> Importante ressaltar que o termo “ceticismo histórico” não é utilizado por Rajchman, tratando-se apenas de uma expressão que condensa suas considerações sobre o modo como se dá o ceticismo em Foucault.

único método correto. (RAJCHMAN, 1987, p. 10).

Além de ter se desvincilhado das grandes narrativas e buscado veementemente a pluralidade, Foucault também recusou os universais antropológicos, como, por exemplo, o conceito de natureza humana. As categorias com que pensamos nossas práticas também possuem uma história. Fazer filosofia não consiste mais em buscar o que existe de essencial no ser humano, mas encontrar naquilo que é contingente, a possibilidade de mudança. Metanarrativas como Natureza Humana podem ser opressoras quando aspectos particulares daqueles que se apresentam como autoridades são vistos como universais e normativamente imprescindíveis. Milhares de vozes passam a ser silenciadas e classificadas de diversas maneiras, de modo a suprimir inúmeras subjetividades possíveis. Existe um anseio por liberdade em seu ceticismo, mas veremos ao longo deste trabalho que os vínculos do pensamento foucaultiano com a liberdade são muito mais fortes do que apenas um anseio.

Em um debate com Noam Chomsky, publicado posteriormente sob o título *Da natureza humana, justiça contra o poder (1974)*, Foucault alega que se tomarmos como exemplo a classificação de animais e plantas, veremos que elas foram reescritas inúmeras vezes desde a idade média, de maneiras completamente diferentes, seguindo regras diversas, como o simbolismo, a história natural, a anatomia comparativa e a teoria da evolução. A cada reescrita o saber muda em suas regras internas. A criatividade só é possível a partir de um sistema de regras, mas existem inúmeras maneiras de tornar simultaneamente possível uma pequena quantidade de saberes. A questão aqui é se devemos colocar as regularidades acerca do saber humano dentro de um conceito como o de natureza humana. Foucault alega ter dificuldades de pensar que estas regularidades estejam ligadas à natureza humana e que podemos compreendê-las melhor recolocando-as no domínio de outras práticas, como as econômicas, técnicas, políticas e sociológicas. Dessa forma, o sistema de regularidades que torna possível a ciência, encontra-se fora da natureza humana, e dentro de inúmeras relações sociais à serem analisadas. Nas palavras do autor:

Contrariamente ao que o senhor pensa, o senhor não pode me impedir de acreditar que essas noções de natureza humana, de justiça, de realização da essência humana são noções e

conceitos que foram formados no interior de nossa civilização, dentro de nosso tipo de saber, dentro de nossa forma de filosofia, e que, por conseguinte, isso faz parte de nosso sistema de classes; e não se pode, por mais lamentável que seja, fazer valer essas noções para descrever ou justificar um combate que deveria - que deve, em princípio - subverter os próprios fundamentos de nossa sociedade. Há aí uma extrapolação da qual eu não consigo encontrar a justificação histórica. É o ponto ...” (FOUCAULT, 2010b, p. 124/125).

Constatamos em Foucault um ceticismo em relação aos universais antropológicos, no qual o conhecimento não é compreendido como inscrito na natureza humana, mas como o fruto de práticas e relações sociais.

É importante, todavia, ressaltar junto com Paul Veyne que este ceticismo jamais pode ser confundido com algum tipo de niilismo. A perda de qualquer fundamento metafísico ou religioso não é suficiente para desencorajar nossa liberdade de possuir firmes convicções acerca das coisas<sup>6</sup>. Sua vida pessoal é repleta de indignações e revoltas, mesmo que sua filosofia busque se distanciar do prescritivismo filosófico. Na prática, Foucault foi um militante político que abraçou diversas causas e se posicionou fortemente em busca daquilo que considerava um mundo melhor. Segundo Veyne:

Foucault não foi o inimigo do homem e do sujeito humano que se julgou que fosse; considerava, simplesmente, que esse sujeito não podia fazer cair do céu uma verdade absoluta nem agir soberanamente na constelação das verdades; que

---

<sup>6</sup> De fato, o ceticismo de Foucault se difere profundamente do ceticismo clássico de Pirro, que, como nos mostra Pierre Hadot (1999), busca uma completa indiferença perante as coisas, em busca de uma tranquilidade da alma. Para os pirrônicos, na medida em que os juízos sobre as coisas são fundados apenas em convenções, é impossível decidir se uma coisa é boa ou má. Veremos, ao longo da tese, que Foucault encontra-se completamente distante deste tipo de visão. Algo não precisa ser intrinsecamente bom ou mal para fazermos juízos de valor. Podemos inclusive dizer que a prática moral, ou seja, o ato de fazermos juízos de valores, precede nossos discursos e justificações acerca de suas qualidades.

só podia reagir contra as verdades e as realidades da sua época ou inovar sobre elas. (2009, p. 9).

Dessa forma, ainda com Veyne, existe um caráter duplo em Foucault. Existe o Foucault cético, um Foucault que se recusa a aceitar que seus valores, suas crenças, aquilo pelo qual ele é capaz de lutar, possuam um caráter absoluto, universal e metafisicamente seguro. Mas também existe o Foucault militante, capaz de luta, revolta e indignação. Um Foucault que criou um grupo de estudos sobre as prisões e participou de inúmeros protestos. Estes dois aspectos não entram em contradição, embora, talvez, alguns elementos de nossa tradição filosófica nos façam pensar que sim. Mesmo sem uma crença metafísica que lhe sirva de fundamento, Foucault demonstrou-se capaz de ser tão enfático e posicionar-se com tanta paixão acerca de suas crenças, quanto qualquer outro pensador. Para não cair em armadilhas, é importante reconhecer e assumir, com Veyne, em que consiste este caráter duplo daqueles que se aventuram no ceticismo. “O cético é a um só tempo um observador, fora do aquário que ele põe em dúvida, e um dos peixes-vermelhos. Duplicação que nada tem de trágico.” (2009, p. 10/11).

Já houve tempo em que se acreditava que um ateu não seria capaz de agir moralmente. Vemos isto nas palavras de John Locke em sua célebre *Carta sobre a tolerância*:

Finalmente, não podem ser tolerados aqueles que negam a existência de Deus. As promessas, os pactos e os juramentos que formam as ligaduras da sociedade humana não podem ter valor para um ateu. A retirada de Deus, mesmo que só em pensamento, a tudo dissolve. Além disso, aqueles que, por seu ateísmo, enfraquecem e destroem toda a religião não possuem sequer uma pretensão de religião na qual possam basear o privilégio de uma tolerância. Já para outras opiniões práticas, apesar de não estarem absolutamente livres de erro, se elas não tenderem a estabelecer um domínio sobre as outras ou a impunidade civil para a igreja nas quais são ensinadas, não há razão para não tolerá-las.” (2010, p. 80).

Aqui é importante ressaltar que Locke não foi um intolerante. Dadas as limitações do contexto de sua época, podemos dizer que estava muito à frente de seu tempo. Todavia, não fora capaz de reconhecer que

sem algum tipo de temor a alguma divindade, o ser humano pudesse escolher se submeter aos padrões morais de maneira compromissada. A crença de que um ateu é incapaz de viver uma vida moral forte não é mais tão levada a sério, porém ainda temos a desconfiança de que se eliminarmos todos os vestígios metafísicos, talvez a moral não seja possível. Esta analogia é evocada para alertar o perigo deste raciocínio. Pensadores como Foucault são perfeitamente capazes de possuir princípios ético-políticos substanciais, sem precisar engajar-se em nenhum empreendimento metafísico. O medo do niilismo é um medo que não se sustenta quando temos apenas o ceticismo ou o pós-modernismo de um indivíduo para formular nossos argumentos.

### 1.5 Foucault e o perspectivismo nietzschiano

A busca por um “tribunal filosófico”, uma instância última na qual poderíamos julgar nossos valores com algo que esteja acima de nós, pode ser compreendida como uma tentativa idônea de neutralidade. Contudo, para autores como Foucault e Nietzsche, esta ação desinteressada não existe. Para Nietzsche, todos os grandes sistemas filosóficos refletem um pouco da vida de seus autores. É importante lembrar que Nietzsche foi uma das principais influências para o pensamento de Foucault. “Sou simplesmente nietzschiano” (2006b, p. 254), alega Foucault em *O retorno da moral* (1984). Defendemos aqui que o tão comentado perspectivismo nietzschiano também vale para o filósofo francês. De fato, podemos ir mais além e alegar que sem o perspectivismo a filosofia de Nietzsche e Foucault não fariam muito sentido. Mas o que isso quer dizer? Nas palavras de Nietzsche:

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um "conhecer" perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso "conceito" dela, nossa "objetividade". Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto? ...” (2013, p. 101).

Se não existem absolutos, tudo o que temos são perspectivas. Produzir discursos ou saberes sobre algo é estar inserido em uma tradição específica que produz conhecimento de uma maneira

específica. É claro que podemos tentar ir além, mas nunca vamos sair de uma perspectiva particular e analisar algo de fora. O fora é inacessível a nós. Só nos resta interpretar os diferentes fenômenos da melhor maneira possível. Segundo Roberto Machado:

Conhecer não é explicar; é interpretar. Mas é uma ingenuidade pensar que uma única interpretação do mundo seja legítima. Não há interpretação justa, não há um único sentido. A vida implica uma infinidade de interpretações, todas elas realizadas de uma perspectiva particular. (1999, p. 94).

Dessa forma, somos levados à ideia de que não existem fatos, apenas interpretações<sup>7</sup>. A dificuldade de encontrarmos objetividade no conhecimento não consiste em uma deficiência. As coisas não possuem um sentido nelas mesmas, somos nós, seres interpretativos que produzimos um sentido e atribuímos a elas. Tudo o que existe são diversas formas com que interpretamos o mundo, os objetos, as práticas, as crenças e tudo o mais que possa ser interpretado. Reconhecer o perspectivismo é reconhecer com Nietzsche e com Foucault que nenhuma forma de pensamento é livre de valores. Até mesmo a ação desinteressada é altamente interessada. O conhecimento não se encontra em padrões absolutos, mas em perspectivas plurais.

Nós somos seres naturais, corpóreos, estamos dentro da natureza. Possuímos capacidades sensoriais, cognitivas e interpretativas limitadas. Podemos até sonhar com algo mais, porém reconhecer que somos limitados é imprescindível. Isso não entra em choque com a tentativa pós-estruturalista de trabalhar com os limites, uma vez que o pós-estruturalismo visa a expandir os limites e não os transcender. Nossas habilidades interpretativas são passíveis de crítica e aprimoramento, nossas perspectivas podem ser mais amplas e mais consensuais, mas isso não fará com que elas deixem de ser interpretações e perspectivas. Podemos compreender melhor este conceito nas palavras de Lawrence Hatab em *Genealogia da moral de Nietzsche*:

Nietzsche substitui a noção de uma verdade absoluta, uniforme e estável por um perspectivismo dinâmico. Não há verdade

---

<sup>7</sup> Importante ressaltar que isso não contesta, em momento algum, a ideia de que muitas interpretações são mais dignas de consenso e aceitação do que outras.

autossuficiente ou conhecimento puramente objetivo e desinteressado; em vez disso, podemos pensar somente de acordo com as perspectivas de instâncias diferentes e divergentes de vontade de poder. Como consequência, os motivos do conhecimento e da verdade são fornecidos melhor em termos de um campo aberto de “interpretações”. Com frequência, acreditou-se que Nietzsche estivesse negando qualquer senso de verdade ou propondo um tipo de fenomenalismo relativista. (2010, p. 143/144).

Segundo Sílvia Pimenta Velloso Rocha, em *Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo*, a concepção perspectivista baseia-se mais na noção ontológica de que não existe um ponto de vista exterior ao mundo do que na noção epistemológica de que o conhecimento varia de acordo com a perspectiva. Aqui é possível evocar a metáfora de Wittgenstein, segundo a qual vemos por intermédio do olho, mas o olho é aquilo que não podemos ver. O conceito de mediação torna-se crucial neste contexto. Todo conhecimento passa necessariamente pelas nossas formas de percepção e pela estrutura da nossa linguagem. É impossível transcender ambos. É verdade que uma perspectiva limita nosso campo de visão, mas ela é também aquilo que o torna possível. Neste contexto, conhecer as coisas “em si mesmas” é uma ideia que não faz sentido. Nas palavras de Nietzsche: “Na medida em que a palavra ‘conhecimento’ tem qualquer significado, o mundo é conhecível; mas é interpretável de outra forma, não tem significado por trás dela, mas incontáveis significados. – “Perspectivismo”. “(NIETZSCHE, apud HATAB, 2010, p. 147)

O perspectivismo nietzschiano nos leva então aquilo que poderíamos chamar de uma “presunção de imanência”. Nós já nascemos dentro de um meio de forças e relações que não são de nossa escolha e não temos o poder de mudá-las completamente, sequer compreendê-las. Nossa existência é imanente às condições nas quais surgimos. Isso é importante para Foucault porque a perspectiva imanente o leva a analisar o sujeito (declaradamente o principal tema de sua obra) como algo que surge dentro de um contexto e é frequentemente afetado por ele. Não existe um sujeito livre, transcendente, capaz de agir de maneira completamente autônoma. Existe um sujeito imanente às práticas sociais e culturais nas quais ele encontra-se inserido. O saber perspectivista harmoniza-se com a constituição do sujeito, com a criação das subjetividades.

Contudo, é importante ressaltar que este caráter perspectivista não precisa ser entendido como algo ruim. Reconhecer o perspectivismo é abrir as portas para pensarmos diferentemente, é dar um passo em direção aos limites, às verdades contingentes que nos concernem pelos mais diversos motivos. Uma passagem de Nietzsche em *A Gaia Ciência* torna-se crucial:

Até onde vai o caráter perspectivista da existência, ou mesmo se ela tem algum outro caráter, se uma existência sem interpretação, sem “sentido” [Sinn], não vem a ser justamente “absurda” [Unsinn], se, por outro lado, toda a existência não é essencialmente interpretativa – isso não pode, como é razoável, ser decidido nem pela mais diligente e conscienciosa análise e autoexame do intelecto: pois nessa análise o intelecto humano não pode deixar de ver a si mesmo sob suas formas perspectivas e apenas nelas. Não podemos enxergar além de nossa esquina: é uma curiosidade desesperada querer saber que outros tipos de intelecto e de perspectiva poderia haver: por exemplo, se quaisquer outros seres podem sentir o tempo retroativamente ou, alternando, progressiva e regressivamente (com o que se teria uma outra orientação da vida e uma outra noção de causa e efeito). Mas penso que hoje, pelo menos, estamos distanciados da ridícula imodéstia de decretar, a partir de nosso ângulo, que somente dele pode-se ter perspectivas. O mundo tornou-se novamente “infinito” para nós: na medida em que não podemos rejeitar a possibilidade de que ele encerre infinitas interpretações. (NIETZSCHE, 2014, p. 250/251).

Como visto acima, para Nietzsche não é possível existir sem interpretar; o intelecto humano não consegue se colocar em algum patamar no qual o que ele vê seja algo além de uma perspectiva, mas também não consegue se colocar em um patamar em que não vê perspectiva alguma. Isso, contudo, tem uma consequência positiva. O mundo torna-se infinito, pois são infinitas as interpretações possíveis. Foucault vai utilizar-se disso ao abordar a constituição do sujeito, o caráter da ética, a possibilidade das relações de poder como relações livres e a importância da crítica. O perspectivismo não nos limita,

aumenta nossa liberdade. Tudo o que temos são perspectivas e interpretações. Mas elas são infinitas, não precisamos aceitar aquelas que nos são impostas, mesmo quando elas se apresentam como verdadeiras ou universais (ou melhor, especialmente quando elas se apresentam como verdadeiras ou universais). Podemos interpretar o mundo de maneira diferente, de maneira menos submissa e passiva, e mais curiosa e criativa.

Podemos ainda invocar uma última característica deste perspectivismo nietzschiano/foucaultiano, evocada pelo filósofo francês em *A verdade e as formas jurídicas*, ao citar uma célebre passagem de *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”: mas também foi somente um minuto. (NIETZSCHE, 1987, p. 53).

Desta passagem, Foucault se atém apenas à afirmação nietzschiana de que o conhecimento foi “inventado”. O que isso quer dizer? De acordo com Foucault, Nietzsche utiliza-se do termo “invenção” para opor-se ao termo “origem”. Schopenhauer, por exemplo, cometeu o erro de buscar a origem da religião em um sentimento metafísico que supostamente estaria presente em todos os seres humanos. Para Nietzsche, isto é completamente falso, pois significaria que a religião já estava dada, mesmo que em estado implícito. Não é dessa maneira que se faz história. A religião, assim como todo o conhecimento, foi inventada.

A invenção, na análise foucaultiana de Nietzsche, é uma ruptura, é algo que possui um começo mesquinho e inconfessável. Tanto a poesia quanto a religião foram inventadas a partir de obscuras relações de poder. Com isso, segundo Foucault, o historiador não pode temer as mesquinhas, pois foi de mesquinha em mesquinha que se formaram as grandes coisas. Devemos opor à solenidade da origem a pequenez mesquinha das invenções.

Segundo Foucault, dizer que o conhecimento foi inventado significa dizer que ele não estava inscrito na natureza humana e não constitui o instinto mais antigo do homem. Isso não quer dizer que o conhecimento não tenha relação com os instintos, mas apenas que não

está inscrito neles. O conhecimento seria então o resultado do jogo e das lutas entre os instintos. É porque os conhecimentos se batem entre si que chegamos a algo que podemos chamar de conhecimento. “É a luta, o combate, o resultado do combate e conseqüentemente o risco e o acaso que vão dar lugar ao conhecimento.” (FOUCAULT, 1996, p. 26).

Entretanto, Foucault alega que podemos dar outro sentido à ideia de que o conhecimento é uma invenção e não tem uma origem, que consiste na ideia de que não existe nenhuma semelhança ou afinidade prévia entre o conhecimento e as coisas a serem conhecidas. Para isso, Foucault cita *A gaia ciência*: “O caráter geral do mundo, no entanto, é o caos por toda a eternidade, não no sentido de ausência de necessidade, mas de ausência de ordem, divisão, forma, beleza, sabedoria e como quer que se chamem nossos antropomorfismos estéticos.” (NIETZSCHE, 2014, P. 126/127).

Para o filósofo francês, Nietzsche nega a existência de leis da natureza. O conhecimento tem que lutar contra um mundo que não possui ordem, harmonia, sabedoria ou leis. Isso leva a posição nietzschiana a uma dupla ruptura com a tradição filosófica ocidental.

A primeira consiste na ruptura entre o conhecimento e as coisas. Segundo Foucault, na tradição filosófica ocidental, o que garantia que o conhecer e o conhecimento estavam em relação de continuidade e que possuíamos a capacidade de conhecer bem as coisas, nos desvencilhando de uma perpétua condição de erros e ilusões, era Deus. Desde Descartes, Deus fora o princípio que nos garantia uma harmonia entre o conhecimento e as coisas a serem conhecidas. Se a relação entre o conhecimento e as coisas passa a ser vista como arbitrária, Deus passa a ser dispensável. O Nietzsche de *A gaia ciência* quer desdivinizar completamente a natureza, dando início a uma ruptura entre a teoria do conhecimento e a teologia.

A segunda ruptura causada por esta visão caótica do universo consiste no desaparecimento do sujeito em sua unidade e soberania. Novamente, desde Descartes, a unidade do sujeito era assegurada por uma continuidade que transpassava o desejo e o conhecimento, o instinto e o saber, o corpo e a verdade. Para Foucault, quando esta suposta harmonia cai por terra, podemos admitir que o sujeito não existe.

Não há, portanto, no conhecimento uma adequação ao objeto, uma relação de assimilação, mas, ao contrário, uma relação de distância e dominação; não há no conhecimento algo como

felicidade e amor, mas ódio e hostilidade; não há unificação, mas sistema precário de poder. Os grandes temas tradicionalmente apresentados na filosofia ocidental foram inteiramente questionados no texto citado de Nietzsche. (1996, p. 30).

Para Foucault, a filosofia ocidental, e desta vez desde Platão, sempre caracterizou o conhecimento pela semelhança, pela adequação, pelo logocentrismo e pela unidade. Nietzsche inverte o quadro e coloca no início do conhecimento o ódio, a luta e a relação de poder, levando-o a alegar que o filósofo é aquele que se engana mais facilmente sobre a natureza do conhecimento. Se quisermos saber realmente o que é o conhecimento, devemos nos aproximar dos políticos e compreender as relações de luta e poder envolvidas. É somente entendendo a maneira como as coisas lutam e se odeiam entre si e procuram dominar umas às outras que podemos compreender em que consiste o conhecimento. Dessa forma, Foucault conclui que o conhecimento não é uma faculdade nem uma estrutura universal, mas algo da ordem do acontecimento e do resultado. Isto nos leva a uma das poucas passagens que Foucault fala explicitamente sobre o perspectivismo nietzschiano:

Quando fala do caráter perspectivo do conhecimento, Nietzsche quer designar o fato de que só há conhecimento sob a forma de um certo número de atos que são diferentes entre si e múltiplos em sua essência, atos pelos quais o ser humano se apodera violentamente de um certo número de coisas, reage a um certo número de situações, lhes impõe relações de força. Ou seja, o conhecimento é sempre uma certa relação estratégica em que o homem se encontra situado. É essa relação estratégica que vai definir o efeito de conhecimento e por isso seria totalmente contraditório imaginar um conhecimento que não fosse em sua natureza obrigatoriamente parcial, oblíquo, perspectivo. O caráter perspectivo do conhecimento não deriva da natureza humana, mas sempre do caráter polêmico e estratégico do conhecimento. Pode-se falar do caráter perspectivo do conhecimento porque há batalha e porque o conhecimento é o efeito dessa batalha. ” (1996, p. 33).

Com o perspectivismo de Nietzsche e Foucault (também presente em Rorty), estamos em conflito direto com uma tradição filosófica que ainda sonha com um tribunal universal que nos coloque em um patamar seguro para justificar e legitimar nossas práticas, crenças e desejos. Acreditamos que encarar o desafio de sermos perspectivistas sem que isso nos leve estagnar apaticamente acerca de nossos valores, é uma tarefa filosófica importante. Para isso, veremos a seguir se o relativismo realmente é um problema que assola pensadores como Nietzsche e Foucault.

### **1.6 Relativismo e contradição performativa**

Nossa análise do ceticismo e do perspectivismo não estaria completa se não tentássemos enfrentar aqui as duas principais objeções que podem ser feitas e podem ser dirigidas tanto ao ceticismo quanto ao perspectivismo, dependendo de como os definimos.

A primeira crítica é a do relativismo, definido por Rorty da seguinte maneira: "o relativismo é a perspectiva de que cada crença sobre certo tópico, ou talvez sobre qualquer tópico, é tão boa como qualquer outra." (1982, p. 238). Segundo Rorty, ninguém sustenta esta opinião<sup>8</sup>. Os filósofos acusados de relativismo o são por defenderem uma ideia diferente, a de que as bases utilizadas para escolhermos entre diferentes crenças são menos algorítmicas do que havíamos pensado. Filósofos que desconfiam abertamente da ideia de que nossas crenças, nossa cultura e nossa linguagem estão em contato com algo externo, muito mais e mais importante do que nós, como a Lei Moral e a Realidade. A estratégia aqui é deslocar o debate. O relativismo reside muito mais no equívoco crítico de filósofos que anseiam por algum tipo de essencialismo do que na apatia moral dos pensadores injustamente rotulados de relativistas ou niilistas. Nas palavras do autor:

A razão pela qual o relativismo é tão discutido entre os filósofos platônicos e kantianos é que eles pensam que ser relativista acerca de teorias filosóficas - tentativas para <<fundamentar>> as teorias de primeira ordem - conduz a ser

---

<sup>8</sup> Podemos supor que Rorty está dizendo que não existe, na história da filosofia, nenhum autor conceituado que de fato defenda isso, visto que seria impossível fazer tal alegação abrangendo toda a humanidade.

relativista acerca das próprias teorias de primeira ordem. Se alguém realmente acreditasse que o valor de uma teoria depende do valor de sua fundamentação filosófica, então estaria realmente duvidoso acerca da física, ou da democracia, ou até que o relativismo a respeito das teorias filosóficas tivesse sido superado. Felizmente, quase ninguém acredita em nada desse tipo. (1982, p. 240).

Dessa forma, o verdadeiro debate não se dá entre relativistas e não-relativistas, mas entre pensadores que não buscam um suporte metafísico para suas obras e aqueles que ainda possuem tal esperança; entre filósofos que aceitam um suporte meramente conversacional e filósofos que consideram tal suporte insuficiente. Os filósofos do primeiro tipo, os ditos “pós-modernos”, embora rejeitem este tipo de suporte, já demonstraram inúmeras vezes que são tão capazes de escolher entre crenças sem um suporte metafísico quanto um ateu é capaz de agir eticamente sem a necessidade de uma crença divina. Pensadores como Foucault não defendem o relativismo, embora seu ceticismo e perspectivismo possa ser interpretado de maneira equivocada.

A segunda crítica que pode ser feita a pensadores como Nietzsche e Foucault possui um nome consagrado: contradição performativa. Nas palavras de Hatab:

Se Nietzsche está certo sobre um campo de pensamento sem bases e perspectivista, por que deveríamos colocar qualquer peso em seus muitos julgamentos críticos? Por que devemos aceitar seu perspectivismo? Seus julgamentos e seu perspectivismo em si apenas equivaleriam a certa perspectiva. Nietzsche não cometeu uma contradição performativa (como Jürgen Habermas colocaria) ao propor suas ideias enquanto, ao mesmo tempo, negava um fundamento para ideias? Não é necessário algum senso decisivo de verdade e validade para fazer qualquer proposta filosófica, mesmo uma não fundamentalista? (2010, p. 149).

Basicamente, a crítica da contradição performativa pode ser resumida da seguinte maneira: “se todo saber é perspectivista, isso não

seria também um saber perspectivista?”. Ela é frequentemente usada em outros termos, usando o conceito de verdade absoluta: “alegar que a verdade absoluta não existe não seria uma verdade absoluta?”; ou de modo mais próximo ao senso comum, formulado da seguinte maneira: “se não existe verdade<sup>9</sup>, esta seria uma afirmação verdadeira?”. As palavras e conceitos com que podemos formular a contradição performativa são inúmeros e atingem todos aqueles que não buscam fundamentar suas crenças em algo externo. Será necessário buscar um fundamento até para duvidarmos dos próprios fundamentos? Nietzsche não parece ver isso como algo necessário: “Acontecendo de também isto ser apenas interpretação - e vocês se apressarão em objetar isso, não? - bem, tanto melhor!” (NIETZSCHE, 2015, p. 27).

Aquele que acusa alguém de contradição performativa, acredita não ser possível proferir afirmações como “todo conhecimento é perspectivo” ou “tudo é interpretação” sem que com isso você já esteja pressupondo um absoluto, algo além de interpretações e perspectivas. Todavia, na citação acima fica claro que Nietzsche aceita submeter seu perspectivismo ao critério perspectivista. E isso não é um problema, mas uma virtude. Conforme Hatab nos mostra, Nietzsche se recusa a ver a autorreferência como um problema. A ideia de que todo o conhecimento é perspectivista é assumidamente mais uma perspectiva. Buscar por um fundamento metafísico para este tipo de rejeição metafísica é tentar impor seus próprios termos filosóficos a uma perspectiva que não se compreende vinculada a eles. Surge então uma questão crucial, melhor compreendida nas palavras de Rocha:

Isso significa, portanto, que é preciso renunciar à possibilidade de fundar o perspectivismo. Se a reflexão nietzschiana nada mais é do que uma perspectiva entre outras, revela-se por esse mesmo motivo incapaz de reivindicar sua legitimidade e, com mais razão ainda, incapaz de justificar uma refutação das demais. Dito de outro modo, se o perspectivismo afirma a ausência de fundamentos do conhecimento, não se pode evitar que, segundo a fórmula de John Sallis, “a destruição dos fundamentos destrua os fundamentos da destruição”. O perspectivismo permanece

---

<sup>9</sup> É importante ressaltar que a ideia de que “não existe verdade” já consiste em um espantinho bastante grosseiro a respeito daquilo que defendem realmente os autores céticos, pós-modernos e afins.

impossível de ser fundamentado epistemologicamente e, deste modo, rigorosamente improvável. A partir daí, a questão que se deve colocar é: uma filosofia que não pode fundar a si mesma pode ainda assim ter valor? (ROCHA, 2004, p. 221).

A resposta de Nietzsche pode ser encontrada em uma breve frase de *Crepúsculo dos ídolos*: “É de pouco valor aquilo que primeiramente tem de se provar.” (2008, p. 19). Uma filosofia que recusa a existência de qualquer instância exterior capaz de fundamentar algo não poderia ter a pretensão de ser fundamentada. Essa necessidade de fundamentação reside apenas em autores que já tomam seus vocabulários filosóficos como dados. Nietzsche e nietzschianos não costumam ter este anseio por fundamentação. Segundo Rorty, quando nos desapegamos do vocabulário iluminista, a ideia de fundamento filosófico deixa de fazer sentido.

Mas ainda ficamos com a questão do valor em aberto. Qual o valor de uma filosofia que prescindir de fundamentos filosóficos? Não tentaremos responder esta pergunta com Nietzsche; na verdade, até agora tudo o que podemos dar é uma resposta provisória. Buscar valor em uma filosofia que não se propõe estar filosoficamente fundamentada é um dos objetivos principais desta tese e para isso precisamos de um longo caminho.

Na verdade, o que podemos propor por agora é uma metáfora que vai em direção ao famoso preceito humeano no qual a razão poderia ser vista como “escrava” das paixões. Imaginem um acontecimento atroz, como uma criança morrendo de fome. Agora imagine que você pretende evitar a perspectiva relativista na qual não consegue se posicionar moralmente em relação a isso. Mas você também não busca nenhum fundamento filosófico para dizer que “isto é errado”. A fome desta criança não ofende a nenhum Deus, não é errada por estar em desacordo com uma ação capaz de maximizar a utilidade de uma sociedade ou por não ser uma ação que você gostaria de tornar uma máxima universal. Rejeitar todos estes fundamentos (ou sequer conhecê-los) é suficiente para uma indiferença apática? É possível considerar este ato atroz sem pressupor nenhum fundamento filosófico? Pensadores como Foucault e Rorty diriam que sim. A questão dos fundamentos filosóficos é superestimada e raramente nossas ações cotidianas se baseiam apenas neles. Elas podem ser orientadas e até mesmo ganhar um potencial crítico mais amplo por causa deles, mas reduzi-las a isso é um equívoco.

Podemos dizer, com Paul Veyne, que “A filosofia não tem o poder de desesperar a humanidade.” (Veyne, p. 195/196), defendendo a tese de que mesmo que nossas opiniões sobre o verdadeiro, o bem ou o normal, sejam devidamente fundamentadas, ainda continuaremos acreditando nelas e utilizando-as para os fins práticos da vida cotidiana.

### **1.7 Sobre o conceito de problematização**

Neste subcapítulo, buscaremos entender algo que poderia ser descrito como uma “inquietação”, presente em Michel Foucault. Em uma breve entrevista intitulada *Polêmica, política e problematizações*, podemos ver como esta inquietude toma forma em uma tentativa de pensar o presente, desvencilhando-se de alguns artifícios bastante comuns, utilizados rotineiramente por seus contemporâneos.

Nesta entrevista, o filósofo preocupa-se com o caráter argumentativo de dois ou mais indivíduos que se colocam a discutir uma questão. Temos aqui um jogo de perguntas e respostas no qual, segundo Foucault, os direitos daqueles que debatem são imanentes à discussão. Com isso o autor quer dizer que o simples fato de estarem discutindo deveria lhes garantir um jogo livre e aberto no qual o direito de não estar convencido lhe pertence. Neste jogo, se queremos que ele seja livre e profícuo, ninguém deveria possuir nenhum tipo de privilégio prévio. O polemista é retratado por Foucault como alguém que não aceita esta lógica:

O polemista prossegue investido dos privilégios que detém antecipadamente, e que nunca aceita recolocar em questão. Possui, por princípio, os direitos que o autorizam à guerra e que fazem dessa luta um empreendimento justo; não tem diante dele um parceiro na busca da verdade, mas um adversário, um inimigo que está enganado, que é perigoso e cuja própria existência constitui uma ameaça. O jogo para ele não consiste, portanto, em reconhecê-lo como sujeito com direito à palavra, mas em anulá-lo como interlocutor de qualquer diálogo possível, e seu objetivo final não será se aproximar tanto quanto possível de uma difícil verdade, mas fazer triunfar a justa causa da qual ele é, desde o início, o portador manifesto. O polemista se sustenta em uma legitimidade da qual seu adversário, por

definição, está excluído. (FOUCAULT, 2006b, p. 225/226).

É importante esclarecer aqui que o termo polemista não é utilizado por Foucault no sentido utilizado pelo senso comum. Ele não está se referindo apenas a alguém que busca dar um grande destaque ao seu discurso através de um tema sabidamente polêmico, que causará uma discussão alarmante. O polemista é aquele que se sente em um status privilegiado de discurso. Ele se recusa a entrar em uma discussão de igual para igual; ele é detentor de algo que é superior e justamente por isso, aquele que o contesta não é um adversário buscando uma maior compreensão, um entendimento mútuo ou até mesmo uma divergência pacífica. O polemista encontra apenas amigos ou inimigos. A discordância de seu status privilegiado é sempre vista como uma ameaça, o caos está sempre próximo. Ele possui uma legitimidade externa à discussão, uma legitimidade além da conversação na qual seres humanos com pontos de vista diferentes tentam se entender da melhor maneira possível.

Sustentamos que esta visão do polemista é um ataque indireto aos detentores de verdades universais, aos essencialistas, se não todos, pelo menos àqueles que usam de suas verdades para silenciar os discordantes. De fato, muitos essencialistas podem compreender a discussão como um meio profícuo no qual sua verdade possui a oportunidade de ser fortalecida, corroborada ainda mais ao defender-se contra opiniões divergentes muito bem formuladas. O polemista não se insere nesta categoria; sua verdade é tão cristalizada que ele já compreende a discussão como previamente vencida, a ponto dela ser uma perda de tempo. Como alerta Foucault, o polemista diz a verdade na forma de julgamento e atribui a si mesmo a autoridade de seu discurso.

Temos aqui um problema importante, porque Foucault reconhece o poder político da polêmica. A polêmica não é vista como uma posição incoerente e egocêntrica a ser eliminada em sociedades democráticas, muito pelo contrário, ela recruta aliados, define alianças e faz do outro um inimigo cuja condição de possuir interesses opostos legitima a necessidade de lutar veementemente contra ele. Uma vez vencido, o inimigo possui apenas duas opções: submeter-se ou desaparecer.

Em harmonia com tudo o que foi dito até agora, um dos principais problemas da polêmica apontado por Foucault é o fato de que dela não surgem ideias novas. Em uma polêmica os interlocutores não são incitados a avançar, mas “a se fechar incessantemente no justo direito que eles reivindicam” (FOUCAULT, 2006b, p. 227). Este

modelo de discussão, segundo Foucault, assemelha-se à guerra, busca o aniquilamento e as rendições incondicionais. É bastante perigoso que o acesso à verdade passe por estes caminhos, dessa forma; Foucault alega que seu pensamento procura desvencilhar-se completamente desta lógica, indo em direção àquilo que o autor chama de “problematização”. Nas palavras do autor:

É verdade que minha atitude não decorre dessa forma de crítica que, a pretexto de um exame metódico, recusaria todas as soluções possíveis, exceto uma, que seria a boa. Ela é de preferência da ordem da “problematização”: ou seja, da elaboração de um domínio de fatos, práticas e pensamentos que me parecem colocar problemas para a política. Não creio, por exemplo, que exista nenhuma “política” que possa, diante da loucura ou da doença mental, deter a solução justa e definitiva. Mas penso que, na loucura, na alienação, nas perturbações do comportamento, há razões para questionar a política: e a essas questões a política deve responder, porém ela jamais as responderá totalmente. (FOUCAULT, 2006b, p. 228).

Parece bastante plausível que a definição dada por Foucault de sua atitude perante um jogo de perguntas e respostas tome o rumo da problematização. É a sua maneira de se desvencilhar das verdades absolutas, essencialistas, externas, dos universais antropológicos, da “realidade tal como ela é em si mesma”. Também é a sua maneira de buscar por ideias novas, abrir espaços de questionamento, de livre discussão de ideias, de construção de novas formas de compreender o mundo e a nós mesmos. Temos aqui um ponto crucial para esta tese: não buscamos a solução definitiva, mas maneiras de questionar melhor a política e a ética de nosso tempo. Este trabalho, segundo Foucault, distancia-se de um trabalho de desconstrução:

É possível perceber como estamos distantes de uma análise em termos de desconstrução (qualquer confusão entre esses dois métodos seria imprudente). Trata-se, pelo contrário, de um movimento de análise crítica pelo qual se procura ver como puderam ser construídas as diferentes soluções para um problema; mas também como

essas diferentes soluções decorrem de uma forma específica de problematização. Fica então evidente que qualquer nova solução que fosse acrescentada às outras decorreria da problematização atual, modificando somente alguns postulados ou princípios sobre os quais se sustentam as respostas dadas. O trabalho de reflexão filosófica e histórica é retomado no campo de trabalho do pensamento com a condição de que se compreenda a problematização não como um ajustamento de representações, mas como um trabalho do pensamento. (FOUCAULT, 2006b, p. 233).

A dita “imprudência” em confundir o trabalho de problematização com o desconstrucionismo reside na ideia de que, para Foucault, não se trata apenas de questionar os pressupostos básicos de uma posição dominante. O trabalho de problematizar é um trabalho crítico que busca uma maior compreensão sobre o processo de construção das diferentes formas de resolver um problema, de criar um âmbito de saber capaz de produzir conhecimento sobre algo. As próprias maneiras de problematizar, ou até mesmo de polemizar estes âmbitos de produção de conhecimento são relevantes. Esse trabalho não busca soluções, qualquer solução não iria em direção a uma utopia ideal na qual poderíamos eventualmente estagnar e dar por encerrado o processo de problematização. A necessidade de problematizar é infinita. A cada novo passo que damos em direção a algo desejável, reformulamos nossos desejos, nossas necessidades e nossas crenças, de modo a sempre necessitarmos da problematização. Temos aqui um trabalho contínuo do pensamento sobre o pensamento. O objetivo não é um local estável no qual possamos repousar confortavelmente, mas uma prática contínua na qual nos afastamos da polêmica e compreendemos a problematização como uma virtude a ser encorajada.

### **1.8 O caráter descontínuo da arqueologia**

Em primeiro lugar, é importante ressaltar que as considerações feitas até aqui estão todas em consonância com os métodos arqueológico e genealógico, tal como Foucault os entende. Não existe ruptura acerca destes pontos e, de certa forma, a opção por buscar uma nova forma de analisar o presente justifica-se com a necessidade de harmonizar todos estes pressupostos já mencionados em um método com potencial crítico,

sem pretensões normativas universais. Todavia, do fato de que não existam rupturas não podemos concluir que não existem diferenças. O método arqueológico consiste na primeira tentativa foucaultiana de posicionar-se perante uma série de questões que ele mesmo se colocara. Entretanto, defendemos aqui que, na medida em que se tornou mais nietzschiano, sentiu-se impelido a inserir algumas modificações que o levaram a abandonar o método arqueológico e emprestar de Nietzsche o conceito de genealogia, mais eficaz para concretizar seus interesses específicos.

Neste sentido, independentemente de estar fazendo uma arqueologia ou uma genealogia, Foucault continua um pós-moderno e um pós-estruturalista, nos sentidos já vistos aqui (mesmo que os termos não sejam suficientemente bons para rotulá-lo, ou que a própria tarefa de o rotular não seja tão imprescindível quanto às vezes achamos que é), permanece um cético problematizador que busca desvencilhar-se dos universais antropológicos, das filosofias do sujeito e das visões continuístas da história. A única ressalva é que possivelmente o seu perspectivismo tenha se tornado mais acentuado em seu eixo genealógico, embora certamente não inexistisse anteriormente. É importante então escrutinizar ambos os conceitos, com o intuito de entender que, embora não exista ruptura, existe mudança.

Em uma breve definição, a arqueologia é o método que busca compreender como um saber vem a ser o que ele é. Não se trata de buscar se este saber em questão é verdadeiro ou falso, mas indagar-se sobre as condições de possibilidade, as condições de existência, aquilo que permite dizermos sobre um objeto que ele é de uma determinada maneira e não de outra. Dessa forma, temos na arqueologia a tentativa de fazer uma história das condições históricas de possibilidade de um saber. Todavia, Foucault dedicou uma obra inteira, intitulada *A arqueologia do saber*, tentando explicar o caminho que percorreu em seus três livros precedentes.<sup>10</sup> Uma breve análise de alguns conceitos-chave encontrados na obra em questão pode antecipar e responder a uma série de dúvidas que surgiriam eventualmente.

Em primeiro lugar, é importante compreender que a arqueologia é um método histórico que visa a contestar dois pressupostos básicos já trabalhados aqui: a noção de continuidade, ou melhor, uma certa forma de se pensar a história em termos de continuidade; e a soberania do sujeito, ou seja, o sujeito como o fundador do conhecimento. A análise arqueológica tem de fazer com que ambos caiam simultaneamente. Para

---

<sup>10</sup> *A história da loucura, O nascimento da clínica e As palavras e as coisas.*

isso precisamos distinguir um conceito de história tradicional, que se pretende global e contínua e uma história nova, arqueológica, pautada na descontinuidade. Segundo Foucault, para a história em sua forma clássica, o descontínuo era aquilo que deveria ser contornado pela análise, para que fosse possível fazer aparecer a continuidade. “A descontinuidade era o estigma da dispersão temporal que o historiador se encarregava de suprimir da história.” (FOUCAULT, 2012, p. 10). Agora, contudo, ela passa a ser um dos aspectos fundamentais da descrição histórica. O descontínuo deixa de ser uma fatalidade exterior a ser reduzida, passando a ser um elemento positivo com o qual se deve trabalhar. Este deslocamento elimina a busca por uma história global.

O projeto de uma história global é o que procura reconstituir a forma de conjunto de uma civilização, o princípio – material ou espiritual – de uma sociedade, a significação comum a todos os fenômenos de um período, a lei que explica sua coesão - o que se chama metaforicamente o "rosto" de uma época. (FOUCAULT, 2012, p. 11).

Este projeto pressupõe a possibilidade de estabelecimento de uma rede homogênea de relações na qual as causalidades dos eventos exprimem um único núcleo central. A história nova, por sua vez, ao assimilar o conceito de descontinuidade, abre as portas para as questões que gostaríamos de trabalhar. Romper com a história das continuidades traz consequências que precisam ser levadas a sério:

Se a história do pensamento pudesse permanecer como o lugar das continuidades ininterruptas, se ela unisse, continuamente, encadeamentos que nenhuma análise poderia desfazer sem abstração, se ela tramasse, em torno do que os homens dizem e fazem, obscuras sínteses que a isso se antecipam, o preparam e o conduzem, indefinidamente, para seu futuro, ela seria, para a soberania da consciência, um abrigo privilegiado. A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia - sob a

forma da consciência histórica -, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência. (FOUCAULT, 2012, p. 15).

Esta ruptura metodológica não é livre de consequências. Segundo Araújo “Se a história é descontínua, então seu controle sobre nós é limitado e fragmentado.” (2008, p. 161). Voltamos à questão de que a contingência na qual somos constituídos abre caminhos para a liberdade. Possuímos uma estrutura histórica mais maleável do que a história global pressupunha; uma história que resiste a ser reagrupada em um evento predominante, e isto é algo positivo e desejável.

Na maneira clássica de se fazer história (e, de certa forma, filosofia), a soberania do sujeito precisava ser protegida contra todas as descentralizações. Segundo Veyne, Foucault “tinha em comum com o estruturalismo o fato de admitir que o pensamento não nasce inteiramente por si mesmo” (2014, p. 173), ou seja, as diversas formas de pensamento precisam ser explicadas por algo além do fato de existirem sujeitos pensantes. Ainda com Veyne, Foucault utiliza-se, como iremos esclarecer adiante, de discursos e dispositivos, enquanto os estruturalistas fazem uso das estruturas. Por enquanto, é importante ressaltar que, para Foucault, sua empreitada possuía a intenção de colocar em questão os métodos e os limites da história das ideias e desfazer as sujeições antropológicas, mostrando como estas puderam se formar.

Neste sentido, segundo Foucault, libertar-nos da continuidade é um trabalho negativo a ser realizado. Se, por um lado, a noção de continuidade não possui uma estrutura conceitual rigorosa, sua função é precisa. Através da noção de tradição, a continuidade dá uma importância singular a uma série de fenômenos análogos, isolando uma série de novidades sob um fundo de suposta permanência, transferindo o mérito da inovação para a originalidade, o gênio e a decisão individual. Algo semelhante acontece com a noção de influência que fornece um suporte mágico aos fatos de transmissão e comunicação, atribuindo aos fenômenos de semelhança e repetição, um processo causal. Ainda, com

as noções de desenvolvimento e evolução, a visão continuísta permite reagrupar uma série de acontecimentos dispersos e direcioná-los a um único princípio organizador, descobrindo assim, um suposto (e mal fundamentado) princípio de coerência e o esboço de uma unidade futura. Noções como “mentalidade” ou “espírito”, por sua vez, permitem estabelecer; entre fenômenos sucessivos, uma comunidade de sentido e um jogo de semelhança que permitem o surgimento de uma soberania da consciência coletiva. Foucault é bastante suspeito quanto a isso tudo:

É preciso pôr em questão, novamente, essas sínteses acabadas, esses agrupamentos que, na maioria das vezes, são aceitos antes de qualquer exame, esses laços cuja validade é reconhecida desde o início; é preciso desalojar essas formas e essas forças obscuras pelas quais se tem o hábito de interligar os discursos dos homens; é preciso expulsá-las da sombra onde reinam. E ao invés de deixá-las ter valor espontaneamente, aceitar tratar apenas, por questão de cuidado com o método e em primeira instância, de uma população de acontecimentos dispersos.” (2012, p. 26).

Entretanto, não se trata aqui de recusar definitivamente estas supostas unidades, mas mantê-las em suspenso e mostrar que elas não se justificam por si mesmas, e que por sua vez, na maioria das vezes, são o efeito de um processo de construção cujas regras podem ser compreendidas e cujas justificativas podem ser controladas. Neste contexto, a atitude de Foucault consiste em aceitar os conjuntos propostos pela história e questioná-los imediatamente. Feito isto, podemos desfazê-los, recompô-los de maneira mais legítima ou reconstituir outros. Quando suspendemos a continuidade, todo um conjunto de novos enunciados encontram-se liberados. Isso tudo, nos leva à uma questão que pode ser compreendida como a questão geral do projeto genealógico: “como apareceu um determinado enunciado, e não outro em seu lugar?” (2012, p. 33).

### **1.9 Conceitos básicos da arqueologia: enunciado, discurso, episteme, a priori histórico e arquivo**

É muito fácil perder-se na complexidade conceitual de *A arqueologia do saber*, obra que é quase consensualmente considerada a mais complexa de Foucault (competindo, talvez, com *As palavras e as*

*coisas*). Tendo isto em vista, uma breve utilização da mesma precisa esclarecer a relação entre alguns conceitos, como os de enunciado, discurso (ou práticas discursivas), episteme, a priori histórico e arquivado. De fato, para compreendermos melhor os conceitos é preciso ir além da obra. Em *Michel Foucault explica seu último livro*, o autor nos esclarece o que é um enunciado:

A frase é uma unidade gramatical de elementos que estão ligados por regras linguísticas. O que os lógicos chamam de proposição é um conjunto de símbolos regularmente construídos: pode-se dizer sobre uma proposição se ela é verdadeira ou falsa, correta ou não. O que chamo de enunciado é um conjunto de signos, que pode ser uma frase, uma proposição, mas considerada no nível de sua existência. (2000, p. 152).

Dessa forma, o conceito de enunciado é amplo e contém os conceitos de frase e proposição; de certa forma, consiste em tudo aquilo que pode ser dito acerca de um determinado signo. A preocupação arqueológica de Foucault consiste nestas condições necessárias para que um enunciado (seja ele dito, escrito ou pronunciado de alguma outra forma) seja possível. Trata-se de uma análise do campo discursivo, cujo objetivo pode ser compreendido nas seguintes palavras:

A análise do campo discursivo é orientada de forma inteiramente diferente; trata-se de compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação; de determinar as condições de sua existência, de fixar seus limites da forma mais justa, de estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado, de mostrar que outras formas de enunciação exclui. Não se busca, sob o que está manifesto, a conversa semi-silenciosa de um outro discurso: deve-se mostrar por que não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar. (FOUCAULT, 2012, p. 34).

A análise do campo discursivo, por sua vez, pressupõe um objeto que Foucault frequentemente chama de formação discursiva ou discurso.

Tratava-se de tentar definir uma regularidade, algum tipo de ordem ou correlação entre fatos concretos e singulares. O termo formação discursiva busca evitar palavras muito carregadas de condições e consequências inadequadas para designar conceitos como ciência, ideologia, teoria etc. Podemos chamar então de “regras de formação” as condições às quais estão submetidos os elementos destas formações discursivas. Estas regras de formação são condições de existência, coexistência, manutenção e desaparecimento de um dado evento discursivo.

Neste contexto, uma das melhores definições de discurso pode encontrada em Judith Revel:

O discurso geralmente designa, na obra de Foucault, um conjunto de enunciados que podem pertencer a campos diferentes, mas que obedecem, apesar de tudo, a regras de funcionamento comuns. Essas regras não são apenas linguísticas ou formais, mas reproduzem uma série de divisões historicamente determinadas (por exemplo, a grande divisão razão/desrazão): a “ordem do discurso” própria de um período particular possui, portanto, uma função normativa e reguladora e estabelece mecanismos de organização do real por meio da produção de saberes, de estratégias e de práticas. (2011, p. 41).

Segundo Revel, o interesse de Foucault pelo discurso é duplo. Por um lado, ele tinha o interesse de encontrar leis de funcionamento que fossem independentes da natureza e das condições de enunciação, o que o levou a interessar-se pela gramática, pela linguística e pelo formalismo. Existiam, então, leis e regularidades para cada um destes domínios do saber, que poderiam ser apreendidas através de uma análise arqueológica. Por outro lado, Foucault buscava descrever as transformações dos modelos de discurso nos séculos XVII e XVIII, historicizando os modelos de identificação e classificação deste período. Aqui a arqueologia seria um exame das condições de emergência dos discursos em questão, que, por sua vez, são capazes de apoiar e engendrar uma série de práticas.

É importante ressaltar que este é um trabalho de historiador, na medida em que Foucault deixa isso explícito: “eu não quis estabelecer as possibilidades ou as impossibilidades a priori de tais conhecimentos” (2000, p. 75). Trata-se de mostrar como se deu, na história de nossas

relações com os enunciados, como foram possíveis os surgimentos e as transformações discursivas. Isso nos leva a compreender o discurso como um acontecimento. Nas palavras do autor:

O que me interessa, no problema do discurso, é o fato de que alguém disse alguma coisa em um dado momento. Não é o sentido que eu busco evidenciar, mas a função que se pode atribuir uma vez que essa coisa foi dita naquele momento. Isto é o que eu chamo de acontecimento. Para mim, trata-se de considerar o discurso como uma série de acontecimentos, de estabelecer e descrever as relações que esses acontecimentos - que podemos chamar de acontecimentos discursivos - mantêm com outros acontecimentos que pertencem ao sistema econômico, ou ao campo político, ou às instituições. Considerando sob esse ângulo, o discurso não é nada além de um acontecimento como os outros, mesmo se, é claro, os acontecimentos discursivos têm, em relação aos outros acontecimentos, sua função específica. (FOUCAULT, 2010c, p. 225/226).

Tratar os discursos como acontecimentos implica em dizer que eles não preexistem ao saber, ou seja, não são a priori, são formações discursivas que possuem uma história e obedecem a uma série de regras que existem devido a inúmeras relações que podem ser analisadas. Neste sentido, Foucault alega que procura trabalhar no sentido de uma “acontecimentalização”, entendida como uma ruptura em detrimento de uma constante histórica. Trata-se de fazer surgir uma singularidade, mostrando que aquilo que aconteceu não era tão necessário assim. Não foi por nenhuma continuidade histórica ou algum traço antropológico da natureza humana que os loucos eram reconhecidos como doentes mentais (e que eles precisassem ser internados), os infratores como delinquentes (e que a única coisa a ser feita com um delinquente fosse aprisioná-lo), e assim por diante. Assim, a “acontecimentalização” de Foucault busca romper com as evidências sobre as quais se apoiam nossas práticas, nossos consentimentos e nosso saber em geral.

Outra noção importante, a saber, o conceito de episteme, pode ser compreendida, segundo Roberto Machado, como a “disposição que o saber assume em determinada época” (MACHADO, 2006, p. 133). Dessa forma, ainda com Machado, não podemos confundir uma

episteme com um saber específico. A episteme consiste em uma espécie de ordenação histórica. Não se trata de uma visão de mundo, mas daquilo que permite a existência de saberes que se apresentam como visões de mundo. Assim, a episteme assume um caráter global em uma época. Segundo Foucault: “Numa cultura e num dado momento, nunca há mais que uma episteme, que define as condições de possibilidade de todo saber. Tanto aquele que se manifesta numa teoria quanto aquele que é silenciosamente investido numa prática”. (2007, p. 230). Ainda com Foucault:

Se você quiser, a episteme, eu a definiria, voltando, como o dispositivo estratégico que permite selecionar entre todos os enunciados possíveis os que vão poder ser aceitáveis no interior, não digo de uma teoria científica, mas de um campo de cientificidade, e do qual se poderá dizer: este é verdadeiro ou falso. É o dispositivo que permite separar, não o verdadeiro do falso, mas o inqualificável cientificamente do qualificável. (2014b, p. 48).

Para compreendermos melhor o conceito de episteme, podemos buscar entender as três diferentes epistemes que Foucault analisa em *As palavras e as coisas*: a era da semelhança, a era da representação e a era da história.

Na era da semelhança, referente ao período pré-clássico (até o fim do século XVI), temos uma configuração de saber muito pautada no conceito de Deus. Deus seria aquele que pela *convenientia*, liga toda a cadeia dos seres em uma relação de parentesco. São “convenientes” as coisas que ao se aproximarem, se misturam. A extremidade de uma implica o começo da outra. A alma e o corpo são um exemplo de coisas convenientes. A *aemulatio* representa a similitude, é uma espécie de conveniência imóvel, algo como um reflexo no qual as coisas dispersas através do mundo se correspondem. Os nossos olhos, por exemplo, refletem grande iluminação do céu. Pela emulação, as coisas podem se imitar de uma extremidade à outra do universo sem proximidade alguma. A analogia é capaz de ligar as semelhanças a um número indefinido de aproximações, mesmo que estas não se encontrem visíveis. Por último, temos a simpatia, que consiste em um princípio de mobilidade, na qual as coisas atraem-se umas às outras, embora seja compensada pela antipatia (nas quais elas se repelem), caso contrário, o

universo tornar-se-ia uma massa homogênea. Nas palavras de Foucault, podemos entender melhor a episteme da semelhança:

Até o fim do século XVI, a semelhança desempenhou um papel construtor no saber da cultura ocidental. Foi ela que, em grande parte, conduziu a exegese e a interpretação dos textos: foi ela que organizou o jogo dos símbolos, permitiu o conhecimento das coisas visíveis e invisíveis, guiou a arte de representá-las. O mundo enrolava-se sobre si mesmo: a terra repetindo o céu, os rostos mirando-se nas estrelas e a erva envolvendo nas suas hastes os segredos que serviam ao homem. A pintura imitava o espaço. E a representação – fosse ela festa ou saber – se dava como repetição: teatro da vida ou espelho do mundo, tal era o título de toda linguagem, sua maneira de anunciar-se e de formular seu direito de falar. (2007, p. 24).

A era da representação, referente ao período clássico (século XVII até meados do século XVIII), rompe com a união anterior entre as palavras e as coisas, acarretando em uma descontinuidade na ordem empírica do saber. D. Quixote não encontra similitude no mundo; “é o peregrino meticuloso que se detém diante de todas as marcas da similitude” (FOUCAULT, 2007, p. 63). Abre-se um espaço de saber que representa uma ruptura no mundo ocidental. A similitude deixa de ser a questão principal, dando espaço para a questão das identidades e das diferenças. Temos um século marcado pelo empirismo e pelo racionalismo no qual a representação passa a ser a característica principal. De acordo com Araújo “é preciso representar, ordenar os seres em uma ciência geral da ordem e da medida”. (ARAÚJO, 2008, p. 40). Colocar as coisas em categorias nos permite distinguir as identidades das diferenças, em um contexto no qual a identidade tem o poder de traduzir o mundo, mas não faz mais parte dele. As similitudes passam a ser vistas apenas como quimeras e a era da representação permite o surgimento da gramática geral, da história natural e da análise de riquezas. Elucidemos melhor a questão com Foucault:

Tudo isso teve grandes consequências para o pensamento ocidental. O semelhante, que fora durante muito tempo categoria fundamental do

saber – ao mesmo tempo forma o conteúdo do conhecimento – se acha dissociado numa análise feita em termos de identidade e de diferença; ademais, quer indiretamente por intermédio da medida, quer diretamente e como que nivelada a ela, a comparação é reportada à ordem; enfim, a comparação não tem mais como papel revelar a ordenação do mundo; ela se faz segundo a ordem do pensamento e indo naturalmente do simples ao complexo. Daí, toda a episteme da cultura ocidental se acha modificada em suas disposições fundamentais. E em particular o domínio empírico em que o homem do século XVI via ainda estabelecerem-se parentescos, as semelhanças e as afinidades e em que se entrecruzavam sem fim a linguagem e as coisas – todo esse campo imenso vai assumir uma configuração nova. Podemos, se quisermos, designá-lo pelo nome de “racionalismo”; podemos, se não tivermos na cabeça senão conceitos prontos, dizer que o século XVII marca o desaparecimento das velhas crenças supersticiosas ou mágicas e a entrada, enfim, da natureza na ordem científica. Mas o que cumpre apreender e tentar restituir são as modificações que alteraram o próprio saber, nesse nível arcaico, que torna possíveis os conhecimentos e o modo de ser daquilo que se presta ao saber. (2007, p. 75).

Por último, a era da história, referente ao período moderno (fim do século XVIII até os dias atuais), rompe com a representação quando “a história passou a ser a empiricidade que torna possível pensar três novas ciências – filologia, biologia e economia política – inaugurando a modernidade. (ARAÚJO, 2008, p. 43). Neste contexto o ser passa a ser reconhecido por possuir uma história, sendo esta o modo de saber que permite o acesso a ele. Segundo Foucault:

A filosofia do século XIX se alojará na distância da história à História, dos acontecimentos à Origem, da evolução ao primeiro dilaceramento da fonte, do esquecimento ao Retorno. Portanto, ela só não será mais Metafísica na medida em que será Memória e, necessariamente, reconduzirá o pensamento à questão de saber o que é, para o pensamento, ter uma história. Essa questão

infatigavelmente acostrará a filosofia, de Hegel a Nietzsche. (2007, p. 301).

Podemos dizer então que cada época pensa em conformidade com sua episteme. Mas isso não implica em concordância ou harmonia de ideias, e sim que existe um sistema de produção de saberes implícito aos quais os homens encontram-se submetidos ao produzirem conhecimentos. De acordo com Araújo:

Todos os que falam a partir de uma mesma episteme, isto é, nas relações que unem às práticas discursivas, obedecem às mesmas regras de formação dos enunciados que puderam servir tanto à “ciência” como à “literatura” e à “filosofia”. Isso porque uma episteme é o fundo prévio de todo saber. (ARAÚJO, 2008, p. 97).

Dessa forma, a arqueologia trabalha com uma análise dos saberes e, para isso, é preciso determinar a episteme que permite o surgimento dos mesmos. A existência de uma determinada episteme possibilita o surgimento daquilo que Foucault chama de *a priori histórico*. O termo possui uma aparência contraditória de propósito. A priori porque se trata das condições prévias necessárias para se falar de algo, ou seja, da episteme em questão. Histórico para ressaltar que a episteme não é algo dado pela natureza das coisas, mas possui uma formação histórica e, assim como um paradigma, pode sofrer uma ruptura drástica e ser completamente modificada. Nas palavras de Roberto Machado:

É possível, então, enunciar mais rigorosamente a tese principal de As palavras e as coisas: as ciências empíricas e a filosofia explicam o aparecimento, na modernidade, das ciências humanas, porque é com elas que o homem passa a desempenhar duas funções complementares no âmbito do saber: por um lado, é parte das coisas empíricas, na medida em que vida, trabalho e linguagem são objetos – estudados pelas ciências empíricas – que manifestam uma atividade humana; por outro lado, o homem – na filosofia – aparece como fundamento, como aquilo que torna possível qualquer saber. O fato de o homem desempenhar duas funções no saber da modernidade, isto é, sua existência como coisa

empírica e fundamento filosófico, é chamado por Foucault de a priori histórico para assinalar que ele explica o aparecimento das ciências humanas, isto é, do homem, considerado não mais como objeto ou sujeito, mas como representação. (MACHADO, 2006, p. 112).

O conceito de a priori histórico surge para se referir à positividade de discursos como o da história natural, o da economia política e o da medicina clínica. Esta positividade é caracterizada por uma unidade discursiva caracterizada por livros, textos e obras individuais. Segundo Foucault, esta unidade não permite dizer quem dizia a verdade ou estava mais próximo de uma meta final que poderia formular o projeto geral de uma ciência. Todavia, ela permite o aparecimento de uma medida segundo a qual podemos dizer que uma série de autores falavam da mesma coisa, colocando-se no mesmo campo conceitual. Ela “define um espaço limitado de comunicação” (FOUCAULT, 2012, p. 154). Toda essa massa de textos que pertencem a um mesmo discurso não se comunicam apenas pelo encadeamento lógico de suas proposições, mas pela forma de positividade de seus discursos. Trata-se de definir um campo capaz de desenvolver continuidades formais, continuidades temáticas e translações de conceitos.

Segundo Foucault trata-se de designar “um a priori que não seria condição de validade para juízos, mas condição de realidade para enunciados” (2012, p. 155). Isso significa que em uma mesma formação discursiva podemos ter positivities e enunciados conflitantes entre si, verdadeiros ou falsos. Aqui, mais uma vez, trata-se da condição de emergência e coexistência de enunciados. Apenas um número limitado de enunciados pode ser pronunciado de acordo com uma positividade específica. Existe uma série de outros enunciados que sequer faria sentido a ponto de ser cogitado. Foucault assume que o termo “a priori” é um pouco impróprio e que junto com o termo “histórico” formam um efeito gritante. Entretanto, é preciso dar conta dos enunciados em sua dispersão, explicitando que o discurso não possui apenas um sentido ou uma verdade, mas uma história específica. Nas palavras do autor:

Além disso, o a priori não escapa à historicidade: não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal; define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva: ora, essas

regras não se impõem do exterior aos elementos que elas correlacionam; estão inseridas no que ligam; e se não se modificam com o menor dentre eles, os modificam, e com eles se transformam em certos limiares decisivos. O a priori das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável. (FOUCAULT, 2012, p. 156).

Neste contexto, precisamos compreender o conceito de arquivo, definido em um primeiro momento em uma entrevista de 1968 intitulada *Sobre a arqueologia das ciências: resposta ao círculo de epistemologia*:

Chamarei de arquivo não a totalidade de textos que foram conservados por uma civilização, nem o conjunto de traços que puderam ser salvos de seu desastre, mas o jogo das regras que, em uma cultura, determinam o aparecimento e o desaparecimento de enunciados, sua permanência e seu apagamento, sua existência paradoxal de acontecimentos e de coisas. Analisar os fatos de discurso no elemento geral de arquivo é considerá-los não absolutamente como documentos (de uma significação escondida ou de uma regra de construção), mas como monumentos; é – fora de qualquer metáfora geológica, sem nenhum assinalamento de origem, sem o menor gesto na direção do começo de uma *archè* – fazer o que poderíamos chamar, conforme os direitos lúdicos da etimologia, de alguma coisa como uma arqueologia. (FOUCAULT, 2000, p. 95).

Antes de tudo, uma ressalva. Segundo Araújo, tomar o enunciado como monumento e não como documento implica em dizer que ele não está no lugar de algo mais profundo ou fundamental. O enunciado não é um documento que precisa ser interpretado até que encontremos seu “verdadeiro” sentido. Tratá-lo como um monumento significa aceitar que ele é apenas um acontecimento que está ali, disponível a inúmeras interpretações (ressaltemos o perspectivismo), sendo mais profícuo buscar nele suas condições de existência do que seu sentido oculto.

Nesta definição dada, o arquivo é visto como um jogo de regras que determinam a existência dos enunciados. Difícil não aproximar esta

definição de arquivo com o conceito de a priori histórico analisado anteriormente. Talvez a principal diferença consista no fato de que ao falar sobre o a priori histórico Foucault estivesse mais preocupado com a condição do sujeito em relação aos enunciados, sujeito este que se encontra em uma condição circular na qual já nasce em um contexto no qual a circulação e as condições de emergência dos enunciados lhe são impostos, mas também possui a liberdade de interferir, questionar e ajudar a construir o caráter histórico das mesmas. Quanto ao arquivo, o foco encontra-se no saber de uma época. Mas para isso, precisamos de uma definição levemente posterior. Em 1969, mais uma vez prestando esclarecimento acerca da complexidade de seu trabalho arqueológico, em uma entrevista intitulada *Michel Foucault explica seu último livro*, o autor define o arquivo da seguinte maneira:

Por arquivo, entendo o conjunto de discursos efetivamente pronunciados: e esse conjunto é considerado não somente como um conjunto de acontecimentos que teriam ocorrido uma vez por todas e que permaneceriam em suspenso, nos limbos ou no purgatório da história, mas também como um conjunto que continua a funcionar, a se transformar através da história, possibilitando o surgimento de outros discursos. (FOUCAULT, 2000, p. 145).

Desta forma, não apenas o jogo de regras que permite que um enunciado exista, mas a existência efetiva dos mesmos. Isso se deve ao fato de que dado um jogo de regras que defina as condições de emergência de algo, ainda assim, possuímos um incontável número de possibilidades. Nem todas estas possibilidades serão concretizadas, apenas algumas. Um arquivo completo sobre o saber de uma época seria então tudo aquilo que, além de ter sido possível, foi efetivamente proferido em forma de discurso. Talvez seja banal ressaltar que um arquivo completo e ideal é impossível de ser traçado. Mas isso não significa que não possamos fazer um bom trabalho, em um devido recorte acerca de algum tema de nossa preferência. Agora já estamos mais preparados para compreender melhor o conceito de arqueologia.

Neste contexto, podemos começar com a tentativa de Foucault de manter seu método arqueológico distante daquilo que podemos chamar “história das ideias”. De fato, o autor é enfático, chegando a alegar que não teria o direito de estar tranquilo se não fosse bem-sucedido em diferenciar seu método arqueológico da história das ideias, que precisa

agora ser melhor compreendida. A história das ideias possui dois aspectos principais. Primeiro, ela conta a história dos elementos secundários, não a história das ciências, mas dos conhecimentos imperfeitos que jamais puderam atingir tal status. Por outro lado, ela se atribui a tarefa de penetrar as disciplinas existentes e reinterpretá-las com o intuito de descrever as continuidades obscuras e reconstituir os desenvolvimentos na forma linear da história. Gênese, continuidade e totalização são seus principais temas e por isso, ela não rompe com a forma tradicional de análise histórica. Assim, a descrição arqueológica consiste em um abandono da história das ideias, recusando seus postulados e procedimentos. Foucault isola quatro principais pontos de diferenciação.

Em primeiro lugar a arqueologia não busca definir os pensamentos e as representações que se ocultam ou se manifestam nos discursos. Ela trata os mesmos como práticas que obedecem a regras. O discurso não é signo de algo que ao ser decifrado encontra sua essência. Na terminologia foucaultiana, como já visto, podemos dizer que a arqueologia não trata o discurso como um documento, ou seja, uma estrutura e um signo estável que podemos atravessar e encontrar sua profundidade. O discurso é compreendido na sua qualidade de monumento, como a reunião de diversas tensões diferentes, intrinsecamente complexas e enigmáticas. A arqueologia é a disciplina dos “monumentos mudos”, dos objetos sem contexto. Ela não seria então uma disciplina interpretativa.

Em segundo lugar, a arqueologia não busca a transição contínua que liga os discursos ao que os precede. Seu problema é definir os discursos em sua especificidade e mostrar que o jogo de regras utilizado é irredutível a qualquer outro. Trata-se de uma análise diferencial das modalidades de discurso, sem pretensão de atingir a condição de ciência ou sistema.

Em terceiro lugar, ela não é ordenada pela figura soberana da obra. Ela define tipos de práticas discursivas que atravessam obras individuais. Trata-se de recusar a instância do sujeito criador, como já visto aqui. A obra não é um recorte pertinente, produto de um sujeito criador, mas o resultado possível de diferentes tipos de discurso.

Por último, o método arqueológico não busca reconstituir o que foi pensado pelos homens no instante em que proferiram o discurso. Ela se recusa a ser o retorno ao segredo da origem, situando-se então como a descrição sistemática de um discurso-objeto.

Já pressaggiando a genealogia, Foucault alega que “A arqueologia faz também com que apareçam relações entre as formações discursivas e

domínios não discursivos (instituições, acontecimentos políticos, práticas e processos econômicos)” (2012 p. 198). Este, contudo, é um aspecto pouco desenvolvido em *A arqueologia do saber*, mas que serve como ponte para que posteriormente seja defendida a tese de não incompatibilidade entre os métodos arqueológico e genealógico. Neste contexto, basta ressaltar que estas aproximações entre o discursivo e o não discursivo, não possuem o intuito de questionar o que foi capaz de motivar um conjunto de fatos enunciativos ou encontrar o que neles se exprime, mas determinar como as regras de formação discursivas podem estar ligadas a sistemas não discursivos. Ressaltemos que não seria um equívoco ver aqui uma pequena semente acerca do que se tornaria posteriormente a célebre análise foucaultiana da interdependência entre as relações de saber/poder.

A arqueologia seria então a “análise do discurso em sua modalidade de arquivo” (FOUCAULT, 2000, p. 72). De fato, Foucault alega que a arqueologia é uma palavra com a qual se pode jogar, pois além de fazer referência ao conceito de arquivo, também nos remete ao conceito de *arché*, que em grego significa começo. Não se trata, como já visto, de fazer um trabalho de historiador, mas de “descobrir por que e como se estabelecem relações entre os acontecimentos discursivos.” (FOUCAULT, 2010c, p. 258). Voltemos ao início, de maneira redundante e simplista, reiterando que a arqueologia busca saber como um saber vem a ser o que ele é. Por enquanto, isso basta. Passemos à genealogia.

### **1.10 A genealogia e a insurreição dos saberes sujeitados**

A genealogia é um conceito posterior na obra de Foucault, mas, como já dito, não representa necessariamente uma ruptura com o método arqueológico. Os pressupostos básicos continuam válidos, porém Foucault busca ir além (talvez por uma possível insuficiência da arqueologia, talvez apenas por uma mudança de foco e interesse). Ainda analisando as condições de possibilidade de um conhecimento, na genealogia trata-se também de considerar as relações de poder envolvidas na formação do mesmo. Para Foucault, saber e poder implicam-se mutuamente, não existe relação de saber que não possua relações de poder como alicerce, assim como não existem relações de poder que não se legitimem através de diversos tipos de saber. Temos, na genealogia, uma análise das práticas não-discursivas que permitem a existência de uma relação de saber/poder. Nas palavras de Inês Lacerda Araújo:

A inspiração é Nietzsche, com sua recusa a olhar a história como tendo uma origem e um fim, os acontecimentos como dotados de um “sentido histórico”, quer dizer, leis a dar inteligibilidade à história múltipla. Há na história a necessidade, o ocorrido, visto em sua exterioridade e acidentalidade. Não há um em si profundo, mas a superfície. O genealogista ouve a história e não a metafísica, recusa a essência, pois o que há é um jogo de forças e dentre elas está a própria verdade. Recusa a origem, pois o que há é o acaso, o disparate, as resistências, as surpresas, os abalos. E tudo isso sem um responsável por detrás. (ARAÚJO, 2008, p. 100/101).

Segundo Foucault em *Genealogia e Poder*, um dos principais objetivos da genealogia é o de ativar os saberes locais, descontínuos e desqualificados “contra a instância teórica unitária que pretenderia depurá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência detida por alguns” (FOUCAULT, 1979, p. 171). A isto o autor dá o nome de “insurreição dos saberes sujeitados”. Essa insurreição se dá em detrimento aos poderes centralizadores ligados a um discurso científico organizado no interior de uma sociedade. Para o filósofo de Poitiers, a ciência traz consigo uma ambição de poder. Dar o caráter científico a uma discursividade consiste muito mais do que definir se o mesmo preenche os pré-requisitos necessários para ser considerado uma ciência; trata-se de dar um status socialmente privilegiado a este discurso. O objetivo genealógico de libertar os saberes históricos busca combater essa redução cientificista, tornando-os capazes de combater a coerção unitária da ciência. Neste contexto, podemos usar Foucault para diferenciar melhor os propósitos da arqueologia e da genealogia:

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. (1979, p. 172).

A arqueologia, entendida como esta análise da discursividade local, não se propõe a mesma tarefa que encontramos na genealogia. Como visto na citação acima, a genealogia é uma “tática”; ela busca libertar algumas formas de saberes encontrados nesta discursividade. Vemos aqui o caráter complementar de ambas. Só podemos libertar um saber de uma discursividade local depois de analisá-la. Mas traçar uma tática de libertação consiste em definir normativamente que algo precisa ser libertado. A genealogia possui um caráter político mais substancial<sup>11</sup> na medida em que se assume esta condição. É isso que permite Foucault assumidamente a definir o objetivo de *Vigiar e Punir* como uma “genealogia do atual complexo científico-judiciário” (1987, p. 23). Isto consiste, no mínimo, em reconhecer que existe um saber que precisa insurgir, um saber ao qual uma análise genealógica pode trazer uma possível mudança política, a criação de um espaço novo de liberdade. Podemos dizer que a genealogia passa a analisar a possibilidade. Vemos esta ideia ser corroborada claramente por Machado:

A mutação essencial assinalada por livros como *Vigiar e punir* e *A vontade de saber*, primeiro volume da *História da sexualidade*, foi a introdução da questão do poder como instrumento de análise capaz de explicar a produção dos saberes. A genealogia é uma análise histórica das condições políticas de possibilidade dos discursos. (MACHADO, 2006, p. 167).

Desta forma, ainda com Machado, podemos entender que o objetivo principal da genealogia consiste em neutralizar a ideia de que a ciência permite ao sujeito vencer suas condições particulares de existência e atingir um saber neutro, em uma relação privilegiada para com a verdade. Toda forma de conhecimento existe apenas a partir de condições políticas específicas que permitem a existência de formas específicas de sujeitos e saberes. Todo saber possui seu viés político e todo exercício de poder abre espaço para a formação de novos tipos de saberes.

---

<sup>11</sup> Seria um erro interpretar a arqueologia como apolítica. *História da Loucura*, *O nascimento da clínica* e *As palavras e as coisas* foram responsáveis por enriquecer a capacidade crítica de diversos saberes, em prol de reivindicações políticas bastante reais e consistentes, como a influência de *História da loucura* nos movimentos antipsiquiatria.

### 1.11 As bases nietzschianas do método genealógico

Daremos início aqui a uma investigação mais minuciosa do conceito de genealogia, utilizando dois textos-chave de Foucault, a saber, *Nietzsche, a genealogia, a história*; e *Nietzsche, Freud, Marx*. Mas para isso, vamos ilustrar nossas preocupações com um breve questionamento sobre o conceito de genealogia suscitado por Alan Boyer em uma obra que assume o formato de coletânea de artigos de diferentes autores, intitulada *Porque não somos nietzscheanos*.

Boyer evoca Foucault para nos mostrar que, embora a genealogia coloque a questão da origem, esta questão não é investigada à maneira essencialista da metafísica. A origem não é depositária de uma essência pura a ser resgatada. Boyer está ciente que romper com o essencialismo é romper com a questão da Origem, contudo, alega que a genealogia confia demasiadamente na origem. Seria como se a origem vulgar de um conceito fosse capaz de o desvalorizar. Boyer objeta: a origem pode ser baixa e, no entanto, o conceito (ou a instituição) pode mudar de sentido e passar a valer por si mesmo. De modo geral, o passado obscuro ou até vergonhoso não condena nem rebaixa um conceito que pode ter sido reformulado ou aceito por outros motivos completamente diversos. O autor cita o exemplo da moral humanista, que poderia ter sido criada em condições de que não nos orgulhássemos e ainda assim, poderíamos considerar plausível e desejável mantê-la.

Embora Boyer esteja completamente certo em defender que a origem baixa de um conceito ou de uma instituição não são suficientes para desvalorizá-lo, precisamos investigar se esse tipo de afirmação encontra abrigo na genealogia foucaultiana<sup>12</sup>.

Segundo Foucault, Nietzsche recusa-se a fazer da genealogia uma pesquisa da origem porque isso consistiria em tentar captar a essência exata da coisa, sua forma anterior a tudo que é externo e acidental. Procurar tal origem é rejeitar o posterior como acidental e querer retirar as máscaras em busca de uma identidade primeira. Todavia, o papel do genealogista é escutar a história e não acreditar na metafísica. Isso significa em aceitar que as coisas são sem essência (como já visto inúmeras vezes aqui). Isso permite Foucault afirmar que “O que se procura no começo histórico das coisas não é a identidade ainda

---

<sup>12</sup> Mesmo que no artigo em questão Boyer estivesse se referindo a ambos os autores, Nietzsche e Foucault. Por motivos pragmáticos, deixaremos a genealogia nietzscheana de lado, que embora seja assumidamente a inspiração de Foucault, seria equivocado interpretá-las como idênticas.

preservada de sua origem – é a discórdia entre as coisas, o disparate.” (2000, p. 263).

Com isso, para Foucault, a alta origem consiste em um “exagero metafísico”, como se a origem fosse portadora do que as coisas possuem de mais precioso e essencial, como se elas se encontrassem em um estado de perfeição para, apenas posteriormente, começarem o processo de deterioração. Aprendemos com Nietzsche que as coisas não são tão simples assim, que a origem pode ser baixa, vil.

A genealogia não pode consistir então em uma busca pela origem; sua função será a de “deter-se nas meticulosidades e nos acasos dos começos” (FOUCAULT, 2000, p. 265). É importante ressaltar a estratégia de Foucault em trocar a palavra origem<sup>13</sup> pela palavra começo. O começo consiste apenas em um início, sem a carga metafísica inserida na palavra origem. A genealogia “escava as profundezas” dos conceitos, dos valores, das instituições, mas sem a pretensão de encontrar ali nenhuma verdade, nenhuma essência, nenhuma redenção, nenhuma natureza. A busca pela origem é metafísica, a busca pelo começo é genealógica. A tarefa genealógica de analisar o começo não tem o intuito de encontrar algum tipo de continuidade ou algo que se assemelhe, como alega Foucault, “à evolução de uma espécie, ao destino de um povo” (2000, p. 265).

A metafísica busca a estabilidade, o estado no qual as coisas encontram-se em seu devido lugar. A genealogia não acredita neste tipo de estabilidade, este lugar de destino não existe. É necessário criar o seu próprio lugar. O combate, a violência, a dominação são ferramentas frequentemente utilizadas para isso. Valores, verdades, essências, regras, leis, normas e rituais são utilizados para garantir estabilidade a algum tipo específico de dominação. Não existe uma conversão moral para além disso (o que não quer dizer que não exista resistência, não existam estados mais livres e humanos, a dominação em questão não é necessariamente cruel).

A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, na qual as regras substituiriam, para sempre, a guerra; ela instala cada uma dessas violências em um sistema de regras, e prossegue

---

<sup>13</sup> Aqui é importante ressaltar que a palavra origem já foi contrastada com outra palavra, a saber, a palavra “invenção”, quando falávamos de perspectivismo.

assim de dominação em dominação.  
(FOUCAULT, 2000, p. 270).

Uma dominação ou uma violência pode frequentemente ser sobreposta por outra. Temos aqui uma visão nietzscheana na qual a realidade é um combate permanente de forças (ou vontades de potência) que buscam a possibilidade de expansão, mas para qualquer lugar que se dirijam encontram resistência de forças opostas. Na história, alguns indivíduos, algumas “vontades de potência” irão se apossar das regras, das leis, da moral, para fazer com que alguns valores, que lhes são benéficos, assumam um local privilegiado. Isso tudo é dito de maneira que se pressupõe axiologicamente neutra na medida do possível. Podemos estar falando de valores nazistas, mas podemos estar falando de valores humanistas. Eles jogam o mesmo jogo de combate entre forças que se encontram e procuram legitimar-se através das maneiras possíveis encontradas em um contexto específico, com o intuito de sobreviver.

Aqui é importante evocar uma passagem crucial de Foucault para retornar à questão da interpretação, já abordada quando falamos em perspectivismo, mas que precisa ser melhor compreendida agora que já possuímos um arsenal teórico mais robusto para estes propósitos.

Se interpretar fosse localizar lentamente uma significação oculta na origem, apenas a metafísica poderia interpretar o devir da humanidade. Mas se interpretar é apoderar-se, pela violência ou sub-repção, de um sistema de regras que não tem em si a significação essencial e impor-lhe uma direção, dobrá-lo a uma nova vontade, fazê-lo entrar em um outro jogo e submetê-lo a novas regras, então o devir da humanidade é uma série de interpretações. E a genealogia deve ser a sua história: história das morais, dos ideais, dos conceitos metafísicos, história do conceito de liberdade ou da vida ascética, como emergências de diferentes interpretações. Trata-se de fazê-las surgir como acontecimentos no teatro dos procedimentos. (FOUCAULT, 2000, p. 270).

Voltamos à questão da interpretação, que se recusa a ser uma busca por um ponto de vista supra histórico. Interpretar é uma tarefa “violenta”, mas é preciso compreender a licença poética deste uso da

palavra. Não se trata necessariamente de algum tipo de violência física, não se trata de fazer um juízo de valor no qual interpretar é algo ruim, algo a ser eliminado por ser violento. Interpretar é uma violência porque cada interpretação que atinge um patamar privilegiado de legitimidade está eliminando diversas outras interpretações possíveis. Se não existe uma “interpretação ideal” inscrita na natureza das coisas, todas as nossas interpretações dominantes se colocam na posição de “vencedoras provisórias” acima de todas as outras que competiram pelo mesmo lugar ao sol. Na história da humanidade, o jogo interpretativo frequentemente muda de regras, as epistemes variam, os discursos também, paradigmas científicos se sobrepõem a outros, sistemas de crenças morais que antigamente dominavam um contexto social podem vir a ser considerados ingênuos e até mesmo cruéis e bárbaros. Isso permite a Foucault ter dito, como visto acima, que o devir da humanidade é uma série de interpretações. A humanidade não está destinada a estagnar em alguma interpretação ideal, alguma interpretação que esteja para além de suas condições interpretativas, que não possua mais esse caráter “violento” de estar se sobrepondo a outras interpretações possíveis. A genealogia reconhece que jogamos um jogo interpretativo cuja pretensão de cessar não passa de uma estratégia bem-sucedida de algumas interpretações que buscam estabilidade.

Segundo Foucault, a genealogia não se apoia em absolutos. Sua efetividade reside em sua capacidade de introduzir a descontinuidade em nosso próprio ser. A natureza humana, as verdades eternas ou qualquer outro conceito metafísico supra histórico buscam estabilidade, e a genealogia tem a função de desestabilizar tais pretensões. Não encontramos nenhum destino na história, mas um jogo permanente de lutas. Através da genealogia podemos reconhecer a aleatoriedade, a arbitrariedade, o caráter contingente de nossas condições atuais. Não vivemos em um mundo de necessidade, aonde as coisas são como são porque necessariamente tinham que ser assim, mas no mundo do contingência, no resultado atual proporcionado pelas vontades de potência dominantes.

Como já visto na arqueologia, neste artigo sobre genealogia Foucault também evoca a diferença entre uma história tradicional, fiel à obediência metafísica, e uma história efetiva que se lança sobre as épocas com seu caráter de suspeita. Para Foucault “O sentido histórico é muito mais próximo da medicina do que da filosofia.” (2000, p. 274). Neste contexto, estar próximo da filosofia implicaria nesta obediência metafísica já citada, enquanto estar próximo da medicina consiste em uma tarefa de diagnóstico, na qual a história nos permite reconhecer “o

conhecimento diferencial das energias e dos desfalecimentos, das alturas e das profundezas, dos venenos e dos antídotos” (FOUCAULT, 2000, p. 274). Trata-se de utilizar a história, a análise genealógica para buscar os altos e baixos, problematizar os prós e contras dos valores dominantes de nossa época. Se é verdade que não podemos nos remeter a valores eternos, também é verdade que podemos diagnosticar aqueles que se apresentam a nós como eternos e exercer uma tarefa de recusa “terapêutica” deles. Nós não estamos submissos a nenhum sistema de crença, podemos tratar alguns deles como doenças a serem eliminadas e outros como remédios a serem consumidos. A tarefa medicinal da história efetiva nos permite diagnosticar e agir ativamente contra as vontades de potência que nos causam danos, mal-estar, desconforto. Aquelas forças que nos submetem sem o nosso consentimento e se legitimam em verdades que podemos perfeitamente recusar.

Com a última característica citada por Foucault desta história efetiva, fica claro porque abordamos previamente a problemática do perspectivismo:

Finalmente, a última característica desta história efetiva. Ela não teme ser um saber perspectivo. Os historiadores buscam, na medida do possível, apagar o que pode revelar, em seu saber, o lugar de onde eles olham, o momento em que eles estão, o partido que eles tomam o incontornável de sua paixão. O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, se sabe perspectiva e não recusa o sistema de sua própria injustiça. Ele olha sob um certo ângulo com o propósito deliberado de apreciar, de dizer sim ou não, de seguir todos os traços do veneno, de encontrar o melhor antídoto. (FOUCAULT, 2000, p. 274).

O saber histórico, a genealogia, não recusa o seu caráter injusto. Foi importante termos trabalhado a questão da contradição performativa. Aqui fica claro que tal crítica não é justa para com o método genealógico. Este saber histórico se reconhece como mais uma perspectiva, se reconhece como “injusto”, na medida em que sua “vontade de potência” tenta se sobrepor ao caráter metafísico predominante. Se optamos pela genealogia é por questões valorativas, por acharmos que ela pode abrir espaços de liberdade profícuos e desejáveis, por acreditarmos que é melhor sermos injustos com perspectivas autoritárias do que com perspectivas democráticas, que é

melhor sermos injustos com perspectivas nazistas do que com perspectivas humanistas, que é melhor suprimir as vontades de potência que causam sofrimento do que suprimir aquelas que aliviam e que é melhor ser parcial e inclusivo do que ser parcial e exclusivo. Mas nada disso nos remete às coisas tais como elas deveriam ser para além de nossas crenças, desejos e valores. A injustiça da genealogia pode buscar a justiça sem que isso seja mais do que apenas uma contradição aparente. Seu caráter medicinal (ou terapêutico) não é um ponto fraco, não consiste em uma negatividade, mas o motivo pelo qual podemos usar a genealogia em nossa busca por novos horizontes ético-políticos.

A análise do perspectivismo nos leva ao texto de Foucault intitulado *Nietzsche, Freud, Marx*, aonde o filósofo francês alega que estes três pensadores nos põem diante de uma nova possibilidade de interpretações. Foram capazes de fundar uma hermenêutica, que pode ser compreendida como uma espécie de “ferida”:

O primeiro livro do Capital, textos como O nascimento da Tragédia e Genealogia da Moral, a *Traumdeutung*<sup>14</sup> nos confrontam com técnicas interpretativas. E o efeito de choque, a espécie de ferida provocada no pensamento ocidental por essas obras vem provavelmente do fato de elas reconstituírem aos nossos olhos alguma coisa que, inclusive, o próprio Marx chamava de “hieróglifos”. Isso nos colocou em uma postura desconfortável, já que essas técnicas de interpretação nos implicam, visto que nós mesmos, intérpretes, somos levados a nos interpretar por essas técnicas. É com essas técnicas de interpretação que, em compensação, devemos interrogar esses intérpretes que foram Freud, Nietzsche e Marx, embora sejam remetidos perpetuamente a um perpétuo jogo de espelhos. (FOUCAULT, 200, p. 43).

A nossa condição de intérpretes que se auto-interpretam a partir de técnicas interpretativas construídas por nós mesmos pode ser vista como uma “ferida inesgotável” para nosso narcisismo atual. Para Foucault, com estes três autores aprendemos que a interpretação sempre reflete sobre si mesma. Neste contexto “a interpretação finalmente

---

<sup>14</sup> *A interpretação dos sonhos.*

tornou-se uma tarefa infinita.” (FOUCAULT, 2000, p. 45). Para Foucault, esta concepção de que a interpretação é uma tarefa infinita nos leva a alguns postulados da hermenêutica moderna. Se a interpretação não pode ser concluída é porque não há nada a interpretar, ou, pelo menos, não há nada de “primeiro” a ser interpretado; tudo já é, de uma maneira ou de outra, interpretação. Um signo não pode mais ser definido apenas como algo que se oferece à interpretação, pois ele já é por si mesmo a interpretação de outros signos. Não existiria então um “*interpretandum*” que não seja um “*interpretans*”, ou seja, não existe uma instância interpretativa que não seja ela mesma uma interpretação. Uma interpretação é algo que se apodera de uma interpretação prévia a ela. Não há, para Nietzsche nem para Foucault, um significado original. Para o autor, o que há de mais significativo na hermenêutica moderna é a primazia da interpretação em relação ao signo. Podemos compreender então o que Foucault quer dizer quando nos alerta que “a interpretação precede o signo” (2000, p. 48) e que “os signos são interpretações que tentam se justificar, e não o inverso (2000, p. 48).

A hermenêutica coloca-se então na condição de interpretar a si mesma infinitamente, o que nos leva a duas consequências importantes. A primeira é a questão do “quem”, visto que neste contexto o princípio da interpretação nada mais é do que o próprio intérprete. A segunda consiste na ideia de que, agora, a interpretação não pode deixar de retornar a si mesma, colocando-se então em uma condição circular. Tais questões nos levam a uma encruzilhada aonde a “morte da interpretação” é acreditar que existem signos primeiros e originais, e a “vida da interpretação” é acreditar que só há interpretações. Neste contexto, a semiologia e a hermenêutica são dois inimigos implacáveis. É em uma hermenêutica que se envolve consigo mesma e recusa a semiologia que Foucault reconhece Nietzsche, e como sabemos, Foucault fora um nietzschiano assumido...

Podemos agora rejeitar a crítica de Boyer na qual a origem vulgar de um conceito seria capaz de desvalorizá-lo. Primeiro porque a genealogia, como Boyer já havia admitido, recusa a questão da origem. Segundo, porque toda origem possui um caráter de violência: trata-se de uma interpretação sobrepondo-se a outra interpretação. Isso não é um problema para o genealogista, mas uma virtude. Se a origem de um conceito ou uma instituição nos mostra uma história atroz, nem por isso precisaríamos desqualificá-lo. A genealogia analisa a história para problematizar o presente. É avaliando o “começo” de algo que podemos buscar compreender melhor as configurações atuais de saber e poder que nos influenciam na contemporaneidade. Mas se queremos rejeitar tais

relações será em nome do presente, não do passado, por mais obscuro que este seja. Reconhecer o caráter de combate perpétuo das interpretações não nos permite jogar o jogo de Boyer, no qual faz sentido estigmatizar uma prática, positiva ou negativamente, tendo como base apenas a sua origem, ou melhor, o seu começo. Todavia, veremos mais adiante que, se o começo atroz de um conceito não parece relevante para a genealogia, a contingência histórica do mesmo o é. O pensamento de Foucault é altamente voltado para o presente, e isso será melhor esclarecido ao longo desta tese.

Esperamos que tenham ficado claro os motivos pelos quais Foucault rejeita a busca por uma redenção última, um repouso filosófico no qual poderíamos finalmente respirar tranquilos:

A análise histórica desse grande querer-saber que percorre a humanidade faz simultaneamente aparecer que não há conhecimento que não repouse na injustiça (que não há, portanto, no próprio conhecimento um direito à verdade ou um fundamento do verdadeiro) e também que o instinto de conhecimento é mau (que há nele alguma coisa de assassino e que ele não pode, que ele nada quer fazer para a felicidade dos homens). Assumindo, como o faz hoje, suas mais amplas dimensões, o querer-saber não se aproxima de uma verdade universal; ele não dá ao homem um exato sereno domínio sobre a natureza; ao contrário, não cessa de multiplicar os riscos, por todo lado faz nascer os perigos; derruba as proteções ilusórias; desfaz a unidade do sujeito; nele libera tudo o que se obstina em dividi-lo e em destruí-lo. (2000, p. 280).

Rejeitar uma verdade universal ou o domínio do homem sobre a natureza são tarefas que possuem consequências filosóficas que podem em um primeiro momento nos desnortear. Perdemos a garantia de que a verdade irá triunfar. Que nossas crenças falsas são apenas transitórias e fazem parte de um sistema inteligente, com uma vontade ou um destino por trás. Não temos nenhuma garantia de que o humanismo, a democracia, a solidariedade, ou qualquer outro valor que possa nos dar orgulho, irão triunfar. Sonhamos com nossas utopias e temos pesadelos acerca de nossas distopias. A visão histórica “pós-moderna” da genealogia nos alerta que os “riscos” não podem ser eliminados. Jamais

iremos repousar em um estado de conforto metafísico final, todas as nossas melhorias e conquistas irão se fundamentar em uma luta perpétua por elas. Mas sejamos otimistas, isso não precisa nos trazer mal-estar! Podemos usar isto a nosso favor, em busca de uma política renovada, menos ingênua, mais disposta a assumir seus valores de maneira afirmativa.

### **1.12 Da arqueologia à genealogia: fragmentos de uma transição**

A partir do início dos anos 70 podemos constatar uma reviravolta no pensamento de Foucault. Reviravolta esta que levou alguns estudiosos a separar o pensamento do autor pela primeira vez. Teríamos então um Foucault, em um primeiro momento, adepto do método arqueológico e, em um segundo momento, adepto do método genealógico. Com isso, alguns conceitos como o de episteme e arquivo deixam de ser utilizados (ou, pelo menos, passam a ser mencionados muito raramente). Segundo Revel, esta passagem se refere ao fato de que na arqueologia Foucault estava mais interessado na possibilidade de descrever um regime de discursividade e sua eventual transgressão, enquanto na genealogia passa a se interessar pela relação entre o discurso e as condições históricas, econômicas e práticas, relacionadas ao seu surgimento. Neste contexto, surge um conceito que substitui a carência deixada pelo abandono das noções em questão: o dispositivo. Ainda com Revel, “O abandono da noção de epistema<sup>15</sup> corresponde à mudança de direção do interesse de Foucault, de objetos estritamente discursivos para realidades não discursivas – práticas- estratégias, instituições etc.” (2011, p. 49).

Dessa forma, o conceito de dispositivo é uma tentativa de ir além do foco discursivo reservado ao método arqueológico. Nas palavras de Foucault:

O que eu tento descobrir sob esse nome é, primeiramente, um conjunto decididamente heterogêneo, que comporta discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados

---

<sup>15</sup> Em todos os casos, exceto no *Dicionário de Foucault* de Judith Revel, a tradução da palavra *epistemê* é “episteme”, todavia, como a citação é literal, deixamos a tradução “epistema”, que não está necessariamente incorreta.

científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em resumo: do dito, tanto quanto do não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo propriamente é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos. (2014b, p. 45).

Um dos objetivos do dispositivo é nos permitir investigar a natureza do laço existente entre estes diferentes elementos heterogêneos. Um discurso pode ter o objetivo de justificar ou mascarar uma prática não discursiva. Para Foucault, existe então um jogo entre o discursivo e o não-discursivo. Neste sentido, um dispositivo é uma espécie de formação, que assim como o discurso se deu em um determinado momento histórico e tem a função de responder a uma certa urgência. Segundo Foucault “para meu negócio do dispositivo, não é muito importante dizer: eis o que é discursivo, eis o que não é.” (2014b, 48). Assim, podemos dizer que o dispositivo engloba o conceito de discurso, sem que seja necessário romper com ele. Enquanto o discurso busca compreender as condições de emergência do “dito”, o dispositivo vai além e busca esclarecer as condições de emergência, como já visto, do “dito e do não dito”.

Neste contexto, cabe explorar melhor esta relação entre discurso e dispositivo. Segundo Veyne, Foucault entende que o discurso “é a descrição mais precisa, mais concisa de uma formação histórica em sua nudez, é a atualização de sua última diferença individual. (2014, p. 16/17). A nudez do discurso implica que a sua apreensão já implica em explicitar aquilo que pode estar obscurecido, mascarado e implícito. Inúmeros discursos podem ser localizados em nossas mais diversas práticas. De acordo com Veyne, percebemos os discursos por meio de ideias gerais e desconhecemos a diversidade e singularidade de cada um deles, fazendo com que permaneçam inconscientes a nós. O trabalho arqueológico tem a tarefa de torna-los acessíveis. Todos eles são mutáveis e atualizar sua última diferença individual implica em compreender que apreender um discurso é elucidar o seu estado atual de formação. No futuro, o discurso já terá se modificado. O suplício teve seus discursos, a prisão tem seus discursos, a loucura, a sexualidade e assim por diante. Eles também têm seus dispositivos. Para Veyne “Cada um desses discursos sucessivos se vê implicado nas leis penais, nos gestos, nas instituições, nos poderes, nos costumes e até mesmo nos edifícios que o põem em funcionamento e formam o que Foucault chama de dispositivo.” (2014, p. 20).

Aprender a diferença última de um discurso tem como consequência descobrir que tal fenômeno é arbitrário e gratuito. Segundo Veyne, “constata-se a singularidade de cada um deles e o arbitrário de todos, e chega-se, por indução, a uma crítica filosófica do conhecimento, à constatação de que as coisas humanas não têm fundamento e a um ceticismo sobre as ideias gerais [...]” (2014, p. 24). É por terem uma história que os discursos e dispositivos são singulares. Podemos encontrar semelhanças entre diferentes discursos e dispositivos, mas isso não os torna menos singulares. A história nunca é a mesma, e talvez a suposta ausência de diferenças implique apenas uma insuficiência de análise. Como a visão histórica de Foucault não é continuísta e muito menos teleológica, a existência dos discursos e dispositivos é arbitrária. As coisas poderiam ter sido diferentes. Teríamos outros discursos e outros dispositivos (mas ainda assim, teríamos discursos e dispositivos).

Aqui, mais uma vez, vemos claramente como a visão descontínua da história de Foucault permeia toda a sua obra. Mas, conseqüentemente, a ausência de sujeito soberano também. Pensamos através dos discursos e dispositivos que nos são dados (mesmo que não estejamos cientes disso). Segundo Veyne “quando desabam a escravidão e todo o dispositivo legal e mental que a sustenta, desaba também sua “verdade” (2014, p. 25). Isso quer dizer que a transição de um discurso a outro necessita de uma série de acontecimentos históricos que estão muito além do alcance da consciência individual de cada um. Retomemos a metáfora do aquário. Somos seres que influenciam na nossa própria história, nossos atos formam a constituem, mas não temos controle sobre ela. Os discursos e dispositivos desabam não pela racionalidade soberana de alguns que se colocam à frente deles, mas por uma série de acontecimentos singulares e arbitrários que permitem a transição entre uns e outros. Nisso, os indivíduos podem até possuir um papel relevante, mas não soberano. Não podemos ignorar nossos aquários. Neste contexto, a verdade é muito mais um dizer-verdadeiro, dentro de um discurso, do que algo transcendente inscrito na natureza das coisas e espelhado pela nossa razão. O passado da humanidade “não passa de um vasto cemitério de grandes verdades mortas.” (VEYNE, 2014, p. 25). A sociedade, neste contexto, é o receptáculo e o resultado daquilo que os discursos e dispositivos fazem dela. De certa forma, nós também, embora sejamos em algum sentido livres. Mas não vamos adiantar as coisas. Antes de tudo, uma ressalva:

Os discursos são as lentes através das quais, a cada época, os homens perceberam todas as coisas, pensaram e agiram; elas se impõem tanto aos dominantes quanto aos dominados, não são mentiras inventadas pelos primeiros para dominar os últimos e justificar sua dominação. (VEYNE, 2014, p. 51).

Veyne nos fornece mais uma metáfora útil, a das lentes que nos permitem perceber as coisas. Não é nossa racionalidade que cria os discursos, mas os nossos discursos que criam a nossa racionalidade. Os discursos, e também os dispositivos, são frequentemente utilizados para oprimir grupos, raças, gêneros e afins. Mas isso não significa que exista uma elite dominante e onisciente criando esta opressão. As pessoas jogam consciente ou inconscientemente com o que lhes é dado (e imprimem um pouco de si mesmas, as vezes até de maneira original). Seres humanos são capazes de oprimir e utilizar-se de dispositivos para fazer isso, mas não podem individualmente criá-los. Dispositivos e discursos são frutos históricos do entrecruzamento de inúmeras relações complexas que não foram criadas conscientemente por um indivíduo ou uma elite. O mesmo vale para as relações de saber e poder de uma época, como veremos posteriormente. Por enquanto, é importante apenas ressaltar este caráter não soberano da emergência dos discursos, embora isso não implique em ausência de estratégias.

Voltamos ao caráter perspectivista de Foucault. Os fatos da vida cotidiana só podem ser atingidos por vias de um discurso. Segundo Veyne, o herbívoro procura a erva para se alimentar. Esta erva é um objeto singular que se repete indefinidamente, pois o fato de ser singular não o impede de se repetir. Mas a erva digerida pelo herbívoro não é a “erva em si”, esta não pode ser conhecida. Trata-se de talos verdes que saem da terra e lhe servem de alimento. Nós nunca saberemos o que é a erva em si mesma, para além de qualquer perspectiva. O discurso do botânico que sabe “tudo” sobre a erva não é o mesmo do herbívoro. Mais uma vez, só podemos conhecer a erva através de um discurso. É importante ressaltar junto com Veyne que aceitar esta premissa não é aceitar o relativismo, mas o perspectivismo. O pensador mais revolucionário de todos não é capaz de sair de sua perspectiva, de seu mundo discurso, para apreender algo em si mesmo. As próprias verdades arqueológicas e genealógicas não passam de uma perspectiva, e Foucault está muito consciente disso.

Veyne nos traz mais uma ressalva. É preciso compreender que “O dispositivo é menos o determinismo que nos produz do que o obstáculo contra o qual reagem ou não reagem nosso pensamento e nossa liberdade.” (2014, p. 169). Dessa forma, uma visão determinista do dispositivo, na qual somos apenas frutos inertes de seu domínio, é equivocada. Nossa relação com os dispositivos é sempre um jogo ativo e reativo de perpétua incitação. Nossa liberdade encontra-se dentro dos próprios dispositivos e na nossa possibilidade de transição. Compreender um discurso ou um dispositivo como algo homogêneo que nos dita a lei é um equívoco. Dentro dos mesmos existe bastante espaço para criações, contradições, concordâncias, discordâncias, combates, jogos e estratégias. Nada é cristalizado nos dispositivos, embora alguns sejam mais inertes e outros mais flexíveis.

Temos aqui, segundo Veyne, um ponto em comum com o estruturalismo. Acreditando na historicidade do dizer-verdadeiro, na singularidade e na raridade, Foucault não admitia que o pensamento nasça por si mesmo. Precisamos de outra explicação. Para o estruturalismo, esta outra explicação são as estruturas. Para Foucault, são os discursos e os dispositivos.

Já temos um arsenal teórico mais robusto para enfrentar alguns problemas. Ressaltemos então. O sujeito, como já visto anteriormente, não é soberano, mas livre e constituído (a isto Foucault dá o nome de subjetivação, o que também veremos posteriormente). A cada época ele é modelado pelos discursos e dispositivos do momento, mas também pelas reações de sua liberdade (a isso Foucault dá o nome de estetização, que também veremos posteriormente). Segundo Veyne “Um mesmo dispositivo que constitui esses objetos, loucura, carne, sexo, ciências físicas, governamentalidade, faz do eu de cada um certo sujeito.” (2014, p. 179). Isso significa que sem discursos e dispositivos não entenderíamos os objetos de conhecimento, mas também não seríamos sujeitos. Nossa subjetividade se constitui neste jogo entre dispositivos e liberdade. O sujeito é sempre um filho de seu tempo livre para reagir. Neste sentido, a liberdade possui esse papel reativo de problematizar incessantemente nossa condição atual. A arqueologia e a genealogia são métodos utilizados por Foucault para tentar lidar com esta condição ambígua. A partir de então, falaremos mais em dispositivos e genealogia, do que em episteme e arqueologia, pois adentraremos, na maior parte do tempo, em escritos posteriores ao eixo arqueológico. Todavia, a harmonia que existe em algum grau entre ambos os métodos deve estar sempre implícita. De acordo com Veyne “A genealogia da racionalidade abala mais as certezas e os dogmatismos do que o fariam

as raciocinações” (2014, p. 203). Este é o desafio daqui para frente. Mas antes, uma última ressalva para aqueles que enfrentaram alguma dificuldade com esta miríade de conceitos, às vezes um tanto confusos.

Essas singularidades foram evocadas por Foucault – cujo pensamento só se precisou ao longo dos anos e cujo vocabulário técnico foi por muito tempo flutuante – por meio não apenas da palavra “discurso”, mas também das expressões “práticas discursivas”, “pressupostos”, “episteme”, “dispositivo”... Em vez de insistir sobre esses termos, valeria mais a pena ater-se ao principal: pensamos as coisas humanas através das ideias gerais que acreditamos adequadas, ao passo que nada de humano é adequado, racional ou universal. O que surpreende e inquieta nosso bom senso. (VEYNE, 2014, p. 23/24).

Acreditamos que a ideia geral tenha sido razoavelmente bem compreendida. É possível voltar e buscar um rigor maior na investigação destes conceitos. É possível escrutinizar ainda mais a obra de Foucault em busca de maiores esclarecimentos. Mas Foucault não se preocupou com isso, tampouco seu amigo pessoal e grande admirador Paul Veyne, bastante utilizado aqui. Para nossos propósitos, podemos seguir em frente. Aqui Foucault é frequentemente um instrumento, e às vezes uma bomba, utilizado para pensarmos a política e a ética do nosso tempo.

## **Epílogo**

Os epílogos inseridos nesta tese ao final de cada capítulo possuem a dupla função de retomar algumas questões abordadas no capítulo em questão e esclarecê-las ou problematizá-las melhor, assim como trazer elementos novos que não puderam ser inseridos em momentos anteriores.

Porque iniciar este trabalho falando de pós-modernidade, sendo que Foucault sequer se propôs a debater o tema quando vivo? Nossa justificativa é a de que o contexto histórico em que Foucault falava justifica, pelo menos parcialmente, seu silêncio, na medida em que a pós-modernidade era apenas um conceito confuso que, aparentemente, poderia ser ignorado. Contudo, a história nos mostrou que a expressão se mantém presente tanto no imaginário popular quanto nas pesquisas

acadêmicas, mesmo que não tenhamos evoluído muito em direção a um uso menos confuso da mesma.

Neste sentido, gostaríamos de sugerir a possibilidade de duas alternativas. A primeira é simplesmente abandonar o uso, como fez Richard Rorty, alegando que seu potencial explicativo não vale o esforço de ter que estar se explicando o tempo todo. De fato, associar a pós-modernidade com o relativismo, com uma ingênua contradição performativa ou com a “fluidez” dos nossos tempos, é algo mais que comum. O termo adquiriu tantos significados que se perdeu no caminho. Isso nos leva a segunda alternativa, que é a de utilizá-lo apenas quando seguido de uma explicação acerca do que queremos dizer com isso. Falar de pós-modernidade, neste sentido, seria abrir as portas para explicar em que consiste uma metanarrativa e se inserir em uma tradição que recusa a necessidade de metanarrativas para legitimar nossas diversas práticas e crenças.

É importante ressaltar que as alternativas não se excluem mutuamente. Adotaremos aqui uma estratégia de harmonizá-las. Não falaremos mais de pós-modernidade, exceto para nos referir a esta incredulidade perante as metanarrativas que já foi previamente esclarecida (como faremos a seguir). Foucault não será rotulado como um pós-moderno, embora, em certo sentido, o seja.

A ausência de uma “verdade redentora” está diretamente ligada à esta incredulidade. Fazer pesquisa em ciências humanas, especialmente quando estas pesquisas possuem um viés fortemente filosófico, implica sempre em tentar influenciar um pouco o rumo que podemos tomar, tanto em nossas vidas individuais, quanto em nossas relações sociais. A ideia de que podemos prescindir de “metanarrativas” ou “verdades redentoras” consiste em assumir uma postura mais livre e democrática. A partir de agora não estamos mais buscando uma relação metafísica com algo acima de nós, nem mesmo se este algo seja escrito em termos laicos. A filosofia torna-se mais “histórica” com Foucault, ou mais “literária” com Rorty.

Tornar a filosofia mais histórica com Foucault, significa afirmar que a “redenção” que buscamos não se encontra para além da vida humana, e que compreender a nossa história é mais importante que compreender nossa relação com algo metafísico. Nossos valores morais e nossas ambições políticas, sociais e culturais, são fruto de uma história contingente, de modo que as coisas poderiam perfeitamente ser completamente diferentes. Para citar um exemplo, de acordo com Foucault, não existem valores morais inscritos em nossa natureza de ser humano. A ética não é uma busca por um contato mais direto com tais

valores supostamente inscritos em nossa natureza, mas um diálogo histórico no qual podemos confrontar diversas culturas e utiliza-las como uma escada que nos levará a um aprendizado de valor inestimável.

Por sua vez, tornar a filosofia mais literária com Rorty, significa dizer que a busca por “progresso” moral, político ou cultural, não consiste em descobrir a metanarrativa correta que estaria de acordo com a teleologia inerente ao ser humano, mas em contrastar diferentes visões de mundo e extrair disso o melhor resultado possível. O termo literário é usado estrategicamente por Rorty, na medida em que através da literatura nos deparamos com mundos completamente diferentes do nosso, com valores e crenças que jamais poderíamos imaginar. Trata-se de uma utilização muito mais ampla do termo. As grandes obras filosóficas de nossa tradição são entendidas como obras literárias, na medida em que não nos aproximam mais de uma verdade inerente às coisas, mas contrastam nossos valores com outros e nos fornecem um enorme potencial de mudança.

Quando Rorty diz que não precisamos abandonar nossas verdades redentoras, mas privatizá-las, ele está querendo dizer que podemos continuar com nossa crença em alguma entidade metafísica, como Deus, ou em alguma outra metanarrativa que nos forneceria respostas à questão sobre o que fazer de nossas vidas (como a emancipação do sujeito racional), mas que elas não podem servir de base comum à nossa vida em sociedade. Não podemos mais universalizar Deus e nossos Estados precisam ser laicos, por exemplo. Os indivíduos devem ter o direito de não acreditar em Deus, ou acreditar em qualquer deus que lhes pareça plausível. Este direito independe de estarmos certos ou errados acerca de nossas crenças. A vida em sociedade não é uma questão de certo ou errado, mas uma questão de harmonizar nossa vida com outros seres humanos. Privatizar nossas verdades redentoras significa torna-las um direito de todos. E este direito precisa ser amplamente harmonizado com outras verdades redentoras ou a com ausência delas. Acreditamos que quando estivermos desenvolvendo melhor a relação de Foucault com o iluminismo em alguns de seus últimos textos, esta questão ficará um pouco mais clara.

Precisamos ressaltar aqui que tampouco precisamos ser salvos do niilismo. Alguns indivíduos podem ser efetivamente niilistas. Mas a ideia de que precisamos ser salvos do niilismo através de uma metanarrativa que nos proverá o “sentido da vida” ou nos indicará o rumo que teremos que tomar, já não se sustenta mais em nossas sociedades pós-iluministas, laicas e democráticas. Céticos, ateus e incrédulos podem amar a vida e achar que ela vale por si mesma. O

niilismo não é a regra para aqueles que negam um sentido prévio à existência humana. O universo pode simplesmente não ter sido construído tendo o “homem” como objetivo, e mesmo assim acharmos que a vida é valiosa e merece ser vivida plenamente. Assumir esta postura implica em rejeitar a necessidade de resolver algumas questões filosóficas. “Qual o sentido da vida?” Não se trata mais de descobrir seu sentido, mas de criar um, lembrando-se que ela pode perfeitamente valer por si mesma. Ou seja, mesmo que a vida não tenha sentido, ela ainda pode ser valorosa. Interessante citar Nietzsche em *Humano, demasiado humano II*:

A indiferença da grande natureza (em montes, florestas, deserto e mar) é agradável, mas somente por pouco tempo: depois ficamos impacientes. “Então essas coisas não querem nos dizer nada? Não existimos para elas?” Nasce um sentimento de *crimen laesae majestatis humanae* [crime de lesa-majestade humana]. (NIETZSCHE, 2008b, p. 256).

Podemos prescindir da ideia de que a natureza não quer nos dizer nada? Será possível aceitar esta ideia e ainda assim fazer filosofia? Aqui, defendemos que sim. De fato, possuímos uma tradição filosófica que pode nos induzir a achar que isso seria um problema incontornável, que nos levaria ao relativismo e até mesmo à degradação dos valores morais. Contudo, professamos que pelo menos depois de Nietzsche, a filosofia pode seguir outros rumos, e que Foucault possui um dos maiores exemplos de pensadores que trabalharam nesta linha. Isso não o levou ao niilismo, ao relativismo e à indiferença para com todos os valores morais, então porque nos levaria? Talvez o perigo do niilismo esteja muito mais nas ideias dos críticos inquisidores do que dos autores frequentemente acusados.

Se praticamente inexistem comentários de Foucault acerca da pós-modernidade, não podemos dizer o mesmo do estruturalismo. De fato, a relação do autor com o termo é bastante confusa. Cronologicamente, Foucault aceita em um primeiro momento a alcunha de estruturalista, para depois esclarecer que possui pontos em comum, embora não possa ser efetivamente chamado de estruturalista. Isso se deve não tanto a uma mudança de metodologia, mas a uma problematização de seu próprio pensamento e sobre como inseri-lo no contexto histórico de sua época. O vínculo de Foucault com o

estruturalismo consiste em uma tentativa de fazer uma filosofia sem sujeito e uma filosofia que trabalha com a questão das descontinuidades. Foucault acreditava que o estruturalismo era uma maneira de se desvencilhar da ideia de que podemos analisar as sociedades como um processo em constante evolução. Trata-se, então, de substituir uma análise biológica das sociedades por uma análise histórica. Mas Foucault não trabalhava com estruturas, tampouco compartilhava dos principais objetos de análise presentes na tradição estruturalista. Acreditamos que desvencilhar-se do estruturalismo foi uma opção cujo intuito principal era o de traçar o seu próprio caminho, sem se comprometer com uma tradição, embora não negasse a existência de pontos em comum e a possibilidade de se sentir inspirado por suas fontes principais.

Justificamos a necessidade de trazer a questão do estruturalismo como um dos pontos iniciais dessa tese com o argumento de que não podemos compreender plenamente Foucault sem entendermos que ele estava tentando fazer uma filosofia sem sujeito, e que suas análises históricas não têm em mente o ideal da história entendida como uma grande continuidade, mas como uma miríade de descontinuidades contingentes. Não estamos efetivamente interessados em rotular Foucault, mas em utilizar tais rótulos para explorar o que existe de interessante e importante a ser esclarecido e problematizado. Se ao longo de sua carreira, depois de pensar de maneira recorrente no assunto, Foucault preferiu não ser chamado de estruturalista, não vemos motivo algum para fazê-lo. Todavia, os pontos em comum encontrados aqui não deixam de ser relevantes.

Sobre o conceito de pós-estruturalismo, buscamos responder ao desenvolvimento histórico posterior à Foucault, no qual a tradição filosófica “resolveu” a questão enquadrando Foucault e outros pensadores como Deleuze, Derrida e Lyotard, como pós-estruturalistas. Um termo que, de certa forma, reconhece a aproximação com o estruturalismo, mas deixa explícito que não se trata da mesma coisa. Também consideramos importante ressaltar a importância que conceitos como ruptura e limite assumem na obra de Foucault. É buscando os momentos de ruptura que o autor vislumbra a possibilidade de ultrapassar os limites de seu tempo, através de um trabalho que presume, antes de tudo, uma compreensão e um diagnóstico.

Os conceitos em questão serviriam então como uma prévia para compreendermos o ceticismo de Foucault, que por sua vez, abre as portas para uma maior elucidação de toda a obra do autor. Na medida em que é incrédulo perante metanarrativas (ou verdades redentoras) e

busca uma filosofia sem sujeito e uma concepção descontínua da história, tentando trabalhar com as rupturas e os limites do nosso conhecimento, Foucault pode ser entendido como um grande cético. Este será o primeiro “rótulo” que lhe atribuiremos nesta tese, na medida em que, pensar sua obra sem compreender que existe por trás dela alguém que está muito mais preocupado em questionar a realidade do que lhe fornecer verdades imutáveis, nos levaria a uma compreensão bastante duvidosa.

Contudo, é preciso uma ressalva. Foucault não é um cético por ter refutado todas as nossas verdades, metanarrativas e afins, mas por exercer plenamente o direito de não estar convencido. O ceticismo histórico que nos propusemos a explorar aqui consiste em traçar a história de um conceito, uma prática, uma verdade, uma metanarrativa, uma instituição ou uma crença, e a partir disso, mostrar que as coisas poderiam ter sido diferentes. Uma verdade teleológica inscrita na natureza das coisas estaria destinada a se afirmar independentemente das circunstâncias envolvidas (que poderiam no máximo retardar seu surgimento). Quando dizemos que até nossas verdades possuem uma história, estamos professando uma certa desconfiança acerca de seu caráter de necessidade. Importante também ressaltar que não se trata em uma recusa imediata. Podemos perfeitamente gostar de algo e reconhecer seu caráter contingente. Trata-se então de um ceticismo muito mais baseado na incredulidade do que em refutações. Uma vez que reconhecemos o surgimento histórico de algo, podemos valorá-lo e decidir por nós mesmos se este algo nos é desejável e se queremos mantê-lo ou substituí-lo.

Defendemos aqui que este ceticismo é consequência direta do perspectivismo do autor. Embora o termo “perspectivismo” seja pouco comentado por Foucault, o consideramos um fio condutor de sua obra. Estamos longe de uma tentativa de relativizar tudo e pressupor que qualquer rumo de ação deva ser tratado com indiferença. Quando Foucault evoca as ideias nietzschianas de que o conhecimento foi inventado e que tudo é interpretação, seu objetivo não é desmerecer o conhecimento, mas se desvincular de uma tradição que o entende como algo que nos foi “dado” ou algo que existe independentemente de nós. Não se trata de dizer que os objetos de conhecimento não existem sem nós, mas de constatar que nós, seres capazes de conhecimento, exercemos uma tarefa ativa de apreensão destes objetos em algum tipo de sistema ao qual damos o nome de conhecimento (que, por sua vez, possui uma história). Uma passagem de Nietzsche pode ser elucidativa:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tomaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efigie e agora só entram em consideração como metal, não mais como moedas. (NIETZSCHE, 1987, p. 66).

Ao tratar a verdade como um conjunto de metáforas e afins, Nietzsche se coloca do lado daqueles que a consideram como algo deste mundo. Não existe um tribunal filosófico ou um mundo das ideias acima do mundo sensível que nos permitiria professar uma verdade como representação. A verdade é interpretação e construção humana. Trata-se, como diria Nietzsche, de “mentir segundo uma convenção sólida” (1987, p. 66), ou seja, criar sistemas que nos permitam interagir com o mundo e garantir nossa sobrevivência e muitas outras coisas que consideramos necessárias. Acreditamos que isso de modo algum coloca a verdade em uma posição rebaixada. Pelo contrário, assumir a tarefa de interpretar o mundo e construir metáforas e convenções sólidas é uma tarefa que podemos aceitar alegremente. Nós somos uma perspectiva e somente através desta perspectiva podemos conhecer o mundo. Mas esta perspectiva é mutável e dialoga com outras perspectivas desde sempre, ou, pelo menos, desde quando inventamos o conhecimento.

Somos levados do perspectivismo às acusações de relativismo e contradição performativa. A ideia de que precisamos colocar a filosofia em um patamar seguro e que sem isso não seríamos capazes de decidir sobre nada é bastante presente em nossa tradição filosófica. Contudo, uma análise mais cuidadosa das coisas nos mostra que valoramos a realidade independentemente de estarmos comprometidos com tais verdades. Ser perspectivista é dizer que nossas valorações dependem sempre de uma perspectiva e nunca são feitas de um local neutro, transcendente ou puro. Reconhecer isso não é sinônimo de suspender o juízo sobre tudo, mas aceitar que nosso juízo é também uma perspectiva. Com o perspectivismo estamos abrindo as portas para o diálogo e o contraste de perspectivas. As diferentes culturas “evoluem” porque são sempre um fluxo contínuo capaz de dialogar (mas também de se fechar) com os diversos acontecimentos que as circundam. Dizer que sempre falamos a partir de uma perspectiva só é contraditório para aqueles que

esperam que isso seja uma afirmação categórica que se propõe não perspectivista. Uma vez que fazemos as pazes com isso, o problema se dilui.

É neste contexto que o escrito *Polêmica, política e problematizações* de Foucault é tão relevante, visto que nele o autor professa seu vínculo com um modo de se fazer filosofia que busca prescindir completamente de privilégios. O problematizador é aquele que aceita o debate como um jogo entre iguais. Não podemos encontrar a solução justa e definitiva para as coisas, mas podemos estar sempre revendo nossos valores e nossas práticas à luz de outros valores e práticas que estão sempre surgindo e conflitando com os nossos. Esta não é uma tarefa fácil! A tradição filosófica possui uma história de pouca receptividade com este modo de interpretar a realidade. Em um meio um tanto quanto hostil (embora mais aberto e receptivo do que no passado), Foucault precisou inventar e reinventar seu modo de fazer filosofia. Isso nos leva em direção a uma série de conceitos que precisaram ser analisados nesta tese para que fosse possível seguir em frente com o objetivo principal sem deixar nenhuma pendência. Arqueologia e genealogia, são conceitos que justificamos pela necessidade de responder a estas demandas filosóficas aqui apresentadas.

Seria redundante retomar a análise de todos os conceitos trabalhados no primeiro capítulo. Desejamos apenas ressaltar algumas motivações principais do autor, importantes para aqueles que almejam conhecer sua obra. Em *Humano, demasiado humano I*, Nietzsche afirma: “Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (2014b, p. 16). Acreditamos que Foucault não possui este defeito (seja ele hereditário ou não). Pode ser bastante profícuo investigar minuciosamente os pontos de continuidade e descontinuidade entre arqueologia e genealogia ou as minúcias intrigantes encontradas nos inúmeros conceitos que permeiam os escritos de Foucault dedicados à esta problematização de método. Mas não deixa de ser uma tarefa importante deixar estes assuntos de lado e em algum momento refletir mais profundamente acerca da ideia de que, ao nos depararmos com um objeto de saber que nos interessa, podemos nos preocupar menos com o fato dele ser verdadeiro ou falso e tentar entender em que consiste professar sua verdade ou sua falsidade. Como algo veio a ser considerado como verdadeiro é o elemento chave que está em jogo aqui. Todo saber possui uma história que lhe fornece as condições necessárias para existir. Quando passamos a interpretar o conhecimento desta maneira, tudo muda. Nos tornamos menos devotos e mais céticos,

menos objetivistas e mais perspectivistas. Corremos o risco de sermos mal interpretados e ter nosso pensamento marginalizado. De fato, Foucault tratou esse tipo de acontecimento com um pouco de ironia:

Tenho muito orgulho de que certas pessoas pensem que represento um perigo para a saúde intelectual dos estudantes. Quando as pessoas começam a raciocinar nas atividades intelectuais em termos de saúde, é porque alguma coisa não vai muito bem. Para eles, sou um homem perigoso, já que sou um criptomarxista, um irracionalista, um niilista (2006b, p. 291).

Não é por acaso que Foucault fala de uma “insurreição dos saberes sujeitos”. Investigar o que foi rejeitado e colocado em segundo plano nos permite questionar melhor aquilo que se afirmou e encontrou legitimidade. Precisamos entender melhor este interesse pelos saberes sujeitos. Não se trata de dizer que encontraremos muitas verdades ocultas se nos propusermos a investiga-los melhor, mas em mostrar como pode ser importante compreender os motivos pelos quais foram rejeitados. Entender tais motivos nos ajuda a compreender melhor o nosso tempo, as nossas crenças e os modos como funcionam nossas sociedades. Frequentemente veremos que não foram os padrões de uma cientificidade neutra ou uma busca descompromissada da verdade que estavam em jogo, mas os interesses de uma parcela dominante, a influência dos valores que não podiam sequer ser questionados, as crenças infundadas que pareciam evidentes a um contexto específico e até mesmo alguns eventos completamente arbitrários. Mais uma vez nos deparamos com a necessidade de uma filosofia histórica e crítica que busca não apenas as condições pelas quais algo veio a ser admitido como verdadeiro, mas também como falso. O mito da neutralidade cai por terra quando começamos a pensar por estes caminhos.

Este primeiro capítulo possui uma pequena ambiguidade. Em primeiro lugar, ele busca cumprir a função de fazer parte de um todo razoavelmente coerente que possa ser apresentado como uma tese filosófica com um objetivo claramente definido. Contudo, em segundo lugar, ele também possui um aspecto um pouco isolado do resto da tese, na medida em que seu objeto principal não foi nem a obediência nem a liberdade, mas uma compreensão daquilo que consideramos necessário para aproveitarmos ao máximo nossas leituras do autor e nossa compreensão de suas principais ideias. Deste modo, ficaríamos

contentes se ao término desta tese este capítulo se encontre completamente justificado, mas também seria bastante agradável se ele se bastasse por si mesmo e pudesse ser útil àqueles que pretendem partir daqui para uma leitura das obras do autor. Vislumbramos usar Foucault para responder a algumas demandas que nosso contexto atual nos coloca, mas esclarecer aquilo que consideramos imprescindível é cronologicamente mais importante.

## **CAPÍTULO II – AS DIVERSAS FACES DA OBEDIÊNCIA**

### **Prólogo**

Este capítulo tem como objetivo abordar a temática da obediência. Todavia, imediatamente um problema vem à tona. Como falar de obediência sem falar de liberdade? De fato, em alguns momentos não será possível deixar que a noção de liberdade fique completamente de lado esperando o terceiro capítulo para ser considerada. Faremos, entretanto, o melhor possível para não fugir do foco central. Para isso, será necessário falar de saber e poder, elementos centrais e indispensáveis nas relações humanas, especialmente aquelas em que supostamente um manda e o outro obedece.

Será importante analisar, em primeiro lugar, o poder de maneira mais ampla, abordando uma série de elementos importantes que Foucault introduz à tradição filosófica – tais como a ideia de uma microfísica do poder, a relação inseparável que o poder mantém com o saber, a recusa da hipótese repressiva e concepção jurídico-discursiva de poder – para aí então investigar algumas formas históricas que o poder assume em nossas sociedades, como o poder pastoral, o poder disciplinar e a biopolítica.

Neste sentido, cabe adiantar um pouco às coisas e explicitar que Foucault não tem o objetivo de renegar todas as formas de obediência, condenando-as enfaticamente. Trata-se, antes de tudo, não apenas de diagnosticar os motivos pelos quais as pessoas obedecem, mas por que o fazem demasiadamente. Estamos explicitamente ligados ao poder aqui. Falar sobre os motivos pelos quais obedecemos implica em falar das relações de poder que encontramos em nossas sociedades, capazes de influenciar diretamente nossas condutas. Diagnosticar isto da melhor maneira possível é o primeiro passo a ser dado em direção a um debate sobre a liberdade.

### **2.1 A microfísica do poder e as relações de saber/poder**

Para compreendermos porque Foucault foi um teórico tão importante acerca da questão do poder, precisamos ir em direção àquilo que o autor nomeou de “microfísica do poder”. Mas o que isso quer dizer? Em primeiro lugar, trata-se de descentralizar a questão do poder. Ele deixa de ser entendido como algo localizado em algum lugar específico, algo que alguém (ou alguma instituição possui) e passa a ser visto como algo difundido por toda a sociedade. Não mais uma

propriedade, mas uma estratégia. Ninguém “possui” o poder, mas os indivíduos são capazes de organizar manobras e criar técnicas, capazes de influenciar as relações humanas.

Foucault alega que não pretende fazer uma “teoria do poder”, de modo que seria muito mais adequado utilizarmos o termo “análise do poder” para nos referirmos ao seu modo de trabalhar a questão. Isto porque, produzir uma teoria do poder implicaria em buscar sua essência, fazer o que outros filósofos já fizeram inúmeras vezes, buscar aonde ele reside, quem o detém e como legitimá-lo. Para Foucault a questão é diferente. O poder é uma estratégia, uma batalha, uma luta constante por algo não definido previamente. Com isso, o modelo que melhor representa o poder é o da batalha, não o do contrato. Vemos aqui seu pensamento começar a se harmonizar com o modo como o autor entende a própria filosofia. Se o conhecimento é visto de forma perspectivista, como uma batalha entre perspectivas aonde uma sempre irá impor algum tipo de violência à outra, o poder se dá da mesma forma. Não existe um poder legítimo que deveríamos buscar, mas diversas relações de poder competindo entre si. Por isso, o poder encontra-se não apenas nas mãos de uma suposta elite privilegiada, mas em toda a rede de relações sociais:

Temos em suma que admitir que esse poder se exerce mais que se possui, que não é o “privilégio” adquirido ou conservado da classe dominante, mas o efeito de conjunto de suas posições estratégicas — efeito manifestado e às vezes reconduzido pela posição dos que são dominados. (FOUCAULT, 1987, p. 26).

Com sua microfísica do poder, Foucault visa atingir aqueles que o enxergam de maneira unilateral. O poder encontra-se em todos os lugares, poderíamos inclusive falar de uma onipresença do poder. Todavia, isto faz com que seja inadequado falarmos do “Poder” escrito propositalmente com P maiúsculo para reforçar sua unilateralidade e seu caráter central. Seria mais apropriado falarmos de relações de poder. Os fenômenos sociais seriam vistos então como o resultado sempre provisório de um jogo complexo de relações de poder<sup>16</sup>.

---

<sup>16</sup> Os próprios sujeitos seriam vistos dessa forma, mas abordaremos isso mais adiante.

Centralizar o poder no Estado (ou no rei) já não é a maneira mais adequada para analisarmos as relações de poder em nossas sociedades modernas. Isso não quer dizer que o Estado não exerce um papel de destaque acerca do tema, muito menos que não exista uma enorme disparidade entre o potencial estratégico de uma relação de poder que emana do Estado e a de indivíduos isolados ou concentrados em pequenos grupos. A análise de Foucault não nega a existência da desigualdade e nem o fato de que diversos grupos se encontram consideravelmente privados de um potencial de manobra satisfatório. Aqui precisamos apenas reconhecer que, ainda assim, mesmo com todas as disparidades evidentes, as relações de poder vigentes, que privilegiam alguns grupos e menosprezam outros, são resultados de um complexo jogo entre diferentes perspectivas e não de um triunfo ou fracasso de algum formato potencialmente legítimo, como o contrato entre indivíduos.

Feitas estas considerações, chegamos então a um dos principais pontos da analítica foucaultiana do poder, a saber, a relação de reciprocidade que o saber e o poder possuem entre si:

Seria talvez preciso também renunciar a toda uma tradição que deixa imaginar que só pode haver saber onde as relações de poder estão suspensas e que o saber só pode desenvolver-se fora de suas injunções, suas exigências e seus interesses. Seria talvez preciso renunciar a crer que o poder enlouquece e que em compensação a renúncia ao poder é uma das condições para que se possa tornar-se sábio. Temos antes que admitir que o poder produz saber (e não simplesmente favorecendo-o porque o serve ou aplicando-o porque é útil); que poder e saber estão diretamente implicados; que não há relação de poder sem constituição correlata de um campo de saber, nem saber que não suponha e não constitua ao mesmo tempo relações de poder. Essas relações de “poder-saber” não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em redação ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimentos são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e de suas transformações históricas. Resumindo, não é

a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento. (FOUCAULT, 1987, p. 26/27).

Foucault questiona e até renuncia então a uma tradição na qual temos bem separado aquilo que consideramos poder e aquilo que consideramos saber. Costumeiramente, ao considerarmos um poder ilegítimo alegamos algum tipo de inconsistência para com alguma verdade superior a ele: estar em desacordo com o cosmos grego, ser ilegítimo perante a vontade de Deus ou irracional perante a Razão. Da mesma forma, o saber, para nós “platônicos”, independe, ou deve ser independente, das relações de poder. Se algo é verdadeiro, é verdadeiro e pronto. É verdadeiro porque não é falso. Jamais consideramos que a configuração das relações de poder atuais de nossa sociedade tenha um papel significativo<sup>17</sup>.

O que Foucault pretende fazer ao renunciar a esta tradição é mostrar como as relações de poder encontradas em nossas sociedades são responsáveis por definir aquilo que consideramos verdadeiro ou falso. Voltamos à questão da verdade tratada no primeiro capítulo. Se a verdade não preexiste às nossas práticas humanas e às nossas perspectivas e se não existe um tribunal filosófico capaz de validar nossas crenças e desejos externamente, então o resultado daquilo que consideramos verdadeiro ou falso não independe do resultado de quais relações de poder triunfam em nossa sociedade. Alguns indivíduos, grupos ou instituições possuem um maior acesso às diversas formas de influenciar as configurações de poder vigentes. Este acesso permite que aquilo a ser considerado verdadeiro esteja mais de acordo com suas perspectivas do que com as perspectivas daqueles que possuem este acesso diminuído ou negado.

O caminho inverso também é verdadeiro. O poder não é apenas uma violência que se sobrepõe independentemente de suas justificativas.

---

<sup>17</sup> Neste contexto é importante ressaltar que Foucault não entra em questões epistemológicas demasiadamente metafísicas a ponto de negar a existência uma concepção deflacionária de verdade. Não se trata de negar que exista um mundo externo a nós, dotado de uma realidade que de uma maneira ou de outra, nos coage a considerar algo como verdadeiro, mas apontar que a maioria das nossas verdades, aquelas que se propõem normativas, teleológicas e transcendentais, são provenientes de uma construção histórica arbitrária e não necessária.

As relações de poder são capazes de constituir formas de saber, mas as relações de saber também são capazes de constituir novas relações de poder. Uma formulação científica relevante, por exemplo, pode modificar completamente as demandas por legitimidade política de determinados grupos. Nossas produções de saber modificam-se afetando a forma como organizamos nossas relações de poder. Não existe aqui uma primazia de um sobre o outro. Não é o saber que cria o poder nem o poder que constrói o saber. Trata-se de um jogo complexo e imanente entre ambos. Os campos possíveis do conhecimento e os campos possíveis do poder implicam-se mutuamente.

Podemos dizer que esta nova maneira de analisar o poder, antes de Foucault, era até mesmo um tanto contra intuitiva, como quando Foucault, falando sobre as pessoas em geral, nos diz que “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). Isso porque o paradigma essencialista da verdade, embora já bastante contestado por pós-modernos, pós-estruturalistas, pragmatistas, céticos e afins, ainda reside fortemente no imaginário social e na tradição filosófica. Questionar este patamar privilegiado da verdade pode, todavia, nos libertar para novos eixos de análise que nos permitam formular diferentes formas de dominação que até então tínhamos como dadas, evidentes, naturais, frutos de nossa constituição biológica e até mesmo “verdadeiras”.

Esta mudança do paradigma tradicional para o paradigma do saber-poder, possibilita a Foucault questionar a ideia de um sujeito livre destas mesmas relações que perpassam o contexto no qual ele nasce. Nós, enquanto indivíduos, nascemos em uma sociedade que possui uma configuração prévia. Esta sociedade possui relações de poder estabelecidas, diferentes formas de produzir conhecimento, de dizer que algo é verdadeiro ou falso, legítimo ou ilegítimo, certo ou errado. Um sistema político, classes sociais, ideologias, sistemas educacionais, normas éticas, leis, religiões, etc. Dentro destas relações os indivíduos que aí se encontram constituem-se como sujeitos. Uma autonomia completamente livre destas condições nas quais produzimos nossas políticas e verdades é apenas ilusória, ou no mínimo ingênua. Em um primeiro momento, podemos dizer que não é o sujeito livre que produz estas relações, mas que ele mesmo é produzido por elas. Um sujeito “sujeitado” ao contexto que se impõe previamente a ele. Somos “frutos de nossa época”, “constituídos socialmente” e ainda assim, “livres”. Isso pode soar estranho, todavia, encontrar a liberdade dentro deste contexto é um dos desafios deste trabalho.

A tentativa de se desvincular das análises tradicionais do poder (aquelas que buscam formular uma teoria) em direção a uma microfísica, junto com a constatação do jogo recíproco das relações de saber e poder, são os dois principais pontos gerais a serem extraídos de *Vigiar e Punir*<sup>18</sup> para que possamos seguir em frente com a *História da sexualidade volume I*, intitulada *A vontade de saber*.

Contudo, antes de seguir em frente, é importante ressaltar a importância da concepção de uma microfísica do poder e de uma análise na qual o saber e o poder encontram-se vinculados. Ao falar de uma microfísica do poder, Foucault está nos alertando para o fato de que estamos inseridos em uma tradição que nos faz acreditar que o poder é algo que sempre vem de cima, um privilégio dos poderosos. Sem negar uma análise macrofísica, Foucault busca mostrar como nossas próprias relações sociais, por menores que sejam, já estão impregnadas de relações de poder. Nós agimos como agimos, e conseqüentemente obedecemos, porque estamos dentro de relações de poder que nos conduzem a isso. Frequentemente obedecemos sem sequer estarmos cientes de que se trata de obediência. Não podemos recusar todo e qualquer tipo de poder, pois isso seria impossível. Mas nada nos impede de começarmos a desenvolver uma visão mais cotidiana das microrrelações de poder que nos leve a análise mais complexas e eficientes. O mesmo vale para a consciência de que estas relações, que frequentemente são apresentadas como algum tipo de saber “puro”, possuem sempre a sua dose de poder. Ao deslocar a nossa concepção de poder e mostrar seu caráter microfísico e sua correlação com o saber, Foucault está nos fornecendo uma ferramenta para questionarmos nossa própria realidade como algo que possui uma história sustentada por uma série de relações de saber/poder, que poderiam perfeitamente ser diferentes.

## **2.2 A recusa da hipótese repressiva e da concepção jurídico-discursiva de poder**

Foucault inicia *A vontade de saber* questionando se realmente vivemos em uma “era vitoriana”, fazendo alusão às constantes críticas, especialmente de origem psicanalítica, na qual vivemos um período de forte repressão sexual. Seria o sexo aquilo sob o qual deveríamos nos calar? Aquilo que é reprimido o tempo todo, talvez em nome do

---

<sup>18</sup> Obra que posteriormente voltará a ser analisada aqui.

capitalismo, obedecendo a interesses burgueses? Foucault não parece aceitar tão facilmente este discurso.

A ideia do sexo reprimido, portanto, não é somente objeto de teoria. A afirmação de uma sexualidade que nunca fora dominada com tanto rigor como na época da hipócrita burguesia negociadora e contabilizadora é acompanhada pela ênfase de um discurso destinado a dizer a verdade sobre o sexo, a modificar sua economia no real, a subverter a lei que o rege, a mudar seu futuro. O enunciado da opressão e a forma da pregação referem-se mutuamente; reforçam-se reciprocamente. Dizer que o sexo não é reprimido, ou melhor, dizer que entre o sexo e o poder a relação não é de repressão, corre o risco de ser apenas um paradoxo estéril.” (1988a. p. 13/14).

Foucault questiona então aquilo que chama de “hipótese repressiva”, ou seja, as ideias de que a repressão sobre o sexo seria uma evidência histórica, que a mecânica do poder que rege a nossa relação com o sexo seria somente da ordem repressiva e a de que existiria uma ruptura entre a era da repressão e a era que passa a analisar criticamente esta repressão. Para Foucault, a questão principal não é saber porque somos reprimidos, mas porque falamos com tanta paixão que somos reprimidos.

O objetivo principal de Foucault não é negar a hipótese repressiva, mas recolocá-la em um outro discurso, buscando entender e o que foi possível dizer sobre o sexo. Quais são as relações de saber e poder que os discursos sobre a repressão sexual suscitam. Trata-se aqui de analisar o fenômeno e suas consequências. A hipótese repressiva é apenas uma faceta de algo muito maior e mais complexo.

É necessário deixar bem claro: não pretendo afirmar que o sexo não tenha sido proibido, bloqueado, mascarado ou desconhecido desde a época clássica: nem mesmo afirmo que a partir daí ele o tenha sido menos do que antes. Não digo que a interdição do sexo é uma ilusão; e sim que a ilusão está em fazer dessa interdição o elemento fundamental e constituinte a partir do qual se poderia escrever a história do que foi dito do sexo a partir da Idade Moderna. Todos esses elementos

negativos – proibições, recusas, censuras, negações – que a hipótese repressiva agrupa num grande mecanismo central destinado a dizer não, sem dúvida, são somente peças que têm uma função local e tática numa colocação discursiva, numa técnica de poder, numa vontade de saber que estão longe de se reduzirem a isso. (FOUCAULT, 1988a, p. 17).

Foucault chega a um ponto inusitado, à ideia de que, a partir do século XVI, em vez de sofrer um processo de restrição, o sexo foi colocado frente a um mecanismo de crescente incitação. As técnicas de poder implementadas sobre ele foram disseminadas a ponto de construirmos aquilo que ele irá denominar de uma “ciência da sexualidade”. Temos então uma crescente explosão discursiva sobre o sexo, embora o vocabulário autorizado tenha sido bastante restrito, pressupondo inúmeras regras de decência. Situações nas quais não era possível falar dele, contextos de silêncio absoluto, palavras “proibidas”. Foucault não nega de modo algum uma economia restritiva, mas alerta que, no nível dos discursos, a lógica predominante é, de fato, a da explosão discursiva.

Surge então a constante necessidade do homem ocidental de dizer tudo sobre seu sexo. O sexo passa a ser aquilo que não deve ser apenas condenado, mas gerido e regulado para o bem de todos, para que possa funcionar de acordo com um padrão ótimo.

É preciso, portanto, abandonar a hipótese de que as sociedades industriais modernas inauguraram um período de repressão mais intensa do sexo. Não somente assistimos a uma explosão visível das sexualidades heréticas mas, sobretudo – e é esse o ponto importante – a um dispositivo bem diferente da lei: mesmo que se apoie localmente em procedimentos de interdição, ele assegura, através de uma rede de mecanismos entrecruzados, a proliferação de prazeres específicos e a multiplicação de sexualidades disparadas. Diz-se que nenhuma sociedade teria sido tão recatada, que as instâncias de poder nunca teriam tido tanto cuidado em fingir ignorar o que interditavam, como se não quisessem ter nenhum ponto em comum com isso. É o inverso que aparece, pelo menos numa visão geral: nunca

tantos centros de poder, jamais tanta atenção manifesta e prolixa; nem tantos contatos e vínculos circulares, nunca tantos focos onde estimular a intensidade dos prazeres e a obstinação dos poderes para se disseminarem mais além. (1988a, p. 48/49).

O ponto significativo aqui foi a tentativa de falar do sexo sob o ponto de vista purificado e neutro da ciência. O sexo deixa de ser um objeto de prazer, de sensação, de lei ou de interdição e passa a fazer parte do âmbito das coisas que podem ser verdadeiras ou falsas. A verdade sobre o sexo pode ser útil ou perigosa, mas o ponto mais importante e inovador é justamente o fato dele entrar no âmbito da verdade. Segundo Foucault, existem dois grandes procedimentos para produzir a verdade sobre o sexo: a *ars erotica* e a *scientia sexualis*. Inúmeras sociedades como a China, o Japão, a Índia e Roma, dotadas de uma *ars erotica*, extraíam a verdade sobre o sexo a partir do prazer. Tratava-se de encarar o sexo como uma prática e uma experiência, sem se referir a uma lei absoluta do permitido e do proibido ou a algum critério de utilidade. O prazer sobre o sexo vale por si mesmo. Segundo Foucault, nossa civilização tem a peculiaridade de ser a única a dotar-se de uma *scientia sexualis*. Foi a única que desenvolveu ao longo dos séculos uma série de procedimentos para dizer a verdade sobre o sexo, surgindo a confissão, técnica altamente eficaz para produzir uma verdade sobre o sexo. Em *O verdadeiro sexo* (1980), Foucault problematiza: “Precisamos verdadeiramente de um verdadeiro sexo? Com uma constância que beira a teimosia, as sociedades do Ocidente moderno responderam afirmativamente a essa pergunta.” (2006b, p. 81).

A confissão, segundo Foucault, é um ritual de discurso no qual aquilo que o sujeito fala coincide com o sujeito do enunciado. Este ritual se desenrola em uma relação de poder pois exige a presença (mesmo que seja virtual) de um outro, que não é apenas aquele que escuta, mas a instância que requer a confissão e possui o poder de julgar. Segundo Foucault, este ritual produz modificações intrínsecas que podem inocentar o sujeito, trazendo-lhe a salvação. “A confissão foi, e permanece ainda hoje, a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo.” (FOUCAULT, 1988a, p. 62). Contudo, ao longo do tempo, difundiu-se para além de seu âmbito religioso, passando a ser usada em toda uma série de relações, tais como as de crianças e pais, alunos e pedagogos, doentes e psiquiatras, delinquentes e peritos, etc. Com isso, alega Foucault, a sociedade ocidental passou a

manter o registro infinito de seus prazeres. Nas palavras de Foucault: “A sociedade que se desenvolve no século XVIII – chame-se, burguesa, capitalista ou industrial – não reagiu ao sexo com uma recusa em reconhecê-lo. Ao contrário, instaurou todo um aparelho para produzir discursos verdadeiros sobre ele.” (1988a, p. 68).

Este breve resumo acerca das considerações do autor sobre a sexualidade nos permite compreender um pouco melhor a questão já abordada em *Vigiar e Punir*; na qual toda uma aparelhagem de poder é instaurada para produzir discursos verdadeiros. A sexualidade constitui apenas o exemplo em questão. As demandas por produção de saberes em nossas sociedades são inúmeras. O ocidente possui uma enorme demanda de verdade e foi capaz de instaurar diversos mecanismos de poder para supri-la. Com isso, podemos compreender melhor o que está em jogo na analítica do poder foucaultiana:

O que está em jogo nas investigações que virão a seguir é dirigirmo-nos menos para uma “teoria” do que para uma “analítica” do poder: para uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo. Ora, parece-me que essa analítica só pode ser constituída fazendo tábula rasa e liberando-se de uma certa representação do poder, que eu chamaria – veremos adiante por que – de “jurídico-discursiva”. (1988a, p. 80).

A concepção jurídico-discursiva do poder pode ser entendida como a maneira tradicional pela qual compreendemos o poder, quando utilizamos o termo no senso comum. Foucault busca recusar uma série de proposições com sua analítica. Em primeiro lugar, trata-se de rejeitar que as relações de poder só se deem em uma “relação negativa”. Tomemos o sexo como exemplo: o poder seria apenas aquilo que exclui, proíbe, interdita e mascara. Sua única função é dizer não. Em segundo lugar, através da “instância da regra”, o poder seria aquilo que dita a lei e reduz seu objeto a um regime binário que só fala a linguagem do lícito/ilícito, permitido/proibido. Ele fala e faz a regra e sua forma pura encontrar-se-ia na figura do legislador. Vemos então aquilo que o autor chama de “ciclo da interdição”; na qual o poder só faria funcionar uma lei de interdição e a “lógica da censura”, que supõe três formas para esta interdição: “afirmar que não é permitido, impedir que se diga, negar que exista.” (FOUCAULT, 1988a, p. 82). Por último, temos a “unidade do

dispositivo” na qual o poder se exerceria da mesma maneira em todos os níveis, independentemente dos aparelhos e instituições em que se apoie. As escalas podem ser diferentes, mas teríamos apenas uma forma geral de poder que toma a forma do direito e joga o jogo do lícito e ilícito, da transgressão e do castigo.

Veremos mais adiante como a recusa da concepção jurídico-discursiva nos permite buscar novos rumos para a questão do sujeito e sua relação com o poder. Nas palavras de Foucault: “Em face de um poder, que é lei, o sujeito que é constituído como sujeito – que é “sujeitado” – é aquele que obedece.” (1988a, p. 82). A lógica jurídico-discursiva é bastante limitada e nos impõe limites frente aos quais o sujeito seria apenas um mero produto passivo do poder: primeiro porque se trata de um poder incapaz de invenção, fadado a se repetir sempre; segundo porque este poder teria apenas a potência do não, incapacitado de produzir. Esta forma de poder reduziria todos os modos de sujeição e dominação a efeitos de obediência.

O grande questionamento de Foucault consiste em indagar-se por que aceitamos tão facilmente a lógica jurídico-discursiva do poder? Em uma sociedade como a nossa, os aparelhos de poder são numerosos e inventivos, sutis e delicados. Por que reconhecê-los apenas sob a lógica da interdição e reduzir seus dispositivos a isso? Segundo Foucault, precisamos mascarar uma parte do poder para que possamos tolerá-lo. Seu sucesso depende de sua capacidade de ocultar alguns de seus mecanismos. “O poder seria aceito se fosse inteiramente cínico?” (FOUCAULT, 1988a, p. 83). Para o autor, a forma geral de sua aceitabilidade, em nossa sociedade, consiste no poder imposto como puro limite traçado à liberdade.

A analítica do poder foucaultiana nos oferece então uma alternativa à concepção jurídica do poder. Metaforicamente falando, Foucault alega que precisamos “cortar a cabeça do rei”. Se, por exemplo, considerarmos a análise política atual, damos muito importância ao problema do direito e da violência, da lei e da ilegalidade e especialmente do Estado e da soberania. Pensar o poder dessa forma é pensá-lo sob a lógica da monarquia jurídica. Entretanto, esta forma foi penetrada por mecanismos de poder completamente novos e irredutíveis a esta representação. Nas palavras do autor:

E se é verdade que o jurídico pôde servir para representar, de modo sem dúvida não exaustivo, um poder essencialmente centrado na coleta e na morte, ele é absolutamente heterogêneo com

relação aos novos procedimentos de poder que funcionam, não pelo direito, mas pela técnica, não pela lei mas pela normalização, não pelo castigo mas pelo controle, e que se exercem em níveis e formas que extravasam do Estado e de seus aparelhos. Entramos, já há séculos, num tipo de sociedade em que o jurídico pode codificar cada vez menos o poder ou servir-lhe de sistema de representação.” (FOUCAULT, 1988a, p. 86).

Conforme Foucault, precisamos nos libertar desta concepção de poder, do privilégio teórico da lei e da soberania, para que possamos ir em direção a uma nova “concepção” do poder que nos permita pensar “o sexo sem lei e o poder sem rei” (FOUCAULT, 1988a, p. 87). Para isso o poder não pode mais ser entendido apenas como um conjunto de instituições e aparelhos capazes de garantir a sujeição dos cidadãos ou como um sistema geral de dominação exercida por um elemento ou grupo, atravessando o corpo social inteiro. A soberania do Estado, a lei e a dominação são apenas as formas terminais do poder. O poder deve ser compreendido de outra maneira:

Parece-me que se deve compreender o poder, primeiro, como a multiplicidade de correlações de forças 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 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).

A ideia de que o poder é uma multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio em que tais forças se exercem, um jogo de lutas e afrontamentos incessantes, está em perfeita harmonia com tudo o que vimos até agora. O nietzschianismo de Foucault fica evidente nesta definição atual de poder. Se a verdade não se remete a uma instância pura que lhe sirva de tribunal, o poder também não possui esse privilégio. Não joga o jogo da soberania, da legitimidade intrínseca a alguma forma de governo, nem se dirige a alguma metanarrativa autolegitimadora. Não existe foco central produtor de poder; ele encontra-se em todos os locais, assim como não existe instância central portadora de verdades teleológicas ou transcendentais. A verdade e o poder encontram-se em toda parte, em um jogo relacional que assume a forma de um combate perpétuo. Saber e poder entrelaçam-se até se confundirem.

Para que possamos recusar a concepção jurídico-discursiva do poder e compreender melhor a análise foucaultiana, precisamos compreender algumas proposições importantes.

Em primeiro lugar, o poder não é algo que se adquire. Se na soberania, como por exemplo, a teoria contratualista, alguém pode ser o detentor legítimo do poder, na visão estratégica o poder parte de inúmeros pontos, de cima, de baixo ou de maneira transversal. As relações de poder são frequentemente desiguais; alguns detêm maiores espaços de manobra, mecanismos que lhes permitem maiores chances de sucesso para com seus objetivos, mas isso não muda o fato de que ainda se trata de um jogo no qual todos os lados precisam estar inseridos para que ele exista. A mobilidade de tais relações também merece destaque. Não possuímos uma história petrificada das relações de poder, os discursos de legitimação, os grupos que o manipulam mais facilmente e as suas formatações sofrem frequentes modificações.

Em segundo lugar, as relações de poder não se encontram em posição de exterioridade em relação a outras relações. Esperamos que

isso tenha ficado claro em nossas explicações sobre o poder e o saber. Dessa forma, processos econômicos, relações sexuais, discursos científicos, interpretações religiosas e muitas outras formas de relações sociais e culturais são imanentes às relações de poder. Não é possível separá-las em domínios puros que nos permitam dizer que em um caso temos apenas uma relação econômica e em outro apenas uma relação de poder. Voltamos a onipresença do poder: ele encontra-se disperso e entrecruza todas as relações humanas. O poder não se resume a uma superestrutura cuja única função é proibir; ele possui um papel diretamente produtor, possui claramente um caráter positivo.

Em terceiro lugar, para Foucault, o poder vem de baixo, ou seja, as relações de poder não se iniciam no formato de uma matriz geral que impõe uma oposição binária entre dominadores e dominados. Devemos supor que a correlação de forças múltiplas que podem se formar em grupos e instituições restritos, servem de suporte a amplos efeitos que atravessam o corpo social. Isso permite a formação de uma linha geral capaz de ultrapassar a âmbito restrito destas forças, ligando-as em sistemas de homogeneizações, permitindo a existência de grandes dominações, compreendidas como efeitos hegemônicos que só são possíveis porque sustentados por todos estes afrontamentos locais.

Em quarto lugar, Foucault alega que as relações de poder são simultaneamente intencionais e não-subjetivas. Intencionais porque possuem sempre uma mira, um objetivo (não existe poder que se exerça sem isso). Não-subjetivas porque esta mira não é traçada pela decisão autônoma de um sujeito individual ou coletivo. Não devemos buscar o grupo de pessoas que presidem a racionalidade de uma determinada configuração de poder, ou a casta de indivíduos que a governam. A racionalidade do poder obedece a uma lógica muito mais complexa na qual, mesmo que elas possuam um objetivo aparentemente formulado por uma inteligência autônoma, não existe ninguém que as concebeu e as formulou.

Por último, precisamos reconhecer que onde há poder também há resistência. Todavia, esta nunca se encontra em exterioridade ao poder. Estamos necessariamente “no” poder, e dele não podemos escapar, pois o exterior absoluto a ele não existe. As relações de poder possuem um caráter estritamente relacional, não podendo existir sem uma multiplicidade de pontos de resistência, presentes em toda a rede de poder. É importante ressaltar o caráter plural destes pontos de resistência, recusando um local privilegiado que serviria como a “grande recusa” do poder.

Temos então, em Foucault, o poder pensado como uma estratégia imanente a um campo de correlações de forças, que, em suas relações com o saber, pressupõe também uma multiplicidade de elementos discursivos que podem inserir-se em diferentes estratégias. Esta condição correlacional nos permite compreender de maneira mais exata as diversas faces que se mostram quando as relações de saber/poder se modificam, como podemos ver no exemplo dado por Foucault:

Ora, o aparecimento, no século XIX, na psiquiatria, na jurisprudência e na própria literatura, de toda uma série de discursos sobre as espécies e subespécies de homossexualidade, inversão, pederastia e “hermafroditismo psíquico” permitiu, certamente, um avanço bem marcado dos controles sociais nessa região de “perversidade”; mas, também, possibilitou a constituição de um discurso “de reação”: a homossexualidade pôs-se a falar por si mesma, a reivindicar sua legitimidade ou sua “naturalidade” e muitas vezes dentro do vocabulário e com as categorias pelas quais era desqualificada do ponto de vista médico. Não existe um discurso do poder de um lado e, em face dele, um outro contraposto. Os discursos são elementos ou blocos táticos no campo das correlações de força; podem existir discursos diferentes e mesmos contraditórios dentro de uma mesma estratégia; podem ao contrário, circular sem mudar de forma entre estratégias opostas. (1988a, p. 96/97).

Vemos então, em *A vontade de saber*, o surgimento de uma outra concepção de poder<sup>19</sup> que substitui o modelo do direito pelo modelo estratégico. Aonde tínhamos o privilégio da lei temos agora o ponto de vista do objetivo; aonde possuíamos o privilégio da soberania temos agora um campo de correlação de forças, capazes de produzir efeitos globais, embora nunca estáveis, de dominação.

Aqui é importante ressaltar alguns pontos. Questionar a hipótese repressiva, sem negar que somos reprimidos, consiste em se recusar a aceitar que possuímos algo como uma sexualidade “natural” que, uma vez livre, estaria de acordo com a nossa natureza humana e nos permitiria não sermos subjugados. De fato, para Foucault, a nossa

---

<sup>19</sup> Já presente de maneira embrionária em *Vigiar e Punir*.

sexualidade possui um aspecto cultural muito forte. Grande parte dos nossos desejos não são exatamente os mesmos de outras sociedades ou de outras épocas. Não existe uma sexualidade pura a ser alcançada, mas inúmeras maneiras de vivermos uma sexualidade. As relações de poder e saber podem e de fato exploram isso o tempo todo. A repressão sexual é um elemento presente em nossas sexualidades, mas não constitui um silenciar completo que nos impede de atingir algum tipo de naturalidade. Foucault não quer jogar este jogo, prefere analisar o fato de que o sexo é frequentemente inserido nas relações de saber/poder, sempre com alguma finalidade que podemos esclarecer. O simples fato de buscarmos uma ciência do sexo já é problemático. Consiste em colocar o sexo no âmbito do “verdadeiro ou falso”. Poderíamos simplesmente não jogar este jogo. Na verdade, podemos dizer que transformar o sexo em uma ciência é uma maneira de subordinar nossa sexualidade a algo que não lhe diz respeito. Buscar a “verdade” sobre o nosso sexo é buscar uma instância para prestar obediência, é buscar um “eu” que precisa ser concretizado para sermos livres. Para Foucault, entretanto, isto não é liberdade, mas obediência.

A lógica da obediência também vale para a concepção jurídico-discursiva do poder. Quando Foucault alega que precisamos cortar a cabeça do rei, ele está querendo dizer que precisamos parar de entender o poder em termos de soberania. Buscar a instância legítima da soberania é uma maneira de buscar uma autoridade para a qual prestar obediência. Neste sentido, entender o poder como uma multiplicidade de correlação de forças imanentes é uma maneira de se desvencilhar desta lógica na qual o poder é algo que vem de cima e deve ser obedecido quando legítimo, para entendê-lo como uma série de forças em um conflito perpétuo, da qual fazemos parte. Podemos buscar harmonizar estas forças de inúmeras maneiras, mas a obediência a uma instância supostamente legítima, que reside na autoridade de algum tipo de detentor privilegiado da soberania, não nos parece a melhor solução.

### **2.3 O abuso de obediência e a filosofia analítica da política**

Segundo Frédéric Gros, em *O abuso de obediência*, o verdadeiro escândalo, para Foucault, não é abuso do poder, mas o da obediência. O que nos leva a obedecer? O que possibilita o zelo burocrático incondicional, presente em diversos contextos, como o nazista? Não se trata aqui de algum tipo de perversidade, alguma natureza humana deturpada, mas de mecanismos de saber e poder desenvolvidos ao longo da história, capazes de criar sujeitos que possuem sua identidade ligada

à obediência irrestrita. Não seria esse o diagnóstico da nossa atualidade? Não seríamos sujeitados demais? Nossas relações de saber/poder/subjetividade não estariam demasiado fundadas em preceitos nos quais obedecer é uma virtude e desobedecer uma falha moral?

Mais adiante, faremos uma análise um pouco mais detalhada dos conceitos de poder pastoral, poder disciplinar e biopolítica, na tentativa de compreender melhor as relações históricas que permeiam a nossa sociedade atual. Talvez a expressão “abuso de obediência”, cunhada por Gros sirva perfeitamente para se referir a esta parcela do pensamento de Michel Foucault. Lembremos que vivemos em uma época na qual cometer as mais inimagináveis atrocidades sob a justificativa de que se estava apenas “cumprindo ordens” faz ou fez sentido para uma parcela considerável do mundo. Parcela esta que não pode ser jamais ignorada ou subestimada. Como Hannah Arendt já nos havia alertado, o mal pode perfeitamente se tornar algo banal. Não precisamos de indivíduos intrinsecamente deturpados, loucos e sádicos “por natureza” para criarmos campos de concentração e submetemos seres humanos às mais indignas condições imagináveis. A existência de relações de saber/poder inseridas em uma racionalidade específica pode perfeitamente propiciar isso, por mais banal ou paradoxal que possa parecer.

Neste contexto é importante lembrar que Foucault recusa qualquer explicação que vise a entender nossas ações, tanto boas quanto más, em termos de natureza humana. O homem é um produto dos discursos e dispositivos em contato com sua liberdade de reagir a eles. Não existe uma natureza humana coagindo-o a agir de uma maneira x ou y, embora isso não implique que ele possa agir como bem entende. A ideia de que o homem seja bom ou mau por natureza deve ser colocada de lado, visto que o bem e o mal só existem de maneira perspectivista dentro de discursos (que podem assumir a forma de códigos ou prescrições morais). Importante ressaltar que colocar a noção de natureza humana de lado, não implica em negar a existência de um a priori histórico que frequentemente parece exercer este papel. Mais importante ainda é ressaltar que negar a natureza humana não implica em negar o caráter biológico da espécie, mas em recusar-se a traduzir os acontecimentos históricos como submissos a um “biologismo” incoerente. Temos instintos, sistemas éticos, valores morais e paixões, mas não somos naturalmente bons nem maus. Isso aumenta ainda mais a necessidade de exercer um trabalho genealógico em busca daquilo que motiva nossas ações.

Neste contexto, Gros alega que o zelo burocrático incondicional analisado por Arendt em *Eichmann em Jerusalém* nos remete à ideia de que o verdadeiro horror não reside na perversidade dos oficiais nazistas, mas em sua capacidade de obedecer a ordens incondicionalmente. Estamos nos referindo a seres humanos cuja identidade encontra-se ligada à obediência irrestrita à algum tipo de autoridade. Aquilo que Arendt denominou sabiamente de “banalidade do mal”, em termos foucaultianos seria uma busca por compreender como foi possível a existência de relações de saber/poder/subjetividade que possibilitaram o surgimento deste tipo de sujeitos. É preciso reconhecer que um poder tirânico não poderia existir sem o respaldo de um sólido sistema de participações coniventes. Todavia, o foco aqui não será o contexto nazista, mas uma análise mais geral do que possibilita o abuso de obediência em um contexto mais amplo e na busca de vislumbrar em Foucault, no mínimo, alguma inspiração em busca de algo novo, no qual abusar da obediência deixe de fazer sentido novamente.

A violência dos regimes totalitários do século XX culminam em um exemplo poderoso, tanto pela proximidade quanto pela crueldade dos acontecimentos. Porém, análises como as de Arendt e Foucault propõem-se a ir além de uma simples denúncia da atrocidade de tais acontecimentos. Em *A ética da obediência*, Gros constata:

Grande parte da monstruosidade do regime nazista provém da frieza administrativa com que se decidiu eliminar um povo inteiro. A destruição dos judeus da Europa, maciça, metódica, fez surgir na consciência moral, porém, um enigma, que Hannah Arendt tentará problematizar ao falar da “banalidade do mal” por ocasião do processo Eichmann (enigma que, aliás, ressurgiu há poucos anos, no momento do processo Duch [torturador-chefe do regime do Khmer vermelho] no Camboja). Arendt procura saber se a efetividade de massacres não pode se alimentar também de disposições éticas como a docilidade e a obediência. Será que há necessidade apenas de pessoas cruéis para praticar genocídios, organizar sessões de tortura, aterrorizar populações? (GROS, 2014a, p. 1).

Segundo Gros, é como se o fato de estarem apenas obedecendo simplesmente desresponsabilizasse os indivíduos de qualquer coisa. Os

carrascos se apresentam aos tribunais (talvez até de consciência limpa), declarando que apenas obedeceram às ordens de um superior. É importante investigar os sistemas totalitários, mas é igualmente importante compreender o que os tornou aceitáveis. O objetivo aqui é tentar investigar como foi possível o surgimento deste tipo de sujeitos, para que possamos então problematizar as grandes formas de obediência. Quem sabe assim seja possível reinventar a desobediência (que neste contexto não deve ser compreendida de maneira pejorativa).

Em *A filosofia analítica da política* (1978), Foucault alega que o século XX conheceu duas doenças do poder que levaram muito longe as manifestações do poder: o fascismo e o stalinismo. Todavia, embora tenham levado o poder a dimensões até então desconhecidas, também é preciso reconhecer que eles “apenas fizeram prolongar toda uma série de mecanismos que já existiam nos sistemas sociais e políticos do Ocidente.” (2006b, p. 37). Eles apenas incorporaram heranças ocidentais previamente existentes, como os grandes partidos, os aparelhos policiais e as técnicas de repressão.

Segundo Foucault, uma das mais antigas funções tradicionais do filósofo (ou do intelectual) ocidental, era a de colocar limites ao excesso de poder, exercendo o papel de um antidéspota. Temos aqui o papel do legislador, que como Sólon, deveria definir os limites legais dentro dos quais o poder poderia ser exercido sem que corrêsemos muito perigo. O papel do conselheiro/pedagogo, que como Platão em sua peregrinação à Sicília, deveria aconselhar o príncipe, tornando-o virtuoso e conseqüentemente sem interesse algum em abusar de seu poder. E por último, o papel dos cínicos, que independente dos abusos que o poder possa exercer sobre eles, permanecem independentes e capazes até mesmo de rir do poder. Foucault alega que o papel de moderação em relação ao poder ainda merece ser desempenhado em nossos dias.

Para Foucault, até o século XVIII, o Ocidente nunca havia experimentado aquilo que poderia ser chamado de Estado filosófico (presente no confucionismo), ou seja, uma forma de pensamento que, ao refletir sobre a ordem do mundo, designasse a si mesmo o papel de prescrever a estrutura do Estado e a forma como deveriam se dar as relações sociais e as condutas individuais. Todavia, a partir do século XVIII, especialmente com a Revolução Francesa, vemos a constituição de regimes políticos que possuem relações não apenas ideológicas, mas orgânicas com filosofias. Relações como a Revolução Francesa e até mesmo o império napoleônico tinha com Rousseau, o Estado prussiano com Hegel e o Estado hitlerista com Nietzsche (por mais paradoxal que isso possa ser).

Assim, o século XIX viu o nascimento dos Estados filosóficos, ou seja, Estados “que se organizam e definem suas escolhas fundamentais a partir de proposições filosóficas, dentro de sistemas filosóficos e como verdade filosófica da história”. (2006b, p. 40). Para Foucault, é surpreendente e perturbador o fato de que todas estas filosofias que se tornaram Estado eram, sem exceção, filosofias da liberdade (como em Hegel, Nietzsche e Marx). Estas filosofias da liberdade, por sua vez, instituíram formas de poder que, através da burocracia ou do terror, eram o próprio oposto da liberdade. Quanto mais estes filósofos eram escutados em suas filosofias da liberdade, mais serviam para autorizar formas excessivas de poder.

Neste contexto, Foucault questiona se não existiria uma outra via possível para o papel a ser exercido pela filosofia. Se não poderíamos pensar em uma filosofia que não seria mais um papel de fundação ou recondução do poder, mas um papel de contrapoder. Um papel que se recusaria de impor a própria lei da filosofia em face do poder. Uma filosofia que deixe de pensar em si mesma como profecia, pedagogia ou legislação e se dê a tarefa de tornar visível e intensificar as lutas em torno do poder, elucidar as estratégias e táticas utilizadas e esclarecer os focos de resistência. Deixar de perguntar se o poder é bom ou mau, legítimo ou ilegítimo e buscar compreender em que consistem as relações de poder. Nas palavras do autor:

Há muito tempo se sabe que o papel da filosofia não é descobrir o que está escondido, mas sim tornar visível o que precisamente é visível - ou seja, fazer aparecer o que está tão próximo, tão imediato, o que está tão intimamente ligado a nós mesmos que, em função disso, não o percebemos. Enquanto o papel da ciência é fazer conhecer aquilo que não vemos, o papel da filosofia é fazer ver aquilo que vemos. Desse ponto de vista, a tarefa da filosofia atualmente bem poderia ser: quais são as relações de poder às quais estamos presos e nas quais a própria filosofia, pelo menos há 150 anos, está paralisada? (FOUCAULT, 2006b, p. 42/43).

Neste sentido, Foucault traça um paralelo com a filosofia analítica anglo-saxônica que se propõe a tarefa de refletir sobre as estruturas profundas da língua, pensando no uso cotidiano que se faz dela nos diferentes tipos de discurso. De maneira análoga, poderíamos

pensar em uma filosofia que se propõe a analisar o que se passa cotidianamente nas relações de poder e quais os objetivos explícitos ou implícitos das mesmas. A esta tarefa, Foucault dá o nome de filosofia analítico-política. Trata-se então de analisar o que o autor chama de “jogos de poder”, em uma provável alusão aos jogos de linguagem de Wittgenstein. Foi esta a tarefa cumprida por Foucault em grande parte de suas obras (mesmo que não estivesse completamente ciente disso no momento), analisar os jogos de poder em torno da loucura, da prisão, da sexualidade, etc.

Surge aqui um breve diagnóstico sobre a atualidade. Segundo Foucault, os nossos jogos de poder hodiernos assumiram uma nova intensidade que não possuíam no período que os precede, e as resistências e lutas ao seu redor assumiram uma nova forma. Estes jogos de poder, a partir de então, implicam o status da razão e da desrazão, da vida e da morte, do crime e da lei, e passam a se referir a um conjunto de coisas que constituem a trama de nossa vida cotidiana. Mais do que as grandes batalhas estatais e institucionais, estes jogos de poder cotidianos, têm o poder de provocar o interesse e a inquietude das pessoas. Como exemplo, Foucault cita as eleições na França (a data de sua fala é 1978) e o fato de que, naquele contexto, os jornais, as televisões, os políticos e outros responsáveis pelos meios de comunicação em geral, não paravam de repetir o quão importante era para o futuro do país aquele período eletivo. Todavia, Foucault alega que as pessoas não conseguiam sentir de verdade o que poderia haver de historicamente trágico ou decisivo nos resultados das eleições (quase como se tivessem a sensação, um pouco familiar em alguns contextos democráticos, de que seu voto e o resultado das eleições não era tão relevante assim quanto queriam fazer parecer aqueles que precisavam de seus votos).

Foucault alega se surpreender com o rugido provocado por uma série de questões cotidianas, que outrora foram tidas como secundárias, como “saber como se vai morrer”, “o que vai acontecer quando você for jogado em um hospital”, “o que acontece quando se fica louco”, “o que acontece quando se comete uma infração”, etc. Todas estas questões (e muitas outras) atingem profundamente a vida de nossos contemporâneos. Para o filósofo de Poitiers, estas questões atingem um nível de discursividade no qual as pessoas aceitam entrar no jogo dos discursos e tomar partido em relação a elas. “A loucura e a razão, a morte e a doença, a penalidade, a prisão, o crime, a lei, tudo isso faz parte do nosso cotidiano, e é esse cotidiano que nos parece essencial.” (FOUCAULT, 2006b, p. 45).

Acerca destes fenômenos que envolvem jogos de poder cotidianos, Foucault ressaltava quatro características importantes. A primeira consiste na recusa do próprio jogo. Não se trata mais de entrar no jogo e buscar o respeito pela sua liberdade e seus direitos, trata-se de recusar por completo jogos desse tipo. Tomemos o exemplo da prisão. Existe, desde o século XIX, toda uma série de movimentos e críticas com o intuito de mudar o funcionamento das prisões e as condições dos prisioneiros. Todavia, atualmente é a primeira vez que recusamos o jogo como um todo, o que se diz é “chega de prisões”.

A segunda característica destes fenômenos é seu caráter difuso e descentralizado. Não se trata de uma grande reivindicação global que se refere a um melhor sistema de lei, mas a pontos de partida ínfimos e minúsculos, como a subalimentação e o desconforto nas prisões. Não se trata de um poder revolucionário tradicional que visa ao poder, mas de lutas e combates específicos acerca de problemas cotidianos que se tornaram intoleráveis dentro de qualquer sistema de governo, com qualquer partido que esteja no poder.

A terceira característica consiste no fato de que o insuportável agora é que um certo poder seja exercido. O simples fato dele ser exercido já não é mais aceitável. Foucault usa um exemplo que, para ele, consiste em uma piada que pode ser levada a sério. Certa vez uma jovem sueca veio lhe pedir ajuda para denunciar o fascismo existente nas prisões suecas. Foucault alerta que, na Suécia, cada preso tem o seu quarto, no qual os presos podem receber suas mulheres e fazer amor com elas. Ao ser questionada sobre qual seria esse fascismo, a jovem lhe respondeu que os presos não podiam trancar a chave do quarto no qual faziam amor com suas mulheres. Analisando o exemplo, ele consiste em uma piada porque é engraçado para os habitantes de países como a França (e muito mais para brasileiros), nos quais as condições das prisões são verdadeiramente precárias, compreender o sistema prisional sueco, visivelmente superior ao nosso, como um sistema fascista. Porém, é uma piada que deve ser levada a sério por demonstrar que atualmente é o poder que está em questão. O problema não é a apenas a precariedade de uma relação de poder, mas que esta relação sequer exista.

Para compreendermos melhor, Foucault usa outro exemplo, o da medicina. Segundo o autor, atualmente não criticamos a medicina por ela não ser capaz de nos manter vivos por mais tempo, mas por nos manter vivos quando não mais desejamos. Criticamos a medicina por decidir por nós a respeito da vida e da morte. Mais uma vez aqui o alvo é o poder. Não se trata de reivindicar um saber médico mais sofisticado,

mas de lutar para que o direito de decidir pela vida e pela morte pertença ao indivíduo e não a um poder externo (compreenderemos melhor esta questão quando já tivermos abordado a problemática da biopolítica).

Por último, a quarta característica destes fenômenos que envolvem jogos de poder, consiste no fato de que as lutas resultantes dos mesmos sejam lutas imediatas. São lutas ligadas a instâncias de poder mais próximas, que não têm como alvo um futuro distante no qual concretizaríamos a revolução, a liberdade, acabaríamos com as classes ou faríamos definhir o Estado. Segundo Foucault “podemos dizer que essas lutas são anárquicas; elas se inscrevem no interior de uma história imediata, que se aceita e se reconhece como perpetuamente aberta”. (2006b, p. 49).

Neste contexto, o papel da filosofia analítica do poder, seria o de avaliar a importância destes fenômenos e destas lutas, que até agora foram deixados de lado pela filosofia política. Foucault não deseja profetizar o fim da era da revolução, mas certamente deseja afastar-se da lógica revolucionária. O mesmo vale para o reformismo, que segundo o autor tem o objetivo de estabilizar um sistema de poder. Os combates e lutas em questão, por sua vez, visam a desestabilização de uma série de mecanismos de poder. Nas palavras de Foucault:

As lutas às quais me refiro - e talvez seja por isso que sua análise é um pouco mais delicada de realizar do que a de outras - visam a um poder que existe no Ocidente desde a Idade Média, uma forma de poder que não é exatamente nem um poder político nem jurídico, nem um poder econômico nem um poder de dominação étnica, e que, no entanto, teve grandes efeitos estruturantes dentro das nossas sociedades. Esse poder é de origem religiosa, aquele que pretende conduzir e dirigir os homens ao longo de toda a sua vida e em cada uma das circunstâncias dessa vida, um poder que consiste em querer controlar a vida dos homens em seus detalhes e desenvolvimento, do nascimento à sua morte, e isso para lhes impor uma certa maneira de se comportar, com a finalidade de garantir a sua salvação. É o que poderíamos chamar de poder pastoral. (2006b, p. 50).

Antes de passarmos ao poder pastoral, consideramos importante introduzir algumas ideias iniciais de Pierre Hadot, acerca da relação entre o pensamento antigo e a ideia de que a filosofia deve sempre se remeter à um modo de vida.

## **2.4 Pierre Hadot e a filosofia como maneira de viver**

Pierre Hadot foi um historiador de filosofia antiga que exerceu grande influência em Foucault. De fato, Foucault se interessou bastante pelo seu trabalho e foi um dos responsáveis pela indicação de Hadot a um cargo no *Collège de France*. A principal influência talvez tenha sido o artigo intitulado *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, publicado em 1977 (e transformado em livro posteriormente). Para compreendermos melhor os pontos de convergência e divergência entre ambos, assim como a influência que o pensamento de Hadot teve em Foucault, utilizaremos, além da obra *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, também o clássico *O que é a filosofia antiga* e uma série de entrevistas feitas por Jeannie Carlier e Arnold Davidson e publicadas em uma obra intitulada *A filosofia como maneira de viver*.

A obra *O que é a filosofia antiga* pode ser considerada uma obra madura que de certa forma reúne boa parte do pensamento de Hadot desenvolvido ao longo dos anos. Nela, o autor defende que existe uma diferença profunda entre a representação da filosofia feita pelos antigos e pelos contemporâneos. Se, por um lado, a filosofia atual dedica um considerável esforço a construção original, sistemática e abstrata de um sistema filosófico, podemos dizer que, por outro lado, na filosofia antiga o discurso filosófico tem sua origem em uma escolha de vida e em uma opção existencial. Trata-se, todavia, em uma escolha que não se faz na solidão, mas dentro de grupos, comunidades, ou melhor, “escolas” filosóficas, que correspondem, antes de tudo, a uma maneira de viver. Uma maneira de viver que está sempre ligada a uma busca da sabedoria:

Quero dizer que o discurso filosófico deve ser compreendido na perspectiva do modo de vida no qual ele é ao mesmo tempo o meio e a expressão e, em consequência, que a filosofia é, antes de tudo, uma maneira de viver, mas está estreitamente vinculada ao discurso filosófico. Um dos temas fundamentais deste livro será a distância que separa a filosofia da sabedoria. A filosofia não é senão o exercício preparatório para a sabedoria. (HADOT, 1999, p. 18).

A filosofia como “maneira de viver” ou como “modo de vida”, pode ser melhor compreendida com uma breve explicação daquilo que é essencial nas principais correntes filosóficas da Antiguidade, como as originárias de Sócrates, Platão e Aristóteles.

É bastante conhecida a história presente na *Apologia de Sócrates*, na qual ele narra que seu amigo Querofonte perguntara ao oráculo de Delfos se existia alguém mais sábio que Sócrates e o mesmo respondia negativamente. Neste contexto, Sócrates inicia uma investigação sobre o assunto, questionando todas as pessoas que supostamente possuem a sabedoria. Sua conclusão é a de que, embora elas acreditem saber tudo, na verdade, não sabem nada. Disso conclui ser mais sábio que elas por estar ciente de não saber nada. Tal evento é melhor representado na célebre frase “Só sei que nada sei”. A partir daí, Sócrates assume como tarefa de sua vida fazer com que os outros tomem consciência do seu “não-saber”. Para atingir este fim, surge a “ironia socrática” que consiste em uma ignorância dissimulada que lhe permite fazer o papel de interrogador e, através disso, explicitar a ignorância de seu interlocutor. Como aponta Hadot, frequentemente os diálogos socráticos chegam a aporias que atestam a impossibilidade de uma conclusão. Dessa forma o que está em jogo é muito mais aquele que fala do que o conteúdo de sua fala. Um diálogo que termina em uma aporia tem muito mais o objetivo de transformar o indivíduo do que formular um saber seguro.

Sócrates leva seus interlocutores a examinar-se, a tomar consciência de si mesmos. Como "um tavao", fustiga seus interlocutores com questões que os põem em questão, que os obrigam a prestar atenção a si mesmos, a tomar cuidado consigo mesmos: (HADOT, 1999, p. 55).

O objetivo principal, segundo Hadot, não é questionar os saberes que se acredita possuir, mas a si mesmo e aos valores que conduzem sua vida. Não são apenas as interrogações de Sócrates que conduzem a esse “apelo ao ser”, mas o seu próprio modo de vida. Filosofar é pôr a si mesmo em questão. A filosofia socrática convida os indivíduos a colocarem suas vidas à prova e submeterem-se às exigências do discurso racional. Importante ressaltar aqui a intervenção que Foucault faz ao “não-saber” de Sócrates. Não existiria ao menos algum tipo de saber que o filósofo presume possuir além de seu não-saber? Hadot cita a *Defesa de Sócrates*: “Estás enganado, homem, se pensas que um varão de

algum préstimo deve pesar as possibilidades de vida e morte em vez de considerar apenas este aspecto de seus atos: se o que faz é justo ou injusto, de homem de brio ou de covarde.” (1999, p. 61).

Nesta perspectiva, ser injusto e praticar o mau é algo vergonhoso que devemos evitar. Hadot ressalta que o “não-saber” de Sócrates o conduzem não a conceitos, mas a valores. O primeiro valor é o valor da morte. O não-saber nos leva a concluir que temer a morte é sinônimo de se pressupor sábio, visto que nada podemos saber acerca dela, e se nada podemos saber, não podemos concluir que ela seja um mal. O segundo valor é o valor da intenção e da ação moral, que dependem do ser humano que age. Hadot alega que Sócrates admitiu a existência, em todos os seres humanos, um desejo inato do bem. Ninguém erra voluntariamente e seu trabalho é o de um parteiro que busca fazer com que a sabedoria do bem brote nos indivíduos. O papel do filósofo aqui é servir de intermédio entre o indivíduo e o bem que ele deseja (mas sua ignorância não lhe permite atingir). No caso de Sócrates, trata-se de uma missão que lhe foi confiada pela divindade, resultando em outro ápice de seu pensamento: “Uma vida sem exame não é vida digna de um ser humano.” (HADOT, 1999, p. 65).

É neste contexto que podemos constatar a importância do cuidado de si socrático. O homem possui o bem dentro de si e praticar o mal é a pior coisa que pode acontecer a ele. É necessário então um cuidado de si que lhe possibilite uma transformação de si em direção a atitude justa. A missão de Sócrates é servir de intermediário aos seus contemporâneos nessa busca pelo bem e pela justiça. O cuidado de si socrático, como ressalta Foucault em diversos momentos, é igualmente um cuidado dos outros. Hadot explica bem isso: “O cuidado de si é, portanto, indissolivelmente cuidado da cidade e cuidado dos outros, como se vê pelo exemplo do próprio Sócrates, cuja razão de viver é ocupar-se com os outros.” (1999, p. 67).

Platão, discípulo de Sócrates, acreditava, como atesta Hadot, que “A filosofia pode realizar-se só pela comunidade de vida e de diálogo entre mestres e discípulos no seio de uma escola.” (1999, p. 91). Seu pensamento possui uma forte intenção política, baseada na ideia de que é possível mudar a situação política de uma época através da educação filosófica dos homens influentes<sup>20</sup>. Ao constatar que todas as cidades de sua época possuíam um mau regime político, acredita que seu ofício de

---

<sup>20</sup> A *Carta VII* de Platão, também comentada por Foucault, é um testemunho importante desta crença, embora todo o ideal filosófico da República também nos possibilite compreender o mesmo ponto em questão.

filósofo consiste em agir (aproveitando a primeira oportunidade de servir de conselheiro a um tirano). Segundo Hadot:

Os sofistas pretenderam formar os jovens para a vida política, Platão quis fazer isso dotando-os de um saber bem superior àquele que os sofistas poderiam fornecer-lhes, de um saber que, de uma parte, será fundado sobre um método racional rigoroso e, de outra, segundo a concepção sócrática, será inseparável do amor do bem e da transformação interior do homem. Ele não quer somente formar hábeis políticos, mas homens. Para realizar sua intenção política, Platão deve fazer um imenso desvio, isto é, criar uma comunidade intelectual e espiritual que será encarregada de formar, levando o tempo necessário, os novos homens. (1999, p. 94).

Hadot cita como exemplo a dialética platônica, que pode ser definida como “uma técnica de discussão submetida a regras precisas.” (1999, p. 98). Uma tese era apresentada, de modo que um interlocutor a atacava, enquanto outro a defendia. Segundo Hadot, o interrogador não possuía uma tese, tratando-se muito mais do exercício de questionar a tese de seu interlocutor. A dialética platônica era necessária na medida em que era preciso adquirir um perfeito domínio da palavra e do raciocínio para desempenhar um papel importante na cidade. Hadot defende a tese de que a prática dialética consiste em um exercício espiritual:

A dialética platônica não é um exercício puramente lógico. Ela é, antes de tudo, um exercício espiritual que exige dos interlocutores uma ascese, uma transformação deles mesmos. Não se trata de uma luta entre dois indivíduos na qual o mais hábil imporá seu ponto de vista, mas de um esforço realizado em comum por dois interlocutores que querem estar de acordo com as exigências racionais do discurso sensato, do logos. (1999, p. 99).

O diálogo ensina o indivíduo a superar seu ponto de vista, colocando-se no lugar do outro e reconhecendo uma verdade independente de ambos, quando dispõem-se a se submeter a uma

autoridade superior (o *logos*). Dessa forma, a filosofia, neste contexto, consiste em um trabalho sobre si que permite a superação de si mesmo. Este trabalho pressupõe liberdade de pensamento (que reinava na Academia), na medida em que precisamos atingir o logos e para isso é necessário eliminar nossas falsas crenças através da razão e não da autoridade.

Todavia, se é verdade que a Academia possuía uma ampla liberdade de pensamento, de modo que seus pensadores frequentemente discordavam sobre diversos pontos, também é verdade que todos eles admitiam um modo de vida proposto por Platão. Uma escolha de vida que consistiria em admitir esta ética do diálogo apontada por Hadot, pressupondo uma superação de si mesmos em direção ao Bem. Na Carta VII, Platão alega a vida não merece a pena ser vivida se não adotamos essa busca. Neste contexto, Hadot chega a uma conclusão central de sua obra, válida para Platão, mas que também presente em toda a filosofia antiga:

V. Goldschmidt, a quem não se pode imputar querer minimizar o aspecto sistemático das doutrinas, propôs a melhor explicação desse fato dizendo que os diálogos não foram escritos para “informar”, mas para “formar”. Tal é, desse modo, a intenção profunda da filosofia de Platão. Sua filosofia não consiste em construir um sistema teórico da realidade e em “informar” imediatamente seus leitores escrevendo um conjunto de diálogos que expõe metodicamente esse sistema, mas consiste em “formar”, isto é, em transformar os indivíduos, fazendo-os experimentar, no exemplo do diálogo ao qual o leitor tem a ilusão de assistir, as exigências da razão e, finalmente, a norma do bem. (1999, p. 113).

Aristóteles, por sua vez, parece contradizer a premissa central do pensamento de Hadot, na medida em que afirma que “o saber mais elevado é escolhido por si mesmo, aparentemente sem nenhuma relação com o modo de vida daquele que sabe.” (1999, p. 119). Todavia, Hadot nos mostra que esta incompatibilidade é apenas aparente. De fato, Aristóteles distingue a felicidade que o homem pode encontrar na vida política (praticando a virtude na cidade), da felicidade filosófica, presente em um estilo de vida consagrado à atividade do espírito. Para

Aristóteles, a vida segundo o espírito constitui a parte mais elevada do homem e o conduz a prazeres maravilhosos. Trata-se então de um modo de vida “teorético”, que não deve ser confundido com um modo de vida teórico. Hadot elucida bem a questão:

Na linguagem moderna, “teórico” opõe-se à “prático”, como o que é abstrato, especulativo, em oposição ao que tem relação com a ação e o concreto. Poder-se-á, portanto, nessa perspectiva, opor um discurso filosófico puramente teórico a uma vida filosófica praticada e vivida. Mas o próprio Aristóteles só emprega a palavra “teorético”, e a utiliza para designar, por um lado, o modo de conhecimento que tem por fim o saber pelo saber e não um fim exterior a si mesmo e, por outro, o modo de vida que consiste em consagrar sua vida e a esse modo de conhecimento. Neste último sentido, “teorético” não se opõe a “prático”; em outras palavras, “teorético” pode aplicar-se a uma filosofia prática, vivida, ativa, que leva à felicidade. (1999, p. 124).

Segundo Hadot, a vida teorética pressupõe uma ética que consiste em escolher como fim apenas o conhecimento, sem perseguir algum outro interesse egoísta ou particular. Temos uma ética da objetividade. Uma ética fundada em uma paixão pela realidade em todos os seus aspectos (sejam eles humildes ou sublimes). Vemos claramente em Aristóteles a existência de um modo de vida que pressupõe uma ética. Assim como em Platão, quando Aristóteles elabora um curso, não quer apenas informar seus ouvintes, mas formá-los em um modo de vida específico, teorético. Não basta entender um discurso e reproduzi-lo, é necessário familiarizar-se com as leis da natureza e com as necessidades racionais. Mas, acima de tudo, é importante estar plenamente entregue a uma maneira de viver cuja contemplação e a busca pelo conhecimento possuem valor em si.

A filosofia helenística segue a mesma linha do período socrático, no qual a escolha de um modo de vida é de suma importância para a atividade filosófica. Nos absteremos, neste momento, de resumir o estoicismo, o epicurismo, o pironismo e o cinismo, para comentar acerca das características das escolas filosóficas no período da filosofia antiga.

Para Hadot, o estudante moderno estuda filosofia porque ela é uma disciplina presente no programa de ensino. O acaso fará com que ele encontre um professor existencialista, ou fenomenólogo, ou de qualquer outra linha filosófica. Talvez, eventualmente, ele adote alguma doutrina para si. Entretanto, trata-se de uma adesão intelectual que não influenciará muito sua maneira de viver. Na Antiguidade temos um fenômeno diferente, de modo que não existe nenhuma obrigação universitária nesse sentido. É o interesse em aderir ao modo de vida presente em alguma das escolas filosóficas<sup>21</sup> que leva o cidadão a se vincular à mesma.

Assim, ponto crucial em Hadot, “cada escola define-se por uma escolha de vida, por uma opção existencial.” (1999, p. 154). A maneira de viver escolhida leva o cidadão a se aprofundar nos estudos de uma escola filosófica, aprendendo seus dogmas, seus preceitos, seus exercícios espirituais, etc. Em algum momento (que veremos posteriormente), a filosofia deixa de ter a vida filosófica como o ponto mais importante de sua prática e passa a voltar-se mais à formulação de sistemas filosóficos independentes da vida que se pratica.

## **2.5 O poder pastoral e a instância da obediência pura**

Em *Omnnes et singulatim*, Foucault alega que seu trabalho, dali em diante, o conduziria para o problema da individualidade, ou melhor, da identidade em conexão com o problema de um “poder individualizante”, ao qual Foucault dá o nome de Poder Pastoral. Em um primeiro momento, precisamos compreender bem em que consiste esta modalidade de poder, para, em um segundo momento, entendermos como esta forma de poder encontrou-se associada ao seu contrário, o Estado.

Segundo Foucault “A ideia de que a divindade, o rei ou o chefe é um pastor seguido por um rebanho de ovelhas não era familiar aos gregos e aos romanos.” (2006c, p. 19). Esta ideia existiu em sociedades orientais antigas, tais como no Egito, na Assíria e na Judéia, porém, foi com os hebreus que o tema se desenvolveu e se intensificou. Todavia, o interesse do autor não consiste em traçar um desenvolvimento histórico

---

<sup>21</sup> As principais escolas filosóficas da época foram a de Platão (a Academia), Aristóteles (o Liceu), Epicuro (o Jardim) e Zenão (a Stoa). Temos também o pirronismo e o ceticismo, que correspondem a modos de vida, porém não possuem organização escolar.

do poder pastoral, mas apenas apontar algumas de suas principais características.

Em primeiro lugar, o poder pastoral é um poder que não se exerce sobre um território, mas sobre um rebanho. Enquanto o deus grego é um deus territorial, o Deus hebraico é um deus que se desloca, que caminha. O pastor, por sua vez, não reina sobre um território mas sobre uma multiplicidade de indivíduos. Sua principal função não é assegurar a vitória nem liderar conquistas, mas fazer bem àqueles de que cuida, sendo assim, um poder benfazejo. Em segundo lugar, a função do pastor é reunir e conduzir seu rebanho, constituído de indivíduos dispersos, que na ausência do pastor, voltam a se dispersar (diferentemente dos gregos aos quais uma cidade bem ordenada poderia continuar funcionando com a ausência de seu legislador). A terceira característica consiste na ideia de que garantir a salvação do rebanho implica em uma relação de benevolência constante, individualizadora e final. Por último, o exercício do poder é um “dever” Tudo o que o pastor faz é pelo bem do rebanho (o dever dos governantes gregos era glorioso e recompensado com a imortalidade).

Podemos entender então o pastorado como uma tecnologia de poder, que surgiu em um determinado contexto e possui uma série de características iniciais (que eventualmente terão uma série de consequências a serem analisadas posteriormente. Um aspecto importante a ser ressaltado acerca desta tecnologia de poder, consiste no caráter da responsabilidade, na qual “o pastor devia assumir a responsabilidade pelo destino do rebanho na sua totalidade e por toda ovelha em particular.” (2006c, p. 34). O pastorado não visa apenas a assumir a responsabilidade por todas as ovelhas, mas por todas as ações das mesmas. Tudo o que elas fazem é relevante e precisa ser conhecido. Cabe ressaltar também o caráter duplo do poder pastoral, que se refere a todos e a cada um (justificando a escolha do título de Foucault para nomear uma das conferências mais importantes sobre o tema: *Omnes et Singulatim*). É razoável dizer então que existe no pastorado um potencial de controle acerca daquilo que diz respeito aos atos públicos dos indivíduos, por dizerem respeito a todos, mas também aos seus atos privados, vistos que estes estão relacionados com a sua salvação.

Em *Segurança, território, população*, Foucault enfatiza o aspecto individualizador do poder pastoral:

Enfim, última característica que abrange certo número de coisas que cruzei até aqui, é essa ideia de que o poder pastoral é um poder

individualizante. Quer dizer, é verdade que o pastor dirige todo o rebanho, mas ele só pode dirigi-lo bem na medida em que não haja uma só ovelha que lhe possa escapar. O pastor conta as ovelhas, conta-as de manhã, na hora de levá-las à campina, conta-as à noite, para saber se estão todas ali, e cuida delas uma a uma. Ele faz tudo pela totalidade do rebanho, mas faz tudo também por cada uma das ovelhas do rebanho. (2008b, p. 172).

Para compreendermos melhor este tipo de poder, cabe ressaltarmos três questões muito importantes. Em primeiro lugar, temos o problema da salvação (ou problema da responsabilidade); que, como já visto, o pastor deveria assumir a responsabilidade tanto pela totalidade de seu rebanho, quanto por cada ovelha em particular. As ovelhas se salvam com o pastor ou se perdem com ele, pois os seus pecados são imputáveis a ele, sendo possível que ele venha a responder por eles no dia do Juízo Final. Existem então, segundo Foucault, vínculos morais muito fortes e complexos, associando o pastor a cada membro de seu rebanho.

Em segundo lugar, temos o problema da obediência (ou problema da lei). Segundo Foucault, o cidadão grego deixava-se dirigir por apenas duas coisas, a lei e a persuasão, enquanto a categoria geral da obediência não existia entre os gregos. O pastorado cristão, por sua vez, organizou algo totalmente estranho aos gregos, que podemos chamar de “instância da obediência pura”, no qual a vontade do pastor era cumprida não por ser de acordo com a lei, mas pelo fato de ser sua vontade. Segundo Foucault, para um cristão, obedecer não é obedecer a uma lei, a um princípio ou a um elemento racional, mas pôr-se inteiramente na dependência de alguém. Na vida cenobítica, por exemplo, o mérito de um noviço era considerar errado praticar qualquer ato que não fosse proveniente de uma ordem explícita, a vida inteira deveria ser codificada. Nas palavras do autor: “Ora, na obediência cristã, não há finalidade, porque aquilo a que a obediência cristã leva é o que? É simplesmente a obediência. Obedece-se para ser obediente, para alcançar um estado de obediência. (2008b, p. 234).

Segundo Foucault, a própria humildade seria um adjetivo derivado da obediência. Obedece-se por saber que toda vontade própria é ruim. O fim da obediência é um estado de obediência definido pela renúncia de toda vontade própria. Conforme Foucault: “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 sou o último dos homens – a própria vontade de Deus.” (2006b, p. 69). Esta necessidade de obediência resulta em uma demanda mais severa acerca do que se pode conhecer de cada indivíduo:

O pastorado cristão pressupõe uma forma de conhecimento particular entre o pastor e cada uma das suas ovelhas. Tal conhecimento é particular. Ele individualiza. Não basta saber em que estado se encontra o rebanho. É necessário também conhecer o de cada ovelha. Esse tema existia bem antes do pastorado cristão, mas foi consideravelmente ampliado em três sentidos diferentes: o pastor deve ser informado das necessidades de cada membro do rebanho, e de satisfazê-las quando é necessário. Ele deve saber o que se passa, o que cada um deles faz – seus pecados públicos. *Last but not least*, ele deve saber o que passa na alma de cada um, conhecer seus pecados secretos, sua progressão no caminho da santidade. (FOUCAULT, 2006c, p. 37).

Neste contexto, surge o problema da verdade que, em busca deste conhecimento individual, apropriou-se de dois elementos já presentes no mundo helênico: o exame de consciência e a direção de consciência.

Na antiguidade, vemos uma direção de consciência circunstancial (ninguém se deixava dirigir a vida inteira e em todos os aspectos) cujo intuito era ajudar o indivíduo em algum aspecto difícil de sua vida. O objetivo era o de que a pessoa pudesse eventualmente assumir o controle de si mesma. Ela tomava a forma de conselhos dados em momentos particularmente difíceis. Já na prática cristã esta direção de consciência assume uma forma completamente diferente. Primeiro porque ela não era exatamente voluntária. Segundo, porque ela não era circunstancial. Não se tratava de uma prática cujo intuito seria superar uma crise, mas de algo permanente.

O exame de consciência, comum aos pitagóricos, epicuristas e estoicos, consistia, no contexto antigo, em um meio de fazer uma contabilidade cotidiana do bem e do mal realizados em relação aos seus deveres. Na prática cristã, este exame de consciência é compreendido como um instrumento da direção de consciência e não tinha por função assegurar ao indivíduo o controle de si, mas fazer o caminho inverso

para que você possa dizer ao diretor o que você fez ou sentiu, o que você é e as tentações às quais foi submetido, para que sua relação de dependência do outro possa ser reforçada.

Para Foucault, todas as técnicas cristãs têm o objetivo de levar os indivíduos a trabalhar na sua própria mortificação neste mundo. Trata-se de uma completa renúncia de si (e não a morte propriamente dita). Isto permite que o pastorado cristão instaure uma relação de obediência individual e permanente, bem diferente da obediência que se tem para com a lei. O aspecto essencial, segundo Foucault, fora, por sua vez, a capacidade do pastorado cristão de implantar uma estrutura (ou uma técnica) de poder, na qual, através de uma verdade secreta, ou melhor, de uma verdade oculta da alma do indivíduo, tornara-se possível exercer o poder do pastor e levar o indivíduo à obediência absoluta, passando pela economia dos méritos e deméritos.

Segundo Foucault, a análise destes elementos do poder pastoral tem o intuito de responder a um paradoxo:

Porque é de fato este, afinal, o paradoxo sobre o qual eu gostaria de me deter nas próximas aulas: é que, 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. Em todo caso, é uma das que certamente praticaram as maiores violências. Mas, ao mesmo tempo – e é este o paradoxo sobre o qual gostaria de insistir –, o homem ocidental aprendeu durante milênios o que nenhum grego sem dúvida jamais teria aceitado admitir, aprendeu durante milênios a se considerar uma ovelha entre as ovelhas. Durante milênios, ele aprendeu a pedir sua salvação a um pastor que se sacrifica por ele. (2008b, p. 174).

Ainda nas palavras do autor:

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. (2006c, p. 40).

Precisamos ir mais a fundo de modo a compreender melhor então este jogo de relações de poder, saber e construção de subjetividades, que permitiu o surgimento de tantas atrocidades. Aqui é importante ressaltar que Foucault não está simplesmente culpando a Igreja Cristã por todos os males cometidos por nossas sociedades, mas tentando investigar o surgimento de discursos e poderes que permitiram a justificação de uma série de atos que podemos considerar inaceitáveis.

Entretanto, este poder pastoral que ao se encarregar somente das almas dos indivíduos, e com isso, introduzir uma intervenção permanente em suas conduções cotidianas, permanecendo-se distinto do poder político, não foi triunfante nos dez séculos da Europa cristã, católica e romana. Mas isso não quer dizer que ele tenha desaparecido completamente.

Como já visto, Foucault não trabalha com o conceito de Razão como algo único, universal, que reside igualmente em todos nós (e de que só discordamos porque ela seria afetada por nossos apetites e desejos). Dessa forma, melhor do que se perguntar se as aberrações do poder são devidas a um excesso de racionalismo ou irracionalismo, seria mais interessante perguntar a que tipo de racionalidade está inserido um determinado contexto político. O poder do Estado, por sua vez, foi formulado em dois corpos: a Razão de estado e a teoria da polícia.

Para Foucault a razão de Estado consiste em uma arte, ou uma técnica, que segue uma série de regras. Seu propósito não é o de reforçar o poder de um príncipe sobre seu domínio, mas reforçar o próprio poder do Estado. Trata-se de um modo de governo racional cujo intuito seria o de aumentar a própria potência do Estado.

Polícia, por sua vez, consiste em uma técnica interventiva de governo própria do Estado. Foucault cita Turquet, autor para o qual o papel da polícia deveria ser essencialmente moral, com a finalidade de inculcar nos cidadãos virtudes como a modéstia, a caridade e a honestidade. A polícia englobaria tudo que dissesse respeito ao homem, com a finalidade de dar ao Estado um pouco mais de força. Para De Lamare, a polícia deveria se encarregar daquilo que diz respeito à felicidade dos homens e que regulamente a sociedade. A polícia deve se ocupar da vida. Já von Justi elabora de maneira clara o paradoxo central da polícia: ela permite ao Estado aumentar seu poder e exercer sua

potência em todo o seu alcance. Em suma, o objetivo principal da polícia seria a vida em sociedade de indivíduos vivos.

Dessa forma, Foucault alega que as relações de poder do Estado são racionalizadas de duas maneiras, uma através de um fator de individualização e outra através de um fator de totalização. Nas palavras do autor:

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).

O diagnóstico de Foucault é o de que a nossa racionalidade política atual (em nossas sociedades ocidentais) é fruto de um poder pastoral, compreendido como um mecanismo de poder introduzido pelo cristianismo, que implica em uma razão de Estado sustentada por mecanismos de polícia. Este conjunto de dispositivos resulta em uma forma de poder que, devido à sua herança pastoral, é simultaneamente individualizante e totalizante.

Em *Sexualidade e Poder*, Foucault questiona-se sobre o que significava viver em uma sociedade na qual existia o poder pastoral. É importante ressaltar quatro características principais. Em primeiro lugar, a salvação era obrigatória. Os indivíduos não possuíam o privilégio nem o direito de serem salvos, mas a obrigação de atingir a salvação, caso contrário, seriam punidos. Em segundo lugar, essa salvação obrigatória trazia consigo a ideia de que ela só poderia ser atingida caso fosse aceita a autoridade de um outro. As ações devem ser conhecidas pelo pastor que possui autoridade sobre inúmeros indivíduos. Um pastor “que está em posição de vigiar, ou pelo menos de exercer sobre as pessoas uma vigilância e um controle contínuos.” (FOUCAULT, 2006b, p. 67). Em terceiro lugar, temos a característica da obediência absoluta, fenômeno bastante novo. É importante ressaltar que a obediência não é um fenômeno novo; difícil imaginar uma sociedade na qual, em algum grau, seja necessário obedecer. A novidade aqui é a ideia de exigir uma obediência incondicional e absoluta. Como já visto quando falamos da instância da obediência pura, não se obedece para atingir um certo

resultado ou adquirir um hábito, mas apenas porque o mérito é precisamente a obediência. Em quarto lugar, o pastorado inaugurou uma série de técnicas e procedimentos que diziam respeito à produção de verdade. O pastor cristão ensina a verdade, a escritura, a moral, os mandamentos de Deus e os da Igreja. Mas existe ainda um outro sentido, o pastor cristão também precisa saber tudo o que fazem suas ovelhas, a cada instante, para que possa exercer sua função de pastor. Ele deve saber o que se passa nas almas e nos corações de suas ovelhas, seus segredos mais profundos. A confissão da ovelha é importante para que seja produzida sua verdade interior.

Neste contexto, a questão da produção de verdade sobre o indivíduo implica em uma confissão. Em *Sexualidade e solidão* Foucault elucida melhor o tema:

Atualmente, o que seria a verdade como dever em nossas sociedades cristãs? O cristianismo, como sabemos, é uma confissão. Isto significa que o cristianismo pertence a um tipo bem particular de religiões: aquelas que impõem aos que as praticam obrigações de verdade. No cristianismo, essas obrigações são numerosas. Há, por exemplo, a obrigação de sustentar como verdadeiras um conjunto de proposições que constituem o dogma, a obrigação de considerar certos livros como fonte permanente de verdade, e a de aceitar as decisões de certas autoridades em matéria de verdade. Porém o cristianismo exige ainda uma outra forma de obrigação de verdade. Cada cristão deve se sondar para verificar quem ele é, o que se passa em seu próprio interior, as faltas cometidas, as tentações às quais ele se expôs. E, além disso, cada um deve dizer essas coisas a outros, testemunhando assim contra ele próprio. (2006b, p. 94).

Desta forma, em suma, podemos dizer, com Foucault, que o pastorado tem início no processo em que uma religião se constitui como Igreja e passa a aspirar a governar os homens em sua vida cotidiana. Contudo, o objetivo desse governo não se resumia aos homens de uma cidade ou um Estado, mas ao governo de toda a humanidade. O poder pastoral transformou-se, mas nunca foi verdadeiramente abolido. A parte que se refere à instituição eclesiástica, perdeu sua força a partir do

século XVIII, todavia, sua função se ampliou para muito além da instituição eclesiástica. Neste contexto, em *O sujeito e o poder*, Foucault alega: "De certa forma, podemos considerar o Estado como a matriz moderna da individualização ou uma nova forma do poder pastoral." (1995, p. 237). Segundo Foucault, sabe-se e fala-se pouco desta difusão das técnicas pastorais no quadro laico do Estado, pois as grandes reformas estatais que se desenvolveram a partir do século XVIII, foram justificadas muito mais em termos de liberdade garantida do que em termos de mecanismos de poder implantados.

Neste contexto de transição em que o Estado assume uma série de funções pastorais, três ressalvas são importantes. Em primeiro lugar, não se trata mais de garantir aos indivíduos a salvação no outro mundo, mas garanti-la neste mundo. Neste sentido, salvação assume diversos significados, como saúde, bem-estar e segurança. Em segundo lugar, a administração do poder pastoral recebe reforços, especialmente através das instituições policiais, criadas no século XVIII com o intuito não apenas de garantir a lei e a ordem, mas assegurar a saúde, a higiene e os padrões urbanos. Também assumem funções pastorais algumas instituições privadas, como a família. Finalmente, em terceiro lugar, desenvolveu-se o enfoque do saber sobre o homem em dois polos: um globalizador e quantitativo, que se dirige à população, e um analítico que se refere ao indivíduo. A partir de então, este poder inicialmente eclesiástico, recebe apoio de uma multiplicidade de instituições.

A partir disso, podemos agora analisar o conceito de biopoder, entendido como um poder sobre a vida – derivado do poder pastoral e desenvolvido pelo Estado moderno – que assume duas tecnologias distintas: o poder disciplinar e a biopolítica.

## **2.6 O poder disciplinar: delinquência e normalização**

Retornando à obra *Vigiar e Punir*, temos o primeiro conceito de poder disciplinar que mantém a característica individualizante do poder pastoral. Foucault começa a obra narrando um suplício de forma atroz: "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." (1987, p. 9). 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.

O objetivo do suplício era a reativação do poder soberano, na medida em que o crime ataca, além de sua vítima imediata, o poder do soberano. Desrespeitar a força da lei implica em desrespeitar algo que emana diretamente do poder de soberania. A intervenção soberana é entendida como uma réplica direta àquele que a ofendeu, e a instauração do suplício consiste em uma política do medo cujo intuito não era o de reestabelecer a justiça, mas reativar o poder.

O suplício, contudo, desapareceu e tudo o que pudesse implicar espetáculo passou a ter cunho negativo. Segundo Foucault, o desaparecimento dos suplícios marca o período em que “desapareceu o corpo como alvo principal da repressão penal.” (FOUCAULT, 1987, p. 12). Este desaparecimento dos suplícios é frequentemente visto como um aumento de “humanidade” para com os criminosos. Mas Foucault interpreta o fenômeno de outra maneira. O que muda efetivamente é o objeto da punição, que deixa de ser o corpo e passa a ser “a alma” do indivíduo.

Neste contexto, surgem as propostas reformistas. Que a partir de agora as punições sejam moderadas e proporcionais aos delitos. “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). Dessa forma, a partir do século XVIII o suplício tornou-se intolerável, resultando em protestos por parte de filósofos, juristas, magistrados, parlamentares, etc.

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).

Dessa maneira, o que impulsiona o abandono dos suplícios consiste em uma mudança tanto na tecnologia de poder envolvida, quanto na lógica punitiva. A punição já não se dá mais em nome de uma reativação do soberano, mas em defesa da sociedade. O sofrimento a ser respeitado não é tanto o do criminoso, mas o de juízes e espectadores que podem vir a endurecer seus corações com estes espetáculos. Segundo Foucault a razão para humanizarmos as penas “não se encontra numa humanidade profunda que o criminoso esconda em si, mas no controle necessário dos efeitos de poder.” (1987, p. 77). “Humanidade” seria apenas o nome respeitoso dado a esta nova economia de poder.

A pena deveria ser calculada a partir de sua possível repetição (e não em função do crime que se cometeu). O foco não é a ofensa passada, mas a desordem futura. Neste contexto, surge a noção de reincidência que não visa a um infrator de alguma lei, mas o sujeito delinqüente, aquele de caráter intrinsecamente criminoso. Sob esta lógica pode-se distinguir o autor de um crime primário, que pode ter ocorrido apenas pela circunstância (o famoso crime passional), e o autor de um crime recorrente, que o repetirá inúmeras vezes, dada a oportunidade e visto sua circunstância de infrator convicto.

Busca-se então a punição ideal, aquela cuja desvantagem elimine completamente a atração de um delito. Os reformadores apresentaram uma série de penas naturais que retomam em sua forma o conteúdo do crime. Os que abusam da liberdade pública serão privados da sua, aqueles que abusarem dos privilégios das funções públicas terão seus direitos civis retirados, o roubo será punido com a confiscação, o assassinato com a morte, e assim por diante. Temos aqui um sistema

baseado em analogias, cuja punição poderia até lembrar, em alguns casos, a crueldade do sistema anterior. Foucault ressalta como a ideia de que a prisão seja usada como forma geral de castigos, nunca é apresentada nestes projetos de penas específicas (mas apenas como uma punição possível, para um tipo de crime possível). Essa reforma, contudo, fracassou completamente em menos de 20 anos. Nas palavras do autor:

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. (1987, p. 96).

Dessa forma, podemos dizer que a sugestão dos reformistas não foi realmente implementada. Ao invés de instaurar um sistema de analogias, a prisão passou a ser utilizada como punição generalizada para a grande maioria dos crimes. Foucault pergunta-se sobre o que tornaria possível que a prisão tenha se tornado uma das formas mais gerais dos castigos legais. A resposta reside na possibilidade de formação de um saber sobre os indivíduos. Organiza-se um sistema punitivo capaz de produzir um poder individualizante cuja base não tem como referência o crime cometido, mas a virtualidade de perigos contida num indivíduo. A prisão exerce o papel de um aparelho de saber que não tem como objetivo apagar o crime, mas transformar um culpado. Mas que tipo de sujeito surgiria disso? Segundo Foucault:

E finalmente, o que se procura reconstruir nessa técnica de correção não é tanto o sujeito de direito, que se encontra preso nos interesses fundamentais do pacto social: é o sujeito obediente, o indivíduo sujeito a hábitos, regras, ordens, uma autoridade que se exerce continuamente sobre ele e em torno dele, e que ele deve deixar funcionar automaticamente nele. Duas maneiras, portanto, bem distintas de reagir à infração: reconstituir o sujeito jurídico do pacto social — ou formar um sujeito de obediência

dobrado à forma ao mesmo tempo geral e meticulosa de um poder qualquer. (1987, p. 106).

Em suma, temos três maneiras de organizar o poder de punir. No poder monárquico a punição é um ritual de soberania com o intuito de reforçar o poder soberano através de punições corporais dolorosas. No projeto dos reformadores a punição visa a requalificar o indivíduo como sujeito de direito, servindo como motivação necessária para que, na maioria das vezes, o indivíduo sequer venha a cometer o crime. No projeto da instituição carcerária, a punição é uma técnica de coerção dos indivíduos cuja principal intenção é a formação de hábitos obedientes.

O contexto da prisão como forma generalizada de punição é o contexto do poder disciplinar, que se utiliza dos corpos dos indivíduos. Mas o que há de novo? Certamente não é a primeira vez que o corpo é utilizado como objeto de poder. Segundo Foucault, temos, por exemplo, a ideia de trabalhar o corpo de maneira detalhada, exercendo uma coerção sem folga, capaz de mantê-lo no mesmo nível da mecânica. A estes métodos que permitem o controle minucioso dos corpos e lhes impõe uma relação de docilidade-utilidade ao sujeitar constantemente suas forças, Foucault dá o nome de “disciplina”. Processos disciplinares existiam há muito tempo, alega Foucault, mas as disciplinas como fórmulas gerais de dominação datam do século XVII e XVIII.

A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. (FOUCAULT, 1987, p. 119).

É importante ressaltar que a fórmula disciplinar não deve ser entendida como uma descoberta súbita, mas como uma multiplicidade de processos que se apoiam uns sobre os outros, convergindo, aos poucos, em um método geral. Encontramos técnicas disciplinares em instituições militares, hospitais, colégios e fábricas, e não apenas nas prisões. O poder disciplinar se apresenta em sua forma mais crua nas prisões, mas percorre todos os âmbitos da sociedade.

Uma destas técnicas importantes consiste em “uma descoberta do corpo como objeto e alvo de poder.” (FOUCAULT, 1987, p. 117). Ao ser manipulado e modelado, as forças do corpo se multiplicam, multiplicando assim sua utilidade. É possível, através de uma coerção sem folga, manter o corpo no nível da mecânica, controlando minuciosamente suas operações. Uma das principais funções do poder disciplinar consiste então em adestrar os corpos para aproveitá-los de maneira mais eficiente. Segundo Foucault, o seu sucesso se deve a alguns mecanismos eficientes: o olhar hierárquico (ou vigilância hierárquica) e a sanção normalizadora, que, por sua vez, podem ser combinados em um procedimento específico intitulado exame.

Segundo Foucault, as técnicas de vigilância do olhar hierárquico induzem efeitos de poder específicos, tornando-o um operador econômico decisivo. Este poder funciona como uma máquina de organização piramidal que, embora possua um “chefe”, é todo o aparelho que produz poder, controlando até mesmo aqueles que são encarregados de controlar. Esta máquina se auto-sustenta por seus próprios mecanismos.

Acerca da sanção normalizadora, Foucault alega que na essência de todos os sistemas disciplinares podemos encontrar micropenalidades que consistem em mecanismos sutis com o intuito de tornar penalizáveis as infrações mais tênues da conduta. As disciplinas estabelecem um âmbito de “infra-penalidade” que preenche os espaços vazios das leis, reprimindo uma série de comportamentos que lhes haviam escapado. O objeto da penalidade disciplinar consiste na inobservância de tudo aquilo que esteja inadequado à regra. Todos os desvios são passíveis de punição.

Na oficina, na escola, no exército funciona como repressora toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), da maneira de ser (grosseira, desobediência), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes “incorretas”, gestos não conformes, sujeira), da sexualidade (imodéstia, indecência). Ao mesmo tempo é utilizada, a título de punição, toda uma série de processos sutis, que vão do castigo físico leve a privações ligeiras e a pequenas humilhações. Trata-se ao mesmo tempo de tornar penalizáveis as frações mais tênues da conduta, e de dar uma função punitiva aos

elementos aparentemente indiferentes do aparelho disciplinar: levando ao extremo, que tudo possa servir para punir a mínima coisa; que cada indivíduo se encontre preso numa universalidade punível-punidora. (FOUCAULT, 1987, p. 149).

Neste contexto, as hierarquias recompensam pelos jogos de promoções e punem rebaixando e degradando. O próprio sistema de classificação por si só pode servir como recompensa ou punição. Esta “penalidade perpétua” que atravessa todos os pontos e instantes das instituições disciplinares, pode ter sua função resumida em uma palavra: “normalização”.

A normalização pode se referir a um objetivo específico de uma instituição organizada de poder formalmente organizada, mas também permeia todo o nosso imaginário social de maneira informal. Seu principal instrumento, a norma, diferencia-se do instrumento jurídico da lei. Para estar dentro da lei o indivíduo precisa apenas não fazer aquilo que ela proíbe. Todo resto lhe é permitido, possibilitando assim espaços de manobra. A norma, por sua vez, incita o indivíduo a se adequar àquilo que deve ser feito. Para ser normal é preciso todo um esforço aonde tudo aquilo que desvia da conduta ideal é suspeito. Em nossas sociedades atuais, a lei não nos impede de nos vestirmos de maneira esdrúxula, de vivermos reclusos ou nos comportarmos de maneira estranha, mas a norma exige que nos adequemos a padrões previamente estabelecidos, frequentemente apenas implícitos, sem os quais não conseguiremos nos adequar ao status quo. As micropenalidades da sanção normalizadora suscitam em nós o desejo, muitas vezes inconsciente, de sermos normais, e a exigirmos reciprocidade daqueles que nos rodeiam. Corremos o risco de reproduzirmos nós mesmos tais micropenalidades em nossa ânsia de normalização.

Uma sucinta definição para o exame: “O exame combina as técnicas da hierarquia que vigia e as da sanção que normaliza.” (FOUCAULT, 1987, p. 154). Através do exame, podemos qualificar, classificar e punir. É um dispositivo altamente ritualizado, aonde podemos presenciar cerimônias de poder, demonstrações de força e o estabelecimento da verdade. Segundo Foucault, ele está no centro dos processos que constituem os indivíduos como efeito e objeto do poder, realizando assim as grandes funções disciplinares.

Vigilância hierárquica, sanção normalizadora e exame, estas são as principais ferramentas do poder disciplinar. A figura arquitetural

desta composição é, segundo Foucault, o panóptico de Jeremy Bentham. A clássica descrição de Foucault é a seguinte:

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. (1987, p. 165/166).

O panóptico, com suas tecnologias de poder altamente desenvolvidas, é uma garantia de ordem. Seu efeito mais importante consiste em induzir no detento um “estado consciente e permanente de visibilidade” (FOUCAULT, 1987, p. 166). Mas é importante ressaltar, o objetivo do panóptico é fazer com que os efeitos da vigilância sejam permanentes, mesmo que sua aplicação seja descontínua. Não é necessário que alguém esteja efetivamente vigiando o detento 24 horas por dia, mas apenas que ele saiba que pode estar sendo vigiado. O detento tem diante dos seus olhos a silhueta da torre central, porém, nunca pode saber se naquele momento está sendo vigiado (apenas sabe que esta possibilidade existe). Um elemento importante desta forma de vigilância é que o recurso à força se torna desnecessário na maioria das

vezes. Foucault alega que Bentham se maravilha com o caráter de leveza das instituições panópticas.

O panóptico pode inclusive funcionar como uma máquina de fazer experiências comportamentais. Treinar e retreinar indivíduos, experimentar medicamentos e verificar seus efeitos, experimentar diversas punições, ensinar técnicas aos operários e descobrir qual a mais eficaz, fazer experiências pedagógicas com as crianças, dentre inúmeras outras possibilidades. Seria possível até mesmo “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” (FOUCAULT, 1987, p. 169). Neste sentido, o panóptico teria a função de ser um laboratório do poder.

Podemos dizer, com Foucault, que “O panoptismo é o princípio geral de uma nova ‘anatomia política’ cujo objeto e fim não são a relação de soberania mas as relações de disciplina.” (1987, p. 172). Trata-se não de uma instituição ou um aparelho, mas um tipo de poder, uma modalidade que comporta uma série de técnicas, instrumentos e procedimentos específicos disponíveis a inúmeras instituições. O poder disciplinar encontra-se disperso por todo o corpo social e responde a três critérios: diminuir drasticamente os custos do exercício do poder; aumentar a intensidade e o alcance deste poder; fazer crescer a docilidade e a utilidade dos elementos do sistema.

Esta questão do “custo” do poder, junto com sua maior eficácia (ou seja, uma relação de custo-benefício), é melhor desenvolvida por Foucault em *O olho do poder*. Aqui é necessário separar o custo econômico do poder – quantos vigias são necessários e qual o preço de toda esta máquina –, do custo político – uma violência muito grande traz o risco de revoltas e uma intervenção muito descontínua pode permitir núcleos de resistência – ambos presentes tanto no poder monárquico quanto no disciplinar. No poder monárquico, prendia-se uma quantidade irrisória de criminosos. Todavia, a punição deveria ser espetacular para incitar o medo. Um poder que atualmente sabemos ser muito oneroso e com poucos resultados. Já o poder disciplinar é muito mais eficiente, a um custo muito mais baixo. O olhar exige muito pouca despesa, pois faz com que o indivíduo interiorize a norma e a lei, a ponto de vigiar a si mesmo. Trata-se do “momento em que se percebeu, segundo a economia do poder, ser mais eficaz e mais rentável vigiar do que punir.” (FOUCAULT, 2010b, p. 160).

É importante ressaltar que o poder disciplinar é uma máquina que circunscreve todo mundo: “Não se tem neste caso uma força que seria inteiramente dada a alguém e que este alguém exerceria isoladamente”

(FOUCAULT, 2010c, p. 219), embora seja perfeitamente plausível admitir que existam lugares privilegiados que permitem efeitos de supremacia, permitindo diversos efeitos de dominação. Não existe mais ninguém para ocupar o papel do rei e ser a fonte do poder e da justiça. O poder passa a ser uma máquina de engrenagens complexas, instaurando um aparelho de desconfiança total e circulante. O ápice e o fundo dos elementos da hierarquia estão em uma condição de apoio recíproco. Foucault vai além, elucidando melhor uma das características gerais do poder já vista:

Mas se você me pergunta: esta nova tecnologia de poder historicamente teve origem em um indivíduo ou em um grupo determinado de indivíduos que teriam decidido aplica-la para servir a seus interesses e tornar o corpo social passível de ser utilizados por elas, eu responderia: não. Estas táticas foram inventadas, organizadas a partir de condições locais e de urgências particulares. Elas se delinearam por partes antes que uma estratégia de classe as solidificasse em amplos conjuntos coerentes. (2010c, p. 221/222).

Isto leva o autor a dizer que poderíamos falar então que vivemos em uma sociedade disciplinar. Dito isto, Foucault pergunta-se:

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? (1987, p. 187).

Neste contexto, é importante ressaltar que, em termos de ressocialização dos indivíduos e prevenção dos crimes, a prisão fracassou imediatamente. As prisões não diminuem as taxas de criminalidade (podem até aumentá-las) e provocam a reincidência (as chances de um condenado retornar são consideráveis). Para Foucault, se o aparelho penal tem a intenção de diminuir as infrações, e se a prisão é o seu instrumento, o fracasso é evidente. Contudo, há mais de 150 anos,

a proclamação do fracasso das prisões é sempre acompanhada da sua manutenção. “A prisão, conseqüentemente, em vez de devolver à liberdade indivíduos corrigidos, espalha na população delinquentes perigosos:” (FOUCAULT, 1987, p. 221). Não devemos então nos perguntar se a prisão fracassou ou não. Antes disso, temos que nos questionar para que serve o fracasso das prisões. Foucault alega que devemos procurar o que se esconde sob o cinismo desta instituição penal.

Para Foucault, podemos compreender o fracasso das prisões a partir da diferenciação das ilegalidades, que surge da ideia de que a lei e a maneira de aplicá-la servem aos interesses de uma classe. Neste contexto, o crime não deve ser compreendido como uma virtualidade que surge no coração dos condenados, mas como algo quase exclusivo de certa classe social. Os criminosos que antigamente eram encontrados em quase todas as classes sociais, agora saem sempre da “última fileira”. Seria “hipocrisia ou ingenuidade acreditar que a lei é feita para todo mundo em nome de todo mundo” (FOUCAULT, 1987, p. 229). Em princípio, a lei se dirige a todos os cidadãos, na prática, ela é feita por alguns e se aplica a outros. Nos tribunais, vemos claramente uma classe social fadada à ordem e outra fadada à desordem. A própria linguagem da lei, que se pretende universal, é inadequada, visto que para ser eficaz, ela precisa da exclusão. Basta ler os códigos penais de nossas sociedades modernas e indagar quantos cidadãos possuem capacidade teórica de compreendê-los plenamente. Todavia, é importante ressaltar que a prisão, na medida em que fracassa, não erra o seu objetivo, uma vez que permite a existência de uma forma particular de ilegalidade: a delinquência. O sucesso da prisão foi o de substituir o infrator pelo delinquente.

Segundo Foucault, o tipo de existência que a prisão faz os detentos levar, fabrica delinquentes. O abuso de poder arbitrário da administração provoca um sentimento de injustiça nos prisioneiros que age como uma das causas que pode tornar seu caráter indomável. Quando se vê exposto a sofrimentos que a lei nunca previu ou ordenou, entra em um estado de cólera no qual passa a ver apenas carrascos em todos os agentes de autoridade. A impossibilidade de encontrar trabalho após sair da prisão é uma das principais causas da reincidência. A prisão estigmatiza o prisioneiro e praticamente o condena a ter a volta ao crime como única opção. Foucault cita um exemplo interessante:

*A Gazette des tribunaux*, mas também os jornais operários citam muitas vezes casos semelhantes,

como o daquele operário condenado por roubo, posto sob vigilância em Rouen, preso novamente por roubo, e que os advogados desistiram de defender; ele mesmo toma então a palavra diante do tribunal, faz o histórico de sua vida, explica como, saído da prisão e com determinação de residência, não consegue recuperar seu ofício de dourador, sendo recusado em toda parte por sua qualidade de presidiário; a polícia recusa-lhe o direito de procurar trabalho em outro lugar; ele se viu preso a Rouen e fadado a morrer aí de fome e miséria como efeito dessa vigilância opressiva. Pediu trabalho à prefeitura; ficou ocupado 8 dias nos cemitérios por 14 soldos por dia: Mas, diz ele, sou moço, tenho bom apetite, eu comia mais de duas libras de pão a 5 soldos a libra; que fazer com 14 soldos para me alimentar, lavar roupa e morar? Estava reduzido ao desespero, queria voltar a ser um homem honesto; a vigilância me fez mergulhar de novo na desgraça. Desgostei-me de tudo; foi então que conheci Lemaître que também está na miséria; tínhamos que viver e a má ideia de roubar nos voltou. — Enfim a prisão fabrica indiretamente delinquentes, ao fazer cair na miséria a família do detento: (1987, p. 223).

Neste contexto, em *A prisão vista por um filósofo francês* (1975), Foucault alega que um dos objetivos principais da prisão é criar uma sociedade de delinquentes, uma vez que eles não podem ser compreendidos como o fracasso deste dispositivo, mas como um elemento necessário para a manutenção do poder da classe dominante. Nesta entrevista, Foucault alega que o delinquente possui duas funções principais que permitem esta manutenção do poder.

A primeira função consiste na desqualificação de todos os atos ilegais, que são então reagrupados sob um caráter comum de infâmia moral. Isso não foi sempre assim, visto que uma série de atos ilegais cometidos pelo povo era tolerado. Isso não é mais possível, um delinquente é um criminoso como qualquer um que infringe a lei (independente da razão). Cria-se então uma estrutura intermediária constituída pelos delinquentes, das quais vai se servir a classe dominante. O melhor exemplo disto é a exploração do sexo. Instauram-se repressões em torno da vida sexual, possibilitando que a necessidade sexual se transforme em “mercadoria” a ser explorada. Foucault alerta

que este raciocínio é válido para o álcool na época em que foi proibido, e atualmente para as drogas ilegais e para o contrabando de tabaco e armas.

Desenvolvendo melhor este aspecto, o discurso no qual o sistema punitivo existe para nos proteger é cínico. Não é para evitar que as pessoas usem drogas que elas são proibidas, não é para proteger as pessoas de fazerem, um uso “incorreto” de seus corpos que a prostituição é marginalizada, tampouco as armas são proibidas para diminuir a criminalidade. Isso tudo, é claro, nos países em que tais proibições existem. Importante ressaltar que os exemplos poderiam ser outros, visto que variam de acordo com o contexto. Mas nas sociedades onde o poder disciplinar atua utilizando-se da prisão como principal instituição, sempre veremos proibições bastante contestáveis, ineficazes em nos fornecer aquilo que prometem, e bastante eficazes em criar delinquentes. O delinquente não precisa ser perigoso, visto que a intenção não é realmente proteger a sociedade. Basta apenas que ele utilize alguma substância ilegal e pertença a uma classe estigmatizada. As mesmas ilegalidades cometidas pela classe dominante, são bastante toleradas. Alguns indivíduos estão fadados a ser tornarem delinquentes, outros precisam se esforçar muito.

A segunda função dos delinquentes consiste em transformar essa criminalidade tão ameaçadora em um alibi contínuo da classe dominante, capaz de legitimar e justificar o endurecimento do controle social. “A delinquência dá medo, e se cultiva esse medo. Não é a troca de nada que, a cada momento de crise social e econômica, assiste-se a uma “recrudescência da criminalidade” e ao apelo consecutivo a um governo policial.” (2010b, p. 157). Trata-se de uma espécie de nacionalismo interno baseado no medo. O medo do inimigo externo nos faz “amar” o exército, assim como o medo da criminalidade e da delinquência nos faz “amar” o poder policial.

Sob esta lógica, precisamos ter medo dos perigosos usuários de drogas ilegais. O simples fato de as usarem os tornam perigosos, dizem-nos. Para isso não precisamos de pesquisas científicas ou sequer uma análise empírica adequada que nos permita compreender o fenômeno. O processo de normalização e a pedagogia moralizante aplicada sobre nós é suficiente. O medo torna-se uma constante. Temos medo daquilo que precisamos temer para que este poder possa se manter. A ineficiência proposital das instituições encarregadas de nos proteger desta periculosidade virtual só nos faz desejar ainda mais estarmos sob o jugo de seus poderes. Acreditamos que se um extenso e invasivo aparato policial não é suficiente para nos sentirmos seguros, precisamos de

mais. Se proibir as drogas e jogar na prisão seus usuários não diminui o uso e consequentemente o tráfico, é porque não proibimos e não prendemos suficientemente. Precisamos ser mais rigorosos e violentos. A lógica da delinquência não nos dá o que desejamos, mas reforça circularmente nossos anseios fracassados pelas mesmas soluções de sempre.

Em *Entrevista sobre a prisão: o livro e o seu método* (1975), Foucault alega que o fracasso imediato da prisão, com a constatação de sua incapacidade de transformar criminosos em pessoas honestas e seu potencial de fabricar novos criminosos ou enterrá-los mais na criminalidade, serviu para um fenômeno bastante costumeiro nas relações de poder: a utilização estratégica do que era um inconveniente. Aqui é pertinente ressaltar este caráter estratégico que não possui um idealizador. A classe dominante não criou a prisão para produzir conscientemente o delinquente e então utilizá-lo para a manutenção de seu poder e para explorá-lo economicamente. Como já visto, os discursos, os dispositivos, as relações de poder, etc., formam-se sem que necessitem de um autor ou criador consciente. Isso não quer dizer que não sirvam a fins específicos e não privilegiem grupos específicos.

Foucault alega que antes da Revolução industrial, as pequenas unidades artesanais, as manufaturas com instrumentação reduzida e as lojas com estoques bastante limitados, não ofereciam grandes interesses em depredações e destruições. Contudo, com o surgimento das grandes fábricas nos centros industriais e seus estoques fartos, o aparecimento dos grandes centros de distribuição de matérias-primas, entre outros, as riquezas passam a estar ao alcance de ataques incessantes. Segundo Foucault “um perigo perpétuo ameaça a riqueza investida no aparelho de produção.” (2014, p. 125). No campo, um efeito inverso tem resultados análogos. O parcelamento da propriedade rural, o desaparecimento das comunidades e a exploração dos terrenos, tornam as sociedades rurais bastante intolerantes a um conjunto de pequenas ilegalidades que antes haviam sido relativamente toleradas. Este fenômeno industrial que ocorreu nas cidades e nos campos – por motivos diferentes, mas com resultados semelhantes – fez com que desaparecesse a margem na qual os mais pobres conseguiam subsistir, aproveitando-se das tolerâncias e negligências anteriores.

De acordo com Foucault, a partir deste momento, tornou-se absolutamente necessário proteger esta riqueza. Para isso, era preciso estabelecer uma moral rigorosa. Inúmeras campanhas de cristianização dos operários surgiram nesta época. Foi necessário constituir o povo como um sujeito moral, separá-lo da delinquência e mostrar como os

delinquentes são perigosos não apenas para os ricos, mas também para os pobres. Era preciso apresentar os delinquentes como pessoas cheias de vícios danosos. Este dispositivo era reforçado por uma literatura policial e pela propagação pelos jornais de crônicas e relatos terríveis sobre os crimes cometidos.

A prisão fora então o grande mecanismo de produção de delinquentes. Ao entrar na prisão tornava-se automaticamente “infame”. Ao sair, não restava ao indivíduo outra saída a não ser voltar a ser delinquente. Talvez isso explique porque existem prisões especiais e categorias civis de punição para que comportamentos que podem ser considerados mais graves do que outros que não estão inseridos nessa categoria. No Brasil, como um possível efeito colateral disto, podemos citar, por exemplo, o fato de que pessoas com nível superior são encaminhadas a prisões “especiais”, assim como a categoria de prisão civil para o depositário infiel e não pagamento de pensão alimentícia (enquanto o furto não recebe o mesmo tratamento leve). A despeito das justificativas institucionais, não poderíamos interpretar isso como um mecanismo de poder com o intuito de proteger da infâmia uma parcela da sociedade? A mudança é expressiva:

Em vez de ter, como no século XVIII, seus bandos de nômades que percorriam o campo, e que eram com frequência de grande selvageria, houve esse meio delinquente bem fechado, bem penetrado pela polícia, meio essencialmente urbano, e que é de uma utilidade política e econômica não desprezível. (FOUCAULT, 2010b, p. 163).

A partir de então, fica claro que a prisão e o trabalho penal (que em sua origem primitiva tinha a intenção de corrigir e ensinar a virtude do trabalho ao criminoso) não buscavam corrigir os indivíduos, mas agrupá-los em um meio bem definido. O problema não era ensinar algo ao criminoso, mas justamente, não lhe ensinar nada. Só assim ele seria transformado em um delinquente e estaríamos seguros de que ao sair da prisão, não lhe restaria outra alternativa a não ser voltar para a delinquência. Neste contexto, Foucault faz uma pergunta crucial: “E se não houvesse todos os dias nos jornais artigos nos quais nos relatam o quanto os delinquentes são numerosos e perigosos?” (2010b, p. 168).

A resposta é evidente. Teríamos outras relações de poder, visto que as atuais não se sustentariam. Foucault alega que frequentemente, ao

ler os textos de criminologia, tem a impressão de que o discurso da criminologia tem uma utilidade tão grande para o sistema que ele sequer precisa dar a si mesmo uma coerência ou uma justificação teórica. O medo da delinquência, o medo dos infames, degenerados e incorrigíveis é razão suficiente para ansiarmos por mecanismos policiais e mecanismos de segurança.

Como consequência disso tudo, quanto mais difundimos este poder normalizador, mais nos tornamos “juizes da normalidade”. “Estamos na sociedade do professor-juiz, do médico-juiz, do educador-juiz, do “assistente social” juiz; todos fazem reinar a universalidade do normativo” (FOUCAULT, 1987, p. 251). O que é considerado normal pode variar de acordo com o contexto, mas nas sociedades disciplinares o “normal” é sempre uma meta a ser atingida, e nós somos os juizes e perpetradores deste dispositivo de normalidade.

Aqui é importante ressaltar o grande potencial que poder disciplinar tem de tornar os indivíduos obedientes. Foucault nos mostra que a obediência não se dá apenas em termos de uma consciência voltada a obedecer, ela pode estar inscrita em nossos próprios corpos. São necessárias uma série de relações de poder que, desde as primeiras fases da nossa vida, perpassam nossos corpos e nossa consciência e nos conduzem a entendê-las como naturais. O conceito de “normalidade” é crucial aqui. Somos incitados à normalização nas inúmeras instituições sociais, como a escola, às fábricas, o exército, a política, as prisões, as empresas, etc. A grande eficiência do poder disciplinar reside no fato de que ele prescinde de uma vigilância sistemática. Nós mesmos exercemos o papel de vigilantes, na medida em que a normalidade é inserida em nossa própria concepção de nós mesmos. Passamos a considerar “natural” que nossa sexualidade, nossas roupas, nossa fala e até mesmos nossos sentimentos estejam condicionados a regras de conduta que nos incluem e excluem, em um sistema de aceitação e rejeição, baseado em macro e micropenalidades.

## **2.7 A biopolítica e a gestão calculista da vida**

Vimos como o poder pastoral, ao sair de seu âmbito eclesiástico e ser difundido nas instituições estatais, assume o papel de um biopoder, que se subdivide em poder disciplinar e biopolítica. Exploraremos agora este aspecto biopolítico em seu caráter geral, para nos próximos subcapítulos fazer uma análise mais detalhada dos diversos contextos em que Foucault analisa esta forma de poder e suas relações.

No quinto capítulo de *A vontade de saber*, Foucault alega que, por muito tempo, o poder soberano possuiu o direito sobre a vida e sobre a morte de seus súditos. Este poder é derivado do poder de *patria potestas*, que era concedido ao pai de família romano e lhe dava o direito de dispor como bem entendesse da vida dos seus filhos e escravos. O direito que o soberano tinha sob seus súditos, por sua vez, é uma forma bastante atenuada do *patria potestas*, visto que o poder soberano já não era tão absoluto e incondicional, mas apenas nos casos em que a existência do soberano encontrava-se ameaçada. Ao ser ameaçado por inimigos externos, poderia entrar em guerra e possuía o direito legítimo de ordenar que seus súditos defendessem o Estado. Sem matar diretamente, lhe era legítimo expor suas vidas a um risco de morte iminente. Outra maneira de dispor sob a vida de seus súditos era quando um deles se levantava contra ele, infringindo suas leis. Agora ele possuía o poder direto de matá-lo como castigo. Trata-se, em ambos os casos, de um poder não-absoluto, condicionado à sua defesa.

Segundo Foucault, a partir da época clássica, o Ocidente conheceu uma profunda transformação nestes mecanismos de poder. A morte que aparecia como o direito do soberano de se defender vai se transformar no direito do corpo social de manter sua própria vida e desenvolvê-la. Surge então um poder baseado no direito do povo de se manter vivo. Foucault ressalta um aspecto paradoxal: “jamais as guerras foram tão sangrentas como a partir do século XIX”. (1988a, p. 128). Como um poder baseado na manutenção da vida pode ser responsável por tantas mortes? “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).

O princípio de que era necessário matar para sobreviver tornou-se um princípio estratégico entre os Estados. Contudo, a existência em questão não é mais a da soberania, mas a existência biológica de uma população. A partir de então, os que morrem no cadafalso são cada vez menos numerosos, em contraste com o aumento daqueles que morrem nas guerras. A função de gerir a vida não é proveniente de sentimentos humanitários, representa a lógica do poder, que tornou cada vez mais difícil aplicar a pena de morte, por exemplo. Para um poder que tinha como função principal garantir a vida, a pena de morte é uma contradição. Não se pode mantê-la, a menos que se invoque a enormidade do crime e a monstruosidade do criminoso (algo desnecessário para o poder soberano). Foi preciso advogar a favor do caráter incorrigível do criminoso (e criar mecanismos para que ele

jamais fosse corrigido) e amedrontar a população que conseqüentemente passará a exigir mais segurança (e como já visto, os mecanismos a respeito disso também se multiplicaram). Nas palavras de Foucault: “Pode-se dizer que o velho direito de causar a morte ou deixar viver foi substituído por um poder de causar a vida ou devolver à morte.” (1988a, p. 130).

Segundo Foucault, este poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII e assumiu duas formas principais. É importante ressaltar que estas duas formas não são antitéticas, excludentes ou incompatíveis. Pelo contrário, encontram-se frequentemente interligadas. O primeiro polo, centrado no corpo-máquina e no adestramento dos indivíduos com o objetivo de aumentar sua potência econômica e diminuir sua potência política, se refere ao já analisado poder disciplinar. Temos então aquilo que Foucault irá chamar de uma anátomo-política do corpo humano. O segundo polo, desenvolveu-se um pouco mais tarde, em meados do século XVIII, centrando-se no corpo-espécie, transpassado pela mecânica do ser vivo, entendido como suporte dos processos biológicos. Trata-se agora de um poder que se encarrega de interferir nos mecanismos biológicos referentes não apenas ao indivíduo, mas à população, como os índices de natalidade, mortalidade, o nível da saúde, a longevidade, dentre muitos outros. Temos uma série de intervenções e regulações que podem ser entendidas como uma “bio-política” da população.

As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida. A instalação – durante a época clássica, desta grande tecnologia de duas faces – anatômica e biológica, individualizante e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima a baixo. (FOUCAULT, 1988a, p. 131).

Com o fim da potência de morte que simbolizava o poder soberano, vemos o surgimento de uma potência de vida que simboliza aquilo que podemos chamar de biopoder e é caracterizado “pela administração dos corpos e pela gestão calculista da vida.” (FOUCAULT, 1988a, p. 131). Vemos então um rápido desenvolvimento das instituições disciplinares – como as escolas, os colégios, o exército,

as fábricas e as prisões –, e de uma série de práticas políticas voltadas à regulação da população – como o controle de natalidade e mortalidade, a demografia e a tabulação das riquezas.

Pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse sustentáculo inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder. (FOUCAULT, 1988a, p. 134).

Aqui a questão da norma torna-se novamente relevante. Segundo Foucault, a lei precisa estar sempre armada e o último recurso de suas armas é a morte. Entretanto, um poder que possui a tarefa de se encarregar da vida, necessita de mecanismos mais contínuos e corretivos. O mais importante aqui não é colocar a morte em relação com a soberania, mas distribuir a vida em um domínio efetivo de valor e utilidade. Um poder referente à vida tem mais a função de qualificar, avaliar e hierarquizar, do que se manifestar em seu poder mortífero. Neste contexto, a lei funciona cada vez mais como norma. Isso não quer dizer que a lei se apague ou tenda a desaparecer, mas que a instituição judiciária se integra cada vez mais em um contínuo de aparelhos cujas funções são reguladoras, e que podemos encontrar nas mais diversas instituições, como as medicinais, pedagógicas, administrativas, etc. “Uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida.” (1988a, p. 135).

Importante ressaltar aqui que a biopolítica não inaugura o fim do potencial normalizador encontrado no poder disciplinar. Pelo contrário, trata-se de deslocar esta normalização, até então focada no indivíduo, para uma normalização da população, que se justifica na promoção da vida. Existe aqui uma espécie de “chantagem” implícita. Aquele que não se normalizar representa um risco à toda a população. Inúmeras “pesquisas científicas” irão corroborar esta hipótese. O indivíduo anormal, o degenerado, representa um risco que deve ser combatido, não mais em nome do soberano, mas em nome de uma população que deseja se manter viva e saudável e precisa exterminar tudo que possa representar um perigo. Com a biopolítica, obedecemos em nome de nós mesmos, em nome de nossa vida biológica que deseja se manter segura. Até mesmo nossas sociedades democráticas, adeptas da soberania popular, precisam obedecer “a si mesmas”. Para que isso seja possível, é

necessário que a veiculação dos saberes que circulam em tais sociedades esteja em uma certa harmonia com esta lógica de poder. Para compreendermos melhor isso, precisamos investigar a análise que Foucault faz da biopolítica em alguns âmbitos diferentes.

Segundo Leon Farhi Neto, em sua obra intitulada *Biopolíticas em Foucault*, a produção do autor sobre biopolítica concentrou-se entre 1974 e 1979. De fato, o próprio uso do termo “biopolítica” restringe-se a estes anos. Durante este período, suas análises tiveram o potencial de abranger cinco temáticas diferentes, todas relacionadas à biopolítica. Saúde, guerra, sexualidade, segurança e economia constituem os âmbitos nos quais os dispositivos biopolíticos atuantes nos mesmos foram analisados por Foucault. No capítulo seguinte, seguiremos à risca esta indicação de Farhi-Neto, uma vez que ela se encontra de maneira bastante pertinente em ordem cronológica, com o intuito de explorar melhor os dispositivos envolvidos nesta nova economia do poder que legitimou tanto sangue e possibilitou tanta obediência.

## **2.8 Biopolítica: saúde e medicina**

As primeiras vezes que Foucault utiliza publicamente o termo biopolítica é em uma série de três conferências sobre a medicina social, proferidas em 1974 na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Neste contexto, o uso da palavra ainda é modesto, sem grande ênfase neste termo que viria a se tornar um conceito-chave para o pensamento político contemporâneo. Dessa forma, após uma explicação geral da biopolítica no capítulo anterior, aqui nos cabe aprofundar o debate mostrando sua relação com cinco temas trabalhados pelo autor. De fato, a biopolítica entendida como uma tecnologia de poder que age sobre a vida de uma população, pode ser exercida em inúmeros âmbitos, utilizando-se de diversas ferramentas, discursos e dispositivos.

A primeira conferência, intitulada *Crise da medicina ou crise da antimedicina?*, começa por analisar o Plano Beveridge que, em 1942, elaborado na Grã-Bretanha, serve como modelo para a organização da saúde. Segundo Foucault, no coração da Segunda Guerra Mundial (que matou mais de 40 milhões de pessoas), consolidou-se um direito mais complexo que o direito à vida: o direito à saúde. De acordo com o plano Beveridge, cabia ao Estado encarregar-se da saúde de seus cidadãos. Neste contexto, não podemos confundir o direito à saúde que existia desde o século XVIII, no qual a saúde “significava essencialmente para o Estado a preservação da força física nacional, de sua força de trabalho, de sua capacidade de produção e de sua potência militar.”

(FOUCAULT, 2011, p. 375), com este novo conceito de saúde inaugurado pelo plano Beveridge, no qual ela passa a significar uma preocupação do Estado não apenas para com ele mesmo, mas para com os indivíduos. O direito de manter o seu corpo em boa saúde passa a ser uma preocupação estatal, constituindo-se assim uma moral do corpo, na qual os conceitos de limpeza e higiene ocupam um lugar central. As intenções sociais eram boas:

Garantido para todos as mesmas possibilidades de receber um tratamento e curar-se, quiseram corrigir parcialmente a desigualdade dos rendimentos. A saúde, a doença e o corpo começam a ter as suas bases de socialização. Ao mesmo tempo, eles se convertem em um instrumento da socialização dos indivíduos. (FOUCAULT, 2011, p. 376).

Neste contexto, alega Foucault, a saúde torna-se um verdadeiro objeto de disputa política. Depois da guerra, não havia um partido político de um país desenvolvido que não apresentasse em sua campanha eleitoral a importância do Estado de financiar e garantir a saúde de seus cidadãos. Neste período, temos aquilo que o autor chama de “a formulação de um novo direito, uma nova moral, uma nova economia e uma nova política do corpo.” (FOUCAULT, 2011, p. 376). O corpo do indivíduo passa a ser algo a respeito do qual o Estado deve assumir a responsabilidade.

A crise da medicina consistiria então em uma estagnação dos resultados obtidos com este processo de estatização da medicina. Aqui Foucault prefere deixar de lado os inúmeros casos em que a medicina provocou uma série de consequências negativas devido ao seu mau uso. O foco se concentra naquilo que o autor chama de iatrogenia positiva – compreendida aqui como o primeiro aspecto desta crise –, que se refere aos casos em que os “efeitos nocivos dos medicamentos não se devem a erros de diagnóstico, nem à ingestão acidental dessas substâncias, mas à ação da intervenção médica no que ela tem de fundamento racional.” (FOUCAULT, 2011, p. 380). Para Foucault, o uso correto da medicina atual pode provocar efeitos não apenas nocivos, mas incontroláveis, capazes de obrigar a espécie humana a entrar em uma história aventureira, como a possibilidade de enfraquecer os organismos com tratamentos anti-infecciosos, que podem ser capazes de diminuir a sensibilidade dos organismos para com os agentes agressores. Pressupor

uma destruição do ecossistema, tanto do indivíduo quanto da espécie humana por inteiro, não é uma hipótese a ser completamente descartada. Também não saberemos aonde irão nos levar as manipulações genéticas, capazes de produzir uma arma biológica contra a espécie humana.

Temos também o fenômeno da medicalização indefinida que corresponde ao segundo aspecto da crise. A partir do século XX a medicina começa a funcionar fora do seu campo tradicional, até então delimitado pela demanda do doente. Desde então a medicina se impõe ao indivíduo como um ato de autoridade. Foucault dá vários exemplos, como o fato de que hoje não se contrata ninguém sem o parecer médico que examina autoritariamente o indivíduo; a existência de uma política de *screening*, sistemática e obrigatória, que visa a localizar as doenças na população, sem que exista nenhuma demanda do doente; e a exigência de que todos aqueles que cometem um delito relativamente grave devem submeter-se obrigatoriamente ao exame de um psiquiatra. A sexualidade, contudo, nos oferece um exemplo mais robusto:

A partir do começo do século XX, a sexualidade, o comportamento sexual, os desvios ou as anomalias sexuais estão ligados à intervenção médica, sem que um médico tenha dito, salvo se for profundamente ingênuo, que uma anomalia sexual é uma doença. A intervenção sistemática de um terapeuta médico junto a homossexuais dos países da Europa Oriental é característica da medicalização de um objeto que nem para o sujeito, nem para o médico constitui uma doença. (FOUCAULT, 2011, p. 384).

Dessa forma, a saúde virou objeto de intervenção médica, delegando à medicina um poder autoritário de funções normalizadoras que vão muito além das demandas dos doentes. A distinção entre normal e anormal, já examinada quando dissertamos sobre o poder disciplinar, mostra-se bastante presente nas relações biopolíticas entre população e Estado, a partir da metade do século XX.

O terceiro aspecto da crise recebe o nome de economia política da medicina e consiste no fato de que, na situação atual, a medicina se encontra com a economia devido ao fato da primeira produzir uma riqueza com o potencial de satisfazer os desejos e luxos de alguns. A saúde torna-se um objeto de consumo. Se no modelo antigo o corpo humano entrou no mercado pela possibilidade de vender sua força de trabalho, no modelo atual é como consumidor de saúde que ele se insere

nesta relação (sem que o modelo antigo seja descartado). Segundo Foucault, isto não elevou de maneira correlativa e proporcional o nível de saúde:

Os economistas da saúde estudaram diversos fatos dessa natureza. Charles Levinson, por exemplo, em um estudo sobre a produção da saúde datado de 1964, indica que um aumento de 1% do consumo de serviços médicos acarreta uma baixa de 0,1% da mortalidade. (2011, p. 389/390).

De acordo com Foucault, as variáveis do meio, como o aumento de consumo alimentar e educação, assim como os aumentos de rendimentos familiares de maneira geral, apresentam um resultado mais eficiente sobre as taxas de mortalidade do que o consumo médico. Um bom nível de educação é mais eficiente do que o consumo médico, quando o objetivo é viver mais tempo, tornando-o uma das variáveis mais fracas.

Uma outra consequência indesejada consiste na desigualdade de consumo. “Os mais ricos continuam recorrendo muito mais do que os pobres aos serviços médicos<sup>22</sup>.” (FOUCAULT, 2011, p. 391). Os pequenos consumidores, que são também os mais pobres, pagam pelo sobreconsumo dos mais ricos. A maioria das pesquisas científicas e a maioria do equipamento hospitalar mais caro são financiados pela seguridade social. Os setores privados permanecem mais caros por se utilizarem de equipamentos cuja técnica é menos complicada, dando origem ao fenômeno da “hotelaria hospitalar”, referente aos casos em que a hospitalização ocorre por motivos não muito graves. Segundo Foucault, esta hotelaria hospitalar “pertence ao setor privado sustentado pelo financiamento coletivo e social das doenças.” (2011, p. 391). Dessa forma, o direito de saúde igual para todos, nos moldes franceses de 1974, eram capturados por uma engrenagem que os transformava em uma desigualdade. Se este exemplo pode ser transportado para outros contextos é uma outra questão que precisaria ser melhor analisada.

Foucault ainda ressalta que não são os médicos os maiores beneficiados com o financiamento social da medicina. Embora seus salários sejam relevantes, representam apenas uma parte pequena dos lucros. O maior beneficiado de todo este sistema é a indústria

---

<sup>22</sup> Neste caso, Foucault está comentando sobre o caso da França no período em que profere a palestra (1974).

farmacêutica, para qual o médico é apenas o intermediário entre ela e a demanda do cliente.

Neste contexto é importante ressaltar que Foucault não está se opondo ao conceito de um acesso universal à saúde, mas apenas escrevendo a história de como esta ideia se desenvolveu em um determinado período, para que estejamos mais preparados para nos proteger de suas consequências negativas. “É preciso procurar saber em quais condições ele pode ser aplicado eficazmente nessas sociedades, quer dizer, sem as consequências negativas que conhecemos.” (FOUCAULT, 2011, p. 392). Isso significa dizer que “a medicina não deve ser rejeitada nem adotada como tal” (FOUCAULT, 2011, p. 393), trata-se apenas de esclarecer as relações de saber/poder presentes neste contexto, para que estejamos mais precavidos.

A segunda conferência, intitulada *O nascimento da medicina social*, busca retratar a história da medicalização e sustenta a hipótese de que com o capitalismo não passamos de uma medicina coletiva para uma medicina privada, mas o oposto disso. O capitalismo socializou o corpo em função da força de trabalho. Neste contexto, podemos finalmente falar de uma biopolítica:

O controle da sociedade sobre os indivíduos não se efetua mais apenas pela consciência ou pela ideologia, mas também dentro e com o corpo. Para a sociedade capitalista, importava, antes de tudo, a biopolítica, o biológico, o somático, o corporal. O corpo era uma realidade biopolítica. A medicina, uma estratégia biopolítica.” (FOUCAULT, 2011, p. 405).

Aqui é relevante reconstruir as três etapas de formação da medicina social: a medicina do Estado, a medicina urbana e a medicina da força de trabalho.

A medicina de Estado desenvolveu-se principalmente na Alemanha, no início do século XVIII, visto que o Estado como objeto de saber desenvolveu-se mais rapidamente na Alemanha do que na França ou na Inglaterra. Na metade do século XVII a Alemanha implementou uma polícia médica com uma série de objetivos, como um sistema eficiente de observação da morbidade; uma normalização da prática e do saber médico; uma organização administrativa com o intuito de controlar as práticas médicas (subordinando assim as atividades médicas a uma autoridade administrativa superior); e a criação de

funcionários médicos nomeados pelo governo. A esta série de fenômenos podemos dar o nome de medicina de Estado.

A medicina urbana surgiu na França no final do século XVIII, possibilitada pelo fenômeno de urbanização. Na segunda metade do século XVIII, sentiu-se a necessidade de organizar de maneira coerente e homogênea o corpo urbano. O aparecimento de uma população operária e pobre fez crescer as tensões políticas dentro das cidades, dando início a um fenômeno que poderíamos chamar de “medo urbano”, característico da inquietude político-sanitária desenvolvida na engrenagem urbana. Para dominar estes fenômenos, medidas precisaram ser tomadas, medidas estas que se inspiraram no “modelo da quarentena”.

Segundo Foucault, desde o final da Idade Média, existia em todos os países europeus um plano de urgência que deveria ser colocado em prática quando a peste ou alguma outra doença epidêmica grave representasse um perigo. Neste plano, todas as pessoas deveriam permanecer em suas casas, para que pudessem ser localizadas em um único local; as cidades deveriam ser divididas em bairros que ficariam sob a responsabilidade de uma pessoa designada; esses vigilantes deveriam apresentar diariamente um relatório sobre o que haviam observado; todas as habitações da cidade deveriam ser revistas e, por último; todas as casas precisavam ser desinfetadas.

De acordo com Foucault, a quarentena “representou o ideal político-médico de uma boa organização sanitária das cidades do século XVIII.” (2011, p. 414). A medicina urbana que veio logo em seguida não passou de uma atualização deste esquema político-médico. Seus objetivos principais consistem em estudar os locais de amontoamento do espaço urbano (como os cemitérios); controlar a circulação das coisas e dos elementos (como a água e o ar) e organizar as distribuições e as sequências (como, por exemplo, definir como impedir a infiltração das águas sujas nas fontes de água potável.

Este fenômeno foi importante por três motivos. Em primeiro lugar, permitiu que a profissão médica entrasse em contato com outras ciências vizinhas, como a química. Em segundo lugar, devido ao fato de que a medicina urbana não é uma medicina do homem, do corpo ou do organismo, mas das coisas: ar, água, decomposições e fermentações. Por último, é através da medicina urbana que surge a noção de salubridade, entendida como o estado do meio ambiente que permite uma melhoria na saúde dos indivíduos.

A medicina da força de trabalho, por sua vez, surgiu na Inglaterra a partir do século XIX. Segundo Foucault, ao longo do século XVIII, os

pobres não foram vistos como fonte de perigo médico pois além de não serem em número tão relevante nesta época, exerciam uma série de tarefas importantes para a cidade, como distribuir o correio e recolher o lixo, preenchendo uma função indiscutível. Com a Revolução Francesa e o início de uma série de agitações sociais que também atingiram a Inglaterra, a população necessitada se transforma em uma força política capaz de suscitar ou participar das revoltas. Concomitantemente a isso, surgiram meios que substituíram parcialmente os serviços fornecidos pelos mesmos, como o estabelecimento de um sistema postal. Ainda, com a epidemia de cólera de 1832, que surgiu em Paris e difundiu-se pela Europa, deu-se início a um conjunto de medos políticos e sanitários suscitados pela plebe ou pelo proletariado. A partir deste período passou-se a dividir os espaços urbanos em setores ricos e pobres, visto que a coabitação entre ambos passou a ser considerada um risco político e sanitário.

Para Foucault, na Inglaterra que passava pelo início do desenvolvimento industrial e necessitava da formação de um proletariado, o surgimento de uma medicina social foi muito importante. Neste contexto, surge a “lei dos pobres” que fez da medicina inglesa uma medicina social e possibilitou um controle médico dos necessitados. Nas palavras do autor:

A lei dos pobres fez aparecer, de maneira ambígua, um importante fator na história da medicina social: a ideia de uma assistência fiscalizada, uma intervenção médica que constituía um meio de ajudar os mais pobres e satisfazer as necessidades de saúde que a pobreza os proibia de esperar. Ao mesmo tempo, isso permitiu manter um controle por meio do qual as classes ricas, ou seus representantes do governo, garantiam a saúde das classes necessitadas e, por conseguinte, a proteção da população privilegiada. Estabeleceu-se, assim, um cordão sanitário autoritário no interior das cidades, entre ricos e pobres. Para isso, foi-lhes oferecida a possibilidade de receber tratamentos gratuitos ou de baixo custo. Assim, os ricos se liberavam do risco de serem vítimas de fenômenos endêmicos surgidos da classe desfavorecida. (FOUCAULT, 2011, p. 421).

No prolongamento da lei dos pobres, surge o Health Service, caracterizado por proteger toda a população, sem distinções. Todavia, a proteção não se dava em níveis individuais, mas concernentes à população por inteiro. Uma intervenção que se dava nos locais insalubres, na distribuição de vacinas, no registro das doenças e em diversos outros âmbitos que possibilitavam o controle das classes necessitadas. Este controle suscitou violentas reações de resistência popular.

De modo geral, podemos afirmar que, diferentemente da medicina de Estado alemã no século XVIII, aparece no século XIX, sobretudo na Inglaterra, uma medicina que consistia principalmente em um controle da saúde e do corpo das classes necessitadas, para que elas estivessem mais aptas ao trabalho e menos perigosas para as classes ricas. (FOUCAULT, 2011, p. 424).

Foucault alega que diferentemente da medicina urbana alemã e da medicina urbana francesa, a via inglesa, ou seja, a medicina da força de trabalho teve um futuro mais promissor. De acordo com Farhi-Neto, ao fazer a análise da medicina social, Foucault está se opondo à ideia bastante comum de que a socialização da medicina é um fenômeno em conflito com os interesses da burguesia, uma vez que a consolidação do capitalismo dependeu disso.

A terceira conferência a ser analisada aqui recebe o nome de *A incorporação do hospital na tecnologia moderna*, e visa a investigar o momento em que o hospital passou a ser entendido como um instrumento terapêutico de intervenção na doença. “Foi em torno de 1760 que apareceu a ideia de que o hospital podia e devia ser um instrumento destinado a curar o doente.” (FOUCAULT, 2011, p. 444). Para Foucault, o hospital que funcionava a partir da idade média não era um local de cura e sequer havia sido concebido para isso. A medicina e o hospital constituíam duas categorias distintas de tratamentos dados aos doentes. Até a metade do século XVIII, o hospital não era uma instituição médica e a medicina não era uma profissão hospitalar. O hospital funcionava como uma instituição de assistência aos pobres e exercia as funções de separação e exclusão. O pobre, ou melhor, o pobre moribundo, precisava de assistência ao mesmo tempo em que era o portador de uma doença que poderia se propagar. O hospital era o local

aonde ele iria para poder morrer em paz. A medicina, por sua vez, era extremamente individualista para o médico e não incluía a experiência hospitalar em suas atividades. “Mas como se produziu a transformação, ou seja, como foi que se ‘medicalizou’ o hospital e como se conseguiu chegar até a medicina hospitalar?” (FOUCAULT, 2011, p. 448).

O primeiro fator a contribuir para isso foi a tentativa de anular os efeitos negativos produzidos pelo hospital, purificá-lo de seus efeitos nocivos e das desordens que ele causava. Neste contexto, devemos entender esta desordem como as doenças que essa instituição poderia engendrar em seus internos e conseqüentemente propagar na sociedade. Este fator precisou ser neutralizado para que o hospital se tornasse um local de cura.

Um segundo fator importante refere-se ao fato de que o valor dos indivíduos passou a aumentar cada vez mais. Foucault utiliza-se do exemplo do exército. Até a segunda metade do século XVII não era muito difícil recrutar soldados, visto que existia uma imensa disponibilidade de desempregados, vagabundos, miseráveis e mendigos, dispostos a serem recrutados. Todavia, com a introdução do fuzil o exército tornou-se muito mais técnico e custoso. Para aprender a manejar o fuzil era necessário o aprendizado de muitas técnicas, através de muito treinamento, que, por sua vez, possuía um elevado investimento de tempo e dinheiro. O preço de um soldado passou a exceder o de um trabalhador, de modo que quando um soldado se formava, o exército não podia mais se dar ao luxo de deixá-lo morrer facilmente. Se fosse para morrer, que seja em uma batalha e não de uma doença. Neste contexto, os hospitais militares passaram a exercer a função de vigiar os homens para evitar a deserção, tratá-los para que não morressem de doenças e evitar que, uma vez reestabelecidos, não fingissem estar doentes. Esta reorganização do hospital se deu através de uma tecnologia de poder já trabalhada aqui, a disciplina. Contudo, como Foucault, ao longo de suas entrevistas, palestras e artigos, sempre aproveita a oportunidade para dar um esclarecimento adicional, existe algo pertinente a ser ressaltado neste contexto:

A disciplina é uma técnica de exercício do poder que não foi para falar com propriedade, inventada, mas, sim, elaborada ao longo do século XVIII. Com efeito, ela já existia no Medievo e até mesmo na Antiguidade. Nesse sentido, os mosteiros constituíram um exemplo de lugar do poder no seio dos quais reinava um sistema disciplinar. A

escravidão e as grandes companhias escravagistas existentes nas colônias espanholas, inglesas, francesas, holandesas etc. eram também modelos de mecanismos disciplinares. Poderíamos remontar à legião romana e ali encontraríamos também um exemplo de disciplina. (FOUCAULT, 2011, p. 451).

Desta forma, se por um lado os mecanismos disciplinares datam de tempos bastante longínquos, os encontramos apenas de modo fragmentado. O final do século XVII e especialmente o século XVIII é o período em que a disciplina é aperfeiçoada e se torna uma técnica de gestão do homem difundida por toda a sociedade. Dizer que ela não foi inventada, mas sim elaborada, implica em mais uma vez ressaltar que o poder não funciona de maneira consciente, tendo autores bem definidos que intencionalmente elaboram uma tecnologia e a implementam, e sim que um conjunto de relações complexas, nas quais os indivíduos exercem um papel simultaneamente ativo e passivo é o responsável pelo surgimento de tais tecnologias. Neste contexto, a disciplina implementada nos exércitos (mas também nas escolas e possivelmente em outras instituições), possui uma série de características necessárias para exercer sua função.

Em primeiro lugar, tornara-se necessário uma repartição espacial dos indivíduos. A partir do momento em que o indivíduo recebia um fuzil tornava-se necessário estudar a sua distribuição e situá-lo onde poderia alcançar o máximo de eficácia. “A disciplina é antes de tudo uma análise do espaço.” (FOUCAULT, 2011, p. 452). Em segundo lugar, o controle da disciplina não se dá sobre o resultado de uma ação, mas sobre o seu desenvolvimento. Desenvolveu-se então uma arte do corpo humano na qual os movimentos executados eram observados para que se pudesse determinar quais deles eram os mais rápidos e eficazes. Em terceiro lugar, a disciplina implica em uma fiscalização constante e perpétua dos seres humanos. É preciso submetê-los a uma pirâmide hierárquica de vigilância, como no exército, em que as graduações vão do soldado ao general. Além disso, é necessário uma série de revistas, paradas e desfiles que permitem observar em permanência cada indivíduo. Por último, é necessário um registro permanente, com anotações sobre os indivíduos, de forma que nenhum detalhe escape da descrição que deverá ser levada ao topo da hierarquia. A instauração deste sistema disciplinar está diretamente relacionada com a medicalização do hospital. Nas palavras de Foucault:

A introdução de mecanismos disciplinares no espaço desordenado do hospital iria permitir sua medicalização. Tudo o que acaba de ser exposto explica a razão de o hospital ter se disciplinado: razões econômicas, o favor atribuído ao indivíduo, o desejo de evitar a propagação de epidemias explica o controle disciplinar ao qual os hospitais foram submetidos. Mas, se essa disciplina adquiriu um caráter médico, se esse poder disciplinar foi confiado ao médico, devemos a ele uma transformação do próprio saber médico. Devemos atribuir a formação de uma medicina hospitalar, de um lado, à introdução da disciplina dentro do espaço hospitalar e, do outro, à transformação que a prática da medicina conheceu nessa época. (2011, p. 453).

A origem do hospital médico se dá com o deslocamento da intervenção médica e a introdução da disciplina no espaço hospitalar. Surge uma disciplina hospitalar cuja função principal era a aplicação da disciplina em um meio desordenado de doentes e doenças. Esta nova instituições possui duas características principais.

A primeira característica se refere à localização do hospital e a distribuição interna de seu espaço. É preciso saber onde se localiza o hospital, para que ele deixe de ser um local sombrio e obscuro, no centro da cidade, correndo o risco de propagar doenças através do ar contaminado ou da água suja. Sua localização precisava estar de acordo com o controle sanitário da cidade. Uma autonomia funcional e médica do espaço do doente também era necessária. Os leitos não poderiam mais ser compartilhados. Neste contexto fica claro que o hospital passou a funcionar como um meio de intervenção sobre a doença, fazendo com que o hospital aonde os doentes chegavam para morrer deixasse de existir. “O espaço hospitalar medicalizou-se em sua função e em seus efeitos.” (FOUCAULT, 2011, p. 455).

A segunda característica se refere à transformação do sistema de poder nas instituições hospitalares em questão. Até a metade do século XVIII, o poder era exercido pelos religiosos, que se encarregava da salvação e da alimentação das pessoas. O médico só era chamado em casos muito graves e de maneira bastante irregular e dependia administrativamente do pessoal religioso, que tinha o poder de demitilo. Quando o hospital passa a assumir funções medicinais, o médico

passa a assumir a função principal da instituição. Aparece, neste contexto, o médico do hospital.

Com o surgimento deste novo personagem, surge a necessidade de que os médicos passem a confrontar, pelo menos uma vez por mês, suas experiências com seus registros. O regulamento do Hospital Municipal de Paris, de 1875, prescrevia a necessidade de anotar os diferentes tratamentos administrados, de modo que se pudesse ter o controle daqueles que deram certo, aumentando assim o número de casos bem-sucedidos. Dessa forma, a partir de então o hospital “constituía não somente um lugar de tratamento, mas também um lugar de produção do saber médico.” (FOUCAULT, 2011, p. 458).

Este conjunto de acontecimentos permite instaurar a função normativa do médico hospitalar, fazendo com que o hospital se torne não apenas um local de tratamento, mas um local de formação médica. Surge então a clínica, entendida aqui como “a organização do hospital como lugar de formação e transmissão do saber.” (FOUCAULT, 2011, p. 458).

Segundo Foucault, a introdução da disciplina no espaço hospitalar permite tratar e acumular conhecimentos, dando espaço para “um campo muito vasto, limitado, por um lado, pelo próprio indivíduo, e, por outro lado, por toda a população.” (FOUCAULT, 2011, p. 458). Por um lado, isso permitiu isolar o indivíduo (instalando-o em um leito individual), prescrever-lhe um regime e atuar sobre ele uma medicina individualizante. O indivíduo torna-se o objeto de saber de uma prática médica. Por outro lado, este mesmo sistema também permitiu a observação de um grande número de indivíduos e uma série de registros cotidianos que possibilitaram o estudo de diversos fenômenos patológicos concernentes a toda a população. “Graças à tecnologia hospitalar, o indivíduo e a população se apresentam simultaneamente como objetos do saber e da intervenção médica.” (FOUCAULT, 2011, p. 458).

A obediência aqui se faz presente em inúmeros momentos. Dentro da lógica biopolítica, surge uma necessidade de medicalizar os indivíduos indefinidamente, pois estes estão sempre fora dos padrões de normalidade. Quando a vida passa a ser uma preocupação do Estado, a medicina estatal se torna uma necessidade. Os indivíduos não podem mais decidir se querem viver ou morrer, visto que agora a decisão pertence ao próprio Estado. É necessário obedecer aos padrões de normalidade e ser medicalizado caso isso seja uma tarefa muito difícil. Cria-se uma medicina hospitalar que permite não apenas acumular saber sobre os indivíduos, mas fazer obedecer toda uma população. Para

Foucault a inserção da medicina na lógica da biopolítica resulta em uma vontade de normalizar os indivíduos através da necessidade de consumir saúde. Esta normalização não é uma questão de escolha, é necessário obedecer aos padrões sociais para que, com isso, você não se torne um perigo para a sociedade.

## 2.9 Biopolítica e guerra

Neste subcapítulo analisaremos as principais questões levantadas pelo autor em seu curso proferido no *Collège de France*, em 1976, intitulado *Em defesa da sociedade*. Aqui Foucault nos alerta para aquilo que poderíamos chamar de “economismo”<sup>23</sup> nas teorias clássicas do poder. Economismo este proveniente tanto da concepção jurídica clássica (liberal), quanto da concepção marxista.

Na teoria jurídica clássica, e, de forma geral, no contratualismo moderno, o poder pode ser entendido como “um direito do qual se seria possuidor como de um bem, e que se poderia, em consequência, transferir ou alienar, de uma forma total ou parcial, mediante um ato jurídico ou um ato fundador de direito.” (FOUCAULT, 2010d, p. 13/14). Neste sentido, o poder é visto como algo concreto que todos os indivíduos possuem e podem ceder total ou parcialmente para constituir aquilo que chamamos de soberania política. Trata-se de uma operação política da ordem contratual. Na concepção marxista, por sua vez, Foucault fala de uma “funcionalidade econômica” do poder, na medida em que o seu papel seria o de manter as relações de produção, tornando possível uma dominação de classe. Aqui, o político encontra na economia sua razão de ser.

Foucault então se questiona se o poder estaria sempre em relação secundária perante a economia e se ele pode ser modelado com base na mercadoria, como algo que se adquire e que pode ser cedido por contrato ou por força. Se quisermos fazer uma análise não econômica do poder, dispomos de pouca coisa. Dispomos da ideia de que o poder não é algo que se dá ou se transfere, mas que ele só existe em ato; e dispomos da afirmação de que ele não é meramente uma manutenção das relações econômicas, mas uma relação de força. Estas duas ideias nos levam a duas hipóteses, nomeadas pelo autor de “hipótese de Reich” e “hipótese de Nietzsche”.

---

<sup>23</sup> Preferimos o termo “economicismo”, porém, respeitaremos a tradução do curso.

Na hipótese de Reich, o poder é visto como repressão. Se o poder é algo que se exerce, se ele só existe em ato, qual seria então este exercício? Surge então a hipótese de que o poder é aquilo que reprime. O que reprime a natureza, uma classe, os indivíduos, ou qualquer outra coisa. Neste contexto, uma análise do poder seria uma análise destes mecanismos de repressão.

Na hipótese de Nietzsche, o poder é em si mesmo a manifestação de uma relação de força, e deve ser analisado em termos de combate, enfrentamento, guerra. O aforismo de Clausewitz, expresso na seguinte frase “A guerra é a continuação da política por outros meios”, é então invertido por Foucault. Segundo esta hipótese, “a política é a guerra continuada por outros meios.” (FOUCAULT, 2010d, p. 15). Trata-se, todavia, de uma guerra silenciosa, inserida nas desigualdades econômicas, nas instituições, na linguagem e até mesmo nos corpos.

Foucault ressalta que estas duas hipóteses não são irreconciliáveis e podem se harmonizar perfeitamente, uma vez que a repressão pode ser entendida como a consequência política da guerra. Contudo, o mais importante a ser entendido aqui é que quando tentamos nos desvencilhar de uma análise não economista do poder, nos deparamos com uma destas duas hipóteses.

Podemos então contrapor dois grandes sistemas de análise do poder. O poder que se refere ao economismo, proveniente tanto da concepção jurídico-liberal quanto da marxista, nomeado agora de “esquema contrato-opressão”. Neste sistema o poder é entendido como um direito original que constitui a soberania e tem o contrato como matriz do poder político. Quando ultrapassa o limite do contrato, este poder torna-se opressão. Temos também o poder que se refere às hipóteses de Reich e Nietzsche e dá origem ao “esquema guerra-repressão”, no qual a repressão não se refere a um abuso em relação ao contrato, mas ao simples efeito de uma relação de dominação. Neste esquema, todo poder político é o resultado atual de uma guerra na qual o dominante está vencendo, mas sem que seja necessário apelar para conceitos de legitimidade ou contrato, exceto enquanto instrumentos eficazes nesta batalha de dominação.

Vemos aqui uma tentativa do autor de ir mais além em seu trabalho, quando alega que tudo o que havia dito nos anos anteriores se refere ao esquema guerra-repressão, e que agora foi levado a reconsiderá-lo. As noções de “repressão” e “guerra”, para se referir ao poder, devem ser modificadas, ou até mesmo abandonadas. Entretanto, no curso em questão Foucault deixa o conceito de repressão de lado, para analisar apenas questão da guerra.

Como já visto, Foucault busca uma maneira alternativa de analisar o poder que não dependa da lógica da soberania. É preciso “cortar a cabeça do rei”, para que seja possível extrair historicamente as inúmeras relações de poder e os operadores de dominação encontrados nas diversas práticas. Trata-se muito mais de uma teoria das dominações do que de uma teoria da soberania. Nas palavras de Foucault: “Portanto, não perguntar aos sujeitos como, por quê, em nome de que direito eles podem aceitar deixar-se sujeitar, mas mostrar como são as relações de sujeição efetivas que fabricam sujeitos.” (2005, p. 38). Trata-se também de mostrar como os operadores de dominação apoiam-se uns nos outros, apoiando-se e fortalecendo-se em muitos casos, mas também se negando e se anulando em outros. Foucault parte da seguinte questão: “a guerra pode valer efetivamente como análise das relações de poder e como matriz das técnicas de dominação?” (2005, p. 40). Em suma, é importante investigar quando e como começou-se a imaginar que é a guerra que funciona sob e nas relações de poder.

Segundo Foucault, o primeiro fenômeno relevante consiste no momento em que as instituições de guerra passaram a gradativamente se concentrar nas mãos de um poder central, até o momento em que apenas os poderes estatais poderiam iniciar uma guerra e manipular os instrumentos de guerra. A “guerra privada” apagou-se do corpo social, dando início ao que podemos chamar de “estatização da guerra”. Este processo fez com que aparecesse um discurso novo, contrário ao discurso tradicional. Para este novo discurso, a organização jurídico-política do Estado (ou das sociedades em geral), não começa quando cessa a guerra. Este discurso diz o seguinte:

A lei não nasce da natureza, junto das fontes frequentadas pelos primeiros pastores; a lei nasce das batalhas reais, das vitórias, dos massacres, das conquistas que têm sua data e seus heróis de horror; a lei nasce das cidades incendiadas, das terras devastadas; ela nasce com os famosos inocentes que agonizam no dia que está amanhecendo. (FOUCAULT, 2005, p. 43).

Neste sentido, a lei não pode ser entendida como pacificação, pois sob o seu jugo, a guerra continua a fazer estragos (mesmo que a partir de então seja uma guerra implícita). A guerra é o motor das instituições, da ordem e da paz. Não existe sujeito neutro, somos sempre adversários de alguém.

Será o direito de sua família ou de sua raça, o direito de sua superioridade ou o direito da anterioridade, o direito das invasões triunfantes ou o direito das ocupações recentes ou milenares. De todo modo, é um direito a um só tempo arraigado numa história e descentralizado em relação a uma universalidade jurídica. E, se esse sujeito que fala do direito (ou melhor, de seus direitos) fala da verdade, essa verdade não é, tampouco, a verdade universal do filósofo. (FOUCAULT, 2005, p. 44).

Isso significa que não importa quais as relações políticas estabelecidas em uma sociedade, estas se dão sempre devido ao sucesso de terem anulado outras relações possíveis. Não existe uma verdade universal filosófica que poderia nos garantir algum tipo de poder, capaz de manter a paz, sem que para isso seja necessário travar uma guerra com as inúmeras outras possibilidades de estabelecer relações de poder, que precisaram ser sufocadas para que fosse possível algum tipo de ordem. Na medida em que é impossível estabelecer uma lei geral reconciliadora, o único tipo de direito a ser estabelecido é necessariamente associado a uma verdade vinculada a uma relação de força. Não é mais possível julgar os governos injustos, os abusos e as violências tendo em base uma lei ideal, que seria a lei natural, a vontade de Deus, os princípios fundamentais, etc. Trata-se de mostrar que aquilo que fora instituído como justo, possui sempre um caráter de imposição institucional implícito. De mostrar que existe um passado esquecido nas lutas reais, e que as efetivas vitórias e derrotas traçaram o rumo daquilo que foi institucionalizado, mesmo que agora muita coisa permanece disfarçada.

De acordo com Foucault, este discurso da guerra, frequentemente apoia-se em formas míticas muito tradicionais:

Nessa mitologia, conta-se que as grandes vitórias dos gigantes foram sendo aos pouco esquecidas e encobertas; que houve o crepúsculo dos deuses; que heróis foram feridos ou morreram e que reis adormeceram dentro de cavernas inacessíveis. É também o tema dos direitos e dos bens da primeira raça que foram achincalhados por invasores astutos; o tema da guerra secreta que continua; o tema do complô que é preciso

restabelecer para reanimar essa guerra e escorraçar os invasores ou os inimigos; o tema da famosa batalha da manhã do dia seguinte que vai afinal inverter as forças e que, dos vencidos seculares, vai fazer enfim vencedores, mas vencedores que não conhecerão e não praticarão o perdão. E é assim que, durante toda a Idade Média, porém mais tarde ainda, vai-se revigorar incessantemente, vinculada a esse tema da guerra perpétua, a grande esperança do dia da desforra, a espera do imperador dos últimos dias, do *dux novus*, do novo chefe, do novo guia, do novo Führer; a ideia da quinta monarquia, ou do terceiro império, ou do terceiro Reich, aquele que será ao mesmo tempo a besta do Apocalipse ou o salvador dos pobres.” (2010d, p. 48).

Segundo Foucault, talvez este discurso seja o primeiro discurso histórico-jurídico no qual a verdade funciona como arma para uma vitória partidária. Trata-se de um discurso simultaneamente crítico e mítico, que teve início no Ocidente entre os séculos XVI e XVII, e se refere a duas contestações do poder régio, uma popular, outra aristocrática.

A origem popular desse discurso se deu por volta de 1630 na Inglaterra pré-revolucionária, no discurso dos Levellers. A origem aristocrática aparece cinquenta anos mais tarde na França, na forma de um discurso contra o rei Luis XIV. Nesta época, a ideia na qual a guerra constitui a trama da história, é dividida de modo binário sob o formato de uma guerra de raças. Segundo Foucault, esta guerra de raças possui duas transcrições diferentes. A transcrição biológica que copia seu discurso de uma anátomofisiologia materialista, e a transcrição de uma luta de classe. O surgimento de ambas as transcrições dá início a um racismo biológico-social, que propaga a ideia de que a outra raça não é aquela que trinfou e dominou, mas aquela que se infiltrou no corpo social e se criou a partir dele.

Neste contexto, o discurso da luta de raças torna-se o discurso de um poder centralizado e centralizador, que pressupõe um combate a ser travado não entre duas raças, “mas a partir de uma raça considerada como sendo a verdadeira e a única, [...] contra aqueles que constituem outros tantos perigos para o patrimônio biológico.” (FOUCAULT, 2010d, p. 52). Surge aqui uma série de discursos sobre a degenerescência, junto com uma série de instituições que irão utilizar-se

do discurso da luta de raças para segregar e eliminar, com o objetivo de normalizar a sociedade. Com este discurso, temos agora que defender a sociedade. Neste sentido, o título do curso, *Em defesa da sociedade*<sup>24</sup>, consiste em uma ironia ao discurso racista que pode ser transcrito da seguinte maneira: “Temos de defender a sociedade contra todos os perigos biológicos dessa outra raça, dessa sub-raça, dessa contrarraça que estamos, sem querer, constituindo.” (FOUCAULT, 2010d, p. 52). O discurso racista de defesa da sociedade passa a servir de estratégia global para diversos tipos de conservadorismo. Surge aqui um racismo de Estado, ou seja, um racismo que a sociedade vai exercer sobre ela mesma, pressupondo uma purificação permanente que serve como uma das justificativas fundamentais da normalização social.

Precisamos agora, compreender em que sentido Foucault faz a seguinte afirmação:

Vocês podem ter achado que eu empreendi, da última vez, fazer-lhe a história e o elogio do discurso racista. Vocês não estavam totalmente errados, todavia com este senão: não foi em absoluto do discurso racista que eu quis fazer o elogio e a história, mas, antes, do discurso da guerra ou da luta das raças. Eu creio que convém reservar a expressão “racismo” ou “discurso racista” a algo que no fundo não passou de um episódio, particular e localizado, desse grande discurso da guerra ou da luta das raças. (2010d, p. 55).

Como fica claro na passagem (mas não é exagero esclarecer ainda mais), Foucault não está fazendo o elogio do racismo, mas do “discurso da guerra” ou do “discurso da luta de raças<sup>25</sup>”. O racismo é um evento particular, um episódio que sob a lógica deste discurso, pode se desenvolver e justificar uma série de acontecimentos que veremos mais

---

<sup>24</sup> Aqui é importante ressaltar que a expressão *Em defesa da sociedade* é uma tradução para o título *Il faut défendre la société*, que se traduzido da maneira mais literal possível, ficaria da seguinte maneira: *É preciso defender a sociedade*.

<sup>25</sup> É recorrente em Foucault o uso de diferentes nomes para a mesma coisa. Esta estratégia possui uma série de vantagens em termos de estilo de escrita, porém, para a compreensão de alguns temas complexos como o que estamos trabalhando aqui, pode trazer a desvantagem de dificultar a compreensão. Por isso nossa cautela em sempre esclarecer bem os termos.

adiante. O discurso da guerra, por sua vez, é um discurso que representa o pensamento de Foucault até o presente momento, mas que ele tenta ir mais além, como veremos mais adiante. Infelizmente, esclarecer esta tensão que mal compreendida pode nos levar a uma série de interpretações injustas para com o pensamento do autor, requer cautela, visto que necessita de alguns pré-requisitos ainda não trabalhados aqui.

Segundo Foucault, o elogio do discurso da guerra se deve ao fato de que durante muito tempo, até o final do século XIX (momento em que ele se converte em um discurso racista), o discurso em questão exerce o papel de uma contra-história. A partir do discurso da guerra, o discurso histórico deixa de ser um discurso da soberania para se tornar um discurso do enfrentamento das raças. Este enfrentamento se dá não apenas através das guerras, mas das nações e das leis. Se olhamos pela perspectiva do poder encontramos uma realidade de dupla face, na qual aquilo que é soberania e lei para alguns, é abuso, violência e dominação para outros. Esta nova maneira de interpretar a história tem a função de desenterrar algo que foi escondido, deturpado, disfarçado. O fato de que os poderosos, os reis e as leis nasceram do acaso e da injustiça das batalhas.

Portanto, o papel da história será o de mostrar que as leis enganam, que os reis se mascaram, que o poder ilude e que os historiadores mentem. Não será, portanto, uma história da continuidade, mas uma história da decifração, da detecção do segredo, da devolução da astúcia, da reapropriação de um saber afastado ou enterrado. Será a decifração de uma verdade selada. (FOUCAULT, 2010d, p. 61).

É importante ressaltar que este discurso contra-histórico não constitui apenas uma crítica ao poder, mas uma reivindicação dele. O poder é injusto não apenas por causa de sua origem arbitrária, mas porque não nos pertence. Segundo Foucault, enquanto o discurso histórico da soberania pacifica a sociedade, justifica o poder e fundamenta a ordem; o discurso contra-histórico da guerra de raças dilacera a sociedade e dá um fim à consciência de continuidade típica da Idade Média.

Aqui é necessário esclarecer que por “raça”, Foucault não está se referindo a algo que possua um sentido biológico estável. Podemos dizer que há duas “raças” quando nos referimos a dois grupos que não

possuem a mesma origem social, que ao menos em sua origem não falam a mesma língua, a mesma religião e os mesmos costumes. Dois grupos que só formaram uma unidade devido a uma série de batalhas e guerras. Dois grupos que coabitam, mas não se misturam completamente.

Neste sentido, o discurso da guerra possibilita o discurso revolucionário. Foucault entende que os projetos revolucionários buscam tornar visível uma guerra real que foi abafada pela ordem silenciosa do poder, para que possa ser possível então reativar esta guerra através de um saber histórico preciso que visa a uma inversão final da relação de forças, deslocando para si o exercício do poder. Um bom exemplo seria o caso de Marx:

Não convém esquecer, afinal de contas, que Marx, no fim de sua vida, em 1882, escrevia a Engels dizendo-lhe: “Mas, nossa luta de classes, tu sabes muito bem onde a encontramos: nós a encontramos nos historiadores franceses quando eles narravam a luta das raças.”. (FOUCAULT, 2010d, p. 67)

Isso leva Foucault a dizer que no fim da Idade Média se começou a abandonar uma sociedade cuja consciência histórica era centrada na soberania e em seus rituais, em detrimento de uma consciência histórica que poderíamos chamar de moderna, centrada na revolução e em suas promessas e profecias de libertação futura. Neste contexto, do discurso da luta de raças vemos surgir um discurso de lutas de classes, que suscita uma certa resistência da parte do primeiro, fazendo surgir uma contra-história sob uma perspectiva biológico-médica, esmagando a história do discurso da luta de raças. É neste contexto que aparece o que vamos chamar de racismo.

O racismo, embora esteja inserido nesta lógica da guerra, não se refere mais a batalhas no sentido guerreiro, mas lutas no sentido biológico. Temos aqui a seleção do mais forte e a manutenção das raças mais adaptadas. Neste contexto, o tema da sociedade binária dividida em duas raças (dois grupos estrangeiros), vai ser substituído pelo de uma sociedade biologicamente monística, ameaçada por elementos que são certamente heterogêneos, mas não essenciais. Os estrangeiros infiltrados, os transviados, dentre outros, são compreendidos como o subproduto desta sociedade. O Estado que era necessariamente injusto na contra-história das raças, transforma-se no protetor da integridade,

superioridade e pureza da raça. “A ideia de pureza da raça, com tudo o que comporta a um só tempo de monástico, de estatal e de biológico, será aquela que vai substituir a ideia da luta das raças.” (FOUCAULT, 2010d, p. 68).

É bastante fácil se perder neste raciocínio se não ficar bastante claro que Foucault utiliza-se do termo “raça” de duas maneiras diferentes. A primeira se refere ao discurso da luta das raças, sendo raça entendido aqui como um conceito amplo que se refere a dois povos que habitam o mesmo local, mas não dividem a mesma origem (e entram frequentemente em conflito). A segunda se refere a um discurso da raça no sentido biológico, que pressupõe a existência de uma única uma raça (a raça humana), que pode ser ameaçada por deformidades, e por isso precisa ser protegida daqueles que lhe ameaçam. A luta das raças é então substituída pela pureza da raça. Enquanto o discurso da luta das raças foi utilizado contra o discurso da soberania, o discurso da pureza racial foi uma maneira de inverter esse discurso para conservar a soberania do Estado. A soberania do Estado é assegurada agora por técnicas médico-normalizadoras. A lei foi transferida para a norma, o jurídico para o biológico e a soberania do Estado se transformou em um imperativo de proteção da raça pura.

Segundo Foucault, o nazismo retoma o tema de um racismo de Estado encarregado de proteger biologicamente a raça e o converte no interior de um discurso profético proveniente do tema da luta das raças, reutilizando-se de toda uma mitologia popular para legitimar o seu poder. A partir disso, o racismo do Estado nazista será acompanhado de diversos elementos, como o da luta da raça germânica subjugada, o tema da volta do herói (o despertar de Frederico e de todos aqueles que foram os guias da nação), da retomada de uma guerra ancestral e do advento de um novo Reich que deve garantir o futuro milenar da raça, mas que também implicará na iminência do apocalipse. Temos no nazismo uma junção do racismo de Estado com os elementos mitológicos das raças em guerra.

O regime soviético, por sua vez, utiliza-se destes elementos de maneira inversa. Não se trata mais de uma transformação dramática, mas de uma transformação sub-reptícia, embora difusamente “cientista”. Trata-se de retomar o discurso revolucionário das lutas sociais (oriundo da luta das raças) e fazê-lo colidir com uma polícia que assegura a higiene de uma sociedade ordenada. No racismo soviético o inimigo de classe torna-se um perigo biológico. Neste contexto, o inimigo de classe é o doente, o transviado, o louco, etc.

Foucault alega que não tentou fazer a história do racismo no sentido tradicional do termo. O problema que ele quis colocar era outro, e não diz respeito ao racismo nem ao problema das raças. Trata-se de tentar compreender como apareceu no Ocidente uma análise crítica, histórica e política do Estado, que se dá em termos binários e compreende o corpo social como composto por dois conjuntos distintos e opostos, que se encontram em uma relação de guerra permanente. O Estado é compreendido então como a maneira pela qual se trava esta guerra que se dá aparentemente em termos pacíficos.

Isto tudo nos leva ao que Foucault chama de historicismo político, que consiste em dizer que nas relações de poder nunca se está no direito ou na soberania, mas sempre na dominação. Neste contexto, Foucault alega de maneira irônica:

Todos sabem, é claro, que o historicismo é a coisa mais horrorosa do mundo. Não há filosofia digna desse nome, não há teoria da sociedade, não há epistemologia um pouco superior ou elevada que não devam, evidentemente, lutar radicalmente contra a mediocridade do historicismo. (2010d, p. 145).

Entretanto, para Foucault, o historicismo nada mais é do que “essa dependência incontornável da guerra à história e, reciprocamente, da história à guerra.”(2010d, p. 145). O saber histórico jamais encontra a natureza, a ordem, a paz ou o direito. Ele só encontra os acontecimentos que decidem de maneira provisória as relações de forças que se tornarão dominantes. A história não consegue contornar as guerras e encontrar leis fundamentais. O núcleo do historicismo consiste então neste saber histórico que, em suas análises, só encontra a guerra. Para Foucault, este núcleo foi constantemente expurgado devido a uma ideia que foi frequentemente relançada nos últimos dois milênios. Uma ideia platônica ligada a qualquer organização do saber ocidental: “a de que o saber e a verdade não podem não pertencer ao registro da ordem e da paz, que jamais se pode encontrar o saber e a verdade do lado da violência, da desordem e da guerra.” (FOUCAULT, 2010d, p. 146).

O que é importante neste contexto, segundo Foucault, é compreender que o Estado moderno se utilizou desta ideia platônica para reimplantar o que poderíamos chamar de o “disciplinamento” dos saberes no século XVIII. Esta ideia torna insuportável aceitar que exista uma circularidade indissociável entre o saber histórico e as guerras, que

são narradas por ele, mas também o perpassam. Foucault nos propõe uma primeira tarefa: “tentar ser historicistas, ou seja, analisar essa relação perpétua e incontornável entre a guerra narrada pela história e a história perpassada por essa guerra que ela narra.” (2010d, p. 146).

Disciplinar os saberes implica em organizar internamente cada saber como uma disciplina, possibilitando a existência de critérios de seleção que lhe permitam descartar o falso saber, normalizar, homogeneizar e hierarquizar os conteúdos. A organização de cada saber como disciplina, junto com um processo de intercomunicação de disciplinas, permite o surgimento de uma disciplina global que podemos chamar de a “ciência”. Segundo Foucault, a ciência só passou a existir no século XVIII, antes disso tínhamos ciências, saberes, e também, a filosofia. Este processo só foi possível sob a forma de um progresso da razão, que consistia em um “disciplinamento de saberes polimorfos e heterogêneos” (FOUCAULT, 2010d, p. 154). Um dos instrumentos desse disciplinamento é a Universidade, que tem a função de seleção dos saberes. Segundo Foucault, a universidade exerce uma espécie de monopólio de fato e de direito, que faz com que um saber que não nasceu no interior de seu campo institucional seja entendido como um saber selvagem, desqualificado a priori. Temos, neste contexto, o desaparecimento do cientista-amador.

Estamos diante de uma outra forma de disciplinamento que não tem mais como objeto principal os corpos dos indivíduos, mas os saberes. Este disciplinamento provocou um desbloqueio epistemológico, um novo modo de relação entre saber e poder, uma nova regra que já não é a regra da verdade, mas a regra da ciência.

Acerca deste desbloqueio epistemológico, Foucault está se referindo a esta substituição da guerra das raças pelo racismo de Estado. Com isso vemos surgir um dos fenômenos mais fundamentais do século XIX, que podemos chamar de “estatização do biológico”. Trata-se do momento em que o poder assume a responsabilidade pela vida de seus cidadãos. Se contrastarmos mais uma vez esta economia de poder com a forma soberana, podemos dizer que para a teoria clássica da soberania o soberano tem o direito de “fazer morrer e deixar viver” (FOUCAULT, 2010d, p. 202). O direito de vida e morte se exerce de forma desequilibrada, sempre do lado da morte, devido ao fato de que o soberano pode matar. É por poder matar que o soberano exerce direito sobre a vida. Por outro lado, a grande transformação que acontece no século XIX consiste em completar este velho direito de soberania com um direito novo, que perpassa o primeiro sem apagá-lo: o direito de “fazer” viver e de “deixar” morrer.” (FOUCAULT, 2010d, p. 202).

Dessa forma, se o soberano tinha o poder de matar o seu súdito – seja por ter transgredido uma lei e ferido a soberania, seja pedindo que fosse para a guerra para protegê-lo –, neste novo poder, o governante do Estado moderno possui o dever de prezar pela vida biológica de seus cidadãos de modo que até o seu o direito de morrer é algo a ser regulado.

Vemos nascer uma nova tecnologia de poder que não se dirige mais ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ou melhor, ao homem-espécie. Enquanto a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens através de seus corpos individuais, esta nova tecnologia de poder intitulada de biopolítica se dirige à multiplicidade dos homens apenas na medida em que estes formam uma massa global, afetada por uma série de processos que são próprios da vida, como o nascimento, a morte, a produção e a doença. “Depois da anatomopolítica do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anatomopolítica do corpo humano, mas que eu chamaria de uma “biopolítica” da espécie humana.” (FOUCAULT, 2005, p. 204).

As características gerais da biopolítica já foram analisadas. Neste subcapítulo foi importante analisar o papel da guerra e do racismo de Estado para o surgimento desta tecnologia de poder. Segundo Foucault, não se trata de dizer que o racismo surgiu nesta época, mas que neste contexto ele serviu como mecanismo fundamental desta tecnologia de poder, na medida em que ele consistiu em um meio de estabelecer um corte entre o que deve viver e o que deve morrer. Nas palavras do autor:

No contínuo biológico da espécie humana, o aparecimento das raças, a distinção das raças, a hierarquia das raças, a qualificação de certas raças como boas e de outras, ao contrário, como inferiores, tudo isso vai ser uma maneira de fragmentar esse campo do biológico de que o poder se incumbiu; uma maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros. (FOUCAULT, 2010d, p. 214).

O racismo permite tratar uma população como uma mistura de raças, subdividir a espécie em subgrupos, fragmentando e hierarquizando os mesmos. Esta lógica racista, quando misturada com a lógica da relação guerreira que diz “quanto mais você deixar morrer, mais, por isso mesmo, você viverá” (FOUCAULT, 2010d, p. 215),

possibilitando o surgimento de um fenômeno híbrido, na qual a junção da pureza biológica com a guerra de raças constitui o seguinte discurso:

[...] quanto mais as espécies inferiores tenderem a desaparecer, quanto mais os indivíduos anormais forem eliminados, menos degenerados haverá em relação à espécie, mais eu – não enquanto indivíduo, mas enquanto espécie – viverei, mais forte serei, mais vigoroso serei, mais poderei proliferar. (FOUCAULT, 2010d, p. 215).

Segundo Foucault, o dispositivo biopolítico-racista que visa à eliminação de um perigo biológico, se tornou “a condição de aceitabilidade de tirar a vida numa sociedade de normalização.” (2010d, p. 215). Para o autor, função assassina de um Estado cuja função principal é assegurar a vida de seus cidadãos, só pode ser exercida mediante um racismo biológico. Este assassinio é frequentemente exercido de maneira indireta, com a exposição à morte, a multiplicação dos riscos, etc.

Neste contexto podemos compreender o vínculo quase que imediato entre o evolucionismo com a teoria do poder. Não tanto a teoria de Darwin, mas um pacote de noções – como a hierarquia evolutiva das espécies, a luta pela vida e a seleção que elimina os menos adaptados – tornou-se um modo de ocultar um discurso político sob a vestimenta científica, possibilitando uma maneira de as colonizações, as guerras, a criminalidade, a loucura, a doença mental, a história das sociedades e suas diferentes classes, etc.

O racismo vai desenvolver primo com a colonização, ou seja, com o genocídio colonizador. Quando for preciso matar pessoas, matar populações, matar civilizações, como se poderá fazê-lo, se se funcionar no modo do biopoder? Através dos temas do evolucionismo, mediante um racismo. (FOUCAULT, 2010d, p. 216).

No racismo de guerra, será preciso destruir não apenas o adversário político, mas a raça adversa que representa um perigo biológico. Poderíamos dizer o mesmo a propósito da criminalidade pensada em termos racistas, que torna possível a condenação à morte de um criminoso ou seu isolamento. O mesmo raciocínio é válido para a

loucura e outras anomalias. Estamos longe de um racismo que seria apenas o desprezo ou o ódio de uma raça pela outra. Trata-se de algo muito mais profundo do que uma velha tradição ou uma ideologia. Temos aqui uma tecnologia do poder aonde o racismo biológico assegura a condição de morte das mais variadas “raças”.

É por isso que os Estados mais assassinos são forçosamente os mais racistas. O exemplo do nazismo é sempre pertinente. O regime nazista desenvolveu os mecanismos de poder introduzidos a partir do século XVIII em um grau que até então não havia sido explorado. Segundo Foucault, não há Estado mais disciplinar do que o regime nazista, e também não há Estado que tenha as regulamentações biológicas tenham sido adotadas de maneira mais densa e insistente. No nazismo, o poder de matar perpassa todo o corpo social. Não são apenas os membros do Estado que o possuem, mas uma quantidade considerável de pessoas. Ainda que pelo comportamento da denúncia, “todos têm direito de vida e de morte sobre o seu vizinho.” (FOUCAULT, 2010b, p. 218). É preciso que toda a população esteja exposta à morte para que se torne possível a constituição de uma raça superior que precisa ser regenerada através do extermínio das raças inferiores. A sociedade nazista generalizou o biopoder e o direito soberano de matar.

Os dois mecanismos, o clássico, arcaico, que dava ao Estado direito de vida e de morte sobre seus cidadãos, e o novo mecanismo organizado em torno da disciplina, da regulamentação, em suma, o novo mecanismo de biopoder, vêm, exatamente, a coincidir. (FOUCAULT, 2010d, p. 219).

Segundo Foucault, apenas o Estado nazista levou até o paroxismo este jogo que se inscreve entre o direito de soberano de matar e os mecanismos de biopoder. Todavia, em menor grau, este jogo está inscrito em inúmeros Estados modernos. O próprio socialismo do século XIX foi logo de início um racismo, exercido sobre os doentes mentais, criminosos, adversários políticos, etc. Segundo Foucault, quando o socialismo insistiu na transformação das condições econômicas como necessárias para possibilitar a passagem do Estado capitalista para o Estado socialista, o racismo não foi necessário. Em compensação, todas as vezes em que insistiu no problema da luta contra o inimigo e na eliminação do adversário, o racismo ressurgiu como a única maneira de legitimar o direito de matar o adversário.

A questão da obediência não se apresenta de modo tão explícito nesta análise em questão. Antes de tudo é preciso que esteja claro a distinção entre o discurso da “luta de raças” e o discurso da “pureza das raças”. O discurso da luta de raças não nos leva necessariamente à obediência, na medida em que consiste em reconhecer que uma análise crítica do Estado no Ocidente nos leva ao reconhecimento de que ele consiste na maneira pela qual a guerra é travada em termos aparentemente pacíficos. Trata-se de um saber histórico cujas análises não encontram a ordem, a paz ou o direito, mas sempre uma relação provisória de forças que conseguem se tornar dominantes. Foucault nos mostra como o discurso da luta de raças é ineficiente para manter a legitimidade de um poder soberano, na medida em que aceitá-lo implica em aceitar que a “raça” ou a “classe” que se encontra no poder, está ali apenas por fatores históricos contingentes, que de modo algum lhe conferem legitimidade.

Para conferir legitimidade ao poder, e conseqüentemente legitimar a obediência, é necessário criar o discurso da “pureza das raças”, no qual a raça que se mantém no poder não está ali apenas por fatores históricos contingentes, mas por ser a raça pura, frequentemente predestinada ao poder. Surge aí o racismo de Estado, que pressupõe uma estatização do biológico, na medida em que é tarefa do Estado prezar pela vida biológica dos seus cidadãos, agora ameaçada pelos perigos que essa raça degenerada apresenta. O racismo permite subdividir e hierarquizar a sociedade e convencer os indivíduos que para sobreviver é necessário matar. Dessa forma, é importante reiterar que não saímos da questão da normalização, na medida em que o racismo de Estado é entendido como sua condição de aceitabilidade. Precisamos normalizar a população, e para isso, é necessário exterminar os degenerados. Frequentemente argumentos evolucionistas podem surgir (embora Darwin não seja culpado disso). Um dos pontos que precisamos ficar atentos é que, na medida em que a outra raça é portadora de uma degenerescência que coloca toda a vida de uma população em risco, não basta apenas hierarquiza-la, mas exterminá-la. A necessidade de obediência, neste contexto, chega a níveis extremos, e para isso, são necessárias justificativas extremas. A população precisa ser convencida que está em perigo, o ódio à raça degenerada precisa ser disseminado. E o extermínio será feito “em defesa da sociedade”.

## 2.10 Biopolítica: a sexualidade colocada em discurso

As principais considerações relativas à biopolítica e sexualidade encontram-se em *A vontade de saber*, primeiro volume da *História da sexualidade*. Em nossa análise prévia sobre o poder já investigamos alguns pontos importantes presentes nesta obra. Vimos que Foucault problematiza a hipótese repressiva, na qual vivemos em um período em que a mecânica do poder sobre o sexo seria apenas da ordem da repressão, alegando que a partir do século XVII, o que vemos é na verdade um fenômeno de incitação, surgindo a exigência de que o homem ocidental diga tudo sobre o seu sexo. Isso possibilitou a tentativa de falarmos do sexo sobre o ponto de vista da ciência, inserindo-o no âmbito das coisas que podem ser verdadeiras ou falsas. Vimos também que isto gera uma exigência ocidental da implementação de mecanismos de confissão, incitados pela necessidade de produzir discursos verdadeiros sobre o sexo.

A ideia central aqui é a de que o sexo é colocado em discurso, passando a ser necessário confessar todos os seus atos e dizer tudo sobre ele. O sexo precisa ser regulado “para o bem de todos”. Todavia, o modo de regular este sexo se dá cada vez mais através de discursos úteis e públicos e cada vez menos pelas vias da proibição. Neste contexto, Foucault fala mais uma vez do fenômeno da população. Lidar com a natalidade, a morbidade, a fecundidade, entre outros, passa a ser necessário. Aqui é importante ressaltar como a sexualidade de cada um é vista como relevante ao fenômeno populacional:

É verdade que já há muito tempo se afirmava que um país devia ser povoado se quisesse ser rico e poderoso. Mas é a primeira vez em que, pelo menos de maneira constante, uma sociedade afirma que seu futuro e sua fortuna estão ligados não somente ao número e à virtude dos cidadãos, não apenas às regras de casamentos e à organização familiar, mas à maneira como cada qual usa seu sexo. (FOUCAULT, 1988a, p. 28/29).

Esta lógica deu início a um sistema de categorização de todos os desvios possíveis. Surgem controles pedagógicos e médicos em torno das mínimas fantasias sexuais. Os moralistas e os médicos se armaram com todo um vocabulário de abominação. Neste contexto torna-se pertinente a distinção já analisada entre a lógica da lei e da norma. Até o

final do século XVIII o sexo dos cônjuges era sobrecarregado de regras e recomendações. Era dele que se falava. O resto permanecia confuso. A sodomia e a sexualidade infantil possuíam um status incerto. As proibições eram de natureza jurídica. A explosão discursiva do sexo, entre os séculos XVIII e XIX provocou modificações.

Podemos presenciar a partir de então um movimento centrífugo em relação à monogamia heterossexual. O casal legítimo tem direito a uma maior discrição, porém, tende a funcionar como uma norma mais rigorosa, embora mais silenciosa. O que se interroga verdadeiramente é a sexualidade das crianças, dos loucos, dos criminosos, dos homossexuais, etc. Todas estas figuras precisam agora tomar a palavra e confessar o que são. Não são menos condenadas, mas agora passam a ser escutadas. A sexualidade regular, quando interrogada, o será a partir destas sexualidades periféricas.

O fato de que estas sexualidades periféricas agora podem aparecer à luz do dia significa o quê? Segundo Foucault, as coisas são ambíguas. Teremos indulgência se considerarmos que a severidade dos códigos foi atenuada e a justiça cedeu à medicina neste aspecto. Teremos severidade se considerarmos todas as instâncias de controle e mecanismos de vigilância que foram instaurados a partir de então. Menos leis, mais normas.

Esta caça à sexualidade, segundo Foucault, provoca uma incorporação das perversões e uma nova especificação dos indivíduos. Para o direito canônico, a sodomia era um interdito e o homossexual um sujeito jurídico. No século XIX o homossexual torna-se um personagem, com uma história, uma infância, um caráter, uma forma de vida. “Nada daquilo que ele é, no fim das contas, escapa à sua sexualidade.” (FOUCAULT, 1988a, p. 43). Todavia, não se trata de exclusão, e sim de uma distribuição regional dessas inúmeras sexualidades aberrantes. São necessários exames e observações insistentes, um intercâmbio de discursos que exige confissões e confidências. Ao lado da família, as instituições escolares e psiquiátricas têm a função de distribuir o jogo dos poderes e prazeres, indicando locais de alta saturação sexual como a sala de aula, o dormitório e a consulta. “Nelas são solicitadas e implantadas as formas de uma sexualidade não conjugal, não heterossexual, não monogâmica.” (FOUCAULT, 1988a, p. 46).

De acordo com Foucault, o crescimento das perversões é “o produto real da interferência de um tipo de poder sobre os corpos e seus prazeres.” (1988a, p. 47/48). O ocidente pode não ter inventado novos prazeres ou vícios, mas certamente introduziu as novas regras do jogo, configurando a fisionomia rígida das perversões. Neste contexto, é

preciso enfatizar o abandono da hipótese repressiva (que, ressaltamos, não consiste em dizer que o sexo não tenha sido reprimido):

Diz-se que nenhuma sociedade teria sido tão recatada, que as instâncias de poder nunca teriam tido tanto cuidado em fingir ignorar o que interditavam, como se não quisessem ter nenhum ponto em comum com isso. É o inverso que aparece, pelo menos numa visão geral: nunca tantos centros de poder, jamais tanta atenção manifesta e prolixa; nem tantos contatos e vínculos circulares, nunca tantos focos onde estimular a intensidade dos prazeres e a obstinação dos poderes para se disseminarem mais além. (FOUCAULT, 1988a, p. 48/49).

Para Foucault, é significativo que se tenha pretendido falar de sexo sob o ponto de vista neutro da ciência. O que presenciamos efetivamente é uma ciência completamente subordinada aos imperativos de uma moral. A pretensão de dizer a verdade sobre o sexo ocasionou uma série de medos e angústias. As oscilações sexuais, por menores que fossem, poderiam ser classificadas em “uma dinastia imaginária de males fadados a repercutirem sobre as gerações.” (FOUCAULT, 1988a, p. 54). Surge a crença de que nas oscilações sexuais o que está em jogo é a vida e a morte: dos indivíduos, da população e da espécie. Podemos novamente falar de um certo tipo de racismo. “Em nome de uma urgência biológica e histórica, justificava os racismos oficiais, então iminentes. E os fundamentava como “verdade”.” (FOUCAULT, 1988a, p. 54).

O sexo já não era somente objeto de sensação e prazer, também não era algo sob o jugo da lei e da interdição. Passara a figurar como algo no âmbito da verdade e da falsidade. Coisa essencial, útil e perigosa. Objeto de verdade. Todavia, um tipo específico de verdade. A *ars erótica* em que a verdade é extraída do prazer que ele proporciona não se refere a uma lei absoluta do permitido e do proibido, mas a um critério de utilidade relacionado ao prazer. Por sua vez, a *scientia sexualis* em questão se refere a uma necessidade de produzir verdades científicas sobre o sexo através da confissão.

Como já visto anteriormente, Foucault quer substituir a concepção jurídico-discursiva de poder, cortar a cabeça do rei, escapar do sistema soberano/lei. A ideia de que o poder seja aquilo que simplesmente reprime o sexo é proveniente desta concepção. Em um

poder essencialmente jurídico, centrado no mecanismo da lei e no funcionamento da interdição, todos os modos de dominação, submissão e sujeição se reduzem ao efeito da obediência. Mas porque aceitamos tão facilmente esta concepção. Segundo o autor, em nossas sociedades atuais não faz mais sentido reduzir os dispositivos de dominação ao procedimento da lei e da interdição. Isto parece muito mais uma tática geral do poder para impor a si mesmo, visto que é apenas mascarando uma parte de si mesmo que ele se torna tolerável. “O poder seria aceito se fosse inteiramente cínico?” (FOUCAULT, 1988a, p. 83). Segundo Foucault “O poder, como puro limite traçado à liberdade, pelo menos em nossa sociedade, é a forma geral de sua aceitabilidade.” (1988a, p. 83).

Como já constatado, na análise política ainda não cortaram a cabeça do rei. Damos demasiada importância ao problema do direito, da lei, do Estado e da soberania (mesmo que esta pertença a um coletivo). O poder jurídico não é suficiente para explicar os novos procedimentos de poder que não funcionam mais pelo direito, mas pela técnica, não mais pela lei, mas pela normalização, não mais pelo castigo, mas pelo controle. O poder se exerce em níveis que vão muito além do Estado. Infelizmente, nossas análises contemporâneas acerca do das relações entre o poder e o sexo, mantém muito desta concepção jurídico-discursiva. Foucault alega que precisamos nos libertar dessa imagem e avançar em direção de uma nova concepção de poder, que por sua vez, já foi previamente analisada neste trabalho. A ideia de um poder como uma multiplicidade de correlações de forças imanentes ao domínio em que se exercem é o que se encontra em questão até aqui.

Nesta concepção de poder, como já visto, o discurso exerce papel importante, visto que ele permite a articulação entre o poder e o saber. Importante ressaltar que o discurso é visto como a manifestação de uma série de segmentos descontínuos, cuja função tática não é estável. Não devemos imaginar um mundo dividido entre o discurso admitido e o excluído, o dominante e o dominado. Temos, na verdade, uma multiplicidade diversificada de elementos discursivos que podem entrar em inúmeras estratégias diferentes. Para citar um exemplo usado por Foucault, a diversidade do discurso permitiu que no século XIX, na psiquiatria, na jurisprudência e até na literatura, se criasse toda uma espécie de discursos sobre as espécies e subespécies de homossexualidade, possibilitando um avanço do controle social nesta região de “perversidade”. Por outro lado, também foi possível um discurso de reação, pela qual os homossexuais puderam falar por si

mesmos e reivindicar sua legitimidade ou sua naturalidade, as vezes até dentro do próprio vocabulário médico.

É neste contexto que a sexualidade é tão importante, uma vez que se trata de um elemento pouco rígido, dotado de grande instrumentalidade, podendo ser utilizado nas mais diversas manobras possíveis.

Não existe uma estratégia única, global, válida para toda a sociedade e uniformemente referente a todas as manifestações do sexo: a ideia, por exemplo, de muitas vezes se haver tentado, por diferentes meios, reduzir todo o sexo à sua função reprodutiva, à sua forma heterossexual e adulta e à sua legitimidade matrimonial não explica, sem a menor dúvida, os múltiplos objetivos visados, os inúmeros meios postos em ação nas políticas sexuais concernentes aos dois sexos, às diferentes idades e às classes sociais. (FOUCAULT, 1988a, p. 98).

Em meio a esta análise, Foucault destaca quatro estratégias que correspondem a dispositivos de saber e poder acerca do sexo. Em primeiro lugar, temos a histerização do corpo da mulher, na qual o corpo feminino foi qualificado e desqualificado como saturado de sexualidade, integrado a uma patologia que lhe seria intrínseca e colocado em uma comunicação orgânica com o corpo social. O corpo da mulher possui uma fecundidade que deve ser regulada, faz parte de um espaço familiar que deve ser substancial e funcional e está em relação direta com a vida das crianças em uma responsabilidade biológico-moral que deve persistir durante todo o período educacional: “a Mãe, com sua imagem em negativo que é a ‘mulher nervosa’, constitui a forma mais visível desta histerização.” (FOUCAULT, 1988a, p. 99). A segunda estratégia consiste na pedagogização do corpo da criança e consiste na dupla afirmação de que quase todas as crianças são suscetíveis a se dedicar à atividade sexual; e de que tal sexualidade – ao mesmo tempo “natural” e “contra a natureza” é indevida, podendo suscitar uma série de perigos físicos, morais, coletivos e individuais. Pais, médicos, educadores, famílias e psicólogos devem se encarregar desse germe sexual precioso e arriscado. Segundo Foucault, esta pedagogização se manifestou especialmente na guerra contra o onanismo, que durou quase dois séculos. O terceiro dispositivo se refere à socialização das condutas de procriação, que constituiu uma socialização econômica que consistiu em

uma série de incitações e freios à fecundidade dos casais, através de uma série de medidas sociais e fiscais. Por último, temos a psiquiatrização do prazer perverso, na qual se fez uma análise de todas as formas de anomalia que poderiam afetar o instinto sexual, exercendo-se sobre ele uma normalização e uma patologização de toda a conduta, buscando-se uma tecnologia corretiva para tais anomalias.

Foucault nos explica que estas estratégias não têm o intuito de proibir a sexualidade. Nelas está em jogo a própria produção da sexualidade. A sexualidade é um dispositivo histórico e se refere a uma grande rede em que “a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder.” (FOUCAULT, 1988a, p. 100).

É nesse contexto que o sexo – através de pedagogia, da medicina, da economia, etc. – passa a ser um negócio do Estado, ou melhor, uma questão em que todo o corpo social era convocado a pôr em vigilância. Foucault cita a obra *Psychopathia sexualis* de Heinrich Kaan, publicada em 1864, aonde o autor analisa não apenas as perversões, mas o caráter de hereditariedade do sexo, no qual as doenças venéreas, as relações matrimoniais e as perversões nos colocam em condição de responsabilidade biológica para com a nossa espécie, uma vez que o sexo não era apenas afetado por suas próprias doenças, mas poderia transmitir ou criar doenças para as gerações futuras, caso não fosse controlado. Temos assim todo um capital patológico da espécie que legitima uma gestão estatal dos casamentos, nascimentos e sobrevivências.

Segundo Foucault, essa tecnologia do sexo não se dirigiu primeiramente aos mais pobres como alguns poderiam afirmar, mas aos burgueses. A burguesia passou a considerar seu próprio sexo como importante, frágil, indispensável. Não se trata de um ascetismo, mas de uma intensificação do corpo em busca de novas técnicas para maximizar a vida. Trata-se mais da afirmação de uma classe do que da sujeição de outra. Uma exaltação que mais tarde, depois de uma série de transformações, serviu também como meio de controle econômico e sujeição política.

Para Foucault, este biopoder – tanto em seu formato disciplinar quanto em seu formato biopolítico – foi indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido através da inserção do controle dos corpos, vinculando-os aos aparelhos de

produção, e do ajustamento dos fenômenos populacionais aos processos econômicos.

É neste contexto que o sexo se torna um elemento indispensável de disputa política, uma vez que se encontra na articulação dos dois eixos ao longo dos quais a tecnologia política da vida se desenvolveu. O sexo se encontra do lado das disciplinas do corpo. Ele pode servir ao adestramento, à intensificação e à distribuição de forças. Mas ele também se encontra vinculado à regulação das populações, visto que produz uma série de efeitos globais. “O sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie.” (FOUCAULT, 1988a, p. 137). Isso fez com que no século XIX a sexualidade tenha sido esmiuçada nos seus mínimos detalhes. Vemos claramente aqui o caráter individualizante e o caráter totalizante, presente no biopoder e de origem pastoral. Por dizer respeito a ambos os fenômenos, o sexo é um dos elementos mais profícuos e relevantes. “De um modo geral, na junção entre o ‘corpo’ e a ‘população’, o sexo tornou-se o alvo central de um poder que se organiza em torno da gestão da vida, mais do que da ameaça da morte.” (FOUCAULT, 1988a, p. 138).

Dessa forma, na medida em que a sexualidade possui um caráter peculiar, ela diz respeito tanto ao corpo individual quanto à população. Encontramos aqui uma dupla legitimidade para o controle e normalização dos indivíduos. Podemos agora desenvolver uma ciência sobre o sexo (que se apresentaria como neutra) e legitimar qualquer intervenção. A obediência assume a forma de um reconhecimento racional em que os indivíduos contemporâneos não obedecem mais às arbitrariedades de um sistema moral específico, mas à universalidade de uma ciência neutra. Os “perigos” que o sexo pode causar, tanto aos próprios indivíduos quanto à toda a população em geral, justificam intervenções estatais disciplinares e biopolíticas. A sexualidade e seus riscos funcionam como uma excelente ferramenta para subjugar os indivíduos e fazê-los obedecer.

## **2.11 Biopolítica: o dispositivo de segurança**

Neste subcapítulo analisaremos o quarto fenômeno analisado pelo autor, especialmente em seu curso intitulado *Segurança, território, população*: a biopolítica e sua relação com a segurança. Em primeiro lugar, é preciso entender que ao falar de “segurança”, Foucault não está utilizando o termo no sentido do senso comum, que consiste apenas na percepção de estar-se protegido de riscos, perigos e perdas. Foucault se refere àquilo que podemos chamar de um “dispositivo de segurança”. É

neste sentido que usaremos o termo, como se referindo a todo um conjunto de relações de saber/poder necessárias para o surgimento de um dispositivo, que segue uma lógica funcional específica. Analisando historicamente, quando buscamos resolver uma série de questões político/sociais que nos deixam inseguros, nos deparamos com três soluções básicas.

A solução arcaica utiliza-se da lógica do código legal que visa a criar uma lei e estabelecer uma punição para aqueles que as infringirem. Divisão binária entre permitido e proibido. A solução moderna consiste em um mecanismo disciplinar que se dá através de dispositivos de vigilância e correção. A solução contemporânea, por sua vez, corresponde ao dispositivo de segurança. Trata-se de inserir os fenômenos em questão, como o roubo, o assassinato, o estupro, a violência, etc., em uma série de acontecimentos prováveis. Feito isso, é necessário uma espécie de cálculo referente ao custo econômico, político e social das possíveis intervenções, com o intuito de atingir uma média considerada ótima.

Esta otimização do dispositivo de segurança precisa ser melhor esclarecida. Sabe-se que eliminar completamente a violência e a criminalidade de um contexto é uma tarefa praticamente impossível de ser feita. Mesmo que isso seja possível, os custos seriam enormes. Não apenas os custos econômicos, mas políticos e sociais. Seria necessário aumentar a vigilância a níveis bastante contestáveis. Perderíamos muito em liberdade, privacidade, etc. Buscar a perfeição de um sistema pode resultar em um paradoxo no qual teríamos um sistema bastante indesejável e imperfeito. Todavia, diminuir a criminalidade em uma porcentagem de 40%, por exemplo, pode ser uma meta perfeitamente atingível, com custos que seriam pagos pelos benefícios de se ter um contexto menos violento. Uma vez feito isso, diminuir mais 10% de criminalidade pode ser uma tarefa muito mais difícil e custosa. Um dos instrumentos do dispositivo de segurança pode ser uma maneira de entender os custos e benefícios destas relações e buscar um resultado desejável, algo como uma relação de “custo-benefício”, favorável a maioria dos envolvidos.

É importante ressaltar o fato de que os mecanismos de segurança, em momento algum constituem uma anulação das estruturas jurídicos-legais ou dos mecanismos disciplinares. Pelo contrário, Foucault alega que o conjunto das medidas legislativas e dos regulamentos necessários para implantar o dispositivo de segurança, são maiores do que nos períodos anteriores. Na Idade Média, o código legal referente ao roubo era bastante simples. Temos agora todo um conjunto

de leis que dizem respeito não apenas ao roubo, mas ao roubo cometido pelas crianças, pelas pessoas com problemas mentais, etc. Temos também uma série de medidas de vigilância dos indivíduos e do papel social das instituições disciplinares. Dessa forma, para fazer os mecanismos de segurança funcionarem é necessário toda uma inflação dos dispositivos anteriores. Nas palavras do autor: “A segurança é uma certa maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos propriamente de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina.” (FOUCAULT, 2008b, p. 14).

Dito isto, precisamos entender que para Foucault, a economia social do poder está se tornando da ordem da segurança. Se em *Vigiar e punir*, publicado em 1975, Foucault nos fala de uma sociedade disciplinar; agora, em *Segurança, território, população*, curso que teve as aulas ministradas entre 1977 e 1978, Foucault nos fala de uma sociedade de segurança (sempre lembrando que isso não rejeitaria os elementos disciplinares, trata-se muito mais em uma questão de ênfase nos elementos do que de negar um em detrimento de outro). Importante ressaltar que a segurança é diferente da disciplina. Se por um lado a disciplina almeja atingir um ponto de perfeição, a segurança, por outro, busca maximizar os pontos positivos e minimizar os negativos.

Para compreendermos melhor o que está em jogo, podemos reconstituir a análise que Foucault faz do fenômeno da escassez alimentar (que não deve ser confundida com a fome). A escassez alimentar pode ser definida como a insuficiência da quantidade necessária de cereais para alimentar uma nação. Trata-se de um estado de raridade que faz os preços subirem. Quanto mais os preços sobem, mais os que detêm os objetos escassos procuram estocá-los para que subam mais ainda, até o momento em que as necessidades mais básicas de uma população deixam de ser satisfeitas. Para os governantes, como por exemplo, o governo francês durante o século XVII e XVIII, a escassez é um fenômeno a ser evitado, por razões bastante óbvias. Mas quais foram as medidas utilizadas por esta sociedade francesa em questão? De acordo com Foucault, instaurou-se um sistema jurídico e disciplinar que pressupunha uma série de regulamentos destinados a impedir a escassez alimentar. Não apenas detê-la quando ela se produz, mas prevenir que viesse a ocorrer. Temos aqui as clássicas limitações de preços, limitações do direito de estocagem, limitação de exportação, entre outras.

Segundo Foucault, o objetivo disto tudo era que os cereais fossem vendidos ao preço mais baixo possível, resultando em um menor lucro aos camponeses e permitindo que as pessoas nas cidades se alimentem a

um menor preço, possibilitando que os salários pago a elas fossem os mais baixos possíveis. A esta regulação do preço dos cereais e dos lucros dos camponeses dá-se o nome de mercantilismo. Este sistema de antiescassez alimentar, em um primeiro momento, faz com que todos os cereais sejam colocados no mercado o mais depressa possível, limitando a escassez. Contudo, Foucault atesta o fracasso deste sistema. Em primeiro lugar, mesmo quando há abundância de cereais, os camponeses irão se arruinar, pois os preços serão demasiadamente baixos e não superarão os custos investidos. Em segundo lugar, com a consciência de que não obtiveram lucro suficiente no ano passado, os camponeses se encontrarão constrangidos a plantar pouco, de modo que qualquer irregularidade climática fará com que a produção de alimentos caia abaixo do nível necessário, dando início a um novo processo de escassez.

Foucault alega então que, entre 1754 e 1764, com o apoio dos fisiocratas e de sua teoria, presenciamos uma fase de grande mudança nas técnicas de governo, que dá início à instauração dos dispositivos de segurança. Trata-se aqui da inserção do princípio da livre circulação dos cereais, que remete a todo um conjunto de ideias novas para lidar com a crise. Um dispositivo que, conectando-se com a realidade, permite regulá-la. Em primeiro lugar, é necessário não visar o menor preço do cereal, mas permitir o aumento. É necessário suprimir as limitações de estocagem, de modo que o mercado seja aliviado quando houver abundância. As limitações de exportação também devem ser abolidas, de modo que, quando os preços externos forem favoráveis, os cereais sejam mandados para o exterior. Neste contexto, teremos algo estranho ao sistema anterior: preços altos mesmo em condição de abundância. Isso resulta em uma extensão do cultivo. Os camponeses, bem remunerados na safra anterior, terão muitos grãos para semear e condições necessárias para investir em um bom plantio e cultivo. Mesmo que as condições climáticas não sejam tão favoráveis, o melhor cultivo aumentará as probabilidades de que a escassez alimentar não ocorra no ano seguinte.

Foucault reconstrói a argumentação de Abeille, quando este diz que a escassez alimentar é uma quimera. O raciocínio é o seguinte: a escassez alimentar nunca é a completa ausência dos meios necessários para sustentar uma população, caso contrário, ela morreria de fome em semanas, todavia, nunca se viu uma população desaparecer por falta de comida. Por menor que seja a colheita, sempre existe comida para dez, oito, seis meses que seja. Contudo, a escassez alimentar se anuncia antes dessa comida acabar. Quando se percebe que a safra vai ser ruim, surge

a elevação dos preços. Os vendedores que comercializaram seu produto por um valor  $x$  no ano anterior, este ano com metade do produto, irão vendê-lo pelo dobro do preço. Todavia, a partir do momento em que o comércio é livre, dentro e fora do país (com os outros países também sendo livres), no fim do sexto mês (em um contexto hipotético), as importações irão suprir a falta de cereais naquele contexto de escassez. As pessoas que possuem o cereal e teriam a tentação de retê-lo até o sexto mês, em que os preços supostamente iriam disparar, não sabem quanto cereal irá vir do mercado exterior. É possível que venha uma quantidade tão grande que os preços desabarão. Logo, desde o início, os vendedores irão querer aproveitar a pequena alta de preços que se produz. A alta de preços vai ocorrer, mas logo vai se estabilizar.

Surge aqui uma ampliação da análise em termos de produção e mercado, uma vez que o que está em jogo não é apenas a produção e o mercado franceses (hipoteticamente), mas o ciclo inteiro de produção (desde os produtores até o lucro final) e o mercado de cereais do mundo inteiro, que pode importar e exportar a vontade. Ocorre igualmente uma ampliação nos protagonistas, que ao invés de receberem regras imperativas, tem suas ações supostamente compreendidas através de um cálculo racional. Surge aqui o conceito de *homo oeconomicus*, que representa um postulado da racionalidade com o intuito de estudar as ações econômicas abstraindo as dimensões culturais do comportamento humano, centrando-se apenas em seu aspecto racional.

Segundo Foucault, a freada da escassez alimentar ocorre devido a um certo “*laissez-faire*”, “*laissez-passer*”, no sentido de deixar as coisas andarem. Já não haverá escassez geral, na medida em que houver uma certa escassez menor, uma certa fome. É possível que alguns morram de fome, mas é justamente isso que impede a escassez como fenômeno mais amplo. “A multiplicidade dos indivíduos já não é pertinente, a população, sim.” (FOUCAULT, 2008b, p. 55/56).

Agora vamos supor que em uma cidade hipotética as pessoas, em vez de esperar e suportar a escassez, em vez de aceitar que o cereal seja caro, em vez de aceitar passar fome (ou até morrer), se atirem sobre as provisões e se apropriem dela sem pagar nada. Vamos supor também que entre os vendedores, alguns pratiquem uma retenção de cereais mal calculada. Tudo irá por água abaixo. Segundo Abeille, tudo isso prova que estas pessoas não pertencem verdadeiramente à população. Elas pertencem ao povo. Neste contexto, o povo é entendido como aquele que se comporta como se não fizesse parte desse sujeito-objeto coletivo que é a população. O povo constitui aquilo que vai desajustar o sistema. Foucault aponta como esta lógica está muito próxima do pensamento

jurídico, no qual todo indivíduo que aceita as leis do seu país assina um contrato social dando seu consentimento, e aqueles que as violam rasgam o contrato, tornando-se estrangeiros em seu próprio país e, conseqüentemente, submetidos às leis penais que irão puni-lo, exilá-lo ou até mesmo matá-lo.

A disciplina e o dispositivo de segurança, ambas tecnologias de poder atuantes em nossas sociedades contemporâneas, possuem uma série de distinções relevantes. Em primeiro lugar, a disciplina é centrípeta, na medida em que funciona ao delimitar um espaço no qual seus mecanismos de poder funcionarão sem limites. O dispositivo de segurança é centrífugo, tende a ampliar a integrar novos elementos o tempo todo. Em segundo lugar, a disciplina regulamenta tudo, sem deixar escapar nada (a menor infração deve ser corrigida). O dispositivo de segurança, por sua vez, “deixa fazer”. Não significa que tudo seja permitido, mas que existe um nível em que o *laissez-faire* é indispensável. Em terceiro lugar, a disciplina codifica perpetuamente o obrigatório e o proibido, dizendo ao indivíduo o que ele deve fazer a cada instante. No dispositivo de segurança é necessário distanciar-se para apreender em que ponto as coisas vão se produzir, sejam elas desejáveis ou não.

Neste contexto, a seguinte passagem faz-se relevante:

Enfim, a segurança, ao contrário da lei que trabalha no imaginário e da disciplina que trabalha no complementar da realidade, vai procurar trabalhar na realidade, fazendo os elementos da realidade atuarem uns em relação aos outros, graças a e através de toda uma série de análises e de disposições específicas. De modo que se chega, a meu ver, a esse ponto que é essencial e com o qual, ao mesmo tempo, todo o pensamento e toda a organização das sociedades políticas modernas se encontram comprometidos: a ideia de que a política não tem de levar até o comportamento dos homens esse conjunto de regras, que são as regras impostas por Deus ao homem ou tornadas necessárias simplesmente por sua natureza má. A política tem de agir no elemento de uma realidade que os fisiocratas chamam precisamente de a física, e eles vão dizer, por causa disso, que a política é uma física, que a economia é uma física. (FOUCAULT, 2008b, p. 62).

De acordo com Foucault, este postulado de que a política nunca deve se distanciar do jogo da realidade possui uma forte ligação com o princípio geral daquilo que chamamos de liberalismo. Este liberalismo que pressupõe o jogo do *laissez-faire*, significa essencialmente dizer que é necessário deixar que a realidade siga seu caminho de acordo com suas próprias leis, princípios e mecanismos. Para Foucault, essa liberdade precisa ser compreendida no interior das transformações das tecnologias de poder. Ela “nada mais é que o correlativo da implantação dos dispositivos de segurança.” (FOUCAULT, 2008b, p. 63). Para funcionar bem, um dispositivo de segurança precisa desta liberdade, em seu sentido moderno, entendido como um processo de circulação das pessoas e das coisas. Para Foucault, é esta liberdade de circulação que deve ser entendida como um dos aspectos do dispositivo de segurança. Presenciamos então aquilo que podemos chamar de uma “física do poder”. Nesta física do poder temos um poder que se vê como ação física no elemento da natureza e como uma regulação que se apoia na liberdade. Não se trata de uma ideologia, mas de uma tecnologia de poder.

Se por um lado os mercantilistas consideravam o problema da população no eixo dos soberanos e dos súditos, para os fisiocratas a população deixa de aparecer como uma coleção de súditos de direito para ser considerada como um conjunto de processos que devem ser administrados no que eles têm de natural. A população é um fenômeno da natureza que não pode ser mudado apenas por decreto, o que não significa que a mudança seja impossível. Essa naturalidade da população é perfeitamente acessível a agentes e técnicas de transformação, contanto que os mesmos sejam esclarecidos, refletidos, analíticos. Segundo Foucault, isso é possível devido à descoberta de uma constância nos fenômenos que poderíamos esperar que fossem variáveis, pois dependem de acidentes, acasos e condutas individuais. Poderíamos esperar que estes fenômenos fossem irregulares, mas ao contabilizá-los descobrimos suas regularidades. Segundo Foucault, no final do século XVIII, o inglês Graunt descobriu que, em uma cidade, a cada ano, existia um número constante de mortos, e uma proporção constante dos acidentes que provocaram tais mortes. O mesmo vale para a quantidade de suicídios e uma série de outros fenômenos.

É a partir da constituição da população como correlato das técnicas de poder que podemos ver abrir-se toda uma série de domínios de objetos

para saberes possíveis. E, em contrapartida, foi porque esses saberes recortavam sem cessar novos objetos que a população pôde se constituir, se continuar, se manter como correlativo privilegiado dos modernos mecanismos de poder. (FOUCAULT, 2008b, p. 103).

Neste contexto é pertinente uma diferenciação. Tanto na Idade Média quanto na Antiguidade, sempre existiu uma quantidade razoável de tratados que se apresentavam como conselhos ao príncipe. Como exercer o poder, como conquistar o respeito dos súditos, como obedecer a Deus devidamente, etc. O mais célebre destes tratados é *O príncipe*, de Maquiavel. Entretanto, do meado do século XVI até o século XVIII, vemos desenvolver-se toda uma série de tratados que já não se apresentam como conselhos ao príncipe, mas como artes de governar. Segundo Foucault, o problema do “governo” eclode no século XVI, a propósito de muitas questões e sob diversos aspectos. Não se trata apenas de governar seus súditos, mas de governar a si mesmo, governar as almas e as condutas, governar os filhos, e por último, governar os Estados. Trata-se de uma longa literatura anti-Maquiavel, uma vez que para Maquiavel o príncipe encontrava-se em posição de exterioridade para com o principado, tendo como objetivo apenas manter, fortalecer e proteger este principado. Para as artes de governar a meta é outra. Trata-se de introduzir a economia no seio do exercício político.

No verbete “Economia política” de Rousseau, vocês veem como Rousseau ainda coloca o problema nesses mesmos termos, dizendo em linhas gerais: a palavra “economia” designa originariamente “o sábio governo da casa para o bem comum de toda a família”. Problema, diz Rousseau: como esse sábio governo da família poderá, *mutatis mutandis*, e com as descontinuidades que serão observadas, ser introduzido na gestão geral do Estado? Governar um Estado será portanto aplicar a economia, uma economia no nível de todo o Estado, isto é, [exercer] em relação aos habitantes, às riquezas, à conduta de todos e de cada um uma forma de vigilância, de controle, não menos atenta do que a do pai de família sobre a casa e seus bens”. (FOUCAULT, 2008b, p. 126/127).

Dessa forma, a soberania tem como finalidade a submissão à lei que ela mesma propõe, enquanto o governo busca dispor as coisas de modo a atingir uma pluralidade de fins específicos, como produzir o máximo possível de riquezas e fortalecer a população. Ou seja, a finalidade da soberania reside em si mesma e a do governo na manutenção e intensificação dos processos que ele dirige. É neste contexto que, segundo Foucault, o problema da população vai possibilitar o desbloqueio da arte de governar. Com o reconhecimento de que a população possui regularidades próprias, permitindo assim a estatística, a família<sup>26</sup> como modelo de governo vai desaparecer.

A família não perde sua importância, visto que passa a ser considerada então como um elemento no interior da população, que pode servir de apoio fundamental para governá-la. É esta eliminação do modelo da família que permite o desbloqueio da arte de governar. Neste contexto, a população torna-se “o fim e o instrumento do governo” (FOUCAULT, 2008b, p. 140). Importante ressaltar que a soberania e a disciplina não são eliminadas. A ideia de um governo da população torna mais aguda o problema de fundamentar a soberania e a necessidade de desenvolver disciplinas. Temos então um triângulo – soberania, disciplina e gestão governamental – no qual a população passa a ser o alvo principal. Surge aqui o conceito de “governamentalidade”, definido pelo autor da seguinte maneira:

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,

---

<sup>26</sup> Aqui é importante ressaltar que Foucault utiliza-se do termo “modelo de governo da família” para se referir ao poder soberano, derivado do paria potestas do pai, já visto anteriormente.

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”. (FOUCAULT, 2008b, p.143/144).

Segundo Foucault, vivemos na era da governamentalidade, uma vez que o processo de governamentalização do Estado foi o que lhe permitiu sobreviver. Mas isso nos remete ao poder pastoral, visto que segundo o autor, a palavra “governar” possui um vasto domínio semântico que pode se referir à alimentação, ao cuidado que podemos dispensar a um indivíduo, à uma atividade prescritiva, ao controle que podemos exercer sobre nós mesmos e sobre os outros, etc. Nunca se governa um Estado, um território ou uma estrutura política, sempre governamos pessoas, indivíduos, coletividades. Segundo Foucault, a ideia de que os homens são governáveis não é grega nem romana, mas proveniente do poder pastoral. Dispensaremos retornar ao assunto neste momento. Durante o resto do curso, Foucault desenvolve melhor esta questão do poder pastoral e a contrasta com aquilo que chama de “revoltas de conduta”. Mas não vamos nos apressar.

Para encerrar nossa investigação acerca da biopolítica e a segurança, nos parece edificante analisar um texto de Foucault de 1977, intitulado *Michel Foucault: a segurança e o Estado*. Perguntando-se sobre o que acontece em nossos dias de hoje, acerca de nossa relação com o governo, Foucault alega que, se por um lado, antigamente tínhamos aquilo que poderíamos chamar de “pacto territorial”, na qual o Estado podia dizer “vou lhes dar um território”, ou “vocês viverão em paz em suas fronteiras”, atualmente, temos aquilo que podemos chamar de “pacto de segurança”, definido da seguinte maneira:

O que o Estado propõe como pacto com a população é: “Vocês estarão seguros”. Garantidos contra tudo o que pode ser incerteza, acidente, prejuízo, risco. Vocês estão doentes? Terão a seguridade social! Não têm trabalho? Terão um seguro-desemprego! Há um vagalhão? Criaremos um fundo de solidariedade! Há delinquentes?

Vamos assegurar-lhes a sua correção, uma boa vigilância policial. (2010c, p. 172).

Segundo Foucault, um Estado que garante a segurança está obrigado a intervir sempre que a vida cotidiana é ameaçada por um acontecimento excepcional. É possível que a lei não esteja adaptada para lidar com isto. Neste caso, são necessárias intervenções extralegais que, segundo Foucault, não se apresentarão “como signo do arbitrário nem de excesso de poder, mas, ao contrário, de uma solicitude” (2010c, p. 173). O Estado se proclama como aquele que está disposto a proteger sua população, apesar das velhas leis, hábitos e jurisprudências que podem atravancar este processo. Para Foucault, esta “solicitude onipresente” consiste em uma modalidade de poder que presenciamos o desenvolvimento. Nesta lógica, o grande choque suscitado pelo terrorismo é que ele ameaça justamente essa lógica na qual o Estado afirmou poder garantir às pessoas que nada lhes acontecerá. Entramos em uma situação política que ameaça a vida dos indivíduos e a relação destes com as instituições que os protegem. O terrorismo provoca uma enorme angústia nos governantes ao ameaçar sua legitimidade e nos governados, que concederam sua adesão ao Estado, aceitando os impostos, a hierarquia e a obediência, em troca de uma garantia contra a insegurança (garantia esta que agora se encontra ameaçada).

As sociedades de segurança toleram toda uma variedade de comportamentos diferentes, desviantes e antagonistas. A condição é que estes comportamentos “se achem em um certo envelope que eliminará coisas, pessoas, comportamentos considerados acidentais e perigosos.” (FOUCAULT, 2010c, p. 174). Delimitar em que consiste este perigo pertence ao poder do Estado, mas neste envelope existe uma margem de manobra e um pluralismo consideravelmente maior do que encontramos nos totalitarismos. Assim, nossas sociedades contemporâneas não são totalitarismos, segundo o diagnóstico foucaultiano. Trata-se de um poder muito mais hábil e mais sutil.

É preciso, aliás, confiar na consciência política das pessoas. Quando você lhes diz: “Vocês estão em um Estado fascista e não sabem”, as pessoas sabem que lhes mentimos. Quando lhes dizemos: “Jamais as liberdades estiveram mais limitadas e ameaçadas como agora”, as pessoas sabem que não é verdadeiro. Quando dizemos às pessoas: “Os novos Hitlers estão nascendo sem que vocês o percebam”, elas sabem que é falso. Em

compensação, se lhes falamos de sua experiência real, dessa relação inquieta, ansiosa que têm com os mecanismos de segurança – o que drena, por exemplo, uma sociedade inteiramente medicalizada? O que drena, como efeito de poder, mecanismos de segurança social que vão vigiá-los dia após dia? –, elas sentem muito bem, sabem que não é fascismo, mas alguma coisa nova. (FOUCAULT, 2010c, p. 174/175).

Dessa forma, levando em consideração esta tecnologia de poder que surge nos dispositivos disciplinares em relação com a biopolítica, podemos dizer, com Foucault, que atualmente o desenvolvimento dos Estados não está em seu enrijecimento cada vez maior, mas em sua flexibilidade. Nossas tecnologias de poder são mais complexas, mais flexíveis, menos óbvias e mais difíceis de serem compreendidas. Isso possui uma série de consequências negativas e positivas. Certamente Foucault não possui nenhuma nostalgia para com sociedades mais baseadas no poder soberano, disciplinar, muito menos para com totalitarismos que aparelharam o Estado. Isso não implica que os dispositivos de segurança devam ser aceitos ou desejados. Foucault simplesmente não joga esse jogo em suas obras e cursos. Antes de aceitar ou rejeitar uma relação de poder é necessário compreendê-la.

Dessa forma, podemos compreender que o dispositivo de segurança, que se legitima por uma certa “frugalidade” governamental, pressupõe um conjunto de medidas legislativas ainda maior que os modelos anteriores. O conceito de *homo oeconomicus* apresenta-se como uma solução racional (e até mesmo científica) para a governamentalidade estatal. Não se governa mais indivíduos culturais, com valores e interesses diversos, mas uma série de processos que podem ser colocados em uma estatística. Interessante ressaltar que assim como louco é todo indivíduo que não se adequa aos valores racionais de uma sociedade específica, faz parte do “povo” todo grupo de indivíduos que não se adequam às expectativas racionais do *homo oeconomicus*. A distinção “povo” e “população” é relevante na medida em que possui o intuito de segregar os indivíduos ingovernáveis, de modo que não se torna necessário admitir a insuficiência governamental, mas frisar a “ingovernabilidade” de um “povo” e deslegitimá-la.

Mais do que uma teoria política que preza pela liberdade dos indivíduos, até este momento Foucault entende o liberalismo como um naturalismo, cujo objetivo principal é a governabilidade de uma

população, compreendida como um conjunto de processos a serem administrados em seu aspecto natural. A obediência aqui consiste na necessidade do “povo” em se adequar aos parâmetros da população e na necessidade dos indivíduos de corresponderem as expectativas de um *homo oeconomicus*. Assim como na questão da sexualidade, o dispositivo de segurança se apresenta como livre de valores, muito mais uma ciência do que uma ideologia. A suposta neutralidade evoca fortemente uma necessidade de obediência, na medida em que obedecer a “natureza” não é entendido como obediência propriamente dita. Para que um Estado possa garantir a segurança de seus cidadãos, grandes intervenções são necessárias. Todavia, tais intervenções não são mais vistas como uma diminuição de liberdade, na medida em que a segurança é um dos principais elementos para nos sentirmos livres. A ideia que se tira daqui é que quanto mais intervenção governamental tivermos, mais livres seremos. Até mesmo intervenções extralegais são justificadas quando temos acontecimentos excepcionais para justificá-las.

## **2.12 Biopolítica e economia: do ordoliberalismo alemão ao neoliberalismo norte-americano**

Segundo Farhi-Neto, se aceitarmos que a população é governável na medida em que possui uma materialidade (ou uma naturalidade) sobre a qual a biopolítica pode se apropriar, então o interesse econômico pode ser entendido como uma dessas formas de materialidades constitutivas da população, tornando possível aquilo que poderíamos chamar de um “governo econômico”. Mesmo que Foucault nunca tenha escrito que o governo econômico é uma biopolítica, podemos sustentar que esta afirmação estaria correta. Foucault é explícito ao dizer que só poderemos entender a biopolítica se compreendermos o que é o governo econômico, ou seja, o liberalismo. De fato, é importante ressaltar que o curso a ser analisado aqui, no qual Foucault passa a maior parte do tempo falando sobre o liberalismo, é intitulado *O nascimento da biopolítica* (1978-1979), mesmo que neste curso tenhamos também o abandono do uso deste termo.

Neste curso, Foucault aborda a questão já citada aqui, acerca da razão de Estado. Para o autor, a razão de Estado é uma arte de governar constituída por três elementos. Em primeiro lugar, trata-se da lógica mercantilista, que consiste em uma organização da produção e dos circuitos comerciais, pautada na ideia de que o Estado deve se enriquecer pela acumulação monetária, se fortalecer através do

crescimento da população e criar um Estado de concorrência permanente com as potências estrangeiras. Em segundo lugar temos os mecanismos de polícia, que pressupõem uma regulamentação indefinida baseada no modelo de uma organização urbana densa. Por último, a razão de Estado também pressupõe uma “balança europeia” que pressupõe um exército e uma diplomacia permanente, com o objetivo de manter a pluralidade dos Estados protegida de qualquer absorção imperial, com o intuito de estabelecer um certo equilíbrio entre eles. Para Foucault, a razão de Estado admite que cada Estado possui seus interesses, mas não deve nunca alcançar a posição unificadora de um império global. Dessa forma, em face de outras potências, o governo pela razão de Estado possui objetivos limitados. Em compensação, em relação aos indivíduos, seus objetivos podem ser ilimitados (o objeto da polícia é quase infinito).

Segundo Foucault, houvera diversas formas de buscar limitações à razão de Estado. A teologia e o direito são duas limitações extrínsecas à razão de Estado. Foucault prefere concentrar-se no direito, alegando que tanto a teoria do direito natural quanto o contratualismo podem ser compreendidos como exemplos destas limitações extrínsecas. Todavia, em meados do século XVIII, podemos constatar um princípio de limitação a esta arte de governar que já não lhe é mais extrínseco, mas intrínseco. Uma limitação que não tornaria o governo que não a cumprir um governo ilegítimo, mas um governo inadequado.

Toda a questão da razão governamental crítica vai girar em torno de como não governar demais. Não é o abuso da soberania que se vai objetar, é ao excesso de governo. E é comparativamente ao excesso do governo, ou em todo caso à delimitação do que seria excessivo para um governo, que se vai medir a racionalidade da prática governamental. (FOUCAULT, 2008a, p. 18).

Assim, o limite da razão de Estado passa a ser a economia política, entendida como um método de governo capaz de assegurar a prosperidade de uma nação. A primeira economia política é a dos fisiocratas, que pressupõe a ideia de que o poder não precisaria de limitações externas. A economia política não quer saber sobre a legitimidade de um poder. Pouco importa se é legítimo ou ilegítimo cobrar impostos, o importante é saber o que acontece quando o fazemos.

Quais seus efeitos positivos e negativos? Com isso, foi possível revelar a existência de certas regularidades que se produzem necessariamente em função de mecanismos inteligíveis. Mais uma vez, vemos que a natureza é indispensável ao poder. A prática governamental precisa respeitar à natureza própria da governamentalidade, tendo o sucesso e o fracasso como critérios (e não mais a legitimidade/ilegitimidade). O maior problema de um governo não é ter um príncipe (ou um soberano) que seja ruim, mas um que seja ignorante, que desconheça as leis da natureza e não consiga proporcionar o sucesso de seu reino. Temos aqui o início de um novo regime de verdade, intitulado liberalismo:

Autolimitação da razão governamental”: o que isso quer dizer afinal? O que é esse novo tipo de racionalidade na arte de governar, esse novo tipo de cálculo que consiste em dizer e em fazer o governo dizer “aceito, quero, projeto, calculo que não se deve mexer em nada disso?”. Pois bem, acho que é isso que se chama, em linhas gerais, “liberalismo”. (FOUCAULT, 2008a, p. 28).

Temos aqui uma arte de governar completamente nova em seus mecanismos, efeitos e princípios. Uma arte do governo frugal, ou melhor, a arte de governar o menos possível. É a razão do Estado mínimo, funcionando como princípio organizador da própria razão de Estado. Neste contexto, o mercado passa a ser um local capaz de formular sua própria verdade. Se na Idade Média o mercado era visto como um local de justiça, no sentido de que o preço estabelecido no mercado era considerado um preço justo, no século XVIII o mercado surge como algo que deveria obedecer a mecanismos naturais, passando a ser um local de verdade, capaz de estabelecer aquilo que seria um preço “natural”, um “bom preço” ou um “preço normal”. Neste sentido, o preço natural é análogo ao que poderíamos chamar de “preço verdadeiro” e já não traz as conotações de justiça anteriores. Os preços naturais constituem agora um padrão de verdade que nos permitem discernir as práticas governamentais corretas das erradas. “O mercado é o que vai fazer que o bom governo já não seja somente um governo justo. O mercado é que vai fazer que o governo, agora, para poder ser bom governo, funcione com base na verdade”. (FOUCAULT, 2008a, p. 45). O mercado torna-se um lugar de verificação.

Neste contexto, Foucault faz uma pausa para explicar que seu trabalho consiste em uma genealogia de regimes veridicionais. Seu

objetivo nunca foi denunciar o que havia de opressivo na razão, visto que “a desrazão é igualmente opressiva.” (FOUCAULT, 2008a, p. 49). Embora seja correto dizer que existe muita presunção de poder em nossas verdades, a mentira e o erro também podem constituir abusos de poder. Dessa forma, Foucault está muito mais interessado em “determinar em que condições e com quais efeitos se exerce uma verificação” (2010a, p. 50). Esta questão traz à luz às consequências históricas que precisaram ser preenchidas para que fosse possível emitir sobre um tema x (como a loucura, o sexo, a economia, etc.), discursos que podem ser verdadeiros ou falsos, de acordo com as regras próprias a cada contexto.

A meu ver, o que tem uma importância política atual é determinar que regime de verificação foi instaurado num determinado momento, que é precisamente aquele a partir do qual podemos agora reconhecer, por exemplo, que os médicos do século XIX disseram tantas tolices sobre o sexo. Lembrar-se que os médicos do século XIX disseram muitas tolices sobre o sexo não tem politicamente nenhuma importância. Só tem importância a determinação do regime de verificação que lhes permitiu dizer como verdadeiras e afirmar como verdadeiras algumas coisas que, aliás, hoje sabemos talvez não o fossem tanto assim. É precisamente esse o ponto em que a análise histórica pode ter um alcance político. Não é uma história do verdadeiro, não é uma história do falso: a história da verificação é que tem importância politicamente. Era isso o que eu queria lhes dizer a propósito dessa questão do mercado ou, digamos, da conexão de um regime de verdade à prática governamental. (FOUCAULT, 2008a, p. 50/51).

Voltemos então à análise deste regime de verificação. Foucault alega que os primeiros economistas eram também juristas, a exemplo de Beccaria, Adam Smith e Bentham. Neste contexto, o problema fundamental do direito público já não vai ser como fundar a soberania, mas como colocar limites jurídicos a um poder público. No fim do século XVIII e início do XIX, foram propostas duas vias.

A primeira via, intitulada “via revolucionária” (ou via axiomática jurídico-dedutiva), tem sua base na Revolução Francesa e em Rousseau,

consiste em partir do direito em sua forma clássica e em tentar definir quais os direitos naturais que pertencem a todos os indivíduos para que seja possível determinar em que condições foi possível aceitar uma troca ou limitação de direito. Segundo Foucault, esta via parte dos direitos do homem para delimitar a governamentalidade. A segunda via, intitulada “via radical” (ou via indutiva), consiste em partir da própria prática governamental e analisá-la em função dos limites que podem ser postos a ela. É útil governar nos mínimos detalhes? Útil em que sentido e dentro de que limites? É a questão do radicalismo inglês que se pauta no problema da utilidade<sup>27</sup>.

De acordo com Foucault, não temos aqui dois caminhos separados e inconciliáveis, mas apenas dois caminhos heterogêneos (para Foucault, a heterogeneidade nunca pode ser compreendida como um princípio de exclusão). Neste sentido, trata-se de substituir uma lógica dialética por uma lógica da estratégia:

Proponho substituir essa lógica da dialética pelo que chamarei de lógica da estratégia. E uma lógica da estratégia não faz valer termos contraditórios num elemento do homogêneo que promete sua resolução numa unidade. A lógica da estratégia tem por função estabelecer quais são as conexões possíveis entre termos díspares e que permanecem díspares. A lógica da estratégia é a lógica da conexão do heterogêneo, não é a lógica da homogeneização do contraditório. (FOUCAULT, 2008a, p. 58).

Para Foucault, a balança europeia, proveniente da razão de Estado, possui a função de garantir que nenhum Estado prevaleça suficientemente sobre os demais, a ponto de ter poder suficiente para dominar sobre todos os outros. A balança europeia é proveniente do cálculo econômico do mercantilismo, no qual tudo o que enriquece um Estado é a tomada de riqueza de outros. O jogo econômico é um jogo de resultado nulo. Com a nova razão governamental do Estado mínimo as coisas passam a ser diferentes. O conceito de preço natural pressupõe que o mercado é sempre proveitoso para o vendedor e para o comprador. Trata-se de um enriquecimento mútuo. Somos então convidados para

---

<sup>27</sup> Referência direta ao utilitarismo.

uma “mundialização do mercado”, no qual o mundo inteiro é convocado a trocar seus produtos no mercado europeu.

Um bom exemplo dessa racionalidade governamental são os projetos de paz mundial. No século XVII, todos os projetos de paz mundial são articulados sobre o equilíbrio europeu e a necessidade de limitar as forças internas de cada Estado, permitindo assim a “paz perpétua”. A partir do século XVIII a ideia de paz perpétua e a de organização internacional se articulam de modo diferente. Agora, não é mais a limitação de forças, mas a “ilimitação” do mercado externo que garante esta paz. Foucault cita o texto *A paz perpétua* de Kant, na qual a garantia da paz perpétua é concebida por Kant não como sendo garantida pela vontade dos homens, o entendimento entre eles, as combinações políticas e diplomáticas, a organização de direitos, etc. O que irá garantir a paz perpétua é a natureza. A natureza quis que o mundo inteiro se entregasse à atividade econômica, que é a da produção e da troca.

Podemos agora passar para uma análise mais “atual” do liberalismo na Alemanha e nos Estados Unidos:

Bem, eu havia procurado realçar três características: verificação do mercado, limitação pelo cálculo da utilidade governamental e, agora, posição da Europa como região de desenvolvimento econômico ilimitado em relação a um mercado mundial. Foi a isso que chamei de liberalismo. (FOUCAULT, 2008a, p. 83).

Para Foucault, esta nova arte de governar se refere muito mais a um naturalismo do que a um liberalismo efetivamente, uma vez que essa liberdade de que falam os fisiocratas, Adam Smith e outros, refere-se muito mais à mecânica intrínseca dos processos econômicos do que a uma liberdade jurídica que abranja todos os cidadãos. Este naturalismo fica evidente no conceito fisiocrático de despotismo esclarecido.

[...] quando os fisiocratas descobrem que há de fato mecanismos espontâneos da economia que todo governo deve respeitar se não quiser induzir efeitos opostos, inversos mesmos, aos seus objetivos, que consequências tiram? Que se deve dar aos homens a liberdade de agir como quiserem? Que os governos devem reconhecer os

direitos naturais fundamentais, essenciais dos indivíduos? Que o governo deve ser o menos autoritário possível? De modo algum. O que os fisiocratas deduzem disso tudo é que o governo tem de conhecer esses mecanismos econômicos em sua natureza íntima complexa. Depois de conhecê-los deve evidentemente comprometer-se a respeitar esses mecanismos. (FOUCAULT, 2008a, p. 84).

O liberalismo não se contenta em respeitar esta ou aquela liberdade, é uma prática governamental consumidora de liberdade, que se obriga a produzi-la e organizá-la. Não se trata do imperativo “seja livre” (com a contradição que o mesmo traz), mas da liberdade de ser livre. É necessário gerir e organizar as condições que nos garantam a liberdade. Para que tenhamos liberdade de comércio são necessárias inúmeras medidas que evitarão efeitos de hegemonia e efeitos monopolísticos. Precisamos de trabalhadores politicamente desarmados para que não possam fazer pressão sobre o mercado. Temos aí o estímulo para uma enorme quantidade de intervenções governamentais necessárias para garantir a liberdade. Segundo Foucault, no liberalismo “a liberdade não é uma região já pronta que se teria de respeitar” (88), mas “algo que se fabrica a cada instante.” (2008a, p. 88). Temos aqui um problema de segurança, visto que é necessário proteger os interesses coletivos contra os interesses individuais e vice-versa.

Para Foucault, liberdade e segurança são elementos fundamentais desta economia de poder intitulada liberalismo. A primeira consequência disso é a necessidade de arbitrar a liberdade e a segurança dos indivíduos através da noção de perigo. Isso quer dizer que os cidadãos são postos frequentemente em situação de perigo e condicionados a experimentar sua vida nestes termos. Perigos cotidianos relativos a doenças, higiene, sexualidade, medo da degeneração do indivíduo, da raça e da espécie. A segunda consequência é a extensão dos mecanismos de controle, pressão e coerção, que servem como a contrapartida da liberdade. O governo deve dar espaço a tudo o que faça parte da mecânica natural dos comportamentos e da produção, sem, a princípio, exercer nenhuma intervenção, exceto a da vigilância. É quando algo não acontece como exige a mecânica geral dos comportamentos, das trocas, da vida econômica, que ele terá de intervir. A terceira consequência é o aparecimento de mecanismos cuja função é a de produzir e ampliar as liberdades através de controles e intervenções.

Foucault alega que a programação liberal, ou como se diz, neoliberal, de nossa época, pode ser identificada sob duas formas principais. Em primeiro lugar, a ancoragem alemã, que se prende à República de Weimar, à crise de 20, à crítica do nazismo e a reconstrução do pós-guerra. Em segundo lugar, a ancoragem americana, um neoliberalismo que se refere à política do New Deal, à crítica da política de Roosevelt, que se organiza contra o intervencionismo federal, contra os programas de assistência. Segundo o autor, essas duas formas de neoliberalismo possuem um grande número de pontes, como a crítica de Keynes, ao intervencionismo de Estado, à economia dirigida, à planificação, etc.

Em 1936, Walter Eucken funda uma revista que se chama *Ordo*. Constitui ao redor dessa revista que ele dirige uma escola de economistas chamada Escola de Friburgo, na qual seus principais ícones podem ser denominados “ordoliberais”. Dentre os principais pensadores temos, além de Eucken, Franz Böhm, Müller-Armack e Wilhelm Röpke. Embora não seja considerado um ordoliberal, Friedrich Hayek – grande inspirador do liberalismo americano (ou do anarcocapitalismo) – é nomeado, em 1962, professor de Friburgo, exercendo grande influência no pensamento ordoliberal.

Segundo Foucault a escola de Friburgo tinha três coisas a fazer: 1). Definir um objetivo, que consistiu em fundar a legitimidade de um Estado a partir de um espaço de liberdade dos parceiros econômicos. 2). Definir a série de adversários com os quais podiam se chocar para alcançar esse objetivo (o campo de adversidade, o sistema geral em choque). 3). Definir como distribuir ou redistribuir os recursos conceituais e técnicos que eles tinham à sua disposição.

O golpe dos neoliberais alemães, segundo Foucault, foi não entender o nazismo como o produto de um estado de crise extrema ou como uma monstruosidade. Para eles o nazismo é revelador de algo que é simplesmente o sistema de relações necessárias que há entre os diversos elementos em jogo. O nazismo é nada mais do que o crescimento sem fim de um poder estatal.

O ordoliberalismo não pressupõe uma economia de mercado livre para então perguntar-se como seria possível limitá-la para que seus efeitos nocivos sejam minimizados. Seu raciocínio questiona a ideia de que uma economia de mercado tenha defeitos. Nada prova isso, visto que tudo o que lhe atribuem como defeito é ao Estado que deveriam atribuir. É preciso inverter o processo do século XVIII, aonde se pedia a economia de mercado que traçasse os limites de intervenção do Estado. Para os ordoliberais isso não basta, pois, o Estado é portador de defeitos

intrínsecos e nada prova que a economia de mercado possua estes defeitos. No ordoliberalismo, a economia de mercado passa a ser “não o princípio de limitação do Estado, mas o princípio interno de regulação do Estado.” (FOUCAULT, 2008a, p. 158). Em vez de aceitar uma liberdade de mercado definida pelo Estado e mantida sob sua vigilância (considerado por Foucault como a fórmula inicial do liberalismo), para os ordoliberais é preciso inverter esta fórmula e adotar a liberdade de mercado como princípio regulador do Estado. “Em outras palavras, um Estado sob a vigilância do mercado em vez de um mercado sob a vigilância do Estado”. (FOUCAULT, 2008a, p. 159).

Segundo Foucault, o problema do neoliberalismo não é o mesmo de Adam Smith, ou seja, o de encontrar, no interior da sociedade civil, um espaço livre que seria o mercado. O problema do neoliberalismo consiste em saber como se pode regular o exercício global do poder político com base nos princípios de uma economia de mercado.

[...] a intervenção governamental – e isso os neoliberais sempre disseram – não é menos densa, menos frequente, menos contínua do que num outro sistema. Mas o que é importante é ver qual é agora o ponto de aplicação dessas intervenções governamentais. O governo – nem é preciso dizer, já que se está num regime liberal – não tem de intervir sobre os efeitos do mercado. (FOUCAULT, 2008a, p. 199).

Para Foucault, o ordoliberalismo implicava a necessidade de uma política de sociedade e de um intervencionismo social ativo, múltiplo, vigilante e onipresente. Segundo o autor, há dois grandes eixos sobre os quais os ordoliberais insistiram. O primeiro é a “formalização da sociedade com base no modelo da empresa”. (FOUCAULT, 2008a, p. 222). O segundo é a redefinição da instituição jurídica e das regras de direito necessárias numa sociedade regulada em função da economia concorrencial de mercado, ou seja, o problema do direito. Neste contexto, trata-se de um mínimo intervencionismo econômico (ou até mesmo nenhum) e um máximo de intervencionismo jurídico.

Segundo Foucault, aqui surge a questão do Estado de direito, que se define em oposição ao despotismo e ao Estado de polícia. O Estado de direito é definido como um Estado em que os atos do poder público não podem adquirir valor se não forem enquadrados em leis que os limitam antecipadamente. A coerção do poder público só é legítima na

forma da lei. É necessário que cada cidadão tenha possibilidades concretas e institucionalizadas de recorrer contra o poder público. A partir daí os ordoliberalistas vão tentar definir a maneira de renovar o capitalismo, tentando introduzir os princípios gerais do Estado de direito na legislação econômica. As intervenções estatais na economia devem adquirir a forma de princípios formais. Segundo Hayek, o Estado de direito (ou uma legislação econômica formal) é o contrário de uma planificação. Um plano econômico é uma coisa que possui uma finalidade, estabelecer fins precisos e persegui-los. O Estado assume o papel de tomar de decisões. O Estado de direito econômico permite formular certo número de medidas gerais, sem nunca propor um fim particular. Não cabe a um Estado dizer que a distância entre a renda dos indivíduos deve diminuir, por exemplo.

Contra a crítica inflacionista do Estado, Foucault alega que gostaria de sugerir algumas teses. Em primeiro lugar, a tese de que o Estado de bem-estar não tem a mesma forma e a mesma origem dos Estados totalitários (nazista, fascista ou stalinista). O Estado que podemos chamar de totalitário não se caracteriza pela intensificação e pela extensão endógena dos mecanismos de Estado. Não se trata da exaltação do Estado, mas de uma limitação do mesmo, uma subordinação da autonomia do Estado e de seu funcionamento próprio, em relação a algo diferente que é o partido. Foucault chega a usar o termo “governamentalidade de partido”, contrapondo-o com a governamentalidade de Estado. É essa governamentalidade de partido que está na origem histórica de algo como os regimes totalitários como nazismo, fascismo e stalinismo. Outra tese, derivada desta, é a de que vemos se manifestar nas nossas sociedades duas formas. A primeira é o já comentado decrescimento da governamentalidade de Estado com o crescimento da governamentalidade de partido, e a segunda é a outra forma de decrescimento que podemos constatar em regimes como o nosso, em que se tenta buscar uma governamentalidade liberal. Foucault alega não estar fazendo nenhum juízo de valor, não se tratando de sacrificar ou valorizar tal governamentalidade.

Não digo em absoluto que se engana sobre os méritos e deméritos quem diz “é ruim” ou quem diz “é ótimo”. Meu problema não é esse. O que digo é que não devemos nos enganar acreditando que é próprio do Estado um processo de fascitização, que lhe é exógeno e decorre muito mais do decrescimento e do desconjuntamento do

Estado. Quero dizer também que não devemos nos enganar sobre a natureza do processo histórico que torna atualmente o Estado, ao mesmo tempo, tão tolerável e tão problemático. (2008a, p. 265).

Passemos agora à análise do modelo norte-americano de neoliberalismo, que tem o anarcocapitalismo da Escola de Chicago como um dos principais expoentes. Segundo Foucault, o alvo do pensamento neoliberal americano foi a política keynesiana, os pactos sociais de guerra e o crescimento da administração federal através dos programas econômicos e sociais. Contudo, há um certo número de diferenças entre o neoliberalismo europeu e o americano. O neoliberalismo americano não apresentou como na França a título de princípio moderador em relação a uma razão de Estado preexistente. Nos EUA, "não é o Estado que se autolimita pelo liberalismo, é a exigência de um liberalismo que se torna fundador do Estado". (FOUCAULT, 2008a, p. 300). O liberalismo nos Estados Unidos é toda uma maneira de ser e de pensar; enquanto na França o problema gira em torno do serviço público, nos EUA a questão se dá entre os indivíduos e o governo.

Foucault se propõe a tomar dois elementos analisados pela concepção neoliberal americana: a teoria do capital humano e a análise da criminalidade e da delinquência. Acerca da teoria do capital humano, os neoliberais americanos apontam para a estranheza de que a economia política clássica sempre indica que a produção de bens dependia de três fatores - a terra, o capital e o trabalho - e mesmo assim, o trabalho permanença inexplorado, a página em branco na qual os economistas não escreveram nada (com exceção de uma pequena reflexão de Adam Smith). Os neoliberais tentam reintroduzir o trabalho na análise econômica. Marx faz do trabalho o eixo central de sua análise, ao mostrar que o operário vende, não o seu trabalho, mas a sua força de trabalho, por certo tempo, em troca de um salário estabelecido a partir de certa situação de mercado que corresponde ao equilíbrio entre a oferta e a procura de força de trabalho. Marx aponta para a abstração desta força de trabalho, alegando que a mecânica econômica do capitalismo só retém do trabalho a força e o tempo, fazendo dele um produto mercantil e retendo seus efeitos de valor produzido.

Para os neoliberais, é justamente aí que a análise deles se separaria da crítica feita por Marx. Essa abstração (que para Marx é culpa da lógica do capital e sua realidade histórica) é, para os neoliberais, não obra do capitalismo real, mas da teoria econômica que

foi feita da produção capitalista. É precisamente porque a economia clássica não foi capaz de se encarregar da análise do trabalho que ela deixou essa página em branco. Para os neoliberais, a análise econômica não pode consistir no estudo desses mecanismos e na abstração do trabalho, mas no estudo da natureza e das consequências da maneira como são alocados recursos raros para fins concorrentes entre si. A economia passa a ser a análise da racionalidade interna, da programação estratégica da atividade dos indivíduos.

Para pensadores como Schultz e Becker, o trabalho não é a venda da sua força de trabalho, mas uma renda. Uma renda no sentido de ser o produto ou o rendimento de um capital. O salário é a renda de um capital e não uma abstração à força de trabalho e ao tempo. Nas palavras de Foucault:

Não é uma concepção de força de trabalho, é uma concepção do capital-competência, que recebe, em função de variáveis diversas, certa renda que é um salário, uma renda-salário, de sorte que é o próprio trabalhador que aparece como uma espécie de empresa para si mesmo. (FOUCAULT, 2008a, p. 310).

Para Foucault, o neoliberalismo aparece como o retorno ao *homo oeconomicus*, o homem econômico, o homem da troca, uma decomposição dos seus comportamentos em termos de utilidade. Mas a isso não se resume o *homo oeconomicus* do neoliberalismo; ele é também um empresário de si mesmo. Assim, os neoliberais de certa forma substituem o *homo oeconomicus* enquanto parceiro da troca, para a *homo oeconomicus* enquanto empresário de si mesmo, sendo ele próprio seu capital, sendo seu produto para si mesmo, a sua própria fonte de renda.

Logo, chega-se a ideia de que o salário não é nada mais que a remuneração, que a renda atribuída a certo capital, capital esse que vai ser chamado de capital humano na medida em que, justamente, a competência-máquina de que ele é a renda não pode ser dissociada do indivíduo humano que é seu portador. (FOUCAULT, 2008a, p. 312).

Para Foucault, o neoliberalismo americano possui uma radicalidade muito mais rigorosa que o ordoliberalismo alemão, uma

vez que busca sempre generalizar a forma econômica do mercado para todo o corpo social. Essa generalização funciona como princípio de inteligibilidade das relações sociais e dos comportamentos individuais. Um bom exemplo disso é a tentativa de explicar a relação mãe-filho, caracterizada pelo tempo que ela passa com ele, pelos cuidados, pelo afeto, pela vigilância, educação, comida etc. Para os neoliberais americanos, tudo isso constitui um investimento mensurável que irá constituir um “capital humano”. Este capital humano produzirá a renda que a criança terá quando se tornar adulta. A mãe que investiu terá uma renda psíquica que consiste na satisfação em cuidar de seu filho e ver que seus cuidados renderam bons frutos.

A concepção neoliberal americana também possui considerações acerca da criminalidade e da delinquência, na qual toda a prática penal deve passar por um cálculo de utilidade, buscando um sistema penal cujo custo fosse o mais baixo possível. Diminuir 10% da criminalidade em um contexto  $x$  pode ser vantajoso, mas os próximos 5% demasiadamente caros. Dessa forma, a sociedade não tem obrigação de instaurar um sistema disciplinar exaustivo. Uma certa taxa de ilegalidade é perfeitamente aceitável, poderíamos inclusive dizer que tentar reduzi-la a partir de certo momento terá consequências mais desagradáveis (em termos de utilidade) do que conviver com ela. Surge aqui uma questão importante:

Em que medida é legítimo e em que medida é fecundo aplicar a grade, o esquema e o modelo do *homo oeconomicus* a todo ator não só econômico, mas social em geral, na medida por exemplo em que ele se casa, na medida em que comete um crime, na medida em que cria seus filhos, na medida em que dá afeto e passa tempo com os filhos? Validade, portanto, da aplicabilidade dessa grade do *homo oeconomicus*. (FOUCAULT, 2008a, p. 366).

Segundo Foucault, esse problema torna-se um dos clássicos da discussão neoliberal nos Estados Unidos. Autores como Von Mises, Becker e Kuzner tratam dessa questão. Foucault cita Becker quando este diz que toda conduta "que aceite a realidade" deve poder resultar de uma análise econômica. O *homo oeconomicus* é aquele que aceita a realidade. Para o autor, quando você define o objeto da análise econômica como um "conjunto das respostas sistemáticas de um indivíduo às variáveis do meio" (FOUCAULT, 2008a, p. 368), é

possível integrar a economia toda uma série de técnicas que podem ser chamadas de técnicas comportamentais. Todos esses métodos são encontrados em Skinner e consistem, não em fazer a análise do significado das condutas, mas em saber como um determinado jogo de estímulos poderá acarretar respostas cuja sistematicidade poderá ser notada, permitindo a introdução de outras variáveis de comportamento. A psicologia entendida dessa maneira pode perfeitamente entrar na definição da economia dada por Becker. O *homo oeconomicus* de Becker é aquele que obedece ao seu interesse, aquele cujo interesse irá convergir espontaneamente com o interesse dos outros. É o sujeito ou objeto do *laissez-faire*. É aquele que aceita a realidade e responde sistematicamente às modificações nas variáveis do meio, aquele que é manejável, eminentemente governável. A questão de Foucault é compreender essa problemática do *homo oeconomicus*.

Será que ao definir o *homo oeconomicus*, se tratava de indicar qual zona será definitivamente inacessível a toda ação do governo? Será que o *homo oeconomicus* é um átomo de liberdade diante de todas as condições, de todas as empresas, de todas as legislações, de todas as proibições de um governo possível, ou será que o *homo oeconomicus* já não era um certo tipo de sujeito que permitia justamente que uma arte de governar se regulasse de acordo com o princípio da economia - a economia em ambos os sentidos da palavra: economia no sentido de economia política e economia no sentido de restrição, autolimitação, frugalidade do governo? Não é preciso lhes dizer que meu modo de colocar essa questão já lhes dá a resposta, e é disso portanto que gostaria de lhes falar, do *homo oeconomicus* como parceiro, como *vis-à-vis*, como elemento de base da nova razão governamental tal como se formula no século XVIII. (FOUCAULT, 2008a, p. 369/370).

Para Foucault, é o empirismo inglês que traz pela primeira vez na filosofia ocidental um sujeito que não é definido pela sua liberdade, ou pela oposição entre alma e corpo. O sujeito do empirismo inglês é marcado como sujeito das opções individuais irreduzíveis e intransmissíveis. A filosofia empírica inglesa faz surgir o conceito de sujeito de interesse.

Segundo Foucault, o sujeito de direito e o sujeito de interesse não obedecem à mesma lógica. O sujeito de direito é caracterizado por seus direitos naturais, quando aceita o princípio de renunciar e transferir os mesmos. O sujeito de interesse não segue a mesma lógica, nunca se pede que um indivíduo renuncie ao seu interesse na mecânica dos interesses. Para Foucault: "O mercado e o contrato funcionam exatamente ao contrário um do outro, e têm-se na verdade duas estruturas heterogêneas uma à outra." (2008a, p. 375/376).

O *homo oeconomicus* encontra-se em um duplo voluntário: de um lado, o involuntário dos acidentes que lhe sucedem, e de outro, o acidente dos ganhos involuntários que ele produz aos outros. Isso significa que o caráter positivo de seu cálculo se deve a tudo que lhe escapa o cálculo. Para Adam Smith, em *A riqueza das nações*, o comerciante, pensando apenas em seus próprios ganhos, é dirigido por uma mão invisível para alcançar um fim que não está em suas intenções. Foucault vê na mão invisível de Smith o resto de um pensamento teológico da ordem natural. É indispensável que os atores sejam completamente cegos à totalidade da ordem, cegueira esta, que é indispensável não apenas aos agentes econômicos, mas também aos agentes políticos. Não cabe ao governo criar obstáculos ao interesse de cada um, uma vez que é impossível ao soberano um ponto de vista que totalize os elementos e permita combiná-los artificialmente.

A economia é uma disciplina atea; a economia é uma disciplina sem Deus; a economia é uma disciplina sem totalidade; a economia é uma disciplina que começa a manifestar não apenas a inutilidade, mas a impossibilidade de um ponto de vista soberano, de um ponto de vista soberano sobre a totalidade do Estado que ele tem de governar. (FOUCAULT, 2008a, p. 383).

Para Foucault, o liberalismo em sua consistência moderna começou quando foi formulada a incompatibilidade entre a multiplicidade dos sujeitos de interesse e a unidade totalizante do soberano jurídico. O sujeito de direitos pode dizer ao soberano "tu não deves", não porque não possua direitos e não possa tocar nos direitos do homem de direito, mas porque o sujeito de direito possui direitos, alguns confiados ao soberano (com uma finalidade pré-estabelecida) e outros que não podem ser tocados por ele. Já o *homo oeconomicus*, diz ao soberano "tu não deves" na medida em que este é "impotente". Não

apenas "tu não deves" mas "tu não podes". E neste sentido, "tu não podes porque tu não sabes e tu não sabes porque tu não podes saber." (FOUCAULT, 2008a, p. 385).

Segundo Foucault, é neste momento em que a economia política pode se apresentar como crítica da razão governamental. A mão invisível de Adam Smith é o contrário da teoria dos fisiocratas, na medida em que postula que não pode haver soberano político. Não pode haver despotismo fisiocrático porque não pode haver evidência econômica.

Trata-se agora de regular o governo não pela racionalidade do indivíduo soberano que pode dizer "eu, o Estado", [...] mas pela racionalidade dos que são governados, dos que são governados como sujeitos econômicos e, de modo mais geral, como sujeitos de interesse, interesse no sentido mais geral do termo, [pela] racionalidade desses indivíduos na medida em que, para satisfazer a esses interesses no sentido geral do termo, eles utilizam certo número de meios e os utilizam como querem: é essa racionalidade dos governados que deve servir de princípio de regulação para a racionalidade do governo. É isso, parece-me, que caracteriza a racionalidade liberal: como regular o governo, a arte de governar, como [fundar] o princípio de racionalização da arte de governar no comportamento racional dos que são governados. (FOUCAULT, 2008a, p. 423).

De acordo com Foucault, esta é a transformação importante que ele buscou situar neste curso. Isso não significa que a racionalidade soberana tenha sido abandonada, tampouco o governo regulado pela verdade. Afinal, o que seria o marxismo senão uma governamentalidade indexada a racionalidade que se apresentará como a realidade de uma história que se manifestará como verdade?, pergunta Foucault. O mundo moderno consiste então, em toda uma série de racionalidades governamentais que se apoiam e se combatem reciprocamente. Uma arte de governar pautada pela racionalidade soberana, uma pautada pelo governo da verdade, uma pautada pela racionalidade dos agentes econômicos e uma pautada pela racionalidade dos próprios governados.

Para Foucault a política é “o jogo dessas diferentes artes de governar” (2008a, p. 424).

Como já visto, a liberdade do liberalismo precisa ser fabricada a cada instante. Para que exista liberdade de comércio, inúmeras intervenções precisam ser implementadas. É necessário, por exemplo, que os trabalhadores estejam politicamente desarmados e incapazes de fazer pressão sobre o mercado. A obediência é um elemento necessário para que o comércio possa fluir naturalmente. A liberdade dos indivíduos também precisa estar em harmonia com sua segurança. Para isso, os cidadãos são frequentemente postos em situações de perigo (como o risco de doenças e da degeneração do indivíduo e da espécie) e protegidos delas. Ao governo, não cabe não intervir efetivamente, mas dar espaço a tudo aquilo que seja “natural” no comportamento dos indivíduos e da produção. Para que essa tarefa seja realizada de maneira eficaz, a vigilância assume um papel importante. A intervenção, todavia, só é legítima quando algo sai da normalidade. Se temos a impressão de que isso consiste realmente em um governo frugal, podemos nos lembrar das incontáveis multiplicações de elementos “perigosos” que encontramos nas sociedades liberais. A sexualidade, as drogas e até mesmo a comida consumida podem servir de álibi para algum tipo de intervenção.

Longe de entender o liberalismo como uma doutrina unificada, Foucault se predispõe a analisar o surgimento de duas racionalidades liberais que, embora tenham uma série de pontos em comum, implicam em governamentalidades consideravelmente diferentes. O ordoliberalismo alemão entende que o crescimento do Estado nos leva conseqüentemente a algum tipo de totalitarismo (sendo o nazismo o modelo histórico mais expressivo). Nada prova que a economia de mercado tenha defeitos, todos os elementos indesejáveis podem ser atribuídos ao Estado (visto que não existe, de fato, algum exemplo histórico de um mercado completamente livre). A economia de mercado torna-se um princípio de regulação do Estado. A sociedade pode ser entendida como se fosse uma empresa. Sabemos que um Estado vai bem quando sua economia está saudável. O Estado nunca pode ter um fim particular ou uma planificação, mas apenas vigiar o mercado e garantir que ele esteja fluindo naturalmente.

Foucault discorda do ordoliberalismo alemão quando sustenta que não é a intensificação dos mecanismos de Estado que possuem tendência totalitária, mas a lógica do partido (importante ressaltar que, infelizmente, Foucault não esclarece muito bem em que consiste essa lógica de partido, nos deixando apenas com a possibilidade de

interpretar o que quis dizer de acordo com o momento histórico em que vivia). Um elemento interessante aqui é a compreensão do fato de que a governamentalidade de partido consiste em uma lógica que pode ser utilizada tanto por governos socialistas quanto por governos liberais. Acreditamos que com tal crítica Foucault está evitando tomar lados, em busca de uma análise genealógica que desmistifique a ideia ordoliberal de que o Estado tende ao totalitarismo, sem negar que existam inúmeros problemas na governamentalidade estatal. A tentativa de transformar a política em uma mera gestão natural de processos, na qual o Estado é um dispositivo que tende à tirania, pressupõe cidadãos dispostos a obedecer a naturalidade dos processos geridos, temendo que sua desobediência resulte em algo semelhante ao Estado nazista.

O neoliberalismo norte-americano, por sua vez, não propõe mais o liberalismo como um meio para chegar a um fim, como a gestão ideal de um Estado e o impedimento do surgimento de algum tipo de totalitarismo. Nos Estados Unidos, como já visto, o liberalismo é uma maneira de ser. Trata-se da própria finalidade de um Estado. Temos aqui um retorno ao *homo oeconomicus*, com alguns adendos que o tornam mais do que uma série de comportamentos a serem decompostos em termos de utilidade. O *homo oeconomicus* agora é um empresário de si mesmo. Temos aqui uma radicalidade estendida para outros âmbitos da vida social, como para a relação mãe-filho, na qual até mesmo os investimentos de uma mãe em seu filho podem ser entendidos pela lógica mercadológica.

Na medida em que é um empresário de si mesmo, o *homo oeconomicus* obedece apenas aos seus próprios interesses. Todavia, para compreendermos estes interesses não precisamos de uma análise histórica de seus valores culturais, tampouco precisamos saber quem é o indivíduo em questão. Tudo isto é irrelevante. A única coisa importante é gerir uma economia de mercado saudável o suficiente para que este indivíduo persiga seus interesses pessoais da melhor maneira possível. Ainda sob a luz da mão invisível de Adam Smith, impera a crença de que estes interesses perseguidos de maneira egoísta, em uma economia de mercado saudável, resultarão em uma combinação ideal, harmônica com os interesses de todos os outros cidadãos. Mais uma vez podemos ver a obediência implícita em uma racionalidade na qual sujeitos particulares e culturais tem sua complexidade reduzida a um modelo que se pressupõe racional e definitivo. Interessante apontar também para o fato de que se você é um “empresário de si mesmo”, será sempre responsável pelo seu sucesso e pelo seu fracasso. O mercado, a

sociedade e as relações de poder nunca podem se responsabilizar por nada.

## **Epílogo**

Podemos problematizar e expor um pouco mais a questão da obediência, agora que os principais conceitos já foram trabalhados. Ressaltamos aqui a importância de deslocar a visão das nossas análises políticas, centradas em uma visão macrofísica do poder e aceitando a independência do poder em relação ao saber e vice-versa. Acreditamos que este deslocamento nos permite uma maior complexidade crítica, na medida em que muitas relações que poderiam ser tidas como “naturais” ou “necessárias”, passam a ser entendidas como contingentes. A partir disso, entendemos que a obediência não é apenas estar sob o jugo de um tirano que nos obriga a fazer o que não queremos, mas também estar inserido em relações cotidianas que não são favoráveis a nós, sem que sequer consigamos compreender que elas poderiam ser diferentes. A nossa conduta pode ser naturalizada por um sistema específico, de modo que ela fique impressa não apenas em nossas mentes, mas em nossos corpos, que obedecem de maneira dócil e disciplinada, ou que frequentemente se revoltam nos mesmos termos do sistema, de modo que a mudança frequentemente não é significativa e corrobora com a manutenção do sistema.

Neste contexto, importante ressaltar a hipótese repressiva e a concepção jurídico-discursiva do poder, que ainda seguem a lógica de uma instância privilegiada detentora de uma autoridade a qual deveríamos prestar obediência. Se existe uma sexualidade natural, tudo o que devemos fazer é descobri-la e colocá-la em prática. Neste modelo, nossas vidas sexuais não consistem um processo em que temos autonomia para criar e inventar novos desejos, mas apenas em uma concretização daquilo que supostamente é natural. Da mesma forma, se existe uma instância legítima de soberania, precisamos apenas descobri-la e obedecê-la. Nossas relações de poder não são um combate de forças permanentes através do qual assumimos as rédeas de nossas vidas, mas uma questão de descobrir a “verdade” do poder e prestar-lhe obediência. Alegamos aqui que podemos entender esta análise foucaultiana das relações de poder como uma ferramenta que nos permite problematizar uma concepção antiga na qual a obediência de alguns é um elemento-chave para sua existência. Se queremos autonomia, emancipação e liberdade, precisamos considerar seriamente estas questões, na medida

em que a obediência (ou as diversas formas de obediência) nem sempre é evidente e é frequentemente sedutora.

Também consideramos importante ressaltar as duas últimas proposições sobre o poder apresentadas neste subcapítulo. A quarta proposição sustenta que as relações de poder são intencionais e não-subjetivas. Acreditamos que nesta afirmação existe uma boa margem para confusão, afinal, como algo pode ser intencional e não-subjetivo? Precisamos lembrar que Foucault está fazendo uma filosofia sem sujeito. Isso implica em uma visão mais abrangente dos indivíduos, na qual eles não são os criadores ativos do contexto em que vivem. De fato, sempre nascemos em algum ambiente que já possui uma série de relações de saber/poder prévias, de modo que nossa própria concepção de eu, assim como nossa moral e nossa visão de mundo, são moldadas por este contexto (embora não completamente subjugadas). Dizer que as relações de poder são não-subjetivas consiste em dizer que elas não tiveram um criador consciente. Nenhum sistema moral, nenhuma grande forma de opressão (como o racismo, o patriarcado, etc.) teve um criador único. Tudo aquilo que podemos apreender e por ventura nomear como um sistema é fruto de uma série de relações que não dizem respeito a uma única subjetividade fundadora. Os indivíduos nascem em um contexto e reagem a ele. Inúmeros indivíduos fazendo isso sucessivamente dão origem a uma formatação específica de poder, que possui uma história coletiva e não reside em uma única subjetividade. Todavia, dizer que as relações são intencionais implica em dizer que elas possuem um objetivo específico. De fato, qualquer que seja a formatação específica, alguns indivíduos são beneficiados, enquanto outros são prejudicados, de modo que é do interesse dos beneficiados mantê-las. Foucault não nega isso com sua não-subjetividade das relações de poder. Consideramos este aspecto controverso e complexo (mas também bastante esclarecedor e atual), na medida em que reconhece o interesse de alguns em manter as formações vigentes de um sistema de poder, na medida em que lhes beneficiam; mas nos permite ir além em nossas análises e buscar a mudança em uma emancipação do sistema ao qual estamos subjugados, e não numa mera eliminação dos indivíduos, que, por sua vez, também fazem parte e são fruto deste sistema. Ressaltamos aqui que a compreensão deste ponto é crucial para evitarmos soluções emancipatórias fadadas ao fracasso, por contemplarem apenas o caráter intencional das relações de poder, deixando intacta sua não-subjetividade, ou seja, por se concentrarem nos indivíduos que reproduzem o sistema vigente, mantendo o sistema

intacto (as vezes o reproduzindo fidedignamente, mudando apenas os indivíduos que fazem parte da parcela privilegiada).

A quinta proposição ressalta que não existe poder sem resistência. Consideramos este aspecto importante porque consiste em reconhecer que a predominância de uma formatação de poder específica reside tanto em um “sucesso” de seu potencial afirmativo, quanto em um “fracasso” do potencial de resistência de seus adversários. Dito em outras palavras, só é possível um sistema opressivo a um grupo de indivíduos quando alguns indivíduos se predispõem a mandar e outros aceitam obedecer. Voltamos à questão das microrrelações de poder. Sem estratégias que buscam legitimar alguma relação de poder não seria possível que uma pequena minoria governasse sobre a maioria. Lembramos aqui que Foucault não é um conservador que busca “culpar as vítimas”, mas alguém que está interessado em mudanças e acredita que para isso é necessário construirmos ferramentas que nos permitam um potencial emancipatório significativo.

Importante apontar aqui a relevância do artigo de Gros intitulado *O abuso de obediência*. O primeiro aspecto relevante já se encontra no título. A palavra “abuso” denota que não se trata de recusar completamente a necessidade de obedecer em alguns momentos. Veremos adiante que Foucault não é um anarquista e não busca uma sociedade que prescindia completamente da obediência. De fato, isso significaria a completa ausência de relações de poder, algo simplesmente impensável na obra do autor. A questão crucial aqui é o excesso, os mecanismos de poder que nos levam a considerar a obediência uma virtude, ou ainda pior, as relações de poder que nos impedem até de reconhecer que estamos obedecendo. Gros ressalta a capacidade de seres humanos obedecerem a ordens de maneira incondicional e cita *Eichmann em Jerusalém*, obra na qual Hannah Arendt desenvolve sua tese da “banalidade do mal”. A importância de se referir a um momento histórico como este reside na ideia de que frequentemente coisas que consideramos atrozes podem ser banalizadas. Isto nos liberta da ideia de que seres humanos possuem “essências” boas ou más e que suas ações estão de acordo com as mesmas. A história nos mostra que as configurações de poder, os discursos de legitimidade e os períodos históricos que formam a subjetividade dos indivíduos são muito mais relevantes. Sociedades inteiras podem naturalizar atos que sociedades posteriores considerarão inaceitáveis, como a escravidão, a tortura e a eliminação sistemática de uma “raça degenerada”. Frisamos aqui que isto também pode ser entendido pela ótica da obediência. Os indivíduos são capazes de todas essas coisas, não apenas por

acreditarem que obedecem a algo muito maior e além deles mesmos, mas por naturalizarem em seus corpos e suas consciências uma série de atos que lhes permitem banalizar completamente suas atrocidades ou traduzi-las em termos virtuosos.

Outro aspecto importante consiste na acusação de Foucault de que, aquilo que ele nomeia de “Estados filosóficos”, serviu para justificar uma quantidade inaceitável de atrocidades. Ainda mais problemático é o fato destes Estados estarem sempre baseados em “filosofias da liberdade”. Esta constatação serve para Foucault questionar se talvez não tenha chegado a hora de parar de usar a filosofia como instrumento para fundar e reconduzir o “poder”, e usá-la para contestar o mesmo. Para Foucault, a história nos mostra que aqueles que detém uma “verdade” (e não têm nenhuma dúvida quanto a isso) se sentem legitimados para fazer qualquer coisa. Ou ainda, aqueles que se sentem legitimados para fazer qualquer coisa, precisam de uma “verdade” ou um conjunto de verdades em forma de metanarrativa, para se justificarem. Precisamos construir mecanismos de resistência que nos protejam disso, e acreditamos que, para Foucault, já está mais do que na hora da filosofia assumir este papel.

Uma breve interrupção de Foucault para fazer menção à tese de Hadot nos parece crucial. A ideia de que no pensamento antigo a filosofia sempre se remeteu a uma mudança parcial ou completa na vida dos indivíduos, de modo que toda a sua existência é afeta pelas premissas filosóficas assumidas, é de crucial importância para entendermos o pensamento de Foucault que, assim como os gregos, estava menos preocupado em construir um sistema filosófico, e mais interessado em apontar caminhos possíveis de transformação de si mesmos e da realidade vigente. Só podemos entender a obediência e a liberdade na medida em que compreendemos o que faz com que os indivíduos aceitem e incorporem a obediência em suas subjetividades, ou desejem e sejam capazes de lutar pela liberdade. Estamos, de uma maneira ou de outra, sempre nos referindo a modos de vida, a criação de subjetividades, sejam elas submissas ou autônomas, obedientes ou livres.

Para isto, foi necessário expor uma série de análises foucaultianas que podem servir de diagnóstico do presente. Algumas instâncias de nossa cultura que nos levam a ter uma relação íntima com a obediência: o poder pastoral, o poder disciplinar e a biopolítica. Já no poder pastoral constatamos a instância da obediência pura, na qual, através da tradição cristã, os homens foram incitados a se reconhecerem como ovelhas que deveriam ser conduzidas por um pastor. A partir de então, a obediência

passa a ser uma virtude válida em si mesma. Isso não significa dizer que em outros momentos históricos a obediência não era compreendida como uma virtude, visto que obedecer pode ser uma maneira de atingir uma série de finalidades desejadas pelo indivíduo. O problema aqui é obedecer por obedecer. Obedecer porque você reconhece que seus desejos e sua autonomia precisam ser eliminados. Para Foucault, a partir do momento em que a vontade própria dos indivíduos passa a ser vista como algo ruim e a solução para isto é a obediência irrestrita a um outro que possuiria um status mais elevado (divino), estamos criando as raízes de uma série de outras relações de obediência, das quais ainda não nos livramos, mesmo que as tenhamos traduzido para termos laicos. Neste sentido, consideramos a obediência um conceito central para entendermos às análises genealógicas que Foucault faz do poder pastoral e do biopoder.

Isso nos leva à questão do poder disciplinar e da normalização dos indivíduos. Foucault é bastante relevante na medida em que nos mostra que não apenas nossas consciências que estão à mercê das inúmeras formatações sociais. Nossos próprios corpos são alvos de poder. É preciso de uma série de instituições que se dispõem a nos “normalizar”, para que possamos considerar uma série de comportamentos como “naturais”. Também é importante que internalizemos tais normalizações, pois elas não funcionariam do modo que funcionam, sem que exerçamos o papel de juízes da normalidade. O poder disciplinar precisa ser internalizado de modo que cada indivíduo seja um vigilante bem-intencionado daquilo que é visto como normal. Importante ressaltar que Foucault não é reducionista. Não são apenas nossas relações de trabalho ou o modo como lidamos com nossos delinquentes que são normalizadas e colocadas sob o jugo de um poder que se dispõe a controlar os desviantes. Até mesmo nossa sexualidade está em jogo. Se trouxermos este debate para nosso período atual, veremos que Foucault é relevante para debates de gênero, nos quais o poder disciplinar naturalizou uma série de condutas a serem aceitas e negadas a cada gênero. Até mesmo nossas roupas fazem parte da categoria daquilo que implica em ser normal ou não. Temos isso como evidente. Nossas respostas costumam ser circulares. Não podemos nos vestir assim porque “não é normal”, não podemos ter tal conduta sexual pelos mesmos motivos. Elas não se encaixam nos padrões de normalidade aos quais fomos submetidos até que se tornem naturais. Ressaltamos que reconhecer isso pode nos ajudar a mudar à estratégia de resistência.

O potencial normalizador, inaugurado no poder disciplinar, se estende para muito além dele. Com a biopolítica vemos surgir uma normalização que não apenas se naturaliza mais nas relações disciplinares, mas se justifica como uma defesa da vida de uma espécie biológica que deseja se manter. Não se trata mais de normalizar os indivíduos, mas toda uma população. Se no poder disciplinar o “anormal” é excluído e rejeitado, na biopolítica ele precisa ser exterminado. A normalidade é sinônimo de garantia de sobrevivência da espécie, enquanto a “anormalidade” representa um risco. Foucault ressalta que em nome da vida matamos mais do que nunca.

Neste contexto, justifica-se não apenas estatizar a medicina, mas medicalizar indefinidamente os indivíduos, sempre em busca de uma normalidade inatingível. A medicina deixa de ser uma ferramenta para ser uma autoridade. Morrer não é mais algo que diz respeito apenas a você, mas algo que agora cabe ao Estado decidir. Importante ressaltar como nossos debates sobre suicídio, aborto e eutanásia poderiam se servir mais de Foucault para renovar um pouco seus argumentos. No momento em que a saúde vira objeto de intervenção médica, a medicina assume um papel normalizador e a saúde se torna um objeto de consumo. Para Foucault, a partir do século XVIII, a disciplina é aperfeiçoada e a medicina se torna uma das formas de garantir sua eficácia, dando origem a uma disciplina hospitalar, no qual o conceito de normalização encontra-se bastante presente. O indivíduo passa a ser um objeto de intervenção médica. Não cabe mais a ele decidir sobre sua própria vida, é necessário obedecer a especialistas que não apenas sabem a melhor maneira de lhe ajudar com suas finalidades, mas podem eles mesmos lhe dizer quais são elas.

A lógica da biopolítica atinge um patamar ainda mais alto quando a analisamos em sua relação para com a guerra. Agora, o racismo de Estado justifica não apenas um controle da vida dos indivíduos, mas uma hierarquização dos mesmos em “raças”<sup>28</sup>. A ideia de que uma raça degenerada ameaça biologicamente uma raça pura legitima o direito de matá-los em nome da vida. O nazismo é o nosso exemplo mais evidente, mas é importante ressaltar que esta lógica se encontra presente no dia a dia de nossas sociedades contemporâneas ocidentais.

A figura do delinquente, já analisada aqui, assume frequentemente o papel de uma raça impura que não deixa outra alternativa aos conservadores da ordem vigente, a não ser o extermínio.

---

<sup>28</sup> Embora o termo raça não se dê necessariamente no sentido biológico, mas histórico-cultural, como já analisado aqui.

Não é por acaso que favelas e comunidades pobres são mais policiadas do que bairros nobres. Tampouco é aleatório que a violência policial seja frequentemente legitimada por um discurso de defesa da sociedade. Para Foucault, isto tudo está inserido na relação que a biopolítica mantém com a guerra e o racismo e os discursos necessários para legitimar esta forma de poder. Os indivíduos precisam obedecer porque se não o fizerem correm risco de vida. É importante ressaltar o caráter circular desta lógica, na qual as sociedades, por serem inseridas em um contexto violento, tornam-se ainda mais violentas e acreditam que a única forma de eliminar tal violência é alimentando ainda mais o sistema que diz lhes proteger. A falência deste modelo dificilmente é atribuída à lógica do sistema, de modo que os cidadãos frequentemente acreditam que uma dose maior ainda do mesmo seja necessária. Não estaremos seguros até eliminarmos completamente o inimigo degenerado. Obedecemos ao sistema por medo e por aceitarmos a lógica racista da delinquência que nos cega à uma série de relações de poder que influem muito mais no funcionamento do contexto em que vivemos.

Convém agora falar não apenas de sexualidade, mas de um contexto em que, completamente subordinados à uma moral, desenvolvemos uma ciência sobre a sexualidade que se pressupõe neutra. Ainda inseridos no âmbito biopolítico, a estatização do biológico permitiu o surgimento de uma ciência na qual as oscilações sexuais colocam em jogo a vida e a morte dos indivíduos. Foucault nos fala da histerização do corpo da mulher, da pedagogização do corpo da criança, da socialização das condutas de procriação e da psiquiatrização do prazer perverso, para ilustrar o *modus operandi* desta ciência supostamente neutra que se propõem a normalizar a sexualidade em nome de uma sociedade que precisa ser protegida.

Podemos nos ater apenas a um exemplo, referente à psiquiatrização do prazer perverso, no qual algumas condutas são consideradas subversivas não mais em nome de uma moral que as considera indigna, mas em nome de uma ciência que se predispõe a manter a saúde de uma população. Neste contexto, o homossexual, por exemplo, não seria mais visto como pecador, mas como doente. Não se trata mais de desobedecer às leis de Deus, mas de não estar em conformidade com um conceito normalizado de sexualidade. O homossexual pecador representa um perigo a si mesmo, sua alma não será salva. Mas o homossexual doente representa um perigo para a espécie. Seus genes podem ser transmitidos hereditariamente e isso nos dá o direito de intervir, não por causa de sua heresia, mas pelo risco que ele representa a nós.

A obediência é legitimada em termos cada vez mais racionais. Na medida em que esta ciência sexual se pressupõe neutra, obedecê-la não consiste mais em obedecer a um sistema moral. Trata-se agora de seguir o caminho necessário das sociedades desenvolvidas e deixar nossas condutas serem reguladas não por sistemas de valores ou por outros seres humanos, mas pela racionalidade da ciência. A chantagem presente aqui consiste na ideia de que recusar a “racionalidade” ou a “ciência” nos coloca em posição desvantajosa. O poder normalizador e regulador torna-se mais intenso, embora a sensação de legitimidade aumente. É possível até nos considerarmos livres.

A obediência legitimada em termos de racionalidade também se encontra presente no dispositivo de segurança. Sem abandonar o dispositivo disciplinar, o dispositivo de segurança compreende os cidadãos de uma sociedade como um conjunto de processos naturais a serem governados naquilo que possuem de natural. Os indivíduos agora são entendidos como um “*homo oeconomicus*”, que representa um postulado da racionalidade cujo intuito é estudar as relações econômicas sem levar em conta as dimensões culturais do comportamento humano. Fazem parte da “população” todos os cidadãos que se adequam a este postulado racional e fazem parte do “povo” aqueles que se comportam como se não fizessem parte desse sujeito-objeto governável racionalmente. A lógica da normalização mais uma vez se encontra presente, embora de maneira implícita. A “ingovernabilidade” dos indivíduos é relegada ao plano da irracionalidade (assim como acontece com os loucos, os delinquentes e os degenerados). A obediência a um sistema de governo racionalizado é entendida como prova de racionalidade. A liberdade não reside em não ser governado (ou ser menos governado), mas em ser governado de acordo com a “natureza”, ou seja, economicamente.

Importante ressaltar então o aspecto de que o dispositivo de segurança, na medida em que se declara leve, frugal e pouco intervencionista, legitima uma intervenção excepcional na vida cotidiana. A legitimidade de tal intervenção reside no fato de que a mesma não tem mais como objetivo normalizar a vida dos indivíduos, mas gerir processos naturais. Para isso, é necessário uma série de intervenções na vida cotidiana, mas agora elas são vistas como legítimas pois sua finalidade é a segurança de todos (e a segurança é um dos elementos indispensáveis à liberdade). Qualquer intervenção extralegal necessária não será vista como arbitrária ou excesso de poder, pois sempre será possível encontrar álibis que justifiquem tais intervenções através do medo social amplamente difundido de viver em uma

sociedade pouco segura. Caso estes álibis não existam, é possível forjá-los. O dispositivo de segurança jamais abandonou o dispositivo disciplinar e sua enorme capacidade de criar delinquentes, por exemplo.

Temos então, no dispositivo de segurança a ideia de que é possível um “governo econômico” da população. Sempre que este governo econômico não trouxer bons resultados, é possível dizer que foi porque não tínhamos uma população, mas um povo. Não é o governo que precisa adequar-se à complexidade cultural dos cidadãos, mas estes que precisam ser obedientes e governáveis por uma racionalidade econômica que os compreende como um conjunto de *homo oeconomicus*. Por se tratar de um modo científico de governamentalidade, a obediência torna-se sinônimo de racionalidade.

Vemos então que Foucault não acredita que o liberalismo tenha como objetivo principal a liberdade dos indivíduos. De fato, não apenas os mecanismos necessários para termos uma economia de mercado saudável podem ser bastante coercitivos, mas também o próprio conceito de liberdade é entendido muito mais como um naturalismo ao qual os indivíduos deveriam obedecer do que da construção de um contexto no qual uma concepção de liberdade menos baseada na submissão possa ser construída.

Um elemento que se destaca é a necessidade de harmonizar a liberdade com a segurança, na medida em que a compreensão de segurança presente nas sociedades contemporâneas pressupõe a possibilidade de fabricarmos o perigo e legitimar até mesmo intervenções extralegais. Nossa análise do poder disciplinar nos mostrou como isso já era possível na lógica disciplinar, todavia, a lógica biopolítica ampliou ainda mais esse quadro. Podemos citar o exemplo da proibição das drogas na grande maioria das sociedades liberais hodiernas. O discurso básico é que as drogas são proibidas para que a população seja protegida. Todavia, este discurso não se segue de nenhum estudo que comprove que a proibição de fato reduza o consumo, tampouco de alguma prova de que a redução do consumo seja a melhor maneira de evitar os danos possíveis. Outro motivo para desconfiar consiste no fato de que pouco dinheiro costuma ser gasto com medidas preventivas e educativas (por mais eficazes que elas possam se demonstrar), e muito com o combate violento ao narcotráfico. O resultado deste combate consiste em um aumento significativo da população carcerária dos países que o empregam (frequentemente presa em condições que inadmissíveis, que também tendem a aumentar a violência), e no número de vítimas mortas na chamada “guerra às drogas”. O resultado disso é que a população não se encontra mais

segura nos países que combatem às drogas, mas a legitimação do poder policial do Estado é frequentemente bem-sucedida. Em nome da liberdade somos obrigados a obedecer.

A mesma lógica pode ser empregada acerca da união homoafetiva. Por serem “degenerados” e “doentes”, os homossexuais representam um risco às sociedades liberais, que em nome da segurança de seus cidadãos, proíbem o casamento e a adoção daqueles que não poderiam construir uma família saudável. Tais proibições nunca são justificadas em termos de uma diminuição da liberdade, mas sempre em nome da segurança, ou melhor, “em defesa da sociedade”. Se, para alguns, é possível uma separação entre liberdade econômica e liberdade política, de modo que a ausência de liberdade política em países que se pressupõem economicamente livres seja apenas arbitrária e de modo algum comprometa a lógica do mercado, Foucault nos mostra que existe uma associação proveniente de uma mesma lógica. Sem que com isso possamos pressupor a existência de um vínculo indissociável, podemos, no mínimo, entender a existência de elementos provenientes do mesmo dispositivo.

O primeiro capítulo teve como objetivo elucidar uma série de conceitos presentes na obra de Foucault, tendo em vista certo tipo de esclarecimento “epistemológico”, que se refere mais a uma atitude ou uma postura do autor do que a premissas indiscutíveis. Contatando-se que Foucault é um cético que se recusa a resolver os problemas aderindo às respostas prontas da tradição filosófica, foi possível segui em frente e escrever um segundo capítulo, voltado àquilo que podemos chamar de “diagnóstico instrumental da obediência”, ou seja, uma análise que se recusou a definir o que a obediência “é”, e dirigiu-se em investigar as relações de poder que nos levam a obedecer.

Trata-se de um diagnóstico justamente porque o esclarecimento das relações de poder e os discursos presentes operam como objetivo principal. Em um diagnóstico, nós simplesmente explicitamos aquilo que está ocorrendo no momento. Deixamos os julgamentos e as soluções para depois (mesmo que esta suposta neutralidade nunca seja verdadeiramente plena), embora seja ele o principal veículo que nos possibilita ambos. Este diagnóstico é instrumental na medida em que serve como meio para inúmeras finalidades possíveis. Podemos fazer o que quisermos com ele, inclusive aperfeiçoá-lo.

Todavia, importante ressaltar: este diagnóstico, na verdade, se divide em inúmeros pequenos diagnósticos possíveis. A obediência, vista sob uma perspectiva nominalista, é apenas uma palavra utilizada para expressar um fenômeno, um acontecimento, uma experiência.

Obedecemos sempre que deixamos que nossa conduta seja conduzida por outro, mas isso só se torna um problema quando, de certa forma, possuímos alguma perspectiva normativa para nossas vidas e consideramos que existe um certo tipo de exagero ou abuso nesta obediência. Quando a consideramos demasiada ou ilegítima. Neste contexto, a instância da obediência pura presente no poder pastoral; assim como a normalização dos corpos e comportamentos encontrada no poder disciplinar; e a biopolítica com sua medicalização (excessiva) dos corpos; “impureza” das raças; “cientificização da sexualidade”; dispositivo de segurança e gestão econômica da vida; podem ser considerados como acontecimentos históricos que geraram relações de obediência das quais podemos nos livrar.

Mas diagnosticar e fornecer instrumentos não nos parece suficiente. Desta forma, será necessário iniciar agora uma discussão filosófica voltada à liberdade. Mais uma vez, estaremos dialogando com a tradição filosófica (assim como fez Foucault). Para isso, tentando compreender em que consiste a liberdade no pensamento do autor, será necessário, além de analisar as aparições do conceito em diversos momentos, entender a relação que o autor passa a ter com a filosofia antiga, nos últimos anos de sua vida. Foucault é declaradamente um admirador de Pierre Hadot, tendo sido um dos principais responsáveis pela admissão do mesmo no *Collège de France*. Acreditamos que a tese principal de Hadot, na qual a filosofia antiga é voltada muito mais para “modos de vida” ou “maneiras de viver” do que para uma mera postulação discursiva de problemas filosóficos, influenciou bastante Foucault e o levou a analisar uma série de textos, presentes em seus últimos cursos e obras. Entenderemos melhor essa relação com o desenrolar deste último capítulo.

## CAPÍTULO III – AS DIVERSAS FACES DA LIBERDADE

### Prólogo

O fio condutor deste capítulo é o conceito de liberdade. Todavia, a pluralidade de sentidos que a liberdade assume ao longo da história da filosofia precisa ser mencionada. De fato, dependendo do que entendemos por liberdade, Foucault pode ser considerado um autor cuja obra não possui espaço para ela. Se estamos sempre inseridos em relações de poder, isso não significaria que somos sempre determinados por forças externas? Anteriormente ressaltamos que seria impossível falar de obediência sem falar de poder. O mesmo vale para a liberdade. Desta forma, retomamos a temática do poder no início do capítulo, expondo algumas mudanças presentes nos escritos posteriores do autor.

Importante ressaltar que não iremos apenas utilizar a obra de Foucault para pensar a liberdade, mas também utilizaremos o próprio conceito de liberdade para pensar a obra do autor. Isso nos levará a uma série de conceitos – como os de atitude crítica, estética da existência, cuidado de si, liberalismo crítico, anarqueologia, parresía etc. – que acreditamos ser melhor entendidos sob a ótica de uma filosofia da liberdade. Contudo, é preciso fazer a ressalva de que a liberdade, neste contexto, possui muito mais um caráter histórico do que metafísico.

### 3.1 Revisitando o poder: o conjunto de ações sobre ações possíveis

Inúmeras considerações já foram feitas acerca da análise foucaultiana do poder. Já foi demonstrado como o autor nos propõe não uma teoria do poder, mas uma analítica (embora isso seja bastante contestável), que, por sua vez, pode se dirigir tanto aos macropoderes, como o poder do Estado (visto especialmente quando falamos de biopolítica), quanto àquilo que podemos chamar de uma microfísica do poder, na qual as relações de poder também se remetem aos mecanismos mais sutis e menos óbvios da sociedade. Vimos também como todo poder busca legitimar-se através de uma boa relação com os saberes em voga, capazes de lhe dar legitimidade e circularmente, como os saberes utilizam-se de técnicas de poder para afirmar-se como válidos. Analisamos também a recusa da hipótese repressiva e da hipótese jurídico-discursiva, na obra *A vontade de saber*, aonde Foucault faz uma série de recomendações importantes: o poder não é algo que se adquire (mas algo que circula); as relações de poder não se encontram em

posição de exterioridade com outras relações; o poder é algo que vem de baixo; as relações de poder são simultaneamente intencionais e não subjetivas; e, por último, onde há poder também há resistência. Dessa forma, o poder é entendido como uma estratégia imanente a um campo de correlação de forças. Vimos ainda uma crítica tanto ao economismo da economia do poder presente tanto nas análises marxistas quanto nas liberais, assim como uma crítica àquilo que Foucault convencionou chamar de “hipótese de Reich” (aonde o poder é visto como repressão) e “hipótese de Nietzsche” (aonde o poder é visto como combate). Estas várias considerações sobre o poder – além de nos mostrar o quão profícuo foi o autor sobre o tema – ainda precisam ser relacionadas com algumas ideias posteriores.

Em um artigo intitulado *O sujeito e o poder*. Aqui, a despeito de todo o seu prestígio como grande pensador do poder, Foucault declara este não ser o seu tema principal:

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).

Segundo Foucault, estes diferentes modos pelas quais os seres humanos tornam-se sujeitos, ao serem analisados historicamente, nos remetem a três formas de objetivação: 1) O modo de investigação que visa a atingir o estatuto de ciência. 2) A objetivação do sujeito em práticas divisoras (louco e são, criminosos e "bons meninos"). 3) O modo pelo qual um ser humano se torna sujeito.

É preciso entender a importância do sujeito para a analítica foucaultiana do poder. Segundo Foucault, desde Kant, o papel da filosofia é prevenir a razão de ultrapassar os limites daquilo que é dado na experiência. Todavia, ela também possui a função vigiar os excessos de poder da racionalidade política. Existe uma relação evidente entre a racionalização e os excessos de poder, embora isso não deva nos levar a julgar a razão, visto que não faz sentido compreendê-la como uma entidade contrária à não-razão. Seria muito mais pertinente não considerarmos a racionalização da sociedade como um todo unificado, mas analisá-la como um processo diversificado em inúmeros campos.

Diferentes âmbitos do conhecimento, como a loucura, o crime e a sexualidade, possuem diferentes experiências fundamentais, de modo que a palavra racionalização pode constituir um equívoco perigoso. Foucault propõe então analisarmos o poder a partir daquilo que ele vai chamar de “antagonismo das estratégias”. Se queremos investigar o significado da sanidade, precisamos analisar o que ocorre no campo da insanidade, se queremos analisar o poder, devemos investigar aquilo que acontece nas formas de resistência.

Este antagonismo das estratégias leva o autor a compreender o poder através de algumas lutas de resistências recentes<sup>29</sup> que consistem em oposições a uma série de relações de poder estratificadas socialmente, tais como a oposição do poder dos homens sobre as mulheres, do psiquiatra sobre o doente mental e da medicina sobre a população. Vimos anteriormente, que em 1978, em um artigo intitulado *A filosofia analítica da política*, Foucault faz uma série de considerações acerca destas lutas. Em *O sujeito e o poder*, de 1984, a mesma temática é abordada, porém o autor acrescenta uma série de características, que serão reconstruídas aqui

1 - São lutas transversais, não limitadas a um país.

2 - Seus objetivos são os efeitos de poder enquanto tal. A medicina, por exemplo, não é criticada por ser um empreendimento lucrativo, mas poder exercer um poder sem controle sobre os corpos, a saúde, a vida e a morte.

3 - São lutas imediatas. Elas não objetivam o "inimigo mor", mas o inimigo imediato. Não esperam encontrar uma solução no futuro (revoluções, fim da luta de classes, etc.). São lutas anárquicas.

4 - Questionam o estatuto do indivíduo. Afirmando o direito de ser diferente e enfatizam o que os torna individuais. Atacam aquilo que liga o indivíduo à sua própria identidade de um modo coercitivo. São batalhas contra o "governo da individualização".

5 - São lutas contra o privilégio do saber. Uma oposição aos efeitos de poder relacionados ao saber. É questionada a maneira como o saber circula e suas relações com o poder (*o régime du savoir*).

6 - Todas essas lutas contemporâneas giram em torno da questão: "quem somos nós". São uma recusa da violência econômica e ideológica, que ignora quem somos individualmente e propõe uma investigação científica que determina quem somos.

Estas lutas são importantes devido a um objetivo que possuem em comum: elas visam a atacar uma técnica de poder que impõe ao

---

<sup>29</sup> Recentes na época em que o autor escreve, ou seja, 1984.

indivíduo uma lei de verdade, uma forma de poder que faz dos indivíduos sujeitos (no sentido pejorativo de “sujeitados”). Segundo Foucault:

Há dois significados para a palavra sujeito: sujeito a alguém pelo controle e dependência, e preso à sua própria identidade por uma consciência ou auto reconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e torna sujeito a". (1995, p. 235).

Segundo o filósofo de Poitiers, podemos destacar três tipos predominantes de lutas. As lutas contra as formas de dominação (políticas), seja ela étnica, social ou religiosa; as lutas contra as formas de exploração (econômicas), que separam os indivíduos daquilo que eles mesmos produzem; e as lutas contra as formas de subjetivação (filosóficas) que ligam os indivíduos a si mesmos e os submetem a outros. Para Foucault, as lutas contra as formas de subjetivação estão se tornando cada vez mais importantes e tendem a prevalecer em nossa sociedade devido ao desenvolvimento contínuo, desde o século XVI, de uma forma de poder a que damos o nome de “Estado”, que integrou uma antiga técnica de poder originária das instituições cristãs, intitulada de Poder Pastoral. Visto que já analisamos o poder pastoral e suas ramificações para além da instituição eclesiástica, na qual, segundo o autor, o Estado moderno pode ser compreendido como uma nova forma de poder pastoral, podemos evitar a redundância e seguir adiante na ênfase de Foucault acerca das consequências de termos Estados de origem pastoral.

Não acredito que devêssemos considerar o "Estado moderno" como uma entidade que se desenvolveu acima dos indivíduos, ignorando o que eles são e até mesmo sua própria existência, mas, ao contrário, como uma estrutura muito sofisticada, na qual os indivíduos podem ser integrados sob uma condição: que a esta individualidade se atribuisse uma nova forma submetendo-a a um conjunto de modelos muito específicos. (FOUCAULT, 1995, p. 237).

O Estado moderno assume a função de integrar a individualidade dos seres humanos a modelos específicos de subjetividade. É contra isso

que as lutas citadas acima se dirigem. Segundo Foucault no final do século XVIII, Kant escreve a um jornal alemão, tentando responder à seguinte pergunta: "O que é a *Aufklärung*?". É a primeira vez que um filósofo propôs a investigação não do sistema metafísico ou do conjunto de fundamentos do conhecimento científico, mas um acontecimento histórico contemporâneo. "O que está acontecendo conosco?"; "O que é este mundo, esta época, este momento preciso em que vivemos?". Segundo Foucault, talvez este seja o mais evidente dos problemas filosóficos. A questão do presente e daquilo que somos neste exato momento. Nas palavras do autor:

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 a simultânea individualização e totalização própria às estruturas do poder moderno. (1995, p. 239).

Esta crítica não pode ser resumida a uma mera busca por nos libertarmos do Estado. Trata-se de nos libertarmos tanto do Estado quanto das formas de individualização que ele nos oferece. Segundo Foucault "Temos de promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos." (FOUCAULT, 1995, p. 239). Podemos então concordar com Rajchman:

A subjetividade é política para Foucault mais exatamente por causa de procedimentos concretos de "subjetivação" – procedimentos através dos quais passamos a reconhecer-nos como sujeitos de uma forma de experiência que se funda num corpo de conhecimento, normas e modelos de nossa natureza. A política da subjetividade de Foucault não começa com uma autonomia ideal como padrão de crítica, mas com uma análise das formas históricas da constituição do sujeito. (1987, p. 74).

É o caráter político da subjetividade que a coloca em perfeita harmonia com o projeto de propor uma nova teoria do poder. Se a forma como constituímos nós mesmos não é indiferente às relações de

saber/poder atuante nas sociedades, compreendê-las é abrir espaços de liberdade para que possamos recusar algumas individualidades que nos são “propostas” e ir em busca de novas formas de subjetividade que nos sejam mais atraentes e interessantes. Resistir a uma vertente pastoral de poder associada ao Estado moderno é constituir a si mesmo como um sujeito capaz de recusar modelos pré-estabelecidos de existência que não lhes são desejáveis. Isso pressupõe, obviamente, um ponto importante que já vem sendo abordado desde o início desta tese, a recusa do essencialismo, que agora é aplicada sob o ponto de vista da subjetividade. Ainda com Rajchman: “Nossa subjetividade não é dada por uma natureza intrínseca, teológica, teórica ou natural. Não há dela uma forma única, e Foucault julgava que a tentativa de descobrir essa forma, aplicável a todos, tivera resultados desastrosos.” (1994, p. 15).

Nossa subjetividade é constituída através de muitos sistemas de pensamento contingentes, mutáveis e que não precisam ser aceitos caso não os consideremos desejáveis. Voltaremos a esta questão quando possuirmos um arsenal teórico mais substancial para debatê-la de maneira mais aprofundada. Por ora, precisamos dar continuidade à parte final de nossa análise geral sobre a concepção foucaultiana de poder.

Esta nova concepção de poder proposta por Foucault, na qual ele só existe em ato, negando a existência de um “Poder” global e concentrado, não nega, contudo, a existência de campos de possibilidades demasiadamente esparsos que se apoiam em estruturas permanentes. Isso faz com que seja necessário distinguirmos o que seria uma relação de poder daquilo que seria uma relação de violência.

Segundo Foucault, uma relação de violência age sobre um corpo, sobre as possibilidades e possui apenas o polo da passividade. Quando entra em contato com uma resistência, sua única alternativa é reduzi-la. Uma relação de poder, por sua vez, age sobre dois elementos importantes: que o "outro" seja inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação, e que se abra todo um campo de respostas, reações, efeitos, invenções possíveis.

O funcionamento das relações de poder não pode se resumir então ao uso da violência ou a busca de consentimento, embora os utilize como instrumento. “Ele é um conjunto de ações sobre ações possíveis.” (FOUCAULT, 1995, p. 243). Ele incita, induz, desvia, facilita ou torna mais difícil, amplia ou limita, coage ou impede absolutamente, mas é sempre uma maneira de “agir sobre um ou vários sujeitos ativos” (FOUCAULT, 1995, p. 243). O exercício do poder consiste em conduzir condutas, ele é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários do que da ordem do governo, que não se referia

apenas às estruturas políticas e à gestão dos Estados, mas designava a maneira de conduzir a conduta dos indivíduos ou dos grupos.

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).

Definido como ação sobre a ação dos outros, ou governo dos homens, incluímos no poder um elemento importante: a liberdade. “O poder só se exerce sobre “sujeitos livres” enquanto “livres”.” (FOUCAULT, 1995, p. 244). Não há relação de poder onde as relações estão saturadas. A escravidão não é uma relação de poder (é uma relação física de coação). Não há confronto entre poder e liberdade numa relação de exclusão, mas um jogo muito mais complexo, no qual a liberdade aparece como condição de existência do poder. Encontramos um agonismo nas relações de poder, uma incitação recíproca e de luta, uma provocação permanente.

Não existe ruptura na concepção de poder apresentada em *A vontade de saber*, na qual ele é compreendido como uma correlação de forças imanentes, em relação à concepção de *O sujeito e o poder*, na qual ele passa a ser uma forma de “conduzir condutas”. O que encontramos é uma ênfase na importância da liberdade, consideravelmente mais acentuada na segunda definição. Estratégias podem ser revertidas, frequentemente precisam do consenso (ainda que tácito) daqueles aos quais elas se dirigem. Não existe uma regra universal, uma globalidade ou uma legitimidade última em nossas relações de poder. Isso nos garante uma possibilidade de resistência imanente às próprias relações de poder, e esta resistência implica em liberdade. Podemos dizer que o papel da liberdade é tão importante para a “teoria” do poder foucaultiana que ela pode ser considerada sua condição ontológica, sem a qual, não podemos chamar algo de uma relação de poder, temos que assumir então que se trata de uma relação de violência e de combate.

Dessa forma, podemos ver claramente que Foucault não parou de pensar sobre o poder ao longo de sua vida. Quando diz que não foi o fenômeno do poder seu principal objetivo, mas criar uma história das diferentes maneiras pelas quais os indivíduos se tornam sujeitos,

Foucault está enfatizando a ideia de que nossas personalidades e subjetividades dependem muito mais do contexto em que nos encontramos do que de alguma essência intrínseca ao nosso ser. Fazer uma história do sujeito consiste em traçar uma história das relações de poder que o constituem.

Neste contexto, a filosofia assume um papel central. Como já visto, não mais prevenir a razão de ultrapassar seus limites, mas vigiar os excessos de poder da racionalidade política. Isso porque, se nos tornamos sujeitos dentro de contextos políticos, circundados por relações de poder, podemos dizer que “nós mesmos” somos o resultado de um choque entre um ser biológico com uma carga genética e uma série de relações de saber/poder possíveis, dentro de uma racionalidade política específica. Quando Foucault destaca três tipos predominantes de lutas, as lutas contra a dominação, a exploração e a subjetivação, e enfatiza a terceira, ele está tentando nos mostrar que não somos sujeitados apenas por outros seres humanos (como acontece na dominação e na exploração), mas por nós mesmos. Essa sujeição é proveniente da maneira como constituímos nossas subjetividades. Não foi um ato completamente autônomo que nos levou a ser o que somos hoje, mas uma série de relações históricas e contingentes.

O texto de Kant sobre a *Aufklärung* se torna relevante na medida em que coloca a filosofia nesta trilha. “O que está acontecendo conosco?” é o questionamento filosófico ideal para uma filosofia que deseja se vigiar a racionalidade política e entender como os sujeitos se tornam o que são. Foucault nos responde com a prescrição de que devemos promover novas formas de subjetividade. É preciso nos libertarmos daquilo que nos foi imposto durante séculos. O principal ponto aqui é que, para Foucault, não faremos isso quando acabarmos completamente com as relações de poder. Isso é simplesmente impossível. É sempre dentro das próprias relações de poder que podemos encontrar a resistência. Foucault deseja não cometer o erro de pressupor um sujeito prévio as relações de poder. Podemos promover novas formas de subjetividade, mas elas também terão uma história contingente e também serão passíveis de serem revistas. Nas relações de poder, temos todo um conjunto de ações possíveis. Precisamos nos dar conta disso e explorar melhor e mais livremente estas possibilidades. É verdade que as relações de poder podem nos dominar e nos explorar, mas também é verdade que só através delas podemos ser livres.

### 3.2 Atitude crítica: a ontologia histórica de nós mesmos

Nesta perspectiva, um dos textos mais fundamentais de Foucault para abordarmos a questão da crítica consiste em uma reflexão sobre Kant intitulada *O que são as luzes?* (1984). Neste texto, Foucault comenta sobre um artigo de Kant escrito para um jornal cujo intuito seria responder à pergunta *O que é a Aufklärung*<sup>30</sup>? Segundo Foucault, não é a primeira vez que o pensamento filosófico procura refletir sobre seu próprio presente. Entretanto, a maneira como Kant coloca a questão da *Aufklärung* é inovadora. Kant a define como uma saída, uma solução. A questão se refere à pura atualidade.

Para Kant a *Aufklärung* representa um processo capaz de nos libertar de nosso estado de “menoridade”, compreendido aqui como um estado da nossa vontade que nos faz aceitar a autoridade de outro para nos conduzir nos domínios em que deveríamos fazer uso da razão. De acordo com Kant, existem duas condições essenciais que nos permitiria sair desse estado de menoridade.

Em primeiro lugar, precisaríamos discriminar bem o que decorre da obediência e o que decorre do uso da razão. Para alcançar a maioridade não precisamos nos tornar desobedientes. A meta é que tudo aquilo ao que precisaremos obedecer esteja previamente fundamentado no uso correto da razão. Para Kant, atingir a maioridade implicaria em rejeitar o imperativo “Obedeçam, não raciocinem”, em detrimento do imperativo “Obedeçam, e vocês poderão raciocinar tanto quanto quiserem”. Isso porque uma vez que tudo aquilo ao qual precisaremos obedecer for racional, não haverá nenhum tipo de obediência capaz de entrar em desarmonia com o raciocínio. A maioridade consiste em obedecer apenas a preceitos racionais.

A segunda condição para sairmos da menoridade consistiria em distinguir bem o uso privado do uso público da razão. Para Kant, a razão deve ser livre em seu uso público e submissa em seu uso privado. O homem faz uso privado da razão quando possui um papel a desempenhar na sociedade. Ser soldado, pagar impostos, ser funcionário de um governo, etc. Em contrapartida, quando se raciocina como membro da humanidade racional, então o uso da razão deve ser livre e público. Kant propõe então uma espécie de contrato (de maneira velada a Frederico II), que pode ser chamado de contrato do despotismo racional com a livre razão. Neste contrato o uso público e livre da razão

---

<sup>30</sup> Neste contexto, podemos entender o termo *Aufklärung* como sinônimo de iluminismo.

autônoma será a melhor garantia da obediência, desde que o princípio político a que devemos obedecer esteja de acordo com a razão universal.

Segundo Foucault, existe uma ligação entre este texto e as três Críticas de Kant. A *Aufklärung* sendo descrita como o momento em que a humanidade fará uso de sua própria razão sem se submeter a alguma autoridade externa, pressupõe a necessidade da Crítica, que possui o papel de definir as condições nas quais o uso da razão é legítimo para determinar o que se pode conhecer, o que é preciso fazer e o que é permitido esperar. O texto em questão seria então uma reflexão de Kant sobre seu próprio trabalho, levando-o a uma reflexão sobre a modernidade.

É conveniente lembrar que Foucault, nesse sentido, encontra-se bastante distante de Kant. A ideia de um despotismo racional com a livre razão e a possibilidade de definir o uso da razão em termos legítimos ou ilegítimos entra em choque com as principais premissas foucaultianas. A intenção de Foucault é resgatar a preocupação kantiana para com a modernidade e ir além, em seus próprios termos. Para Foucault, a modernidade não deveria ser definida então como um período histórico, mas como uma atitude, uma maneira de pensar, sentir, agir e se conduzir, semelhante àquilo que os gregos chamavam de *êthos*. A *Aufklärung*, já devidamente apropriada por Foucault, seria uma espécie de interrogação filosófica que problematiza simultaneamente a relação com o presente, o modo de ser histórico e a constituição de si próprio como sujeito autônomo. Ela seria então a reativação permanente de uma atitude, um *êthos* filosófico caracterizado como crítica permanente de nosso ser histórico. Esse *êthos* filosófico pode ser caracterizado negativamente e positivamente.

Negativamente, é necessário que esse *êthos* recuse a chantagem em relação à *Aufklärung*, que consiste em, ou aceitá-la e permanecer no racionalismo, ou recusá-la e tentar escapar desses princípios de racionalidade. Como já visto, Foucault não acredita em uma Razão na qual tudo o que resta além dela é o irracionalismo. Nós somos seres historicamente constituídos pela *Aufklärung* e não temos apenas as opções de aceitar ou recusar. Teríamos então, nesta chantagem de que Foucault nos fala, uma “falácia da falsa dicotomia”. Podemos perfeitamente analisar e problematizar nossa inserção dentro deste contexto. Também é importante evitar a confusão entre *Aufklärung* e humanismo. De acordo com Foucault, a *Aufklärung* é um conjunto de acontecimentos e processos históricos complexos que se situaria em um determinado momento do desenvolvimento das sociedades europeias. O humanismo é algo diferente, possui uma temática demasiadamente

maleável e inconsistente para servir de eixo à reflexão. O que Foucault quer nos é precaver para a existência de inúmeros tipos de humanismos, de modo que utilizar o termo nos traz uma certa instabilidade, pois nunca podemos saber ao certo ao que estamos nos referindo, enquanto falar da *Aufklärung*, embora ela possua propostas que poderiam ser consideradas humanistas (dependendo da definição dada), trata-se de algo que podemos localizar historicamente de maneira mais precisa.

Positivamente, esse *êthos* de modernidade consiste em reverter a questão kantiana que busca encontrar os limites do conhecimento (aos quais não poderíamos ir além), em uma questão na qual o fundamental seria encontrar os aspectos contingentes, singulares e arbitrários naquilo que nos é apresentado como universal, necessário e obrigatório. Neste sentido, a diferença entre Kant e Foucault é que para o primeiro a crítica consiste em estabelecer os limites da razão, enquanto para o segundo ela consiste em ultrapassá-los. A história emerge mais uma vez como ferramenta essencial para Foucault, na medida em que a crítica se utiliza de elementos arqueológicos e genealógicos em sua busca de ultrapassagem possível dos supostos limites estabelecidos. Nas palavras do autor:

Aquilo que, nós o vemos, traz como consequência que a crítica vai se exercer não mais na pesquisa das estruturas formais que tem valor universal, mas como pesquisa histórica através dos acontecimentos que nos levaram a nos constituir e a nos reconhecer como sujeitos do que fazemos, pensamos, dizemos. Nesse sentido, essa crítica não é transcendental e não tem por finalidade tornar possível uma metafísica: ela é genealógica em sua finalidade e arqueológica em seu método. (FOUCAULT, 2000, p. 347/348).

Foucault alega que a crítica é arqueológica em seu método com o intuito de se desvencilhar de uma crítica transcendental, no estilo kantiano já abordado, recusando-se a buscar as estruturas fundamentais do conhecimento e da moral. O método arqueológico, como já visto, trata dos discursos que articulam o que pensamos e fazemos como acontecimentos históricos. Em harmonia com isso, dizer que a finalidade da crítica é genealógica consiste em recusar-se a aceitar o sujeito como prévio à sua condição histórica, possuidor de uma essência que nos permitiria deduzir aqui que nos é impossível fazer ou conhecer. A genealogia possui o poder de deduzir da nossa condição contingente a

capacidade de nos tornarmos diferentes, não pensar mais da mesma forma como pensamos ou agir da forma que agimos. Mais uma vez somos levados à incessante busca de Foucault por questionar e ultrapassar nossos limites possíveis. Temos aí um ponto norteador em sua busca (às vezes um tanto confusa) por estabelecer em um primeiro momento um método arqueológico e posteriormente voltar-se para o método genealógico. Para Foucault, a crítica “procura fazer avançar para tão longe e tão amplamente quanto possível o trabalho infinito da liberdade”. (2000, p. 348).

Neste contexto, precisamos frisar este aspecto de que a liberdade possui uma tarefa infinita. Isso porque não existe um estado essencial em que podemos nos encontrar um dia no qual poderíamos nos dizer completamente livres. Para Foucault, a liberdade consiste em uma prática na qual o sujeito constitui-se em um jogo que envolve as relações de poder vigentes e a parcela pessoal que ele consegue imprimir neste jogo. Existem infinitas formas de liberdade porque existem infinitas formas de sujeição, uma vez que não existe um “além”, algo externo às relações de poder, às relações humanas nas quais sistemas de pensamento, instituições e dispositivos constituem um determinado contexto histórico, que pode ser mais ou menos livre, mais ou menos desejável, mas nunca inerentemente ausente do jogo entre saber/poder/subjetividade.

A tarefa infinita da liberdade pressupõe então que a crítica foucaultiana constitua uma atitude experimental que esteja disposta a abrir o caminho para pesquisas históricas, mas, especialmente, que se predisponha a colocar-se à prova da realidade e da atualidade, na tentativa de compreender os pontos em que a mudança é possível e desejável. Isso porque, na ausência de uma crítica transcendente, na ausência de um tribunal filosófico, tudo o que nos resta é interagir com outros seres humanos, tentar reconhecer suas necessidades, suas crenças, seus desejos, seus sofrimentos e anseios, e buscar harmonizar uma convivência mais desejável e agradável a todos. Foucault rejeita a busca por utopias. Não alcançaremos o mundo ideal no qual todos os anseios e necessidades serão plenamente satisfeitos. Mas isso não é motivo para não continuar lutando. Reconhecer que não viveremos em uma sociedade utópica não é o mesmo que reconhecer que não podemos viver em uma sociedade melhor. Isso se dará em meio a uma série de tentativas e erros, por isso, a liberdade é uma tarefa infinita. Podemos nos libertar de um sistema opressor e construir um sistema melhor, mas este por sua vez também possuirá algo de opressivo, que também deverá tornar-se alvo de crítica e assim sucessivamente.

Foucault dá ao nome deste projeto crítico de “ontologia histórica de nós mesmos”. Uma ontologia de nós mesmos poderia ser entendida como uma ontologia que busca compreender o ser em sua essência. Ao acrescentar o termo “histórica” Foucault está rejeitando a possibilidade desta suposta essência e alegando que seu projeto é compreender os diversos sujeitos históricos que se encontram nos diversos âmbitos culturais, sociais, políticos e éticos. Trata-se de recusar a tradição crítica kantiana que busca estabelecer os limites do conhecimento, mas inserir-se na tradição igualmente kantiana que anseia entender melhor o que acontece conosco, neste exato momento histórico. A ontologia histórica de nós mesmos desvia-se então de projetos globais, atestando preferência por transformações parciais que ocorrem em certos domínios específicos, tais como a loucura, a doença, etc. Estas transformações, mesmo que parciais, tem um grande potencial capaz de nos fazer repensar as relações de poder, de autoridade e de produção de conhecimento existentes em nossas sociedades.

Este *êthos* filosófico seria então um anseio profundo por liberdade. Segundo Foucault: “Caracterizarei então o *êthos* filosófico próprio à ontologia crítica de nós mesmos como uma prova histórico-prática dos limites que podemos transpor, portanto, como o nosso trabalho sobre nós mesmos como seres livres”. (2000, p. 348). Por se tratar de um *êthos*, de uma atitude, e não de uma doutrina, Foucault não pode concluir se um dia nos tornaremos maiores, muito menos pressupor que devemos buscar esse tipo de maioridade à maneira kantiana. Trata-se, como já visto, de analisar historicamente nossos supostos limites e tentar ultrapassá-los. Este trabalho remete-se a que Foucault irá chamar de “impaciência da liberdade” (2000, p. 351).

Deste texto importantíssimo, precisamos extrair então que Foucault se remete à Kant na medida em que este fundou duas tradições filosóficas que se mantém bastante vivas até hoje. A primeira tradição, fundada com suas três críticas, busca estabelecer as condições em que um conhecimento verdadeiro é possível. Temos uma tradição que se desenvolve em torno de uma analítica da verdade. Com tudo o que já vimos até aqui, fica evidente que Foucault distancia-se completamente de tradição. Contudo, a segunda tradição kantiana (que infelizmente parece ter recebido menos atenção até então), consiste na tradição que coloca a questão “o que é a atualidade”. Trata-se da “ontologia histórica de nós mesmos” ou, para citar um outro termo utilizado pelo autor, uma “ontologia do presente”. Segundo Foucault, frequentemente somos levados a escolher uma destas duas tradições. Esperamos que esteja claro que Foucault opta pela segunda e tenta levá-la adiante. Neste

sentido, Foucault seria um herdeiro nada convencional de Kant, visto que as três críticas são obras extensas e complexas às quais Kant dedicou sua vida e o artigo analisado por Foucault possui algumas poucas páginas e encontra-se muito distante de ter recebido o mesmo prestígio e atenção dedicado às Críticas.

Mas a questão não se esgota aí. Em uma conferência intitulada *Qu'est-ce que la critique?*, Foucault rejeita a busca por uma unidade da crítica, como se ela fosse algo prometido pela natureza. Para Foucault:

Afinal, a crítica só existe em relação a algo diferente dela mesma: ela é um instrumento, um meio para um devir ou uma verdade que ela não saberá e não será, ela é um olhar sobre um domínio no qual quer exercer o papel de polícia e onde não é capaz de fazer a lei<sup>31</sup>. (FOUCAULT, 2015, tradução nossa<sup>32</sup>, p. 34).

Assim como o poder só existe em ato e isso nos impede de estabelecer uma teoria do poder, a crítica também só existe em relação a outra coisa que não ela mesma. Não poderíamos igualmente estabelecer uma teoria crítica, pois criticar é criticar alguma coisa. Ela encontra-se historicamente subordinada àquilo que crítica. Se a resistência é imanente ao poder, se toda relação de poder pressupõe uma relação de resistência, mesmo que implícita, o mesmo podemos dizer para a crítica, que pode no máximo ser um instrumento, algo que nos permite rejeitar algo, mas necessita deste algo para existir. A crítica estaria então subordinada ao direito, à filosofia, à literatura e a tudo aquilo que pode constituir-se como objeto de crítica. Surge então, neste contexto, uma característica importante da crítica. Para Foucault “Existe alguma coisa na crítica que se assemelha a virtude. E, de certa maneira, o que eu gostaria de lhes falar, dizia respeito a atitude crítica como uma virtude em geral<sup>33</sup>”. (2015, p. 35).

---

<sup>31</sup> Après tout, la critique n'existe qu'en rapport avec autre chose qu'elle-même: elle est instrument, moyen pour un avenir ou une vérité qu'elle ne saura pas et ne sera pas, elle est un regard sur un domaine où elle veut bien faire police et où elle n'est pas capable de faire la loi

<sup>32</sup> A partir daqui todas as traduções deste texto específico serão próprias.

<sup>33</sup> Il y a quelque chose dans la critique qui s'apparente à la vertu. Et d'une certaine façon, ce dont je voulais vous parler, c'était de l'attitude critique comme vertu en général.

Precisamos situar brevemente o contexto em que Foucault caracterizará a crítica como virtude (e este contexto será retomado no próximo capítulo de maneira mais detalhada). Segundo Foucault, a igreja cristã, enquanto ostentava uma atividade especificamente pastoral, desenvolveu a ideia (completamente estranha à cultura antiga), de que cada indivíduo deveria se deixar governar por alguém que o conduziria à salvação, em uma relação global, meticulosa e detalhada de obediência. De acordo com Foucault, a partir do século XV, podemos dizer que houve uma verdadeira explosão da arte de governar os homens. Esta explosão desloca-se do âmbito religioso, expandindo-se para toda a sociedade civil. As técnicas de governar multiplicam-se em direção à variados domínios. Como governar as crianças, os pobres, uma família, uma casa, um Estado, seu próprio corpo e seu próprio espírito, dentre outros.

Para o autor, esta enorme difusão daquilo que o autor chama de “governamentalização”, não pode ser dissociada da questão inversa, a saber, “como não ser governado<sup>34</sup>” (FOUCAULT, 2015, p. 36/37). Todavia, não se trata de uma afirmação radicalmente contrária a simples ideia de ser governado. Não se trata de dizer “nós não queremos ser governados, e nós não queremos ser governados de modo algum<sup>35</sup>” (FOUCAULT, 2015, p. 37). Diante desta inquietude, localiza-se uma questão perpétua, porém muito mais contextual que reside na busca de “como não ser governado desta forma, por aqueles, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles<sup>36</sup>” (FOUCAULT, 2015, p. 37). A este movimento de recusa contextual à diferentes formas de governamentalidade, Foucault dá o nome de “atitude crítica”. Podemos, por isso, definir esta atitude crítica como “a arte de não ser excessivamente governado<sup>37</sup>” (FOUCAULT, 2015, p.37).

Segundo Foucault, temos então uma espécie de jogo entre a governamentalização e a crítica que dá lugar a fenômenos capitais na cultura ocidental, cujo foco seria o feixe de relações que amarra três

---

<sup>34</sup> [...] comment ne pas être gouverné?”

<sup>35</sup> [...] nous ne voulons pas êtres gouvernés, et nous ne voulons pas êtres gouvernés du tout.

<sup>36</sup> [...] comment ne pas être gouverné comme cela, par ceux-là, au nom de ces principes-ci, en vue de tels objectifs et par le moyen de tels procédés, pas comme ça, pas por ça, pas par eux?

<sup>37</sup> [...] l’art de n’être pas tellement gouverné.

diferentes âmbitos, a saber, o poder, a verdade e o sujeito. Nas palavras do autor:

E se a governamentalização for este movimento pelo qual se tratasse de, na própria realidade de uma prática social, sujeitar os indivíduos pelos mecanismos de poder que reivindicam uma verdade, então, eu diria que a crítica é o momento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade em seus efeitos e poder e o poder em seus discursos de verdade; a crítica será a arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletiva. A crítica teria essencialmente a função de desassujeitamento no jogo que poderíamos chamar, em uma palavra, de política da verdade<sup>38</sup>. (FOUCAULT, 2015, p. 39).

Não devemos nos enganar, a crítica está inserida nas relações de saber e poder, porém ela é o âmbito de resistência, a inservidão e indocilidade que, inseridas neste jogo de relações, permite que sujeitos rejeitem muitas de suas formulações. É fácil compreender aí um impulso de liberdade localizado neste conceito. Uma liberdade nos termos já discutidos aqui. Uma possibilidade de questionar limites vigentes que se apresentam como globais e tentar ultrapassá-los. Se é verdade não podemos sair do jogo de relações entre saber, poder e sujeito, também é verdade que não precisamos aceitar facilmente as relações atuais, caso elas não nos convenham. Vemos este aspecto claramente em Foucault quando ele nos diz:

Essas positivities são conjuntos que não são autoevidentes, neste sentido, quaisquer que sejam os hábitos ou o desgaste que puderam nos tornar familiares, qualquer que seja a força da cegueira dos mecanismos de poder que puderam jogar ou

---

<sup>38</sup> Et si la gouvernementalisation, c'est bien ce mouvement par lequel il s'agissait dans la réalité même d'une pratique sociale d'assujettir les individus par des mécanismes de pouvoir qui se réclament d'une vérité, eh bien, je dirais que la critique, c'est le mouvement par lequel le sujet se donne le droit d'interroger la vérité sur ses effets de pouvoir et le pouvoir sur ses discours de vérité; la critique, ce sera l'art de l'inservitude volontaire, celou de l'indocilité réfléchie. La critique aurait essentiellement pour fonction le désassujettissement dans le jeu de ce qu'on pourrait appeler, d'un mot, la politique de la vérité.

quaisquer que sejam as justificações que elas elaboraram, elas não se tornaram aceitáveis por algum direito originário, e o que é necessário destacar para melhor compreender o que as tornou aceitáveis é que justamente isto não era óbvio, não estava inscrito em algum a priori, não estava contido em nenhuma anterioridade. Liberar as condições de aceitabilidade de um sistema e seguir as linhas de ruptura que marcam sua emergência, aí estão as duas operações correlativas. Não era óbvio que a loucura e a doença mental se sobrepusessem no sistema institucional e científico da psiquiatria; não estava dado que os procedimentos punitivos, o aprisionamento e a disciplina penitenciária viessem a ser articular e um sistema penal; não estava dado que o desejo, a concupiscência, o comportamento sexual dos indivíduos, devesse se articular, efetivamente, uns sobre os outros, em um sistema de saber e de normalidade chamado sexualidade. A identificação da aceitabilidade de um sistema é indissociável do reconhecimento daquilo que tornava difícil de ser aceito: sua arbitrariedade em termos de conhecimento, sua violência em termos de poder, sua curta energia<sup>39</sup>. (2015, p. 53/54).

---

<sup>39</sup> Ces positivités sont des ensembles qui ne vont pas de soi, en ce sens que, quelles que soient l'habitude ou l'usure qui ont pu nous les rendre familières, quelle que soit la force d'aveuglement des mécanismes de pouvoir qu'elles font jouer ou quelles que soient les justifications qu'elles ont élaborées, elles n'ont pas été rendues acceptables par quelque droit originaire; et ce qu'il s'agit de faire ressortir pour bien saisir ce qui a pu les rendre acceptables, c'est que justement cela n'allait pas de soi, ce n'était inscri dans aucun a priori, ce n'était contenu dans aucune antériorité. Dégager les conditions d'acceptabilité d'un système et suivre les lignes de rupture qui marquent son émergence, ce sont là deux opérations corrélatives. Cela n'allait pas du tout de soi que la folie et la maladie mentale se superposent dans le système institutionnel et scientifique de la psychiatrie; ce n'était pas plus donné que les procédés punitifs, l'emprisonnement et la discipline pénitentiaire viennent s'articuler dans un système pénalce n'était pas plus donné que le désir, la concupiscence, le comportement sexuel des individus doivent effectivement s'articuler les uns les autres dans un système de savoir et de normalité appelé sexualité. Le repérage de l'acceptabilité d'un système est indissociable du repérage de ce qui

A crítica foucaultiana não se dirige a nenhum direito originário, natural ou legítimo. Não existe um a priori a se remeter (a menos que ele seja aceito como histórico). Nossas relações sociais são como são, mas poderiam ser diferentes, não porque poderiam estar mais de acordo com a maneira com a qual elas deveriam ser, mas simplesmente porque elas são o produto histórico de um jogo contingente de relações estratégicas bem-sucedidas. Existe sempre uma arbitrariedade no conhecimento e uma violência no poder. A crítica insere-se como a resistência imanente a este mesmo jogo, sem um destino final. Trata-se da concretização perpétua da liberdade, em jogos que podem ser mais ou menos violentos.

É neste sentido que podemos compreender a crítica como inserida no âmbito das relações de poder, assumindo este papel de “indocilidade refletida”. Mas é preciso ressaltar que ela não consiste apenas em dizer não. A crítica não se refere somente a negar o poder arbitrariamente, embora ela também não precise possuir uma alternativa ideal para aquilo que nega. A questão é que não aceitar uma certa forma de governo abre necessariamente o caminho para o surgimento de outras formas. O poder não se suspende por algum momento, novas relações sempre irão surgir. Se, para Foucault, o poder não é o mal, não é apenas aquilo que nega, aquilo de destrói, interdita, mas algo que constrói e possui seu caráter positivo, o mesmo podemos dizer da crítica. Não se trata apenas de julgar, mas de abrir caminhos para o novo. Em uma entrevista anônima intitulada *O filósofo mascarado* (1980), dada ao famoso jornal francês *Le Monde*, Foucault evoca suas expectativas para com uma nova forma de crítica:

Non posso me impedir de penser en une critique que ne procuraria juger, mais procuraria faire exister une œuvre, un livre, une phrase, une idée: elle 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

---

le rendait difficile à accepter: son arbitraire en termes de connaissance, as violence en termes de pouvoir, bref son énergie.

soberana, nem vestida de vermelho. Ela traria a fulguração das tempestades possíveis (FOUCAULT, 2000, p. 302).

Uma crítica que seria inventiva em sua recusa. Foucault demonstra uma insatisfação com sua contemporaneidade que será trabalhada no subcapítulo seguinte. Muito mais importante do que apontar culpados, precisamos criar novas formas de vida, novas formas de nos relacionarmos. Talvez sejamos obedientes demais, temos uma tradição voltada para isso e até mesmo nossos grandes pensadores preocuparam-se com deixar em aberto um grande espaço para a obediência. Foucault, por sua vez, alega-se curioso e lamenta que a curiosidade tenha sido estigmatizada pelo cristianismo. Existe uma inquietação em Foucault, não acerca daquilo que existe, mas daquilo que poderia existir. Suas considerações nesta entrevista anônima nunca foram tão poéticas:

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).

A crítica anda lado a lado com a curiosidade, com a liberdade, com a contestação dos limites e o desejo de criar e recriar coisas novas, com ser diferente do que se é. Novas relações de saber/poder, novas subjetividades, novas formas de sentir prazer, de amar, de filosofar e de se relacionar com os outros e consigo mesmo. Agora faz mais sentido compreender a passagem já citada na qual o autor entende a filosofia como o trabalho crítico do pensamento sobre si mesmo. Talvez a busca por verdades e legitimidades seja superestimada. Talvez seja realmente possível buscar novos horizontes de liberdade para o modo como vemos o mundo. Esta consistiria em uma busca por um novo *êthos*, muito menos estratificado do que os anteriores. Na verdade, talvez precisaríamos colocar as coisas sempre no plural, buscar um mundo

mais diversificado, nos quais os canais de comunicação sejam menos estreitos, um mundo no qual existam diversas maneiras de dar uma forma bela à sua existência, uma sociedade cujas relações de poder se afastem cada vez mais de estados de dominação e se mantenham no âmbito de condução de condutas. De qualquer forma, é difícil não ver na crítica mais um anseio por liberdade, que foi, de todo modo, o objetivo deste capítulo.

Podemos, entretanto, explorar um pouco mais alguns aspectos foucaultianos acerca do texto de Kant. Acreditamos que Foucault deseja se “apropriar” de algumas ideias kantianas e se inserir marginalmente em uma tradição kantiana que não é àquela das três grandes críticas. A ideia de Kant de que a *Aufklärung* representa um processo através do qual podemos sair de nosso estado de “menoridade”, é apropriada por Foucault em um sentido não kantiano. Se a menoridade para Kant consiste em não fazer uso de uma razão inerente à nós mesmos, distinguindo um uso privado e um uso público da razão, para Foucault, trata-se construir uma “atitude de modernidade”, na qual a crítica das relações de saber/poder que nos subjagam é uma tarefa perpétua. Para Kant, deixamos de ser menores quando fazemos um uso público da nossa razão; para Foucault, quando adquirimos um *êthos* de modernidade, em que problematizamos a nossa relação de seres históricos com o momento presente em que vivemos. Em ambos os casos, temos que sair da menoridade.

Para Foucault, não faz muito sentido falarmos da Razão com se ela fosse uma metanarrativa. Muito mais profícuo falarmos diferentes tipos de racionalidade. Neste sentido, este *êthos* de modernidade buscar reverter a ideia de que devemos buscar os limites do conhecimento, para a ideia de que devemos tentar ultrapassar estes limites. Isto consiste em dizer que podemos criar novas formas de racionalidade (embora isso não dependa unicamente de nós). Ultrapassar a razão não significa atingir algum estado puro ou intrínseco da mesma, mas ir em direção a alguma racionalidade ainda não explorada. Esta, por sua vez, será igualmente histórica e contingente, mas será diferente, podendo ser mais desejável ou não.

Na medida em que jamais chegaremos na essência da razão (isso seria o equivalente a estipular uma metanarrativa), a liberdade tem uma tarefa infinita. Sair da menoridade é reconhecer nossa historicidade e assumir o papel de autores da nossa existência no presente. Não podemos mudar o passado, tampouco prever o futuro. Não sairemos de nossa condição de seres históricos. Mas podemos reconhecer isso e assumir buscar assumir as rédeas de nossa atualidade. A ontologia

histórica de nós mesmos consiste então em uma atitude livre de eterna problematização da nossa condição atual. Não podemos sair do poder, não podemos “não ser governados”, mas podemos recusar as atuais configurações assumidas pelas relações de poder e nos recusar a sermos governados de uma maneira específica. Podemos ser menos sujeitos às relações de poder vigentes, podemos ser menos governados, podemos ser mais livres.

### 3.3 A estética da existência e o cuidado de si

A partir do segundo volume de *História da sexualidade*, intitulado *O uso dos prazeres*, já em sua introdução, Foucault anuncia uma mudança em seus objetivos de estudo. Alega que o termo sexualidade surgiu tardiamente no início do século XIX e que se referia ao surgimento de diversos campos de conhecimento e a instauração de um conjunto de regras e normas que se apoiam em instituições religiosas, judiciárias, pedagógicas e médicas. Contudo, o termo sexualidade também se refere às mudanças que possibilitam aos indivíduos a darem sentido e valor à sua conduta, seus prazeres, seus sentimentos, etc. Nas palavras do autor:

Em suma, tratava-se de ver de que maneira, nas sociedades ocidentais modernas, constitui-se uma “experiência” tal, que os indivíduos são levados a reconhecer-se como sujeitos de uma “sexualidade” que abre para campos de conhecimentos bastante diversos, e que se articula num sistema de regras e coerções. O projeto era, portanto, o de uma história da sexualidade enquanto experiência – se entendemos por experiência a correlação, numa cultura entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade. (1988b, p. 9/ 10).

Analisar a sexualidade sob a perspectiva da experiência que ela possibilita consistiria então em analisar suas correlações com os três eixos que as constituem. A formação dos saberes sobre ela, os sistemas de poder que a regulam e as formas como os indivíduos se reconhecem como sujeitos dessa sexualidade. Acerca dos dois primeiros eixos, o trabalho anterior de Foucault havia fornecido instrumentos profícuos. As análises das práticas discursivas e das relações de poder lhe permitem seguir a formação dos saberes e analisá-las como estratégias abertas.

Contudo, o terceiro eixo, ou seja, o estudo dos diversos modos pelos quais os sujeitos são levados a se reconhecerem como sujeitos sexuais despertou seus interesses e lhe trouxe dificuldades.

Segundo Foucault, trata-se aqui de um deslocamento teórico. Se em um primeiro momento<sup>40</sup> Foucault fora levado a analisar aquilo que era compreendido como o progresso dos conhecimentos, interrogando-se sobre as práticas discursivas que articulavam o saber e; em um segundo momento<sup>41</sup> buscou analisar as relações de poder, interrogando-se sobre as múltiplas relações, estratégias e técnicas que articulam o exercício dos poderes; agora, em um terceiro momento, tornara-se necessário um último deslocamento com a intenção de analisar o que podemos designar de “sujeito”. Tratava-se de pesquisar as formas de relação consigo que levam um indivíduo a se constituir e se reconhecer como sujeito. Surge aquilo que Foucault irá chamar de “uma história da verdade”:

Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos, mas uma análise dos “jogos de verdade” dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado. Através de quais jogos de verdade o homem se dá seu ser própria a pensar quando se percebe como louco, quando se olha como doente, quando reflete sobre si como ser vivo, ser falante e ser trabalhador, quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? Através de quais jogos de verdade o ser humano se reconheceu como homem de desejo? (FOUCAULT, 1988b, p. 12).

Esta história da verdade, tal como compreendida acima, esclarece melhor porque Foucault considerou a questão do sujeito (e não a questão do poder) como sua principal preocupação ao longo dos anos. O sujeito é constituído historicamente através de práticas e discursos, muitos dos quais possuem um caráter assujeitador, mas muitos dos quais possuem

---

<sup>40</sup> Que podemos chamar de seu eixo arqueológico e abrange obras como *História da loucura*, *O nascimento da clínica*, *As palavras e as coisas* e *Arqueologia do saber*.

<sup>41</sup> Que podemos nomear de eixo genealógico e engloba obras como *Vigiar e Punir* e *A vontade de saber*.

um potencial libertador. Nesse sentido, o sujeito não é nunca completamente sujeitado (vimos anteriormente como as relações de poder pressupõem uma instância de liberdade) e nunca completamente livre (também vimos anteriormente que toda subjetividade só é possível de ser constituída em um contexto previamente dado ao sujeito da mesma).

Desta forma, o segundo volume de *História da sexualidade*, intitulado *O uso dos prazeres*, faz um questionamento principal acerca do sujeito: “por que o comportamento sexual, as atividades e os prazeres a ele relacionados, são objeto de uma preocupação moral?” (FOUCAULT, 1988b, p. 14). Para tentar responder a esta pergunta, Foucault passa a estudar a Antiguidade greco-romana, com o intuito de escrever mais três obras sobre a sexualidade que nos permitiriam compreender melhor a sexualidade como objeto de uma preocupação moral. Em *O uso dos prazeres*, o autor se dedica a analisar a maneira pela qual a atividade sexual foi problematizada por filósofos e médicos da cultura grega clássica (referente ao século IV a.C.). Em *O cuidado de si (História da sexualidade III)*, Foucault dedica esta mesma problemática, focando-se agora nos textos gregos e latinos dos dois primeiros séculos de nossa era. Foucault ainda pretendia publicar um último volume que seria intitulado *As confissões da carne* no qual analisaria a formação da doutrina da pastoral da carne. Porém, infelizmente, sua morte prematura deixou este projeto inacabado. Isso nos traz algumas limitações, embora possamos considerar que o autor já nos deixou material suficiente para fornecer uma resposta à indagação inicial.

Em *O uso dos prazeres* Foucault alega que a Antiguidade problematizou os prazeres sexuais através de práticas de si (ou técnicas de si), pondo em jogo o que poderíamos chamar de uma “estética da existência”. Nas palavras do autor:

Deve-se entender com isso, práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo. Essas “artes de existência”, essas “técnicas de si”, perderam, sem dúvida, uma certa parte de sua importância e de sua autonomia quando, com o cristianismo, foram integradas no exercício de um poder

pastoral e, mais tarde, em práticas de tipo educativo, médico ou psicológico. (FOUCAULT, 1988b, p. 15).

É interessante frisar que estas práticas de si possuem um caráter refletido e voluntário em detrimento do assujeitamento de outras relações de poder vigentes. Mas essa suposta liberdade não pode ser mal interpretada. Segundo Foucault, não existe uma indiferença grega acerca de temas como o ato sexual, a fidelidade monogâmica, a homossexualidade ou a castidade. Podemos encontrar presente no cerne do pensamento grego uma série de inquietações que posteriormente marcaram a ética cristã e a moral das sociedades europeias. Podemos citar alguns exemplos como o medo do dispêndio sexual que poderia esgotar o organismo ao desperdiçar excessivamente o sêmen; a fidelidade sexual do marido que, embora não fosse exigida pela lei ou pelos costumes, representava um sinal de austeridade de grande valor; a repreensão da feminilidade exagerada de alguns jovens delicados e ornados de adereços<sup>42</sup>, a abstenção sexual vista como uma virtude a ser conservada, entre outros. Entretanto, o que Foucault gostaria de ressaltar é que a austeridade com que os gregos trataram destes temas não se dirigia à uma lógica de interdição, mas à busca de uma estilização.

Pareceu-me assim, que haveria que operar todo um recentramento. Em vez de buscar as interdições da austeridade sexual, era preciso pesquisar a partir de quais regiões da experiência, e sob que formas, o comportamento sexual foi problematizado, tornando-se objeto de cuidado, elemento para reflexão, matéria para estilização. (FOUCAULT, 1988b, p. 25).

Precisamos compreender que existe uma diferença entre aquilo que Foucault chama de “código moral” e a “moralidade dos comportamentos”. A “moral” consiste em um “conjunto de valores e regras de ação propostas aos indivíduos e aos grupos por intermédio de aparelhos prescritivos diversos, como podem ser a família, as instituições educativas, as Igrejas, etc.” (FOUCAULT, 1988b, p. 26). Todavia, é possível que estes valores e regras sejam expressos em uma doutrina coerente, mas também acontece deles encontrarem-se difusos,

---

<sup>42</sup> Seria, contudo, equivocado ver aí uma condenação do amor pelos rapazes, trava-se de uma repugnância da renúncia voluntária das marcas do papel viril.

longe de constituírem um todo sistemático. Em ambos os casos temos um “código moral”. Entretanto, por “moral” também podemos entender o comportamento real dos indivíduos em relação a estas regras e valores que lhes são propostos. A maneira pela qual eles obedecem ou resistem a uma interdição ou a uma prescrição, respeitam ou negligenciam um conjunto de valores, etc. Temos aqui uma “moralidade dos comportamentos”.

Dessa forma, Foucault nos alerta que podemos diferenciar uma regra de conduta da conduta que podemos medir a partir dessa regra. Entretanto, podemos ir além e investigar a maneira pela qual é necessário “conduzir-se”, ou seja, a maneira pela qual o indivíduo constitui a si mesmo como sujeito moral. Dado um código de ação X, um indivíduo pode conduzir-se moralmente de diferentes maneiras, operando não apenas como agente, mas como sujeito moral. A isto Foucault dá o nome de “substância ética”, definida como “a maneira pela qual o indivíduo deve constituir tal parte dele mesmo como matéria principal de sua conduta moral.” (FOUCAULT, 1988b, p. 27).

Vamos tomar o exemplo da fidelidade conjugal. Um determinado sujeito moral pode ser fiel devido ao estrito respeito que possui ao código moral que lhe determina uma série de interdições e obrigações. Um outro indivíduo pode praticar a fidelidade por reconhecer a importância de dominar seus próprios desejos, tornando essa luta constante consigo mesmo o conteúdo de sua fidelidade. Um terceiro pode praticar esta mesma fidelidade em respeito aos sentimentos que tem para com seu cônjuge, respeitando assim seu desejo de reciprocidade para com a fidelidade. Ainda, um quarto indivíduo pode considerar importante ser fiel por reconhecer-se como herdeiro de um grupo social que a aceita, considerando importante preservar tal tradição. Em todos estes casos, temos o mesmo comportamento, o mesmo código de ação, mas substâncias éticas diferentes. A substância ética é um elemento que assume um papel importante no ato do sujeito de constituir-se a si mesmo.

Em suma, para ser dita “moral” uma ação não deve se reduzir a um ato ou a uma série de atos conformes a uma regra, lei ou valor. É verdade que toda ação moral comporta uma relação ao real em que se efetua, e uma relação ao código a que se refere, mas ela implica também uma certa relação a si; essa relação não é simplesmente “consciência de si”, mas constituição de si

enquanto “sujeito moral”, na qual o indivíduo circunscreve a parte dele mesmo que constitui o objeto dessa prática moral, defina sua posição em relação ao preceito que respeita, estabelece para si um certo modo de ser que valerá como realização moral dele mesmo; e para tal, age sobre si mesmo, procura conhecer-se, controla-se, põe-se à prova, aperfeiçoa-se, transforma-se. 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 de si” que as apoiem. (FOUCAULT, 1988b, p. 28).

O diagnóstico parcial de Foucault até aqui é o de que na Antiguidade grega, as reflexões morais foram muito mais orientadas para as práticas de si do que para as codificações de conduta que seguem a lógica do proibido e permitido. Existiu, entre eles, uma ênfase na relação consigo, centrada na exigência de dominar a si mesmo. Vemos este caráter voltado à constituição do sujeito em quatro elementos centrais encontrados na reflexão sobre a moral sexual. A *aphrodisia*, que consistia a substância ética antiga e pode ser definida como os atos e gestos que nos proporcionam certa forma de prazer; a *chresis* que diz respeito à maneira pela qual um indivíduo dirige sua atividade sexual, propondo-lhe normativamente uma prudência e reflexão na maneira pela qual controla seus atos; a *enkrateia* que se caracteriza por uma forma ativa de domínio de si que permite ao indivíduo dominar seus desejos e; por último, a *sophrosune*, descrita como um estado geral que garante uma conduta como convém aos deuses e aos homens. Segundo Foucault, estes preceitos não visam à obediência a algum tipo de código. Seu objetivo é a liberdade dos próprios indivíduos, entendida aqui como o domínio que eles podem exercer sobre si mesmos.

Dessa forma, a moral grega do século IV a.C., não se voltou a uma hermenêutica do desejo, mas a uma estética da existência, tendo os *aphrodisia* como sua substância ética. O valor moral de uma ação não se dá devido à conformidade a um código de comportamento, mas depende de certos princípios gerais no uso que se faz dos prazeres. Os *aphrodisia* eram atos determinados pela natureza que possuíam associados a eles um prazer intenso. O princípio pelo qual devia-se regrar esta atividade não era definido por uma legislação universal, mas por uma arte (um

*savoir faire*) que prescrevia algumas modalidades de existência consideradas como esteticamente belas. Neste contexto, a dominação de si sobre si era bastante valorizada, assumindo a característica de uma liberdade ativa. A moral antiga desenvolveu uma austeridade sexual em relação a temas como o corpo, o casamento, o amor pelos rapazes, que se assemelha aos preceitos e interdições posteriores, porém, a substância ética é diferente em cada contexto. Na moral cristã, a sujeição toma a forma de uma obediência à autoridade pastoral que segue em direção de uma renúncia de si.

Foucault conclui a sua obra alegando que desde o século IV a.C. a atividade sexual é considerada em si mesma perigosa e custosa. Encontramos um medo ligado à perda da substância vital; uma moral de abstenção sexual que se opõe ao prazer extraconjugal; um princípio de renúncia em relação ao amor com os rapazes e até mesmo um ideal de castidade rigorosa. Isso não quer dizer que as sociedades cristãs tiveram apenas que retomar esses preceitos, muitas vezes bastante parecidos. A semelhança de tais prescrições só revela a pobreza das interdições. Contudo, a maneira pela qual a atividade sexual era constituída e organizada como questão moral é bastante diferente. Segundo Foucault “no pensamento grego, sob a forma de *aphrodisia*, de atos de prazer que se referem a um campo agonístico de forças difíceis de serem dominadas”. (FOUCAULT, 1988b, p. 218).

Em *O cuidado de si*, investigando a mesma temática da preocupação moral com o comportamento sexual, Foucault alega que podemos perceber algumas modificações acerca das doutrinas de austeridade encontradas no século IV a.C. para com as doutrinas dos séculos I e II d.C (analisadas nesta obra). Entretanto, é preciso esclarecer que tais mudanças não consistem em rupturas radicais. Não se trata de uma nova forma de experiência dos prazeres. Temos, contudo, uma inquietação maior acerca da conduta sexual, o casamento é colocado em um patamar mais importante e o amor pelos rapazes passa a ser menos valorizado. Presenciamos toda uma severidade mais rigorosa acerca destas problemáticas, testemunhada por textos de autores como Soranus, Rufo, Musonius, Sêneca, Plutarco, Epícteto e Marco Aurélio. Todavia, esta maior severidade é contrastada por uma espantosa ausência de demanda por intervenção. Nas palavras de Foucault:

Por outro lado, é surpreendente que, salvo raras exceções, essa vontade de rigor expressa pelos moralistas não tenha tomado a forma de uma demanda de intervenção por parte do poder

público; não se encontrará nos filósofos, projeto para uma legislação coercitiva e geral dos comportamentos sexuais; eles incitam a mais austeridade os indivíduos que queiram levar uma outra vida que não aquela “dos mais numerosos”; não procuram quais as medidas ou os castigos que poderiam coagi-los todos a isso, de maneira uniforme. (FOUCAULT, 1985, p. 46).

Entretanto, para o filósofo de Poitiers, o ponto mais marcante nos textos em questão não é o surgimento de novas interdições ou o aumento de severidade das antigas, mas a “atenção que convém ter para consigo mesmo” (FOUCAULT, 1985, p. 46). Uma vigilância mais rigorosa para consigo mesmo passa a ser solicitada, a inquietação com os distúrbios do corpo e da alma a serem controlados por um regime severo e a importância de respeitar a si mesmo demonstram esse caráter voltado ao cuidado para consigo mesmo. Esta intensificação da relação consigo pressupõe um sujeito que se constitui “enquanto sujeito de seus atos” (FOUCAULT, 1985, p. 47).

Neste contexto, segundo Foucault, vemos desenvolver-se uma “cultura de si” na qual as relações de si para consigo são valorizadas e intensificadas, evocando um princípio fundamental: o “cuidado de si”. Foucault evoca Epíteto para nos mostrar que esse cuidado de si também implica em uma demanda por liberdade:

É, sem dúvida, em Epíteto que se marca a mais alta elaboração filosófica desse tema. O ser humano é definido nos Diálogos como o ser a quem foi confiado o cuidado de si. Aí reside a diferença fundamental em relação aos outros seres vivos: os animais encontram “tudo pronto” no que diz respeito ao que lhes é necessário para viver, pois a natureza fez de maneira que eles possam estar à nossa disposição sem que tenham que se ocupar com eles próprios e sem que tenhamos, nós, de nos ocuparmos com eles. Em troca, o homem deve velar por si mesmo: entretanto, não em consequência de alguma falha que o colocaria numa posição de falta e o tornaria, desse ponto de vista, inferior aos animais; mas sim porque o deus quis que o homem pudesse, livremente, fazer uso de si próprio; e é para esse fim que o dotou da razão; esta não deve ser compreendida como

substituta das faculdades naturais ausentes; é, ao contrário, a faculdade que permite servir-se quando e como convém, das outras faculdades; é até essa faculdade absolutamente singular que é capaz de se servir de si mesma: já que ela é capaz de “se tomar a si própria, assim como todo o resto, como objeto de estudo”. Coroando por essa razão tudo o que já nos foi dado pela natureza, Zeus nos deu a possibilidade e o dever de nos ocuparmos conosco. É na medida em que é livre e racional – e livre de ser racional – que o homem é na natureza o ser que foi encarregado do cuidado de si próprio.” (FOUCAULT, 1985, p. 52/53).

Esta passagem nos mostra como o cuidado de si é importante especialmente na medida em que somos livres. Se fôssemos como os animais, resolveríamos as coisas apenas pelo instinto. Porém, somos dotados de razão; isso quer dizer que os nossos instintos por si só não dão conta de resolver nossos problemas. Diferentemente dos animais, não somos escravos de nossos instintos. Aí reside o desafio do domínio de si: impedir que nos tornemos escravos de nossas paixões e desejos.

Foucault ressalta que o cuidado de si é uma tarefa que requer esforço. O cuidado de si não implica em uma atitude geral; ele pressupõe todo um conjunto de ocupações, que englobam as tarefas domésticas, as obrigações de um príncipe que vela por seus súditos, os cuidados que se deve ter para com os doentes ou as obrigações para com os deuses ou os mortos. Temos os cuidados com o corpo, como os exercícios físicos, e os cuidados com a alma, como as meditações. Isso nos leva a um ponto essencial da atividade do cuidado de si: “ela não constitui um exercício da solidão, mas sim uma verdadeira prática social.” (FOUCAULT, 1985, p. 57).

Outra característica importante do cuidado de si consiste na ideia de que ele não se resume a algum tipo de exercício feito em intervalos regulares, mas se refere a uma atitude constante em relação a si próprio. Trata-se daquilo que Foucault irá chamar de “conversão a si” que consiste em atividades nas quais convém manter em mente que “o fim principal a ser proposto a si próprio deve ser buscado no próprio sujeito, na relação de si para consigo” (FOUCAULT, 1985, p. 69). Para Foucault, esta conversão diz respeito a uma ética do domínio cujo objetivo final reside nas práticas de si que visam à obtenção de um prazer consigo mesmo.

Foucault ressalta que nesta cultura de si em questão, embora à primeira vista possamos detectar uma maior austeridade e severidade, isso não consiste em um estreitamento das interdições. O campo daquilo que era proibido não se ampliou. O que mudou foi a maneira pela qual o indivíduo deveria se constituir como sujeito moral. Não houve um rompimento com a ética do domínio de si, mas apenas um deslocamento. O prazer sexual continua sendo da ordem da força contra a qual o indivíduo deve lutar e que deve dominar. Contudo, nesse jogo de violência e combate o acento é colocado na fraqueza do indivíduo e na necessidade de se proteger e se manter abrigado.

A cultura de si não deixa de ser uma estética da existência e não deixa de se remeter a uma arte de viver que define critérios éticos e estéticos de existência, todavia, agora esta arte passa a se referir, cada vez mais, a princípios universais, sejam eles da natureza ou da razão. O trabalho que é preciso ter para consigo mesmo também sofre algumas mudanças. O lugar atribuído ao conhecimento de si torna-se mais importante. É preciso se pôr à prova em uma série de exercícios bem definidos que levantam, cada vez mais, a questão da verdade. A verdade sobre si mesmo passa a encontrar-se no cerne da constituição do sujeito moral. O ponto de chegada continua sendo a soberania do indivíduo sobre si mesmo, porém, agora esta soberania não consiste apenas em uma dominação sobre si, mas o alcance de um gozo, de um prazer para consigo.

A conclusão de Foucault é que, embora a reflexão moral sobre a atividade sexual nos dois primeiros séculos de nossa era demonstre um certo reforço dos temas de austeridade, não devemos reconhecer aí o esboço de uma moral futura, encontrada no cristianismo, na qual a atividade sexual será considerada um mal (e o amor pelos rapazes algo antinatural). A filosofia greco-romana e a moral cristã, de fato, possuem elementos prescritivos semelhantes, contudo, isso não significa que seus fundamentos sejam os mesmos. As formulações do século IV a.C. já eram bastante exigentes. O ato sexual já era considerado perigoso há bastante tempo, resultando em motivos para uma moral bastante rigorosa.

Dessa forma, precisamos reconhecer a existência de preceitos bastante próximos aos encontrados na moral cristã. Mas é necessário evitar a ilusão de considerar uma o desenvolvimento da outra. A moral cristã desenvolverá maneiras completamente diferentes de relações para consigo. Sua substância ética é completamente diferente, sustentando-se em elementos como a queda, o mal, a obediência como uma lei geral, uma decifração da alma que resulta em uma hermenêutica dos desejos, e

uma realização ética que tende à renúncia de si. Embora os elementos de código pareçam análogos, temos uma maneira completamente diferente de constituir-se a si mesmo como sujeito moral de sua conduta sexual.

O rumo histórico da constituição moral do sujeito encontrado nestas duas obras é imprescindível para compreendermos melhor o diagnóstico posterior sobre a modernidade. Todavia, algumas considerações encontradas em um curso de Foucault intitulado *Hermenêutica do sujeito* ainda se fazem necessárias. Foucault declara que o objetivo deste curso é compreender, na história ocidental, as relações entre sujeito e verdade. Utiliza-se da expressão *Epiméleia heautoû* para se referir ao cuidado de si e do termo *Gnôthi seautón* para se referir ao conhecimento de si.

Segundo Foucault, ao longo da tradição filosófica, colocar a questão do sujeito implicava, na maioria das vezes, em evocar o tema sob a perspectiva da prescrição délfica do *gnôthi seautón*, o famoso “conhece-te a ti mesmo”. A expressão, contudo, não possuía em sua origem o valor que lhe foi conferido posteriormente. Em diversos momentos ela encontrava-se subordinada ao cuidado de si. Encontramos isso em Sócrates, na medida em que sua função principal era a de incitar os outros a ocuparem-se consigo mesmos. Segundo Foucault: “Sócrates é sempre, essencial e fundamentalmente, aquele que interpelava os jovens na rua e lhes dizia: “É preciso que cuideis de vós mesmos”.” (2006a, p. 11).

O objetivo principal deste curso é assumidamente a *epiméleia heautoû*, que segundo o autor possui três características fundamentais. Em primeiro lugar ela é uma atitude, um certo modo de se relacionar consigo mesmo e com os outros. Em segundo lugar; ela exige uma “conversão do olhar”, é preciso tirar o foco do exterior e dirigi-lo em direção a si. Por último, a *epiméleia* designa ações pelas quais nos modificamos e nos transfiguramos. Trata-se de uma série de práticas tais como técnicas de meditação ou exames de consciência. Para Foucault, a *epiméleia* define toda uma maneira de ser que constitui uma espécie de fenômeno bastante importante na história das práticas de subjetividade.

É importante ressaltar aqui que o resgate foucaultiano do cuidado de si não é em vão. O autor nos alerta que estamos inseridos em uma tradição que nos dissuade de conceder um valor positivo a todas estas formulações (e muito menos considerar possível fundamentar uma moral em cima disso). Na antiguidade, por sua vez, ocupar-se consigo mesmo sempre teve um valor positivo. Neste contexto, é necessário distinguir aquilo que Foucault chama de “filosofia” daquilo que chama de “espiritualidade”. Nas palavras do autor:

Chamemos de “filosofia”, se quisermos, esta forma de pensamento que se interroga, não certamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre o que faz com que haja e possa haver verdadeiro e falso, sobre o que nos torna possível ou não separar o verdadeiro do falso. Chamemos “filosofia” a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade, forma de pensamento que tenta determinar as condições e os limites do acesso do sujeito à verdade. Pois bem, se a isto chamarmos “filosofia”, creio que poderíamos chamar de “espiritualidade” o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade. (FOUCAULT, 2006a, p. 19).

Segundo Foucault, na Antiguidade a questão da filosofia e a da espiritualidade, na maior parte das vezes não se encontravam separadas. Isso significa que o acesso à verdade era frequentemente associado a uma série de modificações que o sujeito deveria exercer sobre si mesmo<sup>43</sup>. Fazendo um salto de séculos, para o filósofo de Poitiers, chegamos na era moderna quando atingimos o “momento cartesiano”, ou seja, quando admitimos que o que dá acesso à verdade é o conhecimento e apenas o conhecimento<sup>44</sup>. Com isso, para Foucault o tema do retorno a si nunca ficou completamente ausente da filosofia, embora na modernidade encontre-se apenas de maneira marginal, sem nunca voltar a ser tão importante quanto o foi na antiguidade.

O ponto principal aqui é que Foucault lamenta-se não termos muito do que nos orgulharmos acerca de nossos esforços em reconstituir uma estética e uma ética do eu, embora “talvez seja esta uma tarefa urgente, fundamental, politicamente indispensável, se for verdade que, afinal, não há outro ponto, primeiro e último, de resistência ao poder

---

<sup>43</sup> Foucault ressalta aqui que Aristóteles fora uma exceção.

<sup>44</sup> Também é importante ressaltar diversos autores para os quais a filosofia ainda possuíam exigências de espiritualidade, mesmo após Descartes, tais como Hegel, Schopenhauer, Nietzsche, entre outros.

político senão na relação de si para consigo. (FOUCAULT, 2006a, p. 306).

O conceito de poder analisado no subcapítulo anterior, no qual ele é compreendido como uma tentativa de conduzir condutas e possui imanente a si a esfera da resistência leva Foucault a utilizar o termo governamentalidade para se referir a esta análise do poder como um conjunto de relações reversíveis. Sob esta perspectiva, é importante ressaltar a necessidade de uma ética do sujeito nos leva a considerar então uma série de relações, a saber, o entrecruzamento das relações de poder, das técnicas de governamentalidade, do governo de si e dos outros e da relação de si para consigo. É neste contexto que podemos articular de maneira mais eficiente a questão da política e da ética. Precisamos ter em mente o principal aspecto do modelo helenístico. Ele não tende à renúncia de si, mas a constituição do eu como um objetivo a ser alcançado.

Resumidamente, o objetivo principal do curso *Hermenêutica do sujeito*, foi o de nos mostrar que o predomínio moderno do “conhecimento de si” possui toda uma história que lhe permitiu prevalecer sobre um princípio muito mais importante no período helenístico, o “cuidado de si”. Nas palavras de Foucault:

Ora, o que procurei lhes mostrar, o que procurei fazer, foi precisamente recolocar o *gnôthi seautón* ao lado, ou mesmo no contexto e apoiado sobre o que os gregos chamaram cuidado de si (*epiméleia heautoû*). E, repito, creio que é preciso ser um pouco cego para não constatar quanto [o cuidado de si] persiste em todo o pensamento grego e de que modo sempre acompanha, numa relação complexa, porém constante, o princípio do *gnôthi seautón*. O princípio do *gnôthi seautón* não é autônomo no pensamento grego. E, a meu ver, somente podemos compreender sua significação própria e sua história se levarmos em conta esta relação permanente entre conhecimento de si e cuidado de si no pensamento antigo. (FOUCAULT, 2006a, p. 561).

Esta breve análise sobre os principais pontos abordados por Foucault em *O uso dos prazeres*, *O cuidado de si* e a *Hermenêutica do Sujeito*, nos permite ir em direção a um dos mais significativos textos de Foucault, no qual podemos elucidar melhor a importante relação entre

ética e liberdade, intitulado *A ética do cuidado de si como prática da liberdade* (1984).

Em um primeiro momento, precisamos distinguir dois conceitos que à primeira vista podem parecer semelhantes, e reconhecer a importância de ambos. Estamos nos referindo aos conceitos de liberação<sup>45</sup> e liberdade. Para Foucault, a liberação consiste na tentativa de se libertar de algo que nos aprisiona. Todavia, devemos ter cuidado ao utilizar este termo na medida em que corremos o risco de nos remetermos à ideia de que existe uma natureza ou uma essência humana que fora aprisionada ao longo de séculos por uma série de processos históricos, econômicos e políticos, e que nossa função seria então romper com estes “ferrolhos repressivos”. Já vimos previamente que o pensamento de Foucault se desvia completamente deste caminho. Contudo, isso não significa que não existam contextos em que um povo aprisionado precise se libertar daquele que o subjuga. Instaurar estratégias de poder para dar fim ao jugo tirânico encontrado em diversos contextos sociais seria uma prática de liberação, e Foucault está disposto a aceitar perfeitamente os inúmeros casos nos quais elas são imprescindíveis. Todavia, enfatiza o filósofo francês, as práticas de liberação não são suficientes para definir as práticas de liberdade que serão necessárias posteriormente ao processo de liberação. Novas formas aceitáveis e satisfatórias de existência deverão ser criadas após este processo de liberação, a isto Foucault dá o nome de práticas de liberdade.

A importância das práticas de liberação se dá especialmente quando nos encontramos naquilo que o autor chama de “estado de dominação”. Segundo Foucault:

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.

---

<sup>45</sup> O termo *libération* poderia ser traduzido também por “libertação”.

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. (2006b, p. 266/267).

Nesta passagem precisamos ressaltar a existência de algo que se encontra para além do campo estratégico das relações de poder, tão comentadas até então. Os estados de dominação, que podem ser comparados com a já mencionada “violência”. Estados de dominação são relações tão petrificadas que a resistência, embora exista em potência, não encontra nenhuma possibilidade na lógica estratégica das relações de poder. Sob estas circunstâncias, o que resta aos povos (ou grupos, indivíduos) é tentar libertar-se a todo custo. Sem isso, não podemos acessar à governamentalidade, à relação de condução de condutas que se dá entre indivíduos livres. Dito isto, voltamos ao tema de maior interesse a Foucault, as relações de poder. Quando estamos inseridos em relações de poder, que como já visto se dá entre sujeitos livres (mesmo que existam discrepâncias de liberdade), muito mais importante do que as práticas de liberação são as práticas de liberdade. O problema essencial aqui seria então “como se pode praticar a liberdade?”.

Para Foucault, é preciso praticar a liberdade eticamente, o que nos leva a uma das afirmações mais importantes do autor: “A liberdade é a condição ontológica da ética. Mas a ética é a forma refletida assumida pela liberdade” (FOUCAULT, 2006b, p. 267). Compreender este ponto crucial exige uma análise um pouco mais minuciosa. Dizer que a liberdade é a condição ontológica da ética significa dizer que sem liberdade não conseguiríamos conceber a existência de uma ética. Analisar, avaliar, julgar, modificar, sugerir, construir e destruir condutas humanas pressupõe que, em algum grau, elas sejam livres. Se um ser humano não é livre para agir diferentemente, qual o ponto em criar qualquer problemática em cima disso? Devemos no mínimo pressupor a existência da liberdade se desejamos falar de ética, ambos os conceitos são inseparáveis.

Alegar que a ética é a forma refletida assumida pela liberdade pode parecer um pouco mais obscuro; todavia, com o que já foi estudado até aqui podemos compreender o objetivo de tal afirmação. Seria impensável, em Foucault, conceber uma ética normativa à maneira clássica, na qual encontraríamos um princípio universal, como o imperativo categórico kantiano, o princípio de utilidade de Bentham, dentre muitos outros. Qualquer tentativa de normatividade transcendente deve ser rejeitada em nossa leitura, uma vez que Foucault está muito mais interessado em nos fornecer diagnósticos que nos sirvam de ferramentas capazes de auxiliar nossa liberdade de sermos diferentes e explorarmos nossos limites. Neste contexto, aquilo que chamamos de ética não reside em nenhuma essência e não possui nenhum caráter trans-histórico. Trata-se apenas do resultado da liberdade. Os seres humanos, na condição de sujeitos que por um lado são sujeitados ao contexto histórico em que se encontram e, por outro, possuem uma parcela de liberdade que reside na sua capacidade de contestar suas práticas e se constituir de maneira diferente, criam, por sua vez, uma série de práticas que poderíamos chamar de “éticas”, que não são nada mais do que o resultado do que fazem com sua liberdade.

Neste contexto, podemos tomar o cuidado de si como principal exemplo. No mundo greco-romano, como já visto, o cuidado de si pode ser compreendido como a forma pela qual a liberdade do indivíduo foi pensada como ética. Foucault lamenta que cuidar de si tenha se tornado algo um tanto quanto suspeito atualmente, sendo compreendido como uma forma de egoísmo. Para os gregos, a liberdade individual era algo muito importante, algo que permaneceu absolutamente fundamental durante oito séculos de cultura antiga. “Não digo que a ética seja o cuidado de si, mas que, na Antiguidade, a ética como prática racional da liberdade girou em torno desse imperativo fundamental: cuida-te de ti mesmo”. (2006b, p. 268).

Podemos dizer então que Foucault considera o cuidado de si como a maneira que os gregos utilizaram sua liberdade para pensar de maneira ética. Existe, é claro, uma série de preceitos, normas, conselhos e recomendações que podem estar ou não harmonizadas entre si, mas a *epiméleia* como aspecto central da já citada substância ética fora uma das maneiras de racionalizar a conduta humana na antiguidade. Isto nos remete ao conceito de *êthos*:

Os gregos problematizavam efetivamente sua liberdade e a liberdade do indivíduo, como um problema ético. Mas ético no sentido que os

gregos podiam entende-lo: o *êthos* era a maneira de ser e a maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros. O *êthos* de alguém se traduz pelos seus hábitos, por seu porte, por sua maneira de caminhar, pela calma com que responde a todos os acontecimentos etc. Esta é para eles a forma concreta da liberdade: assim eles problematizavam sua liberdade. O homem tem um belo *êthos*, que pode ser admirado e citado como exemplo, é alguém que pratica a liberdade de uma certa maneira. Não acredito que haja necessidade de uma conversão para que a liberdade seja pensada como *êthos*; ela é imediatamente problematizada como *êthos*. Mas para que essa prática da liberdade tome forma em um *êthos* que seja bom, belo, honroso, respeitável, memorável e que possa servir de exemplo, é preciso todo um trabalho de si sobre si mesmo. (FOUCAULT, 2006b, p. 270).

Aqui podemos vislumbrar entre os gregos um *êthos* centrado no cuidado de si. Devemos nos esforçar para não compreender isso como algum tipo de individualismo ou egoísmo. O *êthos* do cuidado de si é uma questão ética, política e social, uma vez que implica em relações complexas que podem resultar em um cuidado dos outros. Um homem livre que sabe governar a si mesmo, que pratica o cuidado de si de forma ética, será capaz de governar de maneira sábia e justa sua mulher, seus filhos e sua casa. Um tirano seria justamente aquele que não cuidou adequadamente de si, tornando-se escravo de seus desejos. Na relação de si para consigo encontramos toda uma intensificação das relações sociais.

Podemos compreender que Foucault adentrou-se no tema da ética para entender melhor o papel ativo do sujeito nas práticas sociais, em detrimento das suas análises anteriores, muito mais focadas nas formas de sujeição dos indivíduos. Contudo, não podemos nos enganar:

Por outro lado, e inversamente, eu diria que se agora me interessa de fato pela maneira com a qual o sujeito se constitui de uma maneira ativa, através das práticas de si, essas práticas não são, entretanto, alguma coisa que o próprio indivíduo invente. São esquemas que ele encontra em sua

cultura e que lhe são propostos, sugeridos, impostos por sua cultura, sua sociedade e seu grupo social. (FOUCAULT, 2006b, p. 276).

Dessa forma, é preciso ter sempre em mente que não podemos nos desvincular das relações de poder, dos atos em que seres humanos buscam conduzir a conduta de outros seres humanos. A nossa liberdade se dá em nossa capacidade de reconhecer a contingência das relações de poder existentes e na possibilidade de buscar outras. Assim como em *O sujeito e o poder*, neste artigo Foucault enfatiza a necessidade de sujeitos livres para que tenhamos relações de poder. Quando um indivíduo se encontra completamente à disposição do outro, como um objeto, não temos uma relação de poder, mas uma relação de violência. Foucault afirma então que as relações de poder podem ser compreendidas como jogos estratégicos entre liberdades.

Agora é possível investigar o que levou Foucault a estudar a antiguidade no período em que passou a se preocupar com a ética. Uma ressalva é necessária, Foucault não tem a intenção de resgatar o preceito do 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. Acredito que todas essas formas de análise, quer assumam uma forma radical, dizendo que, desde o seu ponto de partida, a filosofia foi esquecida, quer assumam uma forma muito mais histórica, dizendo: “Veja, em tal filosofia, alguma coisa foi esquecida”, não são muito interessantes, não se pode deduzir delas muita coisa. O que, entretanto, não significa que o contato com esta ou aquela filosofia não possa produzir alguma coisa, mas seria preciso então enfatizar que essa coisa é nova”. (FOUCAULT, 2006b, p. 280).

Não temos então uma nova ética no pensamento de Foucault, temos uma tentativa de utilizar-se da história para diagnosticar e problematizar o presente, testar seus limites e ir em direção a algo novo.

Foucault trabalha com os limites de uma época; sua liberdade se remete às possibilidades de novas formas de vida. Para dar ênfase à pretensão do autor de não ser confundido com alguém que prega um saudosismo do passado, ao ser perguntado se considerava os gregos admiráveis, Foucault dá uma resposta surpreendente em uma entrevista intitulada *Ética, sexualidade, política*:

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).

Analisando mais a fundo, a ética grega estava ligada a uma sociedade viril na qual as mulheres não eram nada e seu prazer não importava. O mesmo vale para o fato de estarmos nos referindo a uma sociedade escravagista aonde a condição dos escravos era ainda pior. Uma sociedade obcecada pela penetração, na qual a posição ativa demonstrava poder e a passiva fragilidade, e amedrontada com a possível perda de energia que a ejaculação poderia trazer. Para Foucault, o “infortúnio da filosofia antiga” consiste em ter permitido uma ética de castas arrogante e elitista que gradativamente foi adquirindo pretensões universalizastes.

Mas então por que escrever dois livros<sup>46</sup> sobre esta ética? Salvo algumas breves exceções, não encontramos em Foucault uma crítica da ética antiga ou um elogio da ética contemporânea. Não se trata de utilizá-la para reafirmar algum tipo de superioridade do presente. Também não se trata de uma mera história do passado sem nenhuma pretensão filosófica, Foucault faz uma genealogia da ética antiga e não acredita em neutralidade. Suas genealogias sempre têm uma intenção crítica e problematizadora. Talvez a seguinte passagem nos ajude a compreender melhor a questão:

---

<sup>46</sup> Dois livros oficiais, porém, sem podermos esquecer uma série de cursos, artigos e entrevistas sobre o tema.

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).

Este é um primeiro ponto a ser levado em conta. Inicialmente a moral antiga dirigia-se apenas a alguns. Podemos lembrar aqui a noção de uma estética da existência que deveria valer apenas para aqueles que desejam uma vida esteticamente bela. Uma moral livre do peso coercitivo dos grandes sistemas, das grandes instituições. A possibilidade de núcleos de liberdade ética para grupos que aceitavam e desejavam fazer parte de uma minoria que agia eticamente por questões que envolvem muito mais a sua liberdade enquanto sujeitos do que devido a instalação de grandes mecanismos coercitivos que constituíam sua subjetividade de maneira demasiadamente “assujeitada”.

É importante ressaltar que para Foucault, na história da humanidade existe um tesouro de ideias e procedimentos que, embora não devam ser reativados, podem servir como uma espécie de ferramenta que nos ajude a pensar melhor o presente. Muitos de nós já não acreditam que a ética deva se fundamentar na religião ou que um sistema legal interfira na nossa vida moral, pessoal e privada. Contudo, é bastante difícil nos desvencilharmos desse modelo de ética que se remete ao cumprimento de uma norma. A ética antiga pode nos fornecer a inspiração necessária para redescrevermos nossa história.

Assim, acreditamos que, para Foucault, entender nossa sexualidade em termos de uma “estética da existência” ou ainda, uma “*ars erótica*”, significa recusar subjugá-la a uma lógica científica ou jurídica. É verdade que em alguns contextos a sexualidade pode se remeter a abusos socialmente inaceitáveis, como, por exemplo, o estupro. Mas esse é o único tipo de legislação aceitável. Entender nossa

sexualidade em termos estéticos significa construir um espaço de liberdade para ela. Não precisamos reproduzir os preceitos morais encontrados na Grécia antiga. Inclusive, é importante que não o façamos. Podemos, todavia, utilizar esta “esteticidade” para sermos mais livres, recusando as tentativas de normalizar nossos desejos em uma lógica médica que os classifica como normais e anormais, ou uma lógica jurídica que os classifica como permitidos e proibidos.

Da mesma forma, se a lenta transição de uma cultura antiga focada na estética da existência para uma cultura centrada no cuidado de si, de fato colocou as coisas em termos mais universais, também é verdade que ainda não estamos à mercê de uma “*scientia sexualis*”. A *Epiméleia heautoû* predomina sobre o *Gnôthi seautón*. É mais importante cuidar de si mesmo do que conhecer alguma verdade profunda acerca de quem você é. Uma série de relações de poder históricas foram necessárias para que o conhecimento de si fosse considerado mais importante. Agora, contudo, podemos inverter novamente este quadro. Não existe mais uma sexualidade ideal que precisamos conhecer para prestar-lhe obediência. Podemos estender esta lógica para outras áreas. A emancipação e a autonomia não são uma prestação de contas para com uma verdade intrínseca de nossa natureza que devemos desvendar, mas uma preocupação com nós mesmos (que nos remete a uma preocupação com os outros), que nos leva à liberdade.

### 3.4 Pierre Hadot e os exercícios espirituais

Em *Exercícios espirituais e filosofia antiga*, Hadot define o conceito de “exercícios espirituais” que, segundo ele, desconcerta um pouco o leitor contemporâneo (a palavra “espiritual” supostamente gera certa resistência). A escolha do termo, contudo, se deu devido ao fato de que as outras opções disponíveis – como “psíquico”, “moral”, “ética”, “intelectual” e “de pensamento”. – não são suficientes para descrever a realidade em questão<sup>47</sup>. Para Hadot, os exercícios espirituais

---

<sup>47</sup> Além dos próprios termos utilizados por Hadot, em detrimento dos exercícios espirituais, o autor também rejeita um termo foucaultiano que, de certa forma, aproxima-se de onde ambos gostariam de chegar ao abordar este tipo de temática. ““Não gosto da expressão “práticas de si”, que entraram em voga graças a Foucault, e muito menos da expressão “escrita de si”. O que se pratica não é o “si”, e tampouco é o “si” que é escrito. Praticam-se exercícios para transformar o eu, e escrevem-se frases para influenciar o eu. Entre parênteses, esse é um exemplo adicional da impropriedade do jargão filosófico

correspondem a uma “transformação da visão de mundo e uma metamorfose da personalidade.” (2014, p. 20). Importante ressaltar que a palavra espiritual aqui não está se referindo a algo necessariamente místico ou sobrenatural, tendo como intuito esclarecer que tais exercícios não são obra apenas do pensamento, mas de todo o psiquismo do indivíduo. Tais exercícios possuem o objetivo de colocar o indivíduo na perspectiva do todo.

Hadot nos mostra que podemos observar o fenômeno de maneira clara nas escolas helenísticas. Entre os estoicos, por exemplo, a filosofia não se concentra no ensino de uma teoria abstrata (ou na exegese de textos), mas numa arte de viver ou em uma atitude concreta que engloba toda a existência do indivíduo. Trata-se de uma conversão que modifica todo o ser em sua existência e tem o potencial de torná-lo melhor. Tal conversão permite a passagem de um estado de vida “inautêntico” ou “obscurecido”, para um estado de vida autêntico, na qual o indivíduo atinge a consciência de si e do mundo e, conseqüentemente, a paz e a liberdade.

Um ponto em comum entre todas as escolas filosóficas consiste no fato de que todas elas consideram que a principal causa de sofrimento para o homem são as paixões, fazendo com que a filosofia apareça como uma “terapêutica das paixões”. Cada escola possui sua terapêutica específica, mas todas elas pressupõem uma transformação profunda no modo de ver e ser do indivíduo, que demandam exercícios espirituais que possibilitem tais transformações. Neste contexto, Hadot nos mostra que a filosofia antiga pressupõe pelo menos quatro tipos de terapêutica cujos fins didáticos pressupõem uma transformação do indivíduo: aprender a viver, aprender a dialogar, aprender a morrer e aprender a ler.

Tomemos novamente os estoicos como exemplo desta terapêutica que ensina a viver. Para os estoicos, toda a infelicidade dos seres humanos é proveniente da busca de bens que podem nunca obter, da tentativa de manter bens que podem perder a qualquer momento ou do medo de males que são inevitáveis (como a morte). A filosofia assume então o papel de educar o homem para buscar apenas os bens que é capaz de obter e evitar apenas os males que são capazes de ser evitados, ou seja, apenas aquilo que depende unicamente de sua liberdade: o bem

---

contemporâneo. Então me resignei a empregar “exercícios espirituais” que, em suma, é bastante usual; essa noção é empregada de todos os lados, há muito tempo, para designar essas práticas voluntárias das quais tratei.” (HADOT, 2016, p. 122).

moral e o mal moral. Aquilo que depende do encadeamento necessário das causas e efeitos que estão além de nosso alcance, ou seja, o domínio da natureza, deve ser aceito como parte inevitável do destino.

Para o estoico, filosofar é então exercitar-se “viver”, isto é, a viver consciente e livremente: conscientemente, ultrapassando os limites da individualidade para se reconhecer como parte de um cosmos animado pela razão: livremente, renunciando a desejar o que não depende de nós e que nos escapa, para se ater apenas ao que depende de nós – a ação reta conforme a razão. (HADOT, 2014, p. 31).

Temos no estoicismo uma filosofia terapêutica cuja essência principal gira em torno de exercícios espirituais que nos conduzem a uma cura na qual nossa alma se liberta das preocupações necessárias e encontra-se livre para fruir da alegria de existir. O único prazer verdadeiro é o prazer de ser.

Acerca do aprender a dialogar, Hadot utiliza como exemplo o diálogo socrático. De fato, Sócrates deixa explícito que nada sabe, desta forma, seu interlocutor não aprende nada e Sócrates não tem intenção de lhe ensinar alguma coisa. Contudo, o filósofo exerce a função de fazer com que prestem atenção a si e tenham cuidado consigo mesmos. Sua missão é convidar seus interlocutores a examinarem suas consciências e progredirem interiormente. Podemos dizer que o “conhece-te a ti mesmo” socrático deve ser entendido como um exercício espiritual que convida o cidadão a um exame de consciência, a uma atenção a si, ou melhor, a um cuidado de si. Segundo Hadot, esta relação consigo mesmo constitui todo o fundamento do exercício espiritual.

Sobre o aprender a morrer, Hadot defende que a morte de Sócrates é o acontecimento radical que funda o platonismo, na medida em que a essência do mesmo consiste na ideia de que o Bem é a razão última dos seres. Sócrates preferiu morrer a renunciar sua consciência e abandonar a virtude. Para Hadot, essa é a escolha filosófica fundamental, sendo a filosofia um exercício e um aprendizado para a morte. Importante ressaltar que no contexto platônico, a morte representa a separação entre a alma e o corpo. Desta forma, o exercício espiritual em questão consiste em habituar a alma a concentrar-se em si mesma, aprendendo a viver inteiramente desapegada do corpo.

Segundo o autor, a alma deve se libertar das paixões ligadas aos sentidos corporais e adquirir uma independência de pensamento que lhe permita “se libertar do ponto de vista parcial e passional, ligado ao corpo e aos sentidos, e para se elevar ao ponto de vista universal e normativo do pensamento, para se submeter às exigências do *Logos* e à norma do Bem.” (HADOT, 2014, p. 31). O exercício para a morte seria então um exercício para o fim de sua individualidade, em direção a uma perspectiva da universalidade e objetividade. Trata-se de um exercício espiritual que pressupõe uma mudança de perspectiva, na qual se sai de uma visão dominada pelas paixões em direção a uma visão universal, que permite uma elevação do pensamento e uma contemplação da totalidade. Hadot chama esta característica de universalidade do pensamento de “grandeza da alma”.

Somente quem se liberta e se purifica das paixões – que escondem a verdadeira realidade da alma – pode compreender que a alma é imaterial e imortal. Aqui o conhecimento é exercício espiritual. Somente quem opera a purificação moral pode compreender. É ainda aos exercícios espirituais que se deverá recorrer para conhecer não mais a alma, mas o Intelecto e, sobretudo, o Um, princípio de todas as coisas. (HADOT, 2014, p. 54).

Por último, temos o aprender a ler, que demanda algumas considerações prévias. Segundo Hadot, o conteúdo das noções destes exercícios variava muito de escola para escola, todavia, sob uma aparente diversidade, podemos encontrar uma unidade profunda tanto nos meios empregados, quanto nas finalidades buscadas. Acerca dos meios empregados, encontramos técnicas retóricas, dialéticas de persuasão e domínio da linguagem interior. A finalidade, por sua vez, em todas estas escolas filosóficas, é o aperfeiçoamento de si. Todas elas estão dispostas a admitir que os homens se encontram em um estado de inquietude e infelicidade e precisam de exercícios espirituais para viver em conformidade com a natureza e a razão.

Hadot usa uma expressão de Plotino para se referir e esta busca da realização de si através de exercícios espirituais: esculpir sua própria estátua. Expressão esta que pode ser mal compreendida, na medida em que pode soar como algum tipo de estetismo moral. Tal compreensão seria equivocada na medida em que, se por um lado a pintura é uma arte que acrescenta, a escultura é uma arte que retira: “a estátua preexiste no

bloco de mármore e basta retirar o supérfluo para fazê-la aparecer.” (HADOT, 2014, p. 56/57). Em todas as escolas o homem é infeliz por ser escravo das paixões e sua felicidade consiste na independência, na liberdade e na autonomia, que consiste em um retorno essencial a “nós mesmos”.

Todo exercício espiritual, portanto, é fundamentalmente um retorno a si mesmo, que liberta o eu da alienação na qual as preocupações, as paixões, os desejos o haviam enredado. O eu assim liberto não é mais nossa individualidade egoísta e passional, é nossa personalidade moral aberta à universalidade e à objetividade, participando da natureza ou do pensamento universais. (HADOT, 2014, p. 57).

Surge o conceito de vida filosófica, também presente em Foucault, que consiste sempre em um desenraizamento da vida cotidiana, uma conversão que pressupõe uma mudança completa da visão, da vida e do comportamento. Dessa forma, cada escola filosófica pressupunha um estilo de vida que rompe com o cotidiano e engaja completamente o aluno em uma vida filosófica, que pressupõe uma conversão através de exercícios espirituais. Nas palavras de Hadot: “A filosofia aparece então em seu aspecto original, não mais como uma construção teórica, mas como um método de formação de uma nova maneira de viver e de ver o mundo, como um esforço de transformação do homem.” (2014, p. 64).

Neste contexto, Hadot defende que os historiadores da filosofia contemporâneos não prestam atenção a este aspecto, por estarem presos a uma concepção herdada da Idade Média e dos tempos modernos, que se voltaram a uma postura muito mais abstrata, proveniente da absorção da filosofia pelo cristianismo. Segundo Hadot, desde os primórdios o cristianismo apresentou-se como uma filosofia que assimilava a prática dos exercícios espirituais, contudo, com a escolástica, teologia e filosofia distinguiram-se completamente. A teologia tornou-se autônoma, apresentando-se como ciência suprema, esvaziando os exercícios espirituais da filosofia, que foram assimilados à mística e a moral cristã, tornando a filosofia nada mais que uma “serva da teologia”, fornecendo material puramente teórico à teologia.

Para Hadot, quando a filosofia moderna recuperou sua autonomia, manteve os traços herdados da tradição medieval,

especialmente este aspecto estritamente teórico (embora existam algumas exceções). O trabalho de leitura voltado as exegeses atinge níveis extraordinários, contudo, alerta Hadot, não sabemos mais ler, não paramos para nos libertar de nossas preocupações, meditar e deixar que os textos falem por nós. Aprender a ler é um dos exercícios espirituais mais difíceis, as exegeses são apenas uma pequena parte das inúmeras possibilidades.

A filosofia entendida como uma terapêutica que se apoia em uma série de exercícios espirituais que remetem a um domínio de si (ou a um cuidado de si), que pressupõe a passagem de um estado de inquietude para um estado de liberdade e autonomia, pressupõe o fenômeno da conversão. Hadot dedica-se a estudar o fenômeno em sua acepção religiosa e filosófica, referindo-se a uma mudança de ordem mental que pode ser responsável apenas pela modificação de uma opinião, ou por uma modificação total da personalidade do indivíduo convertido. Segundo Hadot, o fenômeno se manifesta sob múltiplas perspectivas: psicofisiológica, sociológica, histórica, teológica, filosófica.

Em todos esses níveis, o fenômeno da conversão reflete a irredutível ambiguidade da realidade humana. Por um lado, ele testemunha a liberdade do ser humano, capaz de se transformar totalmente reinterpretando seu passado e seu futuro; por outro lado, ele revela que essa transformação da realidade humana resulta de uma invasão de forças exteriores ao eu, quer se trate da graça divina ou de um constrangimento psicossocial. (2014, p. 203/204).

Hadot alega que na antiguidade o fenômeno da conversão aparece mais na ordem política e filosófica do que na ordem religiosa. Todas as religiões antigas (exceto o budismo), se abstém de reivindicar a totalidade da vida interior de seus adeptos, admitindo tolerantemente uma multiplicidade de outros ritos e cultos. Na Grécia Antiga, a conversão se deu sobretudo no domínio da política, na medida em que, na democracia ateniense, a discussão judiciária e política eram vistas como possibilidades de, através do manejo hábil da linguagem pelas técnicas de persuasão, mudar a alma do adversário.

Todavia, mais radical que a conversão política (porém, menos difundida), era a conversão filosófica. Hadot cita o exemplo da filosofia platônica, na qual, para mudar a cidade era preciso mudar os homens, porém, apenas o filósofo era capaz disso, uma vez que ele já estava

“convertido”. Esta conversão constitui o essencial do pensamento platônico, ou seja, a ideia de que o filósofo soube desviar seu olhar das sombras e do mundo sensível, em direção ao mundo inteligível, tendo acesso a luz que emana da Ideia do Bem. Entendemos então que neste contexto toda educação é uma espécie de conversão. Toda alma tem a possibilidade de acessar o Bem e a tarefa da educação é voltar o olhar em sua direção. Para isso, entretanto, é necessária uma transformação total da alma.

Podemos ir mais além e dizer, com Hadot, que a filosofia como um todo é, neste período, um ato de conversão. Por sua vez, esta conversão pressupõe uma ruptura total com a maneira habitual de viver, que frequentemente inclui uma mudança de regime alimentar, renúncia aos afazeres políticos, transformação completa da vida moral e prática de diversos exercícios espirituais. Tais conversões podem então levar o filósofo à tranquilidade da alma e à liberdade interior. A própria lógica e retórica são postas a serviço da conversão.

A filosofia antiga, portanto, não é jamais a edificação de um sistema abstrato, mas aparece como um apelo à conversão por meio da qual o homem reencontrará sua natureza original (*epistrophè*) em um violento desenraizamento da perversão na qual vive o comum dos mortais e numa profunda reviravolta de todo o ser (aqui já se trata da *metanoia*). (HADOT, 2014, p. 205/206).

Em religiões como o judaísmo e o cristianismo, nas quais existe uma ruptura entre o homem e a natureza, a experiência da conversão atinge uma intensidade mais alta que, segundo Hadot, conduz a uma propensão maior a assumir um aspecto radical e totalitário (semelhante à conversão filosófica). Neste contexto, a conversão assume a forma de uma fé absoluta na palavra e na vontade de Deus. Hadot alerta que toda doutrina, seja ela religiosa ou política, que exige de seus fiéis uma conversão absoluta, possui a característica de se pretender universal, levando-a a um aspecto missionário que, seguro de sua verdade, pode aceitar a sedução de se impor pela violência. Nas palavras de Hadot:

Se a força, política ou militar, coloca-se a serviço de uma religião ou de uma ideologia particular, ela tende a utilizar métodos violentos de conversão, que podem adquirir graus mais ou

menos intensos, desde a propaganda até a perseguição, a guerra de religião ou a cruzada. A história está cheia de exemplos dessas conversões forçadas, desde a conversão dos Saxões por Carlos Magno, passando pela guerra santa muçulmana, a conversão dos judeus na Espanha, as perseguições aos protestantes por Luis XIV, para culminar nas modernas lavagens cerebrais. A necessidade de conquistar as almas por todos os meios talvez seja a característica fundamental do espírito ocidental. (2014, p. 208).

Aqui nos parece importante explorar um pouco os diferentes aspectos da conversão. Em primeiro lugar, temos os aspectos psicofisiológicos. Os primeiros estudos dos aspectos psicológicos ocorreram entre o final do século XIX e início do século XX, nos quais a conversão era interpretada como um remanejamento total no campo da consciência, provocados por forças provenientes da consciência subliminar. Contemporaneamente, existe uma ênfase nos aspectos fisiológicos do fenômeno, nos quais estuda-se os efeitos da lobotomia e dos reflexos condicionados na personalidade.

Acercas dos aspectos sociológicos, a conversão implica em um desenraizamento de um meio social específico que permite a adesão a uma nova comunidade, no qual pode-se constatar que o remanejamento de uma mudança no ambiente pode provocar um remanejamento na consciência dos indivíduos. Existe um certo aspecto de crise nesta conversão, bem ilustrada pelo drama de membros de sociedades tribais, quando desenraizados de seu meio vital para uma conversão ao cristianismo, trazida pelos missionários.

Sobre os aspectos de conversão religiosa, Hadot defende que são mais presentes nas religiões de ruptura, nas quais a palavra de Deus é consignada em um livro sagrado que demanda uma adesão absoluta, uma ruptura com o passado e uma consagração com todo o ser. Tais religiões são missionárias por pretenderem ao universal e reivindicarem a totalidade do homem.

Por último, temos os aspectos filosóficos que, quando nos remetemos a Antiguidade, podemos constatar com Hadot que a filosofia era essencialmente uma conversão que pressupunha um retorno a si. A filosofia antiga frequentemente pressupunha uma metafísica ou uma física da conversão, como era o caso dos estoicos que acreditavam que a conversão da alma filosófica estava de acordo com a conversão do universo e da razão universal. Importante ressaltar que, para Hadot, o

ato de conversão era muito mais importante do que o discurso que o legitimava.

Mais e melhor que uma teoria da conversão, a própria filosofia permaneceu sempre essencialmente um ato de conversão. É possível acompanhar as formas de que esse ato se reveste ao longo da história da filosofia, reconhecê-lo, por exemplo, no cogito cartesiano, no amor intellectualis de Espinosa ou ainda na intuição bergsoniana da duração. Sob essas fórmulas, a conversão filosófica é desenraizamento e ruptura com relação ao cotidiano, ao familiar, à atitude falsamente “natural” do senso comum; ela é retorno ao original e ao originário, ao autêntico, à interioridade, ao essencial; ela é recomeço absoluto, novo ponto de partida que transmuta o passado e o futuro. Esses mesmos traços se reencontram na filosofia contemporânea, notadamente na redução fenomenológica que propuseram, cada um à sua maneira, Husserl, Heidegger e Merleau Ponty. Sob qualquer aspecto com que ela se apresente, a conversão filosófica é acesso à liberdade interior, a uma nova percepção do mundo, à existência autêntica. (2014,p. 212).

A filosofia como um ato de conversão nunca abandonou completamente a história da filosofia, embora tenha perdido grande parte de sua força para dar espaço a uma filosofia mais baseada em abstrações e exegeses. Evocamos Hadot neste contexto para elucidar melhor o retorno de Foucault à filosofia antiga. Posteriormente, analisaremos melhor as convergências e divergências entre Foucault e Hadot. Por enquanto nos basta apontar a importância de entender com argumentos robustos a ideia de que a filosofia na Antiguidade pressupunha um “modo de vida” atingido através de exercícios espirituais que visavam a uma conversão filosófica do cidadão.

### **3.5 Johanna Oksala: *Foucault on Freedom***

Este subcapítulo tem a intenção de introduzir alguns argumentos de Johanna Oksala, uma autora que nos parece importante para discutir o problema que nos interessa, em sua obra *Foucault on Freedom*.

Para Oksala, o pensamento de Foucault (e o pós-estruturalismo como um todo) é frequentemente interpretado como uma rejeição do sujeito, devido às suas críticas ao sujeito autônomo (ou à primazia do sujeito). A ideia central desta crítica é a de que o sujeito “não é o agente das mudanças sociais ou epistêmicas, mas o efeito delas. Não existe sujeito em si anterior à codificação cultural normalizadora que transforma os seres humanos em sujeitos.<sup>48</sup>” (OKSALA, 2005, p. 1, tradução nossa<sup>49</sup>). Para os críticos de Foucault, negar a noção de sujeito autônomo implica na negação de qualquer conceito significativo de liberdade, que só faria sentido através de uma subjetividade autêntica e forte a ser libertada. Se nós somos apenas o resultado de códigos e disciplinas, libertar-nos delas não nos tornará seres humanos livres, autônomos e emancipados, tudo o que poderemos fazer é produzir mais códigos e disciplinas. O objetivo de *Foucault on Freedom* é explicar os diferentes significados de liberdade que podem ser encontrados no pensamento do autor.

Em primeiro lugar, é importante analisar a relação entre linguagem e liberdade. Foucault inicia *As palavras e as coisas* comentando sobre como, ao ler uma passagem de Jorge Luis Borges, o autor cita uma enciclopédia chinesa que lhe apresentou um sistema de pensamento completamente diferente, quebrando com todas as superfícies ordenadas que estamos acostumados a usar para domesticar a selvagem profusão das coisas existentes. Os animais eram classificados como “pertencentes ao imperador”, “embalsamados”, “fabulosos” e “cães perdidos”. Este evento fez Foucault rir por muito tempo, mas também destruiu os pontos de referência familiares a seu pensamento. A impossibilidade de pensar de certas maneiras levou Foucault a questionar-se: o que é possível pensar?<sup>50</sup>

Segundo Oksala, *As palavras e as coisas* possui uma concepção de alteridade (*otherness*), entendida como um reino fora da ordem

---

<sup>48</sup> “It is not the agent of social or epistemic changes, but rather the effect of them. There is no subject in itself prior to the normalizing cultural coding that turns the human being into a subject”.

<sup>49</sup> Visto que a obra *Foucault on Freedom* não possui tradução para a língua portuguesa, todas as traduções da mesma serão feitas por nós. Todavia, disponibilizaremos em nota de rodapé a citação original.

<sup>50</sup> Segundo Paul Veyne em *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*, Foucault, ainda criança, um dia perguntou a sua mãe “Mãe, o que pensa um peixe?”. Para Veyne, este acontecimento denota sua vocação filosófica e sua curiosidade sobre as diferentes maneiras possíveis de pensar, explorada posteriormente não apenas pela filosofia, mas pelo uso de drogas.

discursiva das coisas, que representa liberdade para Foucault. Esta possibilidade de alteridade como algo fora daquilo que pode ser cientificamente ordenado, não reside em algum lugar pré-linguístico, mas na própria linguagem. De acordo com Oksala, a arqueologia foucaultiana é uma questão transcendental, na medida em que se refere às condições nas quais o conhecimento é possível. Tais condições, entretanto, devem ser compreendidas de maneira específica. Não se trata de condições universais a priori, mas de condições históricas (voltamos aqui ao conceito de a priori histórico, já analisado anteriormente). Estas condições seriam então formuladas no desenvolvimento histórico de um povo e passíveis de mudança.

Foucault considera o homem como o problema da episteme moderna e proclama a morte do homem (conscientemente fazendo referência a Nietzsche que proclamou a morte de Deus), como um evento suficientemente importante para a inauguração de uma nova episteme. Oksala nos explica que as novas possibilidades abertas pela “morte do homem” estão conectadas com uma nova forma de compreender a linguagem. “Foucault sugere que é na análise da linguagem como algo mais fundamental que o homem que residem as novas possibilidades de pensamento.” (OKSALA, 2005, p. 34). Estamos às beiras de uma nova episteme, desde o final do século XIX, momento em que, com Nietzsche, a linguagem aparece diretamente no campo do pensamento. Trata-se de uma posição nominalista, em contraste com uma posição fenomenológica, no sentido de que o a priori histórico que ordena as práticas científicas é constituído discursivamente.

Foucault alega que a unidade de uma formação discursiva não é definida pela unidade de seus elementos, mas pelas regras que governam a formação de seus enunciados e objetos. “O objetivo de uma arqueologia do discurso científico é identificar estas regras de formação em suas existências históricas<sup>51</sup>”. (OKSALA, 2005, p. 37). Estas regras são o a priori histórico, que mesmo sendo reguladoras e formadoras, são históricas. “Para Foucault, não existe nada mais que uma particular e limitada quantidade de enunciados e relações existentes entre eles<sup>52</sup>.” (OKSALA, 2005, p. 37.). Para encontrar as regras de formação de um discurso, basta apenas descrever as relações entre eles. Em *Como ler Foucault*, Oksala esclarece ainda mais o que está em jogo:

---

<sup>51</sup> The aim of an archaeology of scientific discourse is to identify these rules of formation in their historical existence.

<sup>52</sup> For Foucault, there is nothing more than the particular and limited amount of statements and the relations that exist between them.

O reconhecimento de que a linguagem é fundamentalmente constitutiva de nossas experiências do mundo é muitas vezes chamado, na filosofia, de “virada linguística”. A ideia fundamental é que a linguagem forma os limites necessários de nosso pensamento e experiência: só podemos experimentar alguma coisa que a linguagem torne inteligível para nós. Por não termos, por exemplo, as palavras que os esquimós têm para descrever os diferentes tons de neve, tampouco os distinguimos em nossa experiência. (2011, p. 44).

Desta forma, ainda com Oksala, Foucault está dizendo que epistemologicamente falando, a linguagem é mais importante que o homem, invertendo assim o horizonte de nosso pensamento. A análise da linguagem torna-se mais fundamental do que a análise da experiência humana, quando vislumbramos compreender a realidade. Importante ressaltar que, para Foucault, revelar as estruturas ontológicas do passado só é possível porque estamos situados em uma posição privilegiada que é o presente. A arqueologia, por ser um trabalho histórico, só funciona retrospectivamente. Mas como seria possível a liberdade em um sujeito que é determinado por regras e estruturas que ele desconhece? Segundo Oksala, a arqueologia não nega as iniciativas do sujeito e sua capacidade de mudar os discursos, mas apenas priva a soberania do sujeito de um direito instantâneo a isso. Para Foucault, cada afirmação possui um sujeito, mas o mesmo não está falando apenas de uma maneira consciente e autônoma, criada por ele mesmo. Este sujeito fala de uma posição que poderia ser preenchida por diversos indivíduos, dadas as condições necessárias. A relação entre linguagem e liberdade é melhor elucidada na seguinte passagem de Oksala:

Assim, por uma reviravolta curiosa, o desaparecimento metodológico do sujeito no pensamento de Foucault não assinala o desaparecimento da liberdade. Trata-se, antes de tudo, da liberdade entendida como uma perpétua proliferação de significados, que debilita a estabilidade do a priori histórico determinando modos possíveis de ver, entender e agir. Ao invés de pensar no sujeito em termos de indivíduos, e na liberdade como algo que eles possuem ou não

possuem, ele sugere que nós tentemos pensar no sujeito como um efeito discursivo e na liberdade como uma abertura não subjetiva de possibilidades para múltiplas práticas criativas. Isso não significa que ele nega a possibilidade de entender os sujeitos como agentes individuais, e a liberdade como uma capacidade ligada às suas iniciativas. Suas análises simplesmente não operam neste nível. Elas mapeiam novas dimensões de liberdade.<sup>53</sup> Ele está tentando encontrar liberdade em um nível que ordena e regula as expressões e iniciativas subjetivas. (2005, p. 87, tradução nossa).

Por último, Oksala alega que, assim como frequentemente argumentam que Foucault queria construir uma visão da história e da política sem a necessidade de um conceito de natureza humana, podemos ir mais além e dizer que ele também buscava prescindir deste conceito ao repensar a liberdade. Trata-se de compreender a liberdade em termos não-subjetivos, sem erradicar o conceito. Neste contexto, a liberdade é muito mais uma característica da linguagem do que do sujeito. Oksala alerta que, embora Foucault tenha romantizado estilos de vida marginalizados, ele não os considerava exemplos de liberdade. Os limites que ele tentou exemplificar se referem a construções discursivas de esferas ontológicas. Para além destes limites não encontramos aquilo que não é socialmente aceito, mas aquilo que é ininteligível.

Em segundo lugar, podemos analisar as relações entre corpo e liberdade, encontradas na obra de Foucault. A segunda parte de

---

<sup>53</sup> Hence, by a curious twist, the methodological ‘disappearance’ of the subject in Foucault’s thought does not signal the disappearance of freedom. It is, rather, the case that freedom is understood as the endless proliferation of meanings, which undermines the stability of the historical *a priori* determining possible ways of seeing, understanding and acting. Rather than thinking of the subject in terms of individuals, and of freedom as something they have or do not have, he suggests that we attempt to think of the subject as a discursive effect and freedom as a non-subjective opening up of possibilities for multiple creative practices. This does not mean that he denies the possibility of understanding subjects as individuals or agents, and freedom as a capacity that is tied to their initiatives. His analysis simply does not operate on this level. It charts new dimensions of freedom. He is trying to find freedom on a level that orders and regulates subjective expressions and initiatives.

*Foucault on Freedom* busca explicar a genealogia do sujeito como uma reação crítica ao sujeito fenomenológico, investigando o que Foucault queria dizer quando alegou que o sujeito é um efeito do poder. Para Oksala, devemos entender o sujeito como intrinsecamente emaranhado nas relações de saber e poder, que, por sua vez, formam a rede de inteligibilidade de suas ações, intenções e desejos.

Segundo Oksala, genealogia torna possível analisar o modo como as reivindicações não epistêmicas não apenas controlam a previsão de verdades científicas, mas também modelam as condições globais de possibilidade do discurso científico, que por sua vez, não são mais compreendidas como um conjunto de regras epistêmicas puras, mas como uma rede de saber/poder que integram as mais diversas práticas, sejam elas institucionais, arquitetônicas, jurídicas ou médicas. É neste contexto que a episteme passa a ser compreendida como o elemento discursivo de um regime mais geral, ao qual Foucault dá o nome de dispositivo. Neste sentido, segundo Oksala, a genealogia permite uma descrição mais responsável do sujeito, ao integrá-lo a uma série de outras relações não previstas pela arqueologia.

Aqui surge, no pensamento do autor, a noção de sujeição, que se refere à constituição dos sujeitos. O corpo assume um papel importante neste processo. Em *Vigiar e Punir*, como já visto, Foucault analisa o modo como as tecnologias disciplinares sujeitam os prisioneiros ao manipular e inscrever seus corpos, através de regimes, dietas e horários estritos. Assim, um dos aspectos mais importantes do poder disciplinar é o fato de que ele não é externo aos corpos que se submetem a ele, de modo que a própria violência externa não se faz tão necessária. “O criminoso literalmente incorpora os objetivos do poder, que se tornam a norma para seus próprios objetivos e comportamentos.<sup>54</sup>” (OKSALA, 2005, p. 99). Neste contexto, o corpo se localiza em uma posição fundamental para a genealogia:

De acordo com ele [Foucault], nós acreditamos que o corpo obedece apenas às leis universais da fisiologia, e que a história não possui nenhuma influência nele. Na realidade, o corpo é “completamente impresso pela história”, ele pode ser usado e experienciado de diferentes maneiras, e suas características variam de acordo com as

---

<sup>54</sup> The criminal literally incorporates the objectives of power, which become the norm for his own aims and behaviour.

práticas culturais. Ele é moldado pelos ritmos do trabalho, descanso e feriados; formado por hábitos alimentares e valores<sup>55</sup>. (OKSALA, 2005, p. 112).

Neste sentido, podemos dizer, com Oksala, que “Foucault quer usar a genealogia para estudar a história daquelas coisas que nós acreditamos não ter uma: por exemplo, valores, essências, identidades e o corpo<sup>56</sup>.”; (2005, p. 112). Assim, não se trata tanto de dizer que o corpo é uma construção social, mas colocar sob suspeita todas as reivindicações de um sujeito imutável.

Segundo Oksala, Foucault sugere que o corpo se torna um local de resistência, na medida em que é nele que encontramos as sementes para subverter os objetivos dos poderes normalizadores. Neste sentido, se por um lado o poder normalizador utiliza-se do corpo para fortalecer seu poder, é através dele que podemos resistir. Devemos então deixar para trás a concepção do corpo como sendo meramente um objeto natural para as ciências humanas e as tecnologias disciplinares, e concebê-lo como algo a ser experienciado nas práticas cotidianas de maneira mais dinâmica. Existe então, segundo Oksala, um aspecto de resistência que é puramente corporal.

Enquanto as técnicas modernas de poder usam o desejo para nos vincular a um eu verdadeiro definido pela nossa sexualidade, a noção de prazer não pode ser usada da mesma maneira como uma ferramenta para regulações sociais e científicas. O corpo sexual entendido como um corpo experimentando prazer e não como um objeto determinado das ciências e das práticas institucionais se torna uma possibilidade de subverter a normalização. A visão de Foucault seria então a de que corpos e prazeres podem

---

<sup>55</sup> According to him, we believe that the body obeys only the universal laws of physiology, and that history has no influence on it. In reality, the body is ‘totally imprinted by history’, it can be used and experienced in many different ways, and its characteristics vary according to cultural practices. It is moulded by the rhythms of work, rest and holidays; shaped by eating habits and values.

<sup>56</sup> Foucault wants to use genealogy to study the history of the very things we believe do not have one: for example, values, essences, identities and the body.

ganhar significados apenas em discursos, mas que este discurso seria diferente dos discursos psicológico-médicos que produzem nossas concepções de sexualidade normalizada<sup>57</sup>. (2005, p. 129).

Como já visto, a episteme se refere apenas à parte discursiva de um elemento mais geral intitulado dispositivo. Isso quer dizer que nem todas as nossas experiências são constituídas discursivamente, embora sua inteligibilidade linguística o seja. Existem, também, experiências transgressoras que vão além daquilo que é constituído discursivamente, permanecendo ininteligíveis em nossa cultura. Elas podem, por exemplo, ser experienciadas através de drogas ou ainda, integrar à lista das experiências que classificamos como “loucura” devido ao seu caráter ininteligível e incompreensível àqueles que não a compartilham. Todavia, Foucault também está sugerindo que o prazer sexual não pode nunca ser reduzido completamente a um significado discursivo, sendo capaz de transbordar qualquer definição possível. Neste sentido, para Foucault a sexualidade faz parte do nosso mundo de liberdade, sendo muito mais algo que nós criamos do que a descoberta de um segredo profundo de nosso desejo, nos fornecendo a possibilidade de uma vida criativa.

Em terceiro lugar, podemos analisar, sob a perspectiva de Oksala, a relação entre ética e liberdade no pensamento de Foucault. Para a autora, Foucault nunca desenvolveu uma teoria sobre ética, embora seus últimos dois livros (os volumes II e III e *História da sexualidade*), possam ser caracterizados como preocupados com a temática em questão. A pergunta principal que circunda ambas obras é a seguinte: “Quando, como e de que maneira a sexualidade foi constituída como um problema moral?”. Neste contexto, Foucault aponta uma série de semelhanças entre a moral antiga e o cristianismo, alegando que o

---

<sup>57</sup> While modern techniques of power use desire to attach to us a true self defined in part by our sexuality, the notion of pleasure cannot be used in the same way as a tool for social and scientific regulation. The sexual body understood as a body experiencing pleasure and not as a determinable object of the sciences and of institutional practices becomes a possibility for subverting normalization. Foucault’s view would thus be that bodies and pleasures can gain meaning in discourse only, but that this discourse would be different than the psychologico-medical discourse that produces our conception of normal sexuality.

principal contraste entre ambas as culturas é a maneira como elas integraram os ideais ou as demandas em relação com o eu e as formas pelas quais o comportamento sexual foi problematizado.

Segundo Oksala, a principal descoberta foucaultiana em sua “história da ética” consiste na ideia de que não apenas os sistemas de valores, as regras e as interdições diferem de uma moralidade a outra, mas também a ética entendida como um certo tipo de relação para consigo mesmo. Oksala argumenta que se combinarmos os últimos livros de Foucault com algumas de suas últimas entrevistas, vemos emergir a ideia de uma ética prescritiva. Uma ética entendida como um *êthos* individual, uma atitude ou um estilo de vida. Seus últimos trabalhos continuam preocupados com a questão da sujeição e contribuem com a tarefa de repensar a ética em nosso mundo pós-moderno. Oksala alega que Foucault claramente busca ir além na ideia de que não existe nenhum “eu verdadeiro” a ser decifrado e emancipado. O “eu” é algo a ser criado. Dessa forma, os últimos escritos do autor se focam no papel do próprio sujeito em implementar e recusar diferentes maneiras de subjetividade.

Entretanto, alega Oksala, na medida em que a ética foucaultiana é entendida como uma prática pessoal, isso significa que os atos éticos são primários, ou seja, eles não encontrarão sua justificação em nenhuma teoria geral ou princípio. Muitos críticos de Foucault argumentam que a estética da existência foucaultiana não consegue providenciar a estrutura crítica para condenarmos certos atos, como o estupro e o assassinato. O ponto principal aqui é que, para Foucault, é realmente impossível proporcionar uma base normativa que nos permita julgamentos morais de maneira universal. Foucault rejeita a ideia de um fundamento universal para a ética. A ética do cuidado de si não pode ser compreendida como uma teoria universalmente aplicável, mas como uma prática transformativa que possui o intuito de criar um espaço ético. Como nos mostra Oksala, Foucault não busca uma ética normativa, mas um espaço para práticas críticas e criativas.

Segundo Oksala, a ausência de normatividade ética em Foucault, não se dá porque o filósofo francês pense apenas que – em seu papel de intelectual (ou filósofo) – ele não deveria fornecer estes valores para nós, mas porque é simplesmente impossível que ele o faça. Isso, contudo, não significa que devemos ficar em silêncio e jamais debater questões normativas. Oksala argumenta que a ética foucaultiana não consegue prescindir completamente de valores normativos, sendo possível encontrar em seu estilo e em sua maneira de se expressar, alguns valores éticos. Estes valores não são comunicados em

proposições linguísticas, mas devem ser entendidos e extraídos como parte da filosofia que o autor viveu efetivamente.

Desta forma, Oksala argumenta que mesmo que existam valores não comentados e explícitos na obra de Foucault, eles podem ser entendidos como parte da filosofia que o filósofo viveu efetivamente.

Seus livros falam diretamente da ausência de liberdade e indiretamente da liberdade: o tratamento opressivo da loucura, o internamento dos criminosos, a normalização sexual e a marginalização. Tipicamente, eles começam com a percepção de que algo está terrivelmente errado no tempo presente e através do estudo da história é possível mostrar a contingência deste presente. Isto abre a possibilidade de ver até que ponto as coisas poderiam ser diferentes<sup>58</sup>. (2005, p. 173).

Neste sentido, Oksala recorre ao escrito de Foucault sobre a *Aufklärung*, já analisado aqui, sendo o iluminismo visto como a saída do homem de sua condição de menoridade à qual se encontra não por ausência de razão, mas por falta de coragem. Aqui, segundo Oksala, a ética foucaultiana possui outro aspecto além de seu enfoque no sujeito: uma resposta crítica ao presente. A concepção foucaultiana acerca de uma conexão entre a filosofia e as políticas emancipatórias giram em torno de sua posição acerca do iluminismo.

Oksala nos mostra que, para Foucault, uma das reivindicações principais acerca do papel da filosofia é exercer uma crítica do poder e manter vigilância sobre os excessos de poder da racionalidade política. O que o autor nos oferece é apenas uma descrição pura, ou um diagnóstico, e que sua intenção sempre foi a de seguir os passos de Sócrates e Nietzsche, expondo que aquilo que nos parece tão familiar é, na verdade, um certo tipo de “doença”. O potencial crítico de seu pensamento se tornaria efetivo apenas através das ações de seus leitores, agora mais esclarecidos por suas genealogias. Revelar o necessário como contingente pode incitar mudanças futuras, sem que para isso seja

---

<sup>58</sup> His books speak directly of the lack of freedom and hence indirectly of freedom: the oppressive treatment of madness, the internment of criminals, sexual normalization and marginalization. Typically, they begin with his perception that something is terribly wrong in the present and through a study of history aim to show the contingency of our present. This opens up the possibility for seeing to what extent it could be different.

necessário prescrever alguma atitude ou assumir alguma posição política.

Oksala defende que Foucault desafia nossa concepção tradicional acerca do que seria a crítica. Sua obra rompe com a prescrição e questiona as reivindicações de um fundamento normativo é um pré-requisito à crítica. Isso não significa que Foucault estava advogando pela impossibilidade de um julgamento crítico. É fato que ao longo de sua vida o filósofo se engajou em inúmeros confrontos ético-políticos. Todavia, o importante aqui é que sempre esteve claro para ele que seu engajamento ético-político foi uma característica de seus julgamentos pessoais e que os mesmos não continham ideais a serem seguidos por todos.

Neste sentido, a autora alega que o trabalho de Foucault é emancipatório e promove a liberdade. Nas palavras de Oksala:

A liberdade que se opõe à dominação e ao poder abusivo nesta visão, é a liberdade embutida nas investigações críticas e práticas. A liberdade não é um princípio moral ou político subjacente a práticas específicas, ela mesma é uma prática. Ela não é um estado do ser ou do sujeito, nem uma estrutura legal ou institucional. O sujeito exerce a liberdade ao afastar-se de si mesmo e problematizar seu comportamento, suas crenças e o campo social ao qual pertence. As práticas de liberdade são práticas capazes de mudar as condições constitutivas de nossa subjetividade, assim como suas formas efetivas<sup>59</sup>. (2005, p. 181/182).

Dessa forma, esta dimensão normativa presente em Foucault consiste justamente na tentativa de mudar a realidade social em direção à liberdade. A ideia de uma liberdade que se emanciparia dos efeitos do

---

<sup>59</sup> The freedom that opposes domination and abusive power in this view is the freedom embedded in critical inquiries and practices. Freedom is not a moral or political principle underlying specific practices, it is a practice. Neither is it a state of being of the subject or a legal or institutional structure. The subject exercises freedom in withdrawing from itself and problematizing its behaviour, beliefs and the social field of which it is part. The practices of freedom are the practices capable of changing the constitutive conditions of our subjectivity as well as its actual forms.

poder é um dos temas mais importantes do pensamento iluminista. Foucault, todavia, é notório por suas objeções ao discurso universalista e emancipatório do iluminista, na medida em que, para o autor, não existe nada inerentemente humano que nos garanta a possibilidade de liberdade e progresso. Dessa forma, quando Foucault afirma em *O que são as Luzes*, estar localizado na tradição filosófica iluminista, muitos de seus leitores ficaram confusos. Oksala, por sua vez, alega que ao confessar-se herdeiro do iluminismo, Foucault implicitamente professa sua fé nos valores iluministas: o aumento da autonomia entre os indivíduos e a importância da filosofia crítica. Seus escritos acerca do iluminismo podem ser lidos como uma tentativa de se distanciar dos rótulos ultra relativistas, neoconservadores e pós-modernos.

Neste sentido, podemos entender o pensamento de Foucault como uma combinação de Nietzsche e Kant. Um pensamento que se, por um lado, critica as metanarrativas iluministas, por outro, mantém aceso o desejo por autonomia, emancipação e liberdade. O que caracteriza o *êthos* filosófico do iluminismo, segundo Foucault, é a crítica permanente de seu próprio tempo. Os filósofos não deveriam se ocupar com verdades atemporais, mas posicionar-se em seus próprios momentos históricos e encontrar o significado de sua filosofia dentro deles. A “ontologia crítica de nós mesmos” é entendida como um *êthos* filosófico (ou uma vida filosófica), na qual a crítica daquilo que somos é simultaneamente uma análise histórica dos limites que nos são impostos, e um experimento com a possibilidade de ir além deles. Dessa forma, Oksala alega que Foucault não endossa apenas a tradição iluminista, mas a submete a uma reapropriação crítica.

Para Oksala, embora a filosofia de Foucault não possa se fundamentar em verdades essenciais e universais, ao analisar o presente, ela tem o potencial de romper com limites e restrições contingentes e históricas. Este trabalho crítico de nossos limites, segundo Oksala, vincula a ética antiga com o *êthos* filosófico do iluminismo, uma vez que em ambos encontramos a necessidade de uma atitude crítica em direção ao “eu”, que demonstra consciência da contingência de suas peculiaridades e um desejo de trabalhar em cima delas.

Eu defendo que, ao vincular seu pensamento com o Iluminismo, Foucault toma a atitude normativa de adotar os ideais associados a ele – a razão crítica e a autonomia pessoal – como um fundamento implícito no qual repousam suas críticas sobre a dominação, as formas abusivas de

poder e razão. O Iluminismo lhe proporciona os valores históricos – e não transcendentais – com os quais ele fundamenta suas críticas. Ao contrário de Kant, ele endossa a razão não como um ideal abstrato e universal, mas como o resultado de um certo desenvolvimento histórico: fatos históricos e sociológicos<sup>60</sup>. (OKSALA, 2005, p. 187).

Dessa forma, Oksala afirma que, para Foucault, o ideal filosófico-crítico da dominação de nossa racionalidade política surge de práticas históricas específicas. Este ideal deve ser entendido como um produto histórico do Iluminismo, e não como algo transcultural, inscrito em nossa “natureza humana”. Foucault não busca fundamentos para se comprometer com esta tradição, escrevendo para um público que presumidamente já está comprometido com estes ideais de liberdade e autonomia.

A liberdade, quando trazida aos âmbitos políticos e éticos, pode se tornar uma prática concreta, um ideal histórico, o *êthos* de uma cultura. Neste contexto, Oksala se propõe a resumir quatro significados diferentes de liberdade, presentes no pensamento foucaultiano.

A primeira forma de liberdade recebe o nome de “liberdade como contingência histórica”. Trata-se de uma liberdade que se refere à indeterminação das estruturas discursivas. Visto que a linguagem nunca pode ser completamente domesticada, seus resultados são sempre uma conjunção de significados inesperados e inimagináveis. Para Foucault, a linguagem demarca um domínio de liberdade, presente na literatura, (especialmente na literatura de vanguarda) capaz de formar domínios alternativos (não científicos e irracionais) à ordem ontológica das coisas presentes nos discursos científicos. Oksala argumenta que esta contingência ontológica não caracteriza apenas as estruturas discursivas, mas as experiências, as subjetividades, os corpos e os prazeres, todos

---

<sup>60</sup> I argue that, by linking his thought to the Enlightenment, Foucault makes the normative move of adopting the ideals associated with it – critical reason and personal autonomy – as the implicit ground on which his critiques of domination, abusive forms of power and reason rest. The Enlightenment provides him with the historical – not transcendental – values on which to base his critiques. Unlike Kant, he endorses freedom not as an abstract and universal ideal, but as an outcome of a certain historical development: historical and sociological facts.

capazes de gerar pontos de transgressão e resistência. Temos aqui uma dimensão de liberdade que se constitui fora da ordem discursiva.

Em segundo lugar temos as “práticas de liberdade”, no contexto do pensamento tardio do autor, no qual a própria ética é entendida como uma prática de liberdade. Neste contexto, temos uma concepção de liberdade mais robusta, na medida em que é inserida uma dimensão deliberativa. Liberdade agora não é apenas as aberturas não subjetivas a uma gama de possibilidades, mas pode ser deliberadamente cultivada e praticada pelos sujeitos, que podem exercê-la ao refletir criticamente sobre si mesmos e sobre seus comportamentos, suas crenças e o campo social de que fazem parte. As práticas de liberdade possuem o potencial de desafiar, contestar e mudar as condições de nossas atuais formas de subjetividade, explorando novas formas de subjetividade, novos campos de experiência, prazer, relações, modos de viver e pensar. Trata-se de uma atividade criativa e crítica, capaz de servir de resistência às normalizações disciplinares.

A terceira forma de liberdade é intitulada de “liberdade como o *êthos* do Iluminismo”, e remete ao ideal de uma liberdade constituída historicamente em uma tradição. Trata-se de um *êthos* filosófico caracterizado como a crítica permanente de sua própria era. Para Oksala, esta definição consiste em um movimento normativo de Foucault, no qual o autor adota os ideais de razão crítica e autonomia associados ao iluminismo. Neste contexto a liberdade é entendida como um *êthos* histórico de reflexão crítica da atualidade.

Por último, em quarto lugar, temos a liberdade que Oksala chama de “liberdade negativa”, baseada nas considerações sobre o poder encontradas em *O sujeito e o poder*, aonde Foucault alega que uma relação de poder consiste em um conjunto de ações sobre outras ações. O poder pressupõe a liberdade no sentido de que ser livre significa possuir um campo de ações possíveis, nas quais diversos comportamentos diferentes podem ser realizados. Como já visto, o poder só se exerce sobre pessoas livres, de modo que a liberdade não é entendida como o oposto do poder, mas como seu pré-requisito, envolta em uma relação de provocação permanente.

Neste contexto, Oksala alerta para uma condição um tanto paradoxal do sujeito. Por um lado, ele se torna implicitamente autônomo, capaz de se engajar em práticas de autorreflexão, autodomínio e criação, reconhecendo-se como sujeito de certa moralidade, problematizando as subjetividades normalizadas e buscando maneiras de recriar a si mesmo. Por outro lado, o sujeito não inventa a si

mesmo, mas apenas amplia os modos de comportamento e pensamento de seu contexto cultural.

Oksala então conclui que, para Foucault, a liberdade se refere à indeterminação e à contingência de todas as estruturas. Não se trata de dizer que tudo é possível ou que o presente é uma necessidade. Se, por um lado, de modo geral, a liberdade não é um atributo do sujeito, isso não implica em apatia política. A possibilidade de pensarmos diferente surge de nossas práticas, na medida em que buscamos ampliar a nossa gama de possibilidades e nos tornarmos diferentes do que somos.

Aqui, Oksala propõe uma última definição de liberdade que não deriva diretamente do pensamento de Foucault, mas nos ajuda a capturar sua essência: a “liberdade como um conceito operacional” (2005, p. 209). Para a autora, entender a liberdade como um conceito operacional significa que ela só pode ser definida e ganhar sentido através de operações concretas nas quais sua existência é testada. Oksala evoca Foucault quando este nos diz que a atitude histórico-crítica do nosso tempo presente deve possuir um caráter experimental, na medida em que não busca estabelecer os limites definitivos acerca de nossas formas de pensar, agir e sentir. Isto nos permite concluir nas palavras de Oksala:

A liberdade só pode ganhar significado através de nossas práticas de resistência e das experiências efêmeras de liberação que resultam delas, ambas coletivas e pessoais. São sempre perigosas e precárias. Às vezes seus testes se tornam em revoltas e violência, e o que emerge não é liberdade, mas raiva e ressentimento. Às vezes resultam apenas em páginas secas, preenchidas com exercícios de senso comum. A liberdade é um momento frágil, uma fratura virtual, que raramente suporta o teste da realidade contemporânea, mas que, apesar disso, emerge apenas dele. Ela é sem sentido, uma palavra vazia, sem o teste permanente de suas formas possíveis, sem o trabalho paciente dando forma à impaciência da liberdade<sup>61</sup>. (2005, p. 210).

---

<sup>61</sup> Freedom can only gain meaning through our practices of resistance and the fleeting experiences of liberation resulting from them, both collective and personal. It is always dangerous and precarious. Sometimes its testing turns into riots and violence, and what emerges is not freedom but anger and resentment. Sometimes it results in nothing but dry pages filled with exercises of common sense. Freedom is a fragile moment, a virtual fracture, which seldom endures

Declaramos que a análise de Oksala é de suma importância à leitura que se segue, que toma suas principais premissas como um bom uso do pensamento de Foucault, que pode ser utilizado para compreender alguns outros aspectos de sua obra que ainda carecem de esclarecimento, especialmente os últimos cursos do *Collège de France*, no qual o autor aborda a temática da *parrhesia*<sup>62</sup>.

### 3.6 Frédéric Gros: O liberalismo crítico e o direito dos governados

Frédéric Gros, em um artigo intitulado *Y a-t-il un sujet biopolitique?*<sup>63</sup>, nos apresenta uma série de considerações acerca do curso *O nascimento da biopolítica*, que vão muito além de apenas um resumo sobre o escrito de Foucault. Antes de tudo, é importante ressaltar que Gros entende o curso em questão como um escrito repleto de ideias que não devem ser entendidas como definitivas. Uma outra peculiaridade do curso consiste em estar analisando uma série de conceitos contemporâneos que fazem referência a atualidade política do autor. Como já visto, neste curso Foucault analisa o liberalismo e o neoliberalismo, doutrinas bastante vivas até os dias de hoje. Remetendo-se ao que já foi visto aqui, Farhi-Neto e Gros estão em harmonia ao entenderem que o liberalismo pode sim ser considerado uma dimensão da biopolítica, embora Foucault nunca fale isso de maneira expressa. Teríamos então, segundo Gros, uma biopolítica liberal. Também é preciso esclarecer se Foucault está demonstrando uma simpatia ao liberalismo, como afirmaram alguns.

Em boa parte do artigo, Gros se dedica a explicar de maneira sucinta uma série de conceitos já abordados aqui, referentes ao biopoder, como o contraste entre o poder soberano e o poder disciplinar, a prisão como regime definitivo de punição, a distribuição dos ilegalismos, o surgimento do delinquente, a biopolítica como regulamentação das

---

the test of contemporary reality, but which nevertheless only emerges from it. It is a meaningless, empty word without the permanent testing of its possible forms, without ‘the patient labour giving form to our impatience for freedom’ (WE, 50, trans. modified).

<sup>62</sup> O termo original é escrito realmente desta forma: *parrhesia*. Todavia, dito isto, nos utilizaremos de sua tradução “parresía”, encontrada nos cursos do *Collège de France* traduzidos ao português.

<sup>63</sup> Existe um sujeito biopolítico?

populações, etc. Todas estas explicações, referentes à primeira parte do artigo de Gros, são importantes e bem desenvolvidas pelo autor, e só não serão abordadas aqui por já termos dissertado suficientemente sobre elas em um momento anterior.

Passemos então a apresentar a segunda parte do artigo, intitulada *Biopolítica e capitalismo*, que tem como objetivo principal, elucidar três conceitos importantes: economia, capitalismo e liberalismo. Segundo Gros, podemos entender a economia como sendo “a arte de produzir, aumentar, repartir e comercializar os suprimentos, os recursos e as riquezas materiais, assim como o saber geral correspondente a estas técnicas<sup>64</sup>.” (2013, p. 37). Trata-se, dessa forma, de um sentido bastante geral. Nesta perspectiva descrita aqui, a economia sempre existiu, de modo que poderíamos estudar a “economia” dos povos mais antigos.

Para Gros, todavia, Foucault entende o capitalismo como sendo outra coisa além de apenas a ciência e a arte das riquezas. O capitalismo é um processo histórico específico, implementado pelo Ocidente moderno, fortemente difundido e globalizado. “Entendemos o capitalismo como um processo de produção e expansão massivo, sistemático e racional de riquezas<sup>65</sup>.” (GROS, 2013, p. 37). Entretanto, é importante ressaltar que desde seu surgimento no século XVI, o capitalismo passou por uma série de evoluções históricas que multiplicaram suas formas. Neste contexto, Gros se atém a abordar apenas quatro destas formas, sendo que três delas são reconhecidas por Foucault no curso de 1979. A quarta não é mencionada pelo autor, especialmente por ter sido predominantemente desenvolvida nos anos posteriores ao curso em questão.

A primeira forma, segundo Gros, recebe o nome de “capitalismo comercial” (ou capitalismo de mercado) e representa o contexto no qual a produção de riquezas é possível através do comércio e da constituição de um mercado, ou seja, um espaço de conexão sistemática entre a oferta e a procura. Os principais conceitos em questão aqui são os de “troca” e “divisão de trabalho”. A troca é entendida como uma transação na qual dois parceiros buscam obter aquilo que não têm, propondo ao outro aquilo que têm, baseando-se em um cálculo de equivalência que supostamente beneficiará ambas as partes. A divisão de trabalho

---

<sup>64</sup> [...] l’art de produire, d’augmenter, de repartir et de commercialiser les substances, les ressources et les richesses matérielles, ainsi que le savoir général correspondant à ces techniques.

<sup>65</sup> Par capitalisme, on entend un processus de production et d’augmentation massive, systématique et rationnelle des richesses.

consiste na ideia de que cada um deve se especializar em uma tarefa, de modo a se tornar mais eficaz e produtivo, visto que é o produto de seu trabalho especializado que constitui sua moeda de troca. A obra central para compreendermos esta forma de capitalismo é *A riqueza das nações* de Adam Smith.

A segunda forma de capitalismo consiste no que podemos chamar, junto com Gros, de “capitalismo industrial”, na qual a riqueza é produzida pelas fábricas, por intermédio de máquinas dotadas de forças sobre-humanas. Através de sua força de trabalho, os operários devem fazer funcionar estas máquinas, possibilitando a produção em massa, aonde a riqueza excede os recursos necessários para reproduzir a força de trabalho. Os conceitos centrais desta forma de capitalismo são “trabalho”, “proprietário” e “mercadoria”. O grande pensador desta forma de capitalismo foi Karl Marx, teorizando sobre os efeitos de alienação e injustiças estruturais, ligadas ao fato de que alguns possuem os meios de produção, enquanto outros possuem apenas sua força de trabalho, e também a mercantilização da atividade humana e das relações sociais.

Em terceiro lugar, existe, de acordo com Gros, um “capitalismo empresarial” (administrativo), que acrescenta o fato de que a produção de riquezas depende também de uma organização interna de empresas e outros fatores, como a transmissão de informações, a coesão das equipes, a articulação entre os serviços, a adaptabilidade às novas formas de produção, a pesquisa de inovações, a motivação e a pesquisa de bons investimentos. Segundo Gros, para além da famosa organização científica do trabalho, característica do sistema fordista, depois da segunda guerra mundial, constituiu-se todo um saber organizacional em busca do segredo da produção de riquezas.

Finalmente, em quarto lugar, podemos falar, em consonância com Gros, de um “capitalismo financeiro” (acionista), que busca enfatizar que a produção de riquezas depende das flutuações no mercado de ações. Os conceitos centrais aqui são os de “flutuação”, “endividamento”, “rentabilidade” e “fundos de investimento”. Trata-se de criar riquezas ao antecipar os valores, fazendo circular o capital de um lado a outro do planeta, em busca do investimento mais rentável.

Para Gros, todas estas formas estão presentes já no início da história do capitalismo, de modo que a transformação histórica ocorre em termos de predominância de uma sobre as outras, em um período específico. Estas formas descritas, segundo o autor, possuem a vantagem de se referirem à quatro figuras importantes que constituem as

quatro principais encarnações do capitalismo: o mercado, o patrão da indústria, o gerente e o comerciante.

Segundo Gros, devemos adicionar à definição prévia de capitalismo (um processo de produção e expansão massivo, sistemático e racional de riquezas) uma especificação complementar. O capitalismo é uma produção de riquezas “na medida em que ele deveria idealmente beneficiar a todos (mesmo se, de fato, ele beneficie majoritariamente alguns).” (GROS, 2013, p. 38). Para Gros, esta explicação adicional nos permite compreender melhor o liberalismo, entendido como doutrina econômica que parte da ideia de que a criação de riquezas não pode ser comandada por uma autoridade política, sob a forma de restrições legislativas ou planificações, assim como da ideia de que esta criação de riquezas sobre a forma concorrencial tem como consequência final uma prosperidade geral. Para o liberalismo, o bem-comum não é o resultado de uma vontade política deliberada, mas o produto de uma multiplicidade de cálculos egoístas e privados. Neste sentido, Gros alerta que se o capitalismo é um processo histórico de criação e confiscação de riquezas, o liberalismo é a demonstração de que as desigualdades estruturais de riqueza são a condição de um enriquecimento geral.

Neste contexto, alega Gros, é preciso abordar a questão do biopoder. Para Gros, Foucault também buscou determinar as condições éticas do capitalismo, todavia, não sob o ponto de vista da moral do patrão de indústria, mas do operário explorado. Para que o operário possa vender sua força de trabalho, é preciso toda uma aprendizagem da regularidade e da constância. Ele não pode mais se deixar levar pelas inércias naturais, como a preguiça e o cansaço. É preciso que ele combata seus desejos de relaxamento e mudança. Neste contexto, a disciplina exerce um papel importante, na medida em que permite um movimento de transformação das forças vitais – anárquicas, expansivas, imprevisíveis – em uma força de trabalho monótona. A disciplina seria então um processo no qual as potências vitais dos indivíduos são transformadas em uma força de trabalho que alimentará as fábricas e as máquinas. Segundo Gros, a partir desta análise podemos propor uma nova definição de biopolítica, entendida agora como um conjunto de solicitações pelas quais o indivíduo, no nível de suas potências vitais, é submetido a direções determinadas, com o intuito de intensificar a produção de riqueza e poder das classes dominantes. Gros alerta que um dos objetivos de *O nascimento da biopolítica* é nos permitir pensar as formas de biopoder sob duas óticas capitalistas: por um lado, o capitalismo comercial, ligado ao liberalismo clássico (teorizado por

Adam Smith), e por outro, o capitalismo empresarial, ligado ao neoliberalismo alemão e especialmente ao americano.

Gros evoca a análise foucaultiana acerca do conceito de “mão invisível”, presente em Adam Smith, que consiste em uma metáfora que busca explicar como a busca egoísta de cada um pode resultar em um benefício geral para todos. Foucault alega que o fato de se tratar de uma “mão” evoca uma lógica providencial, como se uma mão divina fizesse com que os egoísmos de cada um fossem organizados harmoniosamente para produzir o interesse de todos. Contudo, é o caráter “invisível” que merece destaque. Se a mão é invisível, diz Foucault, é porque o sujeito é cego. O sujeito econômico é um sujeito cego na medida em que, em busca obstinada de lucro pessoal, não levará em consideração o outro, não considerará nada que possa remeter à uma lógica coletiva, a um bem-comum, a mecanismos de solidariedade, etc. Tudo o que ultrapassa esta busca egoísta é completamente invisível a ele. Para Foucault, o sujeito econômico é irreduzível ao sujeito de direito, entendido como um cidadão cuja existência política é fundada por um contrato social e que através do Estado busca construir o bem comum e fazer com que seus direitos sejam respeitados.

Neste contexto, Gros alega que podemos fazer uma “tradução biopolítica” desta dissociação entre o sujeito econômico e o sujeito de direito. Podemos dizer que o indivíduo vivo é transpassado por uma série de desejos, que muitas vezes são egoístas, mas muitas outras não. Paixões sociais como a simpatia, ou paixões políticas como a justiça. A “operação biopolítica” realizada neste contexto consiste em despoliticizar o sujeito, reservando-lhe apenas uma existência de satisfação pessoal, estimulando prioritariamente seu apetite egoísta. Trata-se da criação de um sujeito egoísta que perseguirá apenas suas satisfações pessoais e permanecerá cego a todo o resto.

Acerca da terceira forma de capitalismo, o capitalismo empresarial, Gros alega que Foucault se interessa na dimensão organizacional das empresas. O neoliberalismo americano, protege e radicaliza uma parte do neoliberalismo alemão, constituído sob o nome de “política da vida”, e tinha o intuito de fazer da empresa um paradigma a reconfigurar a vida do indivíduo e dos outros. Foucault refere-se essencialmente do neoliberalismo da escola de Chicago que busca construir uma “relação consigo mesmo” (*rappor à soi*), modelado pelo modelo capitalista de empresa. Trata-se de um indivíduo que se considera como portador de um capital, parcialmente inato (seu patrimônio genético) e parcialmente adquirido (sua educação), e busca construir sua vida de modo a valorizar e maximizar este capital. Um

indivíduo que busca constituir a si mesmo sobre o modo da gestão eficaz de um investimento lucrativo. Não se trata mais de dominar suas paixões, mas de se tornar um bom gestor de seus talentos naturais e adquiridos.

Segundo Gros, na medida em que os outros também são considerados como empresas de si mesmos, isso implica uma competição indefinida entre todos. Neste contexto, o outro é visto como um perigo. A operação biopolítica na qual o indivíduo é um “empresário de sua própria existência”, é distinta da operação do “consumidor egoísta” e do “operário disciplinado”, e torna possível todo projeto coletivo, no sentido de uma construção de um bem-comum, visto que se dá a partir de uma multiplicidade irreduzível e contraditória de microempresas que buscam sua própria valorização. Isso nos ajuda a compreender a facilidade com a qual as pessoas aceitaram as alienações das empresas capitalistas reais. Se cada um considera a si mesmo como uma empresa, aceita tacitamente a ideia na qual, caso venha a fracassar, foi porque não fez bons investimentos nos momentos certos. Em um mundo que valoriza apenas o capital humano, não existem vítimas de injustiça ou da má sorte, mas apenas vencedores e perdedores.

Gros alega que apenas mencionará a possibilidade teórica de considerar uma quarta forma de biopolítica que poderia ser a última dimensão do capitalismo: a dimensão da globalização financeira, visto que Foucault não fala nada sobre esta forma. Parece, todavia, segundo Gros, que poderíamos mostrar como a biopolítica relativa a esta última forma poderia constituir em uma intensificação dos fluxos. “Cada um deve se constituir como uma rede pura, um ponto de passagem de fluxos ao invés de uma identidade estável<sup>66</sup>.” (GROS, 2013, p. 41/42). Assim, resumidamente Gros define o biopoder de maneira bastante esclarecedora:

Agora nós podemos retomar nossa definição de biopoder. A biopolítica, seria, portanto, uma estratégia que visa a transformar certas tendências vitais ou características psicológicas fundamentais dos indivíduos ou da espécie humana, com o objetivo de lhes fazer servir ao fortalecimento de forças econômico-políticas. Encontramos, de fato, para cada forma de capitalismo, um esquema de

---

<sup>66</sup> [...] chacun doit se constituer comme un pur réseau, un point de passage de flux plutôt que comme une identité stable.

transformação. A primeira característica da vida é aquela orientada: a vida é animada por tendências, desejos, tensões. O capitalismo de mercado tende a polarizar as paixões vitais em torno somente do desejo de consumo. Em segundo lugar, a vida é um dinamismo: ela é atividade, trabalho, gasto de forças criativas. Ela não é a repetição do mesmo ou simples reprodução, mas invenção de formas. O capitalismo industrial explora para seu benefício próprio esta força disciplinando-a, tornando-a sistematicamente útil. Em terceiro lugar, a vida é um processo de florescimento: ela atualiza as potencialidades. O capitalismo administrativo nos impõe a racionalização e a maximização das potencialidades através de escolhas eficazes, de investimentos judiciosos que transformam a existência em um processo de capitalização indefinido de nossos talentos inatos. Finalmente, o ser vivo é permeável: ele é atravessado pelos fluxos que retém, transforma, rejeita. O capitalismo financeiro nos convida a nos constituir como um ponto puro de troca de fluxos de imagens, de informações, de mercadorias, etc.<sup>67</sup> (2013, p. 42).

---

<sup>67</sup> On peut maintenant reprendre notre définition du biopouvoir. La biopolitique, ce serait donc une stratégie visant à transformer certaines tendances vitales ou traits biologiques fondamentaux des individus ou de l'espèce humaine, en vue de les faire servir au renforcement de forces économicopolitiques. On retrouve en effet pour chaque forme de capitalisme ce schéma de transformation. Le premier caractère de la vie est qu'elle est orientée : la vie est animée par des tendances, des désirs, des tensions. Le capitalisme du marché tente de polariser les passions vitales autour du seul désir de consommation. Deuxièmement, la vie est un dynamisme : elle est activité, travail, dépense de force créatrice. Elle n'est pas répétition du Même ou simple reproduction, mais invention de formes. Le capitalisme industriel exploite à son profit cette force en la disciplinant, en la rendant systématiquement utile. Troisièmement, la vie est un processus d'épanouissement : elle actualise des potentialités. Le capitalisme managérial nous impose de rationaliser et de maximiser nos potentialités par des choix efficaces, des investissements judicieux qui transforment l'existence en un processus de capitalisation indéfinie de nos talents innés. Enfin, le vivant est perméable : il est traversé par des flux qu'il retient, transforme, rejette. Le capitalisme financier nous invite à nous constituer comme un pur point d'échange de flux d'images, d'informations, de marchandises, etc.

Após esta breve explicação sobre sua interpretação do curso *O nascimento da biopolítica*, Gros alega que podemos concluir introduzindo a questão do “direito dos governados”. Visto que nós já evocamos três dimensões da biopolítica, e em todas elas, a cada vez, trata-se de processos de dominação e exploração. Todavia, segundo Gros, para denunciar estes processos Foucault não evoca os “direitos dos homens”, mas os “direitos dos governados”. Segundo Gros, não se trata de condenar a biopolítica em nome de um respeito sagrado do indivíduo, uma vez que Foucault recusa a ideia de direitos humanos universais, fundamentados por uma razão metafísica e enraizados em uma natureza eterna, garantida por uma transcendência divina. Para Foucault, o poder é uma relação estratégica, uma batalha. Não se trata de colocar de um lado um poder malévolo e, de outro, indivíduos frágeis, e sim, processos de captação e de resistências. Se Foucault fala de um direito dos governados é para argumentar que estar dentro de um processo biopolítico nos dá direitos. O direito de não aceitar tudo, de recusar isto ou aquilo. O direito dos governados é um conceito operacional pelo qual Foucault tenta pensar uma resistência biopolítica.

Algumas situações sociais, algumas decisões políticas podem ser consideradas intoleráveis por aqueles que são governados. Para Foucault, não é necessário nos remetermos a uma justiça transcendente, a uma normatividade superior ou a princípios eternos que seriam exteriores ao poder. É no interior dos jogos de poder, com a resistência que lhes é imanente, que os governados devem fazer valer seus direitos. Enquanto governados, nós podemos denunciar os abusos e resistir a uma série de políticas específicas. Trata-se da manifestação de uma energia vital que resiste às operações que tentam lhe reduzir e faz valer sua vontade de existir de outra maneira. Gros alega que para Foucault esta ativação do direito dos governados foi historicamente possível devido ao liberalismo, todavia, não o liberalismo conhecido como uma doutrina dos direitos sagrados do indivíduo ou justificação ideológica do capitalismo, mas a doutrina desta forma de pensar que coloca a questão do “excesso de governo” (*trop de gouvernement*). Gros encerra o artigo com uma única menção àquilo ao qual dá o nome de “liberalismo crítico”:

Este liberalismo não é bem um liberalismo político, ou um liberalismo econômico, mas algo que poderíamos chamar de um liberalismo crítico. E é através dele, explica Foucault, que algo como

a vida política, no sentido da existência de debates, de lutas, de contradições, torna-se possível no Ocidente. Se, portanto, o liberalismo econômico justifica uma biopolítica de exploração das potências vitais em benefício de forças político-econômicas minoritárias, o liberalismo crítico alimenta as resistências biopolíticas<sup>68</sup>. (2013, p. 42).

Podemos ir um pouco mais além nesta análise e evocar um breve artigo de Gros intitulado *Foucault e o direito dos governados*, aonde o autor alega que falar do direito dos governados consiste em uma maneira de se libertar das abstrações dos direitos humanos, em direção a uma concepção que leva em conta as lutas travadas dentro de jogos de poder específicos:

O direito dos governados é uma noção mais dinâmica do que aquela de direitos do homem. Esta noção não supõe uma metafísica, nem do homem em essência, nem dos valores eternos. Ela significa um jogo de lutas, resistências e contrapoderes. Implica também a dupla responsabilidade dos governantes e dos governados. A pós-modernidade dessa noção encontra-se, pois, nessa relação com o tempo: o direito dos governados não supõe uma filosofia eterna do homem, mas capacidades históricas de indignação e denúncia.” (GROS, 2014b, p. 2/3).

Segundo Gros, esta noção de direito dos governados está ligada à ideia de liberdade, no sentido de liberdades práticas e libertação. Neste contexto, fica claro que Gros entende a biopolítica como possuidora de duas faces opostas. Por um lado, temos as já citadas “operações biopolíticas” que correspondem faces de dominação, coerção,

---

<sup>68</sup> Ce libéralisme-là, ce n’est ni un libéralisme politique, ni un libéralisme économique, c’est ce qu’on pourrait appeler un libéralisme critique. Et c’est par lui, explique Foucault, que quelque chose comme la vie politique, au sens de l’existence de débats, de luttes, de contradictions, a été rendue possible en Occident. Si donc le libéralisme économique justifie une biopolitique d’exploitation des puissances vitales au profit de forces politico-économiques minoritaires, le libéralisme critique nourrit les résistances biopolitiques.

exploração e normalização dos indivíduos. Por outro lado, podemos falar também de uma “resistência biopolítica” que se remete às capacidades de revolta, imanentes às relações de poder. Assim, o biopoder é duplo, está presente na dominação e na resistência, e cabe a nós jogarmos com ele.

Todavia, se por um lado o biopoder possui essa dupla faceta, Gros alega que o direito dos governados também é duplo, visto que, em um primeiro momento, consiste em um potencial de revoltar-se contra as injustiças e opressões, denunciando o intolerável. Mas temos ainda um segundo momento, que consiste na necessidade de inventar novas formas de vida, estilizar a nossa existência de outras maneiras. O ponto principal deste duplo aspecto do direito dos governados consiste no fato de que nós não sairemos das relações de poder, então se algumas delas nos parecem intoleráveis, precisamos construir novas relações que nos sejam mais desejáveis. “A vida, então, é sempre resistência e criação ao mesmo tempo.” (GROS, 2014, p. 3).

Importante ressaltar que o direito dos governados está bastante próximo do conceito já analisado aqui de “atitude crítica”, assim este duplo aspecto do direito dos governados é bastante próximo da distinção entre libertação e práticas de liberdade, também já analisados. Temos então, em Gros, uma tentativa bem-sucedida de operar com alguns conceitos presentes na obra de Foucault, que estejam em harmonia com a visão de um Foucault bastante próximo da leitura de Oksala, ou seja, um pensador que preza pela liberdade, que defende os valores iluministas de autonomia e emancipação, embora não se vincule com os fundamentos iluministas.

Neste contexto, poderíamos dizer que o liberalismo crítico de Michel Foucault consiste em um iluminismo sem metanarrativas, que busca alcançar a liberdade, a autonomia e a emancipação dos indivíduos, por uma via original na qual os mesmos não são previamente tratados como “menores”. Não será nos remetendo a ideais universais capazes de nos trazer uma liberdade transcendente que iremos sair de nossa minoridade. Precisamos reconhecer o fato de que estamos sempre em jogos de saber/poder e que nossa subjetividade depende de nossas práticas. Precisamos resistir às operações biopolíticas, ou quaisquer que sejam as configurações de poder que nos rejeitam, e reconstruir nossa existência sempre em busca de algo novo e mais desejável.

### 3.7 O abuso de verdade e a anarquologia

No curso que sucede a *O nascimento da biopolítica*, intitulado *Do governo dos vivos*, Foucault evoca Sétimo Severo<sup>69</sup>, que possuía em seu palácio uma sala solene aonde concedia audiências e ministrava a justiça. No teto desta sala, Severo mandou pintar uma representação do céu estrelado, na posição exata das estrelas que presidiram seu nascimento e, conseqüentemente, seu destino. Segundo Foucault, este ato consistia na tentativa de mostrar que o *logos* que presidia tanto seu nascimento quanto a ordem do mundo era o mesmo que fundamentava as sentenças proferidas por ele. Para Foucault, se tratava-se de “inscrever o exercício do seu poder nessa manifestação de verdade e justificar assim seus abusos de poder nos próprios termos da ordem do mundo” (2014c, p. 6). Dando este exemplo, Foucault acrescenta ser difícil encontrar algum exercício de poder que se exerça sem ser acompanhado por algum tipo de manifestação de verdade.

Neste contexto, Foucault não está apenas abordando sua clássica relação de saber/poder, mas mostrando a importância de rituais de manifestação da verdade e defendendo que um dos objetivos do curso em questão é justamente explicar a importância da relação entre o exercício do poder e a manifestação da verdade. Aqui surge o conceito de aleturgia, definida pelo autor da seguinte maneira:

[...] poderíamos chamar de “aleturgia” o conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se revela o que é dado como verdadeiro em oposição ao falso, ao oculto, ao indizível, ao imprevisível, ao esquecimento, e dizer que não há exercício do poder sem algo como uma aleturgia. (2014c, p. 8).

Em uma alegação polêmica, Foucault sustenta que aquilo que chamamos de conhecimento, ou seja, a produção do verdadeiro na consciência dos indivíduos, é apenas uma das formas possíveis da aleturgia. Tanto a ciência quanto o conhecimento objetivo, são apenas formas pelas quais podemos manifestar o verdadeiro. Além disso, Foucault afirma que o exercício do poder, para os gregos, recebe o nome de “hegemonia”, e não devemos entender este conceito da maneira

---

<sup>69</sup> Sétimo Severo (146 – 211), foi um imperador romano que, ao morrer, foi declarado *Divus* (estatuto de divindade) pelo Senado.

tradicional, mas simplesmente como a capacidade de conduzir a conduta dos outros. Onde existe o poder, é preciso que haja o verdadeiro, a partir disso, podemos analisar aquilo que o autor chama de “o governo dos homens pela verdade.” (FOUCAULT, 2014c, p. 12).

É importante ressaltar que a concepção de governo, ou o poder entendido como um governo de condutas, é uma tentativa de Foucault repensar todo o seu pensamento e, sem romper com ele, construir as ferramentas que lhe permitem analisar melhor uma série de fenômenos de uma perspectiva mais completa. A seguinte passagem pode ser elucidativa a respeito de tudo que já foi dito até aqui:

Nos cursos dos dois últimos anos, procurei esboçar um pouco essa noção de governo, que me parece muito mais operacional do que a noção de poder, “governo” entendido, claro, não no sentido estrito e atual de instância suprema das decisões executivas e administrativas nos sistemas estatais, mas no sentido lato, e aliás antigo, de mecanismos e procedimentos destinados a conduzir os homens, a dirigir a conduta dos homens, a conduzir a conduta dos homens. (FOUCAULT, 2014C, p. 13).

Foucault considera que toda a tragédia grega é uma aleturgia e no curso em questão, assim como em *A verdade e as formas jurídicas*, apresenta uma análise de *Édipo Rei*, aonde expõe o desenvolvimento dos movimentos ritualísticos presentes na obra.

Em *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault alega que existe uma tendência que ironicamente poderíamos chamar de “marxismo acadêmico” que “consiste em procurar de que maneira as condições econômicas de existência podem encontrar na consciência dos homens o seu reflexo e expressão.” (1996, p. 17/18). Esta tendência apresenta o defeito grave de supor que o sujeito de conhecimento é dado prévia e definitivamente<sup>70</sup>, e que as condições de existência – sejam elas econômicas, sociais ou políticas – apenas imprimem-se neste sujeito.

---

<sup>70</sup> Se esta afirmação parece um tanto quanto simplista, é importante ressaltar que Foucault apontou o caráter irônico ao chamar tal postura de “marxismo acadêmico”, deixando implícito que está se referindo muito mais a um uso panfletário do marxismo do que a Marx propriamente dito. Também é importante salientar que Foucault falava para uma audiência que estava enfrentando um regime militar e buscava adequar o seu discurso a eles.

Aqui Foucault faz uma interessante elucidação acerca de um dos fios condutores dessa obra:

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. O próprio sujeito de conhecimento tem uma história, a relação do sujeito com o objeto, ou, mais claramente, a própria verdade tem uma história. (1996, p. 18).

Para Foucault existem duas histórias da verdade. A primeira pode ser chamada de história interna da verdade, e consiste na história de uma verdade que se corrige a partir de seus próprios princípios de regulação. Uma história que se refere às verdades científicas. A segunda história de verdade diz respeito ao fato de que em nossas sociedades possuímos vários outros lugares de verdade (além da ciência), nos quais um certo número de regras é definido. Estes locais de verdade funcionam como um jogo capaz de constituir formas de subjetividade, domínios de objetos e tipos de saber. Trata-se de uma história externa da verdade, segundo Foucault.

Foucault cita as práticas judiciárias, referentes à maneira como os homens arbitram os danos e a responsabilidade, a maneira pela qual os homens podem ser julgados em função dos erros que cometeram e as formas de reparação e punição de suas ações. Para o autor, as práticas judiciárias podem ser consideradas “uma das formas pelas quais nossa sociedade definiu tipos de subjetividade, formas de saber e, por conseguinte, relações entre o homem e a verdade que merecem ser estudadas.” (FOUCAULT, 1996, p. 21). Temos como exemplo disso o inquérito, que apareceu na Idade Média como uma forma de pesquisar a verdade no interior de uma ordem jurídica (e cujas formas puderam ser utilizadas na ciência e na filosofia). A partir do século XIX, também a partir de problemas judiciários, inventaram-se formas de análise que Foucault chama de exame, que deram origem à Sociologia, Psicologia, Psicopatologia, Criminologia, Psicanálise, etc.

O autor apresenta a tragédia de Édipo para nos mostrar uma certa instauração de um tipo de relação entre poder e saber, ou melhor, entre poder político e conhecimento, do qual nossa civilização ainda não conseguiu se libertar. Foucault esclarece que a tragédia de Édipo é

fundamentalmente nosso primeiro exemplo de práticas judiciárias gregas. Trata-se de uma história em que o foco principal é descobrir uma certa verdade acerca da soberania de um soberano. Temos uma história que funciona como uma pesquisa da verdade, que, por sua vez, obedece às práticas judiciárias da época.

Segundo Foucault, nas sociedades do leste mediterrâneo, o poder político era sempre detentor de um saber. Os reis possuíam um saber que não poderia ser comunicado aos outros grupos sociais, de modo que saber e poder eram correlativos. O que aconteceu na origem da sociedade grega foi o dismantelamento desta unidade de um poder político que seria ao mesmo tempo um saber. Nas palavras de Foucault:

Foi o dismantelamento desta unidade de um poder mágico-religioso que existia nos grandes impérios assírios, que os tiranos gregos, impregnados de civilização oriental, tentaram reabilitar em seu proveito e que os sofistas dos séculos V e VI ainda utilizaram como podiam, em forma de lições retribuídas em dinheiro. Assistimos a essa longa decomposição durante os cinco ou seis séculos da Grécia arcaica. E quando a Grécia clássica aparece – Sófocles representa a data inicial, o ponto de eclosão – o que deve desaparecer para que esta sociedade exista é a união do poder e do saber. A partir deste momento o homem do poder será o homem da ignorância. Finalmente, o que aconteceu a Édipo foi que, por saber demais, nada sabia. A partir desse momento, Édipo vai funcionar como o homem do poder, cego, que não sabia e não sabia porque poderia demais. (FOUCAULT, 1996, p. 55/56).

Desse modo, o poder é visto como ignorância, enquanto existe sempre o filósofo (ou o sábio, o adivinho) em comunicação com a Verdade, entendida como verdades eternas, verdades divinas, etc. Este “filósofo”, por sua vez, não pode deter poder algum, pois saber e poder encontram-se, a partir de então, completamente separados. Trata-se, para o filósofo de Poitiers, de um grande mito segundo o qual “a verdade nunca pertence ao poder político” (FOUCAULT, 1996, p. 56). Esse mito ocidental tem sua principal formulação em Platão: a ideia de que existe uma antinomia entre o saber e o poder. Neste contexto, Foucault

faz uma afirmação bastante normativa, que precisará ser retomada posteriormente:

Esse grande mito precisa ser liquidado. Foi esse mito que Nietzsche começou a demolir ao mostrar, em numerosos textos já citados, que por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder. O poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber. (FOUCAULT, 1996, p. 56).

Segundo Foucault, a tragédia de Édipo rei é uma espécie de resumo do direito grego. A história de um processo no qual o povo grego se apoderou do direito de dizer a verdade, opondo-se às verdades de seus senhores e até mesmo julgando aqueles que os governam. Foucault alega que este “direito de opor uma verdade sem poder a um poder sem verdade” (1996, p. 58) pode ser considerado como uma grande conquista da democracia grega e deu origem a uma série de elementos característicos da sociedade grega antiga. Em primeiro lugar, deu início às formas racionais da prova e da demonstração (que atualmente nos parecem tão óbvias, tão intuitivas, e, no entanto, possuem uma história). Temos aqui o início da filosofia, dos sistemas racionais e científicos, que buscam a verdade, procuram entender as condições, as formas e as regras a serem aplicadas nesta busca. Temos também o desenvolvimento de uma arte de persuadir, referente à retórica grega. Por último, temos o conhecimento por testemunho, por lembrança e por inquérito.

Foucault também cita o direito feudal, no qual o litígio era regulamentado pelo “sistema da prova”, no qual um indivíduo, ao acusar outro de ter feito algo contrário à lei, deveria resolver a questão através de uma série de provas que deveriam ser aceitas por ambos e resolveriam o conflito. Foucault alerta que se tratava de um sistema de força e importância entre os envolvidos. Na Borgonha do século XI, por exemplo, quando alguém era acusado de assassinato, poderia estabelecer sua inocência reunindo doze testemunhas que juravam que ele não havia cometido o assassinato. Não se tratava de “testemunhas” do modo em que as conhecemos atualmente, ou seja, pessoas que alegam ter presenciado algo. Para “testemunhar” era preciso ter uma relação de parentesco com o acusado, garantindo não apenas sua inocência, mas sua importância social. Segundo Foucault, trata-se, no fundo, de uma batalha para estabelecer quem era o mais forte, ou seja, a continuação

ritualizada da guerra. No sistema da prova judiciária feudal, trata-se de um jogo de estrutura binária que estabelece, através de uma prova, a força dos indivíduos e pronuncia uma sentença que não se baseia na separação entre a verdade e o erro, mas apenas na vitória ou no fracasso. O juiz, nesse contexto, era simplesmente alguém que iria constatar se a luta se desenvolveu corretamente. Seu papel não era buscar a verdade, mas a regularidade dos procedimentos. Este sistema, entretanto, desaparece entre o final do século XII e o início do século XIII.

Foucault alega que a segunda metade de Idade Média vai assistir à transformação destas velhas práticas judiciárias, em direção a novas formas de fazer a justiça. O que foi inventado, segundo o autor, diz respeito não tanto aos conteúdos, mas às condições de possibilidade do saber. Trata-se do inquérito como uma modalidade de saber que, embora tenha aparecido pela primeira vez na Grécia antiga, ficou encoberta durante vários séculos. Mas porque esta forma judiciária desapareceu? Segundo Foucault, um dos traços fundamentais da sociedade feudal europeia é o fato de a circulação de bens ser pouco assegurada pelo comércio, a bastante assegurada pelos mecanismos de herança, transmissão testamentária e contestação belicosa. A guerra era uma das maneiras mais importantes de assegurar a circulação dos bens, e o direito era uma maneira de continuar esta guerra.

Para Foucault, a grande mudança em questão é o aparecimento do poder judiciário – inexistente na Alta Idade Média – dando início a uma justiça que não consiste mais na contestação entre indivíduos, mas na submissão dos mesmos a um poder exterior a eles, que se impõe aos mesmos não apenas como poder político, mas como um poder que possui o direito legítimo de julgar. Aqui aparece, em primeiro lugar, o personagem do procurador, que se apresenta como representante do soberano. No momento em que existe uma contestação entre dois indivíduos, devido a um suposto crime, o procurador se apresenta como um representante do poder soberano, lesado pelo simples fato de ter havido um delito ou um crime. Segundo Foucault, isso permite que poder político se aposses dos procedimentos judiciários. Surge também, neste contexto, em segundo lugar, a noção de infração, que constitui uma ofensa de um indivíduo ao Estado, um ataque à própria lei. Para Foucault, o conceito de dano é substituído pelo de infração. Enquanto o dano é aquilo que um indivíduo pode causar a outro, a infração é o dano que o indivíduo que descumpra a lei causa ao Estado. O terceiro elemento é melhor descrito nas palavras de Foucault:

Há ainda uma última descoberta, uma última invenção tão diabólica quanto a do procurador e da infração: o Estado ou melhor, o soberano (já que não se pode falar de Estado nessa época) é não somente a parte lesada mas a que exige reparação. Quando um indivíduo perde o processo é declarado culpado e deve ainda uma reparação a sua vítima. Mas esta reparação não é absolutamente a do antigo Direito Feudal ou do antigo Direito Germânico. Não se trata mais de resgatar sua paz, dando satisfação a seu adversário. Vai-se exigir do culpado não só a reparação do dano feito a um outro indivíduo, mas também a reparação da ofensa que cometeu contra o soberano, o Estado, a lei. É assim que aparece, com o mecanismo das multas, o grande mecanismo das confiscações. Confiscações dos bens que são, para as monarquias nascentes, um dos grandes meios de enriquecer e alargar suas propriedades. As monarquias ocidentais foram fundadas sobre a apropriação da justiça, que lhes permitia a aplicação desses mecanismos de confiscação. Eis o pano de fundo político desta transformação. (1996, p. 69).

Interessante ressaltar o adjetivo “diabólico” ao se referir tanto ao conceito de soberano como parte lesada que exige reparação, mas também ao procurador e a infração. É necessário lembrar que estamos analisando uma conferência ministrada pelo autor, e que estas palavras foram ditas (e não escritas, embora possam fazer parte de um rascunho ou algo parecido), e prescindimos da tonalidade com a qual foram proferidas. Foucault não faz uma forte militância contra este mecanismo, mas é seguro afirmar que, em algum grau indeterminado, Foucault não era bastante entusiasta destes mecanismos de poder, implementado a partir do século XII. Para Foucault, se a principal vítima da infração é o rei (e não mais aquele que sofreu o dano), não podemos mais resolver a questão através de provas, na medida em que o rei (ou o procurador), não podem mais arriscar suas vidas ou seus bens sempre que um crime for cometido.

Neste contexto, o modelo adotado é o modelo do inquérito, no qual, quando um problema deveria ser solucionado, os representantes do soberano chamavam pessoas consideradas capazes de conhecer os costumes e o direito e faziam com que jurassem dizer a verdade. Depois

disso, faziam-nas deliberar sobre o problema e lhes pediam a solução. Algumas características são importantes nesse processo. O personagem principal é o poder político; não se sabe a verdade e busca-se sabê-la; para determinar a verdade dirigia-se às pessoas notáveis capazes de saber devido sua condição de idade, riqueza ou notabilidade; e, por último, o poder consulta os notáveis sem força-los a dizer a verdade pelo uso da violência.

Foucault alega que estes procedimentos de inquérito teriam sido completamente esquecidos se a Igreja não os tivesse utilizado na gestão de seus bens. Uma das práticas de inquérito utilizadas pela Igreja na Alta Idade Média, intitulada *visitatio*, consistia em uma visita que o bispo deveria fazer, percorrendo toda a diocese e as grandes ordens monásticas, na qual instituía uma inquisição geral (*inquisitio generalis*) perguntando a todos os notáveis, o que tinha acontecido na sua ausência (especialmente se alguma falta ou crime haviam sido cometidos). Se houvesse uma resposta positiva, o bispo iniciava a inquisição especial (*inquisitio specialis*), que consistia em apurar o que havia sido cometido e quem era o autor. A confissão do culpado poderia interromper a inquisição em qualquer estágio. Segundo Foucault, este modelo religioso e administrativo é “confiscado” pelo Estado, se tornando em um inquérito que pode ser entendido como um olhar sobre os bens, as riquezas, os corações, os atos e as intenções dos súditos. O procedimento judiciário retoma este modelo religioso de modo que o procurador do rei passa a fazer o mesmo que os visitantes eclesiásticos, ou seja, estabelecer por inquérito se houve um crime e quem o cometeu.

A hipótese de Foucault, nesta fala, é a de que o inquérito teve uma dupla origem: uma origem administrativa ligada ao Estado e uma origem religiosa, ligada à Igreja. Foucault busca mostrar como as “provas” do direito “bárbaro”, embora nos pareçam sistemas arcaicos e irracionais, foram bastante presentes em nossas sociedades até o século XII, momento no qual o inquérito, entendido como um sistema racional que visa a estabelecer a verdade, foi implementado. Todavia, para Foucault isso não significa que o inquérito seja simplesmente o resultado natural de um progresso da racionalidade. Foi necessário toda uma transformação política para torna-lo possível.

O inquérito na Europa Medieval é sobretudo um processo de governo, uma técnica de administração, uma modalidade de gestão; em outras palavras, o inquérito é uma determinada maneira do poder se exercer. Estaríamos

enganados se víssemos no inquérito o resultado natural de uma razão que atua sobre si mesma, se elabora, faz seus próprios progressos; se víssemos o efeito de um conhecimento, de um sujeito de conhecimento se elaborando. (FOUCAULT, 1996, p. 74).

Não temos aqui um “progresso da razão”, mas um fenômeno político complexo. É preciso analisar as transformações políticas da Idade Medieval para compreender como surgiu este momento em que o estabelecimento da verdade através de procedimentos jurídicos torna-se tão importante. Isso não se dá devido a um sujeito de conhecimento, mas a um jogo de força político e relações de poder.

Foucault alerta que o inquérito é impregnado de categorias religiosas. A noção de infração consiste em um dano à soberania, mas, por sua vez, devido a estas conotações religiosas, o dano será sempre uma falta moral. “Lesar o soberano e cometer um pecado são duas coisas que começam a se reunir.” (FOUCAULT, 1996, p. 75). Ainda não estamos livres desta associação. É importante termos isto em vista, na medida em que o inquérito é uma forma de saber-poder a ser compreendida, para que possamos entender melhor as relações nas quais estamos inseridos, estejamos cientes delas ou não.

Voltemos agora ao curso *Do governo dos vivos*, no qual Foucault alega que um de seus maiores interesses na história da verdade do Ocidente é saber “como e por que razões chegou um momento em que o dizer-a-verdade pôde autenticar sua verdade” (2014c, p. 47). Neste sentido, Foucault está fazendo alusão ao caso do testemunho, elemento importante no inquérito moderno. Trata-se de uma relação entre o sujeito e a aleturgia. Em um ritual de busca da verdade, aquele que a pronuncia porque viu, porque estava presente no momento de tal acontecimento, passa a ser um elemento de grande importância.

De acordo com Foucault, a resposta mais tradicional acerca deste vínculo entre o exercício do poder, a manifestação da verdade na forma da subjetividade e a salvação de todos, reside no conceito de ideologia. Trata-se de dizer que quanto mais preocupados os homens forem com a salvação no outro mundo, mas fácil será governá-lo. Este tipo de análise tradicional, segundo Foucault, consiste em tentar desvendar o que um sujeito que se submete voluntariamente ao vínculo com a verdade, numa relação de conhecimento, pode dizer, contra ou a favor, do poder que o sujeita sem que ele queira. Ou melhor, o que o vínculo voluntário com a verdade nos permite dizer sobre o vínculo involuntário sobre o poder?

Foucault rejeita esta maneira tradicional de colocar em termos de ideologia a questão filosófico-política. Para o autor, podemos tentar colocar este problema às avessas, se estabelecer primeiro o vínculo voluntário para com a verdade, e sim a questão do poder. Tentar entender “o que o questionamento sistemático, voluntário, teórico e prático do poder tem a dizer sobre o sujeito de conhecimento e sobre o vínculo com a verdade pelo qual, involuntariamente, ele é mantido?” (FOUCAULT, 2014c, p. 71). Trata-se de partir de uma vontade de se desfazer dos vínculos que nos ligam ao poder e questionar a verdade (e os sujeitos de conhecimento) a partir disso. Não criticar mais as representações em termos de verdade ou falsidade, ideologia ou ciência, racionalidade ou irracionalidade, mas fundar um movimento no qual tentamos nos desprender do poder necessário para as relações que temos com a verdade.

Importante ressaltar que, na linha do que já foi visto anteriormente, trata-se mais de uma atitude do que de uma tese. Segundo Foucault, não exatamente a atitude do ceticismo, de suspender todas as certezas, mas uma atitude que consiste basicamente em dizer que nenhum poder é incontestável ou inevitável, nenhum poder merece ser aceito de saída. Para Foucault, “não há legitimidade intrínseca do poder”. (2014c, p. 72). A partir disso, podemos nos perguntar o que se desfaz do sujeito e do conhecimento, uma vez que nenhum poder é fundado em direito ou em necessidade e todo poder repousa na contingência. O que podemos saber e fazer agora que descobrimos que “o contrato social é um blefe e a sociedade civil uma história para criancinhas, que não há nenhum direito universal imediato e evidente que possa em toda parte e sempre sustentar uma relação de poder, qualquer que seja.” (FOUCAULT, 2014c, p. 72).

Para Foucault, alguns podem pensar que se trata de anarquia. Não exatamente, responde o autor, visto que “anarquia” ou “anarquismo” consistem na tese de que o poder é ruim em sua essência, pressupondo então o projeto de uma sociedade na qual as relações de poder sejam abolidas. Contudo, já vimos anteriormente que uma sociedade sem relações de poder é algo que simplesmente não faz sentido em Foucault. O ponto do filósofo aqui é o de um questionamento perpétuo dos modos pelos quais aceitamos efetivamente o poder. Não se trata de dizer que todo poder é ruim, mas de partir da ideia de que nenhum poder é de pleno direito aceitável e definitivamente inevitável. Foucault alerta, contudo, que sua posição não exclui a anarquia, nem a trata como algo pejorativo, apenas diferencia-se dela. Surge com isso um jogo de

palavras, na qual Foucault define sua posição como sendo uma “anarqueologia”.

Podemos entender melhor a questão se analisarmos o ponto principal de *História da loucura* sob uma perspectiva anarqueológica. De acordo com Foucault, uma análise da loucura em termos de ideologia partiria da loucura como algo dado – em contraste com a natureza humana, a essência do homem não alienado ou a liberdade fundamental – e buscaria indagar as condições de um sistema de representação que levou a uma prática de encarceramento alienante de alguns indivíduos específicos. Uma análise do tipo anarqueológico, por sua vez, consiste em considerar a prática do encarceramento em sua singularidade histórica. Neste contexto, Foucault se recusa partir de algum universal que pudesse nos dizer “o que é a loucura”.

Tratava-se de não partir de nenhuma posição humanista dizendo: eis o que é a natureza humana, eis o que é a essência humana, eis o que é a liberdade humana. Era preciso considerar a loucura um x e se apropriar da prática, somente da prática, como se não se soubesse nada e fazendo de modo a não saber nada sobre o que é a loucura. E era a partir daí que se tratava de procurar que tipo de relações de conhecimento se achava por essa prática mesma, fundado, com seus efeitos estruturantes e determinantes, no campo do saber, da teoria, da medicina, da psiquiatria, mas também com seus efeitos na experiência do próprio sujeito quanto à disjunção entre razão e desrazão, seja o sujeito considerado doente ou não. (2014c, p. 73/74).

Neste contexto, segundo Foucault, um dos principais objetivos do curso em questão é compreender como funciona, ou pode funcionar, aquilo que podemos chamar de governo dos homens pela manifestação da verdade. Essa verdade, que por sua vez, se manifesta na subjetividade dos indivíduos. Foucault quer entender este vínculo profundo entre o exercício do poder e a obrigação dos indivíduos de serem “atores essenciais nos procedimentos de manifestação da verdade, nos procedimentos de aleturgia de que o poder necessita?” (2014c, p. 75).

Como nos mostra o autor, o exercício do poder em nossa sociedade, enquanto governo dos homens, não requer apenas atos de obediência e de submissão, os atos de verdade são de extrema

importância. Os sujeitos que estão inseridos nas relações de poder precisam ser também atores, espectadores ou testemunhas dos procedimentos de manifestação de verdade. É necessário todo um regime de verdade indexado à subjetividade para que o poder funcione da maneira que funciona atualmente. Segundo Foucault, os indivíduos vinculados às relações de poder não se resumem a dizer “eis-me aqui, que obedeço” (2014c, p. 76), mas “eis o que, eu que obedeço, eis o que sou, eis o que vi, eis o que fiz” (2014c, p. 76).

É importante ressaltar que Foucault não está, neste momento, tão preocupado com o conteúdo das crenças, mas com os atos de verdade. Atos relacionados a um regime definido pela obrigação dos indivíduos de estabelecer consigo mesmos uma relação de conhecimento permanente, ou melhor, “descobrir no fundo de si segredos que lhes escapam” (FOUCAULT, 2014c, p. 77). O alvo de Foucault é esta obrigação de manifestar verdades secretas e individuais que supostamente possuem efeitos libertadores. Neste sentido, podemos reafirmar que a aleturgia é um elemento indispensável ao poder, e compreender melhor as consequências disso à subjetividade dos indivíduos.

Surge então o conceito de “regime de verdade”, muito importante no pensamento de Foucault. Um regime de verdade pode ser entendido como algo que constrange os indivíduos a praticar atos de verdade. Trata-se de algo que determina as obrigações dos indivíduos quantos aos procedimentos necessários para a manifestação da verdade. Para exemplificar melhor, podemos contrastar um regime de verdade com um regime político no qual os indivíduos se veem, de uma maneira ou de outra, constrangidos a obedecer a decisões, decisões estas que, por sua vez, emanam ela de alguma autoridade, que possui um poder de soberania (seja esta autoridade coletiva ou individual). Para Foucault, não é apenas a autoridade da soberania que traz consigo uma série de manifestações, mas a autoridade da verdade. Os indivíduos inseridos em um regime de verdade possuem “obrigações de verdade” que frequentemente envolvem coerções políticas e obrigações jurídicas. Neste sentido, Foucault faz a seguinte crítica:

Mais claramente, direi o seguinte: para que haja obrigação de verdade, ou então para que se acrescente às regras intrínsecas de manifestação da verdade algo que é uma obrigação, é preciso, ou que se trate de algo que não pode ser por si, demonstrado ou manifestado como verdadeiro e

que necessita de certo modo esse suplemento de força, esse reforço, esse suplemento de vigor e de obrigação, de constrangência, que faz que você seja obrigado a colocá-lo como verdadeiro, embora saiba que é falso, ou que você não tenha certeza de que seja verdade, ou que não seja possível demonstrar que é verdadeiro ou falso. Afinal de contas, é preciso algo como uma obrigação para crer na ressurreição da carne, ou na trindade, ou em coisas assim. Em outras palavras, em atos desse tipo, não estamos diante de uma verdadeira obrigação de verdade, mas antes do que poderíamos chamar de coercitividade do não-verdadeiro ou coercitividade e constrangência do não-verificável. Ou ainda, poderíamos falar de regime de verdade, de obrigação de verdade, no caso de procedimentos como o ensino ou a informação, procedimentos que são exatamente os mesmos, quer se trate de verdade, de mentiras ou de erros. O ensino é exatamente o mesmo e as obrigações que ele comporta são exatamente as mesmas, quer se ensinem tolices, quer se ensine a verdade. Podemos, portanto, nesses casos falar de obrigação, mas justamente na medida em que a verdade como tal não está envolvida. (2014c, p. 86/87).

Foucault alega que quando se trata de algo verdadeiro, um regime de verdade é supérfluo. Não precisamos invocar um sistema que obriga os indivíduos a uma série de procedimentos (frequentemente ritualísticos), para fazer valer a verdade, se estamos efetivamente falando de algo verdadeiro. “A verdade se basta a si mesma para fazer sua própria lei. E por que? Simplesmente porque a força de coercitividade da verdade está no próprio verdadeiro.” (FOUCAULT, 2014c, p. 87). Os regimes de verdade só são mantidos quando estamos falando de outra coisa que não a mesma.

Foucault afirma que no fundo seu objetivo era escrever a história da força do verdadeiro, do poder da verdade, ou seja, uma história da vontade de saber. Trata-se de entender como o homem do Ocidente encontra-se vinculado a manifestar em verdade o que ele próprio é, de tornar a si mesmo um objeto de saber.

Em *A verdade e as formas jurídicas*, Foucault participa de uma mesa-redonda, na qual é questionado por Roberto Machado: “É preciso

destruir a vontade de verdade, não é?” (1996, p. 138). Foucault responde afirmativamente. Neste contexto fica claro que Foucault está se referindo a algo que poderíamos chamar, inspirados no abuso de obediência de Frédéric Gros, de “abuso de verdade”. Não se trata, é claro, de dizer que a verdade não existe, ou propor um relativismo, como já alertamos aqui, mas de propor que desenvolvemos historicamente uma vontade de verdade que já não nos beneficia. Nossas subjetividades, sexualidades, morais, éticas, políticas, etc., não precisam jogar o jogo do verdadeiro ou falso. Este enorme anseio por confessar nossas verdades supostamente inscritas em nossa natureza, pode dar espaço a subjetividades constituídas mais livremente.

### 3.8 Convergências e divergências entre Foucault e Hadot

Vimos que na filosofia antiga a filosofia era entendida como uma maneira de viver ou como um modo de vida, que implicava em uma série de transformações em seus adeptos. Agora, nos cabe explicar um pouco melhor o momento de transição em que passamos a concebê-la de maneira predominantemente abstrata. Segundo Hadot, a razão desta transformação é histórica e tem como elemento principal o cristianismo. Para o autor, o cristianismo apresentou-se como uma filosofia no sentido antigo, ou seja, como um modo de vida que implica certo discurso (absorvendo muitos elementos da filosofia greco-romana). Todavia, durante a Idade Média, no seio do cristianismo, podemos constatar “um divórcio entre o modo de vida e o discurso filosófico.” (HADOT, 1999, p. 355/356). Alguns modos de vida filosóficos – como o epicurismo – desapareceram completamente; outros – como o estoicismo e o platonismo – foram absorvidos pelo modo de vida cristão<sup>71</sup>.

Hadot alerta, como já visto, que desde a Antiguidade cristã a filosofia é vista como uma serva da teologia. Esta servidão tem como efeito sua redução à condição de mero discurso filosófico (e um discurso filosófico que precisa se adaptar as exigências de sua “senhora”). Dois momentos históricos foram importantes para esta transição: uma grande disseminação das traduções de Aristóteles e o surgimento das universidades. Segundo Hadot, durante a escolástica, os teólogos se utilizarão da dialética de Aristóteles para responder os problemas que os

---

<sup>71</sup> Hadot explica que o fato dos discursos terem sobrevivido, não implica que seus modos de vida também o tenham. Para Hadot, tanto o platonismo quanto o aristotelismo foram reduzidos a simples conceitos a serem utilizados em discussões filosóficas.

dogmas cristãos põem à razão. Isso faz com a filosofia seja quase reduzida ao aristotelismo, sendo a tarefa do professor comentar as obras de Aristóteles e resolver os problemas de interpretação que elas representam (com a intenção de harmonizá-los com os dogmas cristãos).

Todavia, talvez o fenômeno mais importante nesta transição tenha sido o aparecimento das universidades. De acordo com Hadot, é necessário reconhecer que existe um rompimento entre a escola filosófica da antiguidade, que buscava uma completa transformação na personalidade do indivíduo e a universidade que possui a missão de conceder diplomas e transmitir certo tipo de saber objetivável. Mais ainda, só há universidade por iniciativa de uma autoridade superior (seja ela o Estado ou alguma comunidade religiosa). A própria escolha dos professores é submetida a critérios “objetivos”, sejam eles políticos ou financeiros, e frequentemente alheios à filosofia.

A isso é necessário acrescentar que a instituição universitária leva a fazer do professor um funcionário cujo ofício consiste, em grande parte, em formar outros funcionários; já não se trata, como na Antiguidade, de formar no ofício de homem, mas formar no ofício de clérigo ou de professor, isto é, de especialista, de teórico, detentor de certo saber, mais ou menos esotérico. Mas esse saber não põe mais em jogo toda a vida, como gostaria a filosofia antiga. (HADOT, 1999, p. 365).

De acordo com Hadot, esta transformação não é tão radical quanto pode parecer, existindo por toda a história da filosofia uma espécie de “sobrevida” da concepção antiga. De fato, existe uma divergência entre Hadot e Foucault na medida em que o último atribui a Descartes o momento em que a filosofia deixa de se remeter a uma transformação do sujeito que tem acesso a verdade. Para Foucault, antes de Descartes, para ter acesso à verdade era necessário que o sujeito realizasse um trabalho que o tornasse suscetível de conhecê-la. Hadot discorda que esta “teorização” da filosofia tenha se iniciado com Descartes ou sequer que esteja presente em seu pensamento, na medida em que não é por acaso que Descartes nomeia sua principal obra de *Meditações*, palavra que na espiritualidade antiga e cristã designa um exercício da alma. Segundo Hadot, cada meditação é um trabalho de si sobre si, de suma importância para atingir a fase seguinte. Descartes se remete a um exercício muito presente na antiguidade no qual o “eu”

busca superar-se e elevar-se ao plano da universalidade. “De maneira mais geral, não me parece que a evidência cartesiana seja acessível a qualquer sujeito.” (HADOT, 1999, p. 372).

Todavia, embora esta divergência exista entre o autores, não a consideramos relevante a ponto de considerá-la crucial para os nossos propósitos. Se, por um lado, os autores discordam de quando se deu essa ruptura, por outro lado, ambos estão de acordo que ela aconteceu e é extremamente importante para pensarmos o futuro da nossa filosofia. Hadot nos diz que existem duas concepções de filosofia, utilizando-se de Kant para proporcionar a nomenclatura. Teríamos então uma filosofia escolar e uma filosofia do mundo. A filosofia escolar (ou escolástica), é sistemática, especulativa e busca a perfeição lógica do conhecimento, já a filosofia do mundo consiste é prática e busca uma transformação.

Em *Um diálogo interrompido com Michel Foucault*, após apresentar algumas convergências e interesses em comum, Hadot aponta uma das principais divergências entre ambos, presente no conceito de “estética da existência”, na qual Foucault entende que a própria vida pode ser uma obra de arte a ser esculpida. Nas palavras de Hadot:

A palavra “estética” evoca, com efeito, para nós modernos, ressonâncias muito diferentes daquelas que a palavra “beleza” (*kallon, kallos*) possuía na Antiguidade. Os modernos tendem a conceber o belo como uma realidade autônoma e independente do bem e do mal, ao passo que, para os gregos, ao contrário, a palavra, aplicada aos homens, normalmente implica o valor moral, por exemplo, nos textos de Platão e de Xenofonte citados por M. Foucault. De fato, o que os filósofos da Antiguidade buscavam não era primeiramente a beleza (*kalon*), mas o bem (*agathon*). (2014, p. 278).

Dessa forma, Hadot alega que ao invés de falar de uma “cultura de si” como faz Foucault, seria melhor falar de transformação, ou melhor, “superação de si”. Para isso evoca o conceito de sabedoria (não abordado por Foucault), que pressupõe que o filósofo jamais chegará ao estado que busca (de fato, o etimologicamente o filósofo é entendido mais como um “amigo da sabedoria” do que como um sábio propriamente dito). Todavia, esta busca pela sabedoria pressupõe uma transformação contínua daquele que ultrapassar a si mesmo.

Trata-se de um modo de existência caracterizado por três aspectos essenciais: a paz da alma (*ataraxia*), a liberdade interior (*autarkeia*) e (exceto para os céticos) a consciência cósmica, isto é, a tomada de consciência do pertencimento ao Todo humano e cósmico, espécie de dilatação, de transfiguração do eu que se dá conta da grandeza da alma (*megalopsuchia*).” (HADOT, 2014, p. 278).

Segundo Hadot, Foucault falha em reconhecer que esta terapêutica é destinada a produzir a paz da alma, libertando os indivíduos das angústias provocadas pela perturbações da vida e pelos mistérios da existência humana, caracterizados especialmente pelo medo dos deuses e da morte. Foucault deixou de lado aspectos muito importantes da filosofia antiga. Entre estoicos e platônicos, por exemplo, não se trata apenas de uma cultura de si ou de um prazer obtido consigo mesmo. O conteúdo de seus exercícios espirituais tem como um de seus principais objetivos atingir um sentimento de pertencimento ao todo cósmico. Trata-se de uma identificação com a Natureza ou a Razão universal, que está presente em cada indivíduo e do qual ele é apenas uma ínfima parte. Esta perspectiva universalista e cósmica, na qual a interiorização é uma superação de si em busca de uma universalização, não recebeu a devida atenção de Foucault. A seguinte passagem de Hadot pode esclarecer bastante a principal divergência entre os autores:

Todas as observações que acabo de fazer não se situam somente no quadro de uma análise histórica da filosofia antiga, elas visam igualmente a uma definição do modelo ético que o homem moderno pode descobrir na Antiguidade. E, precisamente, temo um pouco que, centrando muito exclusivamente sua interpretação na cultura de si, sobre o cuidado de si, na conversação em direção a si e, de uma maneira geral, definindo seu modelo ético como uma estética da existência, M. Foucault propõe uma cultura de si muito puramente estética, isto é, temo eu, uma nova forma de dandismo, versão final do século XX. Contudo, isso deveria ser estudado com mais atenção do que pude fazer. De minha parte, creio firmemente, ingenuamente talvez, na

possibilidade, para o homem moderno, de viver não a sabedoria (os Antigos, na maior parte, não acreditavam nessa possibilidade), mas um exercício, sempre frágil, da sabedoria, sob a fórmula tríplice que, nós vimos, Marco Aurélio definia: esforço para praticar a objetividade do juízo, esforço para viver segundo a justiça e no serviço da comunidade humana, esforço para tomar consciência de nossa condição de parte no universo (exercitando-se a partir da experiência vivida do sujeito concreto, vivente e percipiente). Esse exercício da sabedoria será, portanto, um esforço para se abrir ao universal. (2014, p. 298).

Hadot defende que o homem moderno pode praticar os exercícios espirituais encontrados na Antiguidade, sem se vincular aos discursos filosóficos e míticos ligados a ele. De fato, na própria Antiguidade o mesmo exercício espiritual era justificado por diversos discursos diferentes. Era necessário preparar-se para lidar com os acontecimentos que não dependem da gente, preparar-se para a morte e não temer os deuses. Todavia, vários discursos nos levam a isso. Existe, para Hadot, uma predominância dos exercícios espirituais em relação aos discursos que os justificam. É a filosofia que se remete às suas práticas e não o inverso. É bem verdade que “os estoicos e os epicuristas convidaram seus discípulos, por razões totalmente diferentes, a concentrar sua atenção no momento presente, libertando-se da preocupação com o futuro e do peso do passado” (HADOT, 2014, p. 298/299). Hadot conclui que não é necessário acreditar na Natureza ou na Razão universal para praticar e se beneficiar com estes exercícios.

Talvez seja importante compreender que tanto o pensamento de Hadot quanto o de Foucault são assumidamente influenciados por suas experiências pessoais. Foucault foi homossexual, trabalhou em um hospital e interessou-se bastante por filosofia política, sempre bastante preocupado com exercer uma influência na realidade prática de seu contexto atual (como já visto em suas vinculações com Kant no qual propõe uma ontologia de nós mesmos, e com Platão, no qual se preocupa com a relação entre *logos* e *práxis*). Hadot teve uma vida de estudos que na maioria das vezes foram financiados pela Igreja (embora sempre assumisse uma postura muito mais filosófica do que religiosa) e relata que uma das maiores inspirações filosóficas foi a experiência daquilo que chama de “sentimento oceânico”:

Lembro-me do contexto. Uma vez estava na Rua Ruinart, no trajeto que ia do Pequeno Seminário à casa de meus pais, para onde voltava no fim do dia, já que era aluno externo. A noite havia chegado. As estrelas brilhavam naquele céu imenso. Nessa época ainda era possível enxergá-las. Numa outra vez, eu estava num dos quartos da nossa casa. Em ambas as ocasiões, fui tomado por uma angústia ao mesmo tempo aterradora e deliciosa, provocada pelo sentimento da presença no mundo, ou do Todo, e de mim nesse mundo. Na realidade eu não conseguia formular minha experiência, mas num momento posterior senti que ela podia corresponder a perguntas como: “Quem sou eu?”, “Por que estou aqui?”, “O que é este mundo em que estou?”. Meu sentimento era de estranheza, de espanto e de maravilhamento por estar ali. Ao mesmo tempo, tinha a sensação de estar imerso no mundo, de fazer parte dele, e o mundo se estendia da mais minúscula haste de grama até as estrelas. Este mundo estava presente para mim, intensamente presente. Bem mais tarde, descobriria que essa tomada de consciência de minha imersão no mundo, essa impressão de pertencimento ao Todo, foi o que Romain Rolland chamou “sentimento oceânico”. Acho que sou filósofo desde essa época, que se estende por filosofia essa consciência da existência, do ser no mundo. (HADOT, 2016, p. 20).

Uma outra questão recorrente em Hadot consiste no exercício espiritual que busca a prática de um “olhar do alto”, dirigido a terra a partir de uma perspectiva elevada. Trata-se da experiência de uma visão que se sobleva às coisas e permite uma visão que sobrevoa o mundo, um esforço da imaginação que permite “reposicionar o ser humano na imensidão do universo, a fazê-lo tomar consciência daquilo que ele é.” (HADOT, 2016, p. 207/208). Este olhar do alto permite ao indivíduo uma tomada de consciência acerca de sua fragilidade, compreendendo que as coisas humanas que nos parecem de suma importância são na verdade de uma pequenez ridícula, quando olhadas do alto. Mas também se trata de conscientizar o ser humano de sua grandeza através de uma ampliação de consciência que conduz a alma a um voo em direção ao infinito. O objetivo principal deste olhar do alto é permitir que o

indivíduo se desprenda de seu ponto de vista egoísta e passe a ver as coisas a partir de uma perspectiva universal que pode conduzi-lo à imparcialidade.

Não podemos confundir as coisas. Hadot não está nos convidando a atingir o sentimento oceânico, tampouco dizendo que esta imparcialidade proporcionada pelo olhar do alto é possível. De fato, os exercícios espirituais são mais importantes do que os discursos (ou sistemas filosóficos) que os justificam. Assim como em Foucault, trata-se de mostrar a riqueza presente na filosofia antiga e saber se ela pode nos servir para alguma coisa. Assim como a busca da sabedoria é uma busca infinita, podemos interpretar esta imparcialidade da mesma forma. O simples fato de irmos em busca dela basta.

Mas também é importante aceitar que ambos os autores tiveram históricos de vida muito diferentes e isso os conduziu a interesses e expectativas diferentes acerca das coisas. Hadot pode estar correto ao afirmar que Foucault realmente deixou passar inúmeros elementos interessantes da filosofia antiga. Mas porque ele deveria abordar tudo? Foucault abordou o que considerou importante para seus propósitos, com a intenção de provocar uma modificação prática no mundo. Não podemos cair em um falso dilema. Os estudos de Foucault sobre a estética da existência, do cuidado de si, da parresia, etc., são tão profícuos para repensarmos a nossa atualidade quanto os estudos de Hadot sobre os exercícios espirituais, o olhar do alto, a filosofia como maneira de viver e a conversão. De fato, em nenhum dos casos possuímos um sistema fechado, que busca ser completamente coerente em si mesmo e nos fornecer, de maneira abstrata, o que devemos fazer a partir de agora. Em ambos os casos vemos uma intensa preocupação em resgatar este aspecto da filosofia que diz muito respeito a vida cotidiana de todos, inclusive àqueles que não exercem o trabalho filosófico de maneira profissional, mas encontram-se insatisfeitos com os modos de vida cotidianos (frequentemente dominados por relações de poder insatisfatórias, como visto no capítulo dois quando falamos de poder pastoral, disciplina e biopolítica).

Acerca da estética da existência e do cuidado de si foucaultiano pressupõem uma cultura puramente estética (um dandismo), acreditamos que Hadot se precipitou um pouco nas leituras de Foucault. De fato, Foucault é autor de obras como *História da Loucura*, *Vigiar e Punir* e *História da sexualidade*. Obras que pressupõem muito mais do que mudanças estéticas na vida dos indivíduos. Seu retorno aos gregos em direção a uma estética da existência é muito mais para mostrar como é possível pensarmos em ética a partir de outros paradigmas, e como a

possibilidade de viver uma vida bela pode ser motivação suficiente para mudarmos nossas relações com nós mesmos e com os outros do que um mero desejo de padrões estéticos para nossas vidas. A parresía (como veremos a seguir) pressupõe coragem e um vínculo existencial forte com a verdade que se defende. Por acaso isso resultaria apenas em modificações estéticas? Acreditamos que a preocupação de Foucault é essencialmente política, sendo a vida como uma obra de arte, um dos inúmeros instrumentos encontrados pelo autor para nos fornecer ferramentas de mudança sem inventar um sistema ético fortemente normativo.

### **3.9 Sobre o conceito de parresía: uma breve introdução**

O penúltimo curso ministrado por Foucault no *Collège de France*, intitulado *O governo de si e dos outros*, versa sobre um conceito pouco abordado pelo autor até então. Todavia, algumas considerações iniciais se fazem importantes. Foucault inicia o curso traçando um breve panorama geral sobre seu pensamento até então (quase como se estivesse dando satisfações de uma maturidade intelectual atingida ao longo dos anos).

Aqui, Foucault alega que, em um primeiro momento, buscou estudar o eixo da formação dos saberes, especialmente acerca das ciências empíricas nos séculos XVII-XVIII, referentes a história natural, gramática geral e economia (o conteúdo de *As palavras e as coisas*, especificamente). Neste percurso, lhe pareceu que para estudar a experiência como matriz para a formação dos saberes, não era tão importante analisar o progresso dos conhecimentos, mas identificar quais práticas discursivas podiam constituir matrizes de conhecimentos possíveis. Tratava-se de estudar o jogo do verdadeiro ou falso, ou melhor, as formas de veridicação. Em segundo lugar, Foucault buscou analisar as matrizes normativas de comportamento, ou seja, analisar não o Poder com “P” maiúsculo, mas as técnicas e procedimentos pelos quais podemos conduzir a conduta dos outros. Finalmente, em terceiro lugar, Foucault buscou analisar o eixo no qual o sujeito constitui seu modo de ser. Seu deslocamento consistiu em prescindir de uma teoria do sujeito e tentar analisar as diferentes formas pelas quais o indivíduo é levado a se constituir como sujeito.

Substituir a história dos conhecimentos pela análise histórica das formas de veridicação, substituir a história das dominações pela análise

histórica dos procedimentos de governamentalidade, substituir a teoria do sujeito ou a história da subjetividade pela análise histórica da pragmática de si e das formas que ela adquiriu, eis as diferentes vias de acesso pelas quais procurei precisar um pouco a possibilidade de uma história do que se poderia chamar de “experiências” da criminalidade e experiência da sexualidade, focos de experiência que são, creio eu, importantes na nossa cultura. (FOUCAULT, 2010a, p. 6/7)

Nesta primeira aula do curso em questão Foucault retoma Kant e o texto *O que é a Aufklärung?* Importante lembrar que este texto representa, segundo Foucault, o momento em que a questão “O que acontece agora”, surge pela primeira vez como tarefa filosófica no Ocidente. Segundo Foucault, Kant não está mais se perguntando sobre um pertencimento a uma comunidade humana em geral, mas a um certo presente, a um certo “nós” que se refere a uma cultura específica e atual. É esse “nós” que passa a ser então o objeto de reflexão filosófica. É a busca por entender esta atualidade que constitui o vínculo principal que Foucault tem com Kant. De fato, interrogar-se sobre a atualidade passa a ser uma das funções essenciais da filosofia moderna.

Neste sentido, como já visto, Foucault entende Kant como o fundador de duas tradições filosóficas. A primeira é nomeada por Foucault de “analítica da verdade”, e se refere as três grandes Críticas<sup>72</sup> de Kant, na qual Kant coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível. Esta analítica da verdade é uma tradição filosófica muito presente na filosofia analítica anglo-saxã, por exemplo. A segunda tradição fundada por Kant pode ser nomeada, de acordo com Foucault, de “ontologia do presente”, que nasce junto com a questão da *Aufklärung* e busca compreender a questão já mencionada “O que é a atualidade?”. Importante ressaltar que em alguns momentos Foucault chama esta ontologia do presente de “ontologia de nós mesmos”. Neste contexto, Foucault se vincula explicitamente a esta segunda tradição.

---

<sup>72</sup> A saber *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica da Faculdade de Julgar* (ou *Crítica da Faculdade de Juízo*, dependendo da tradução).

E me parece que a opção filosófica com a qual nos vemos confrontados atualmente é a seguinte. É preciso optar ou por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade. E é essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Marx, Weber, etc., fundou uma forma de reflexão à que, é claro, eu me vinculo na medida em que posso. (2010a, p. 21/22).

Mas é importante estarmos esclarecidos. Para Foucault, compreender a atualidade implica na necessidade de muito conhecimento histórico. A maioria das nossas crenças, desejos, saberes e afins, são produto de nossas práticas, possuem uma história que pode ser investigada. Podemos dizer que Foucault investiga o passado para compreender melhor o presente, e isto é algo em que muitos historiadores concordariam. Além disso, Foucault estuda a história da verdade, não para compreender quando o verdadeiro é possível, na linha da primeira tradição kantiana, mas para entender como surgiram, na história da nossa civilização, uma série de regimes de verdade que nos permitem dizer que x possui a propriedade de ser verdadeiro ou falso. Voltamos aqui à questão inicial da arqueologia, elucidando um fio condutor que perpassa todo o pensamento do autor. Neste contexto, unindo estes dois elementos, Foucault investiga alguns textos da Grécia Antiga para analisar um conceito que se refere ao vínculo dos indivíduos para com a verdade. Trata-se do conceito de *parresía*, que é definido da seguinte maneira por Foucault:

Um dos significados originais da palavra grega *parresía* é o “dizer tudo”, mas na verdade ela é traduzida, com muito mais frequência, por fala franca, liberdade de palavra, etc. Essa noção de *parresía*, que era importante nas práticas da direção de consciência, era, como vocês se lembram, uma noção rica, ambígua, difícil, na medida em que, em particular, designava uma virtude, uma qualidade (há pessoas que têm a *parresía* e outras que não têm a *parresía*); é um dever também (é preciso, efetivamente, sobretudo em alguns casos e situações, poder dar prova de

parresía); e enfim é uma técnica, é um procedimento: há pessoas que sabem se servir da parresía e outras que não sabem se servir da parresía. E essa virtude, esse dever, essa técnica devem caracterizar, entre outras coisas e antes de mais nada, o homem que tem encargo de que? Pois bem, de dirigir os outros, em particular de dirigir os outros em seu esforço, em sua tentativa de constituir uma relação consigo mesmos que seja uma relação adequada. Em outras palavras, a parresía é uma virtude, dever e técnica que devemos encontrar naquele que dirige a consciência dos outros e os ajuda a constituir sua relação consigo. (2010a, p. 42/43).

Neste contexto, é importante ressaltar, com Foucault, que a parresía não pode ser definida apenas como “dizer a verdade”, visto que se trata de uma maneira específica de dizer a verdade. Ela pode se utilizar de elementos de demonstração, mas não é a estrutura racional do que é dito que define a parresía. Ela também pode se utilizar de elementos de retórica para persuadir, mas a parresía se refere ao “dizer a verdade” e a persuasão não é sua finalidade. Também não se trata de uma maneira de ensinar, visto que existe toda uma brutalidade na parresía (que ao menos deveria estar ausente no procedimento pedagógico). Por último, a parresía não consiste em uma maneira de discutir, embora o aspecto agonístico de uma discussão já se aproxime dela. Todavia, na discussão buscamos fazer triunfar o que acreditamos ser verdadeiro, e a parresía não se refere a isso.

Para Foucault, não devemos analisar a parresía através da estrutura interna do discurso ou do efeito provocado no interlocutor. É do lado do locutor que devemos buscar compreender a parresía. Trata-se do risco que o dizer a verdade traz àquele que a diz. Na parresía, é a própria existência do locutor que está em jogo. Neste sentido, um “parresiasta” é alguém que aceita morrer por ter dito a verdade.

Podemos aqui comparar um enunciado performativo com um enunciado parresiástico. Foucault explica que um enunciado performativo exige um contexto institucionalizado e um indivíduo em uma situação definida, de modo que a própria enunciação efetua a coisa antecipada. Quando o presidente de uma sessão diz “Está aberta a sessão” ou quando alguém diz “Me desculpe”, a enunciação pretendida já está efetuada, o efeito é conhecido de antemão. Em contraste com isso, em um enunciado parresiástico temos a abertura de um risco

indeterminado. Em um enunciado performativo, o estatuto do sujeito é importante. É preciso que aquele que abre a sessão tenha autoridade para fazer isso, por exemplo. Todavia, pouco importa que haja uma relação pessoal com aquele que enuncia o enunciado em si. Em um enunciado parresiástico, por sua vez, o parresiasta é aquele que faz valer sua própria liberdade de indivíduo que fala. É preciso que haja um vínculo forte entre o enunciado e aquele que o profere.

Dessa forma, para Foucault a parresía é uma formulação da verdade que possui dois níveis: o nível do enunciado da própria verdade, no qual a coisa é dita, assim como em um enunciado performativo; e o nível do ato parresiástico, que consiste na afirmação de que essa verdade nomeada é considerada efetiva e autenticamente verdadeira por nós que a pronunciamos. Para Foucault, existe um pacto no enunciado parresiástico: “o pacto do sujeito que fala consigo mesmo” (2010a, p. 62). Não se trata apenas de dizer “eis a verdade”, mas de apresentar-se como aquele que disse a verdade, ligar-se a essa verdade e assumir o risco de suas consequências. Na parresía não encontramos o estatuto social do sujeito, mas sua coragem. Nas palavras de Foucault: “A parresía é a livre coragem pela qual você se vincula a si mesmo no ato de dizer a verdade. Ou ainda, a parresía é a ética do dizer-a-verdade, em seu ato arriscado e livre” (2010a, p. 64). Ainda, segundo Foucault, a parresía introduz um vínculo estabelecido entre a liberdade e a verdade.

De acordo com Foucault, podemos chamar de “pragmática do discurso” a situação na qual aquele que fala afeta e modifica o sentido e o valor do enunciado. Neste sentido, um enunciado performativo pertence à pragmática do discurso. A parresía, por sua vez, constitui o inverso de uma pragmática. Não é aquele que fala que muda o valor do enunciado, mas o enunciado e o ato de enunciação que irão afetar e modificar o modo de ser do sujeito, fazendo com que ele se vincule ao fato de tê-lo proferido. Poderíamos dizer, com Foucault, que a parresía consiste em uma “dramática do discurso”.

Foucault alega que naquele ano gostaria de fazer a história, a genealogia, do que poderíamos chamar de discurso político:

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: “Eu lhes digo a verdade”, qual o tipo de dramática do discurso verdadeiro que ele emprega? O que eu gostaria de fazer este ano é, portanto, uma história do

discurso da governamentalidade que tomaria como fio condutor essa dramática do discurso verdadeiro, que procuraria identificar algumas dessas grandes formas da dramática do discurso verdadeiro. (2010a, p. 67).

Não temos como objetivo reproduzir todos os textos analisados por Foucault, junto com suas principais considerações sobre o tema. De fato, o curso em questão é bastante longo e repleto de análises de textos antigos (formato bastante característico em Foucault) e a leitura integral do mesmo é bastante interessante. Todavia, nos focaremos aqui apenas em alguns aspectos importantes.

Foucault utiliza um texto de Isócrates intitulado *Sobre a paz*, no qual, debatendo acerca de uma possível paz que é proposta aos atenienses em um período de guerra, Isócrates, partidário da paz, faz o seguinte pronunciamento:

Vejo que não concedeis aos oradores [ele se dirige à assembleia;] a mesma audiência; a uns dedicais vossa atenção, enquanto não suportais nem mesmo a voz dos outros. Não é nada espantoso, aliás, se agis assim, porque tendes sempre o costume de expulsar todos os oradores que não falem no sentido de vossos desejos. (FOUCAULT, 2010a, p. 166/167).

É importante lembrar que estamos falando de uma Grécia Antiga que, embora democrática, condenava os indivíduos à morte ou ao exílio, por suas opiniões. Foi o que aconteceu com Sócrates, condenado a beber cicuta por não obedecer aos deuses e perverter os jovens. Neste contexto, a crítica de Isócrates se refere aos atenienses que, segundo ele, não suportam nenhuma forma de crítica. Segundo Isócrates, uma assembleia deveria ouvir melhor os que falam contra a sua opinião, pois estes são os que se recusam a apenas repetir o que ela pensa. Aqui, a parresía e a democracia não se dão bem, não se implicam uma na outra.

Foucault alerta para a existência de uma má parresía, também presente no texto de Isócrates, que consiste no fato de que, na democracia, qualquer um pode falar. Não são os nobres, ou os que possuem mais qualidades (como Péricles) que podem falar, mas todos. Os piores e não mais os melhores. O mau parresiasta, por sua vez, não diz algo porque pensa que sua opinião é verdadeira, mas por acreditar que representa a opinião da maioria. Ainda, este falso discurso

verdadeiro do mau parresiasta não tem por armadura a coragem, mas apenas a tentativa de garantir sua segurança e seu sucesso através do prazer que causam a seus ouvintes.

Para Foucault, o problema da boa e da má parresía, na virada do século V para o IV, em Atenas, trata da diferença indispensável introduzida pelo discurso verdade na democracia. Se por um lado não pode existir discurso verdadeiro sem que haja democracia, a democracia não é condição suficiente para ele. “Não é porque todo o mundo pode falar que todo o mundo pode dizer a verdade.” (FOUCAULT, 2010a, p. 169). A partir do momento em que somente alguns podem dizer a verdade, se produz a diferença da ascendência de uns sobre outros. Foucault alega que o discurso verdadeiro é a governamentalidade. A democracia só pode ser governada por que existe um discurso verdadeiro. Precisamos de uma boa parresía para que a democracia exista. Isso nos leva a um paradoxo: “Não há democracia sem discurso verdadeiro, mas a democracia ameaça a própria existência do discurso verdadeiro.” (FOUCAULT, 2010a, p. 170).

Segundo Foucault, a parresía não consiste apenas em uma liberdade da palavra, mas implica também na noção de franqueza. Isegoria e parresía não podem ser entendidas como sinônimos. A isegoria é o direito institucional concedido a todo o cidadão de tomar a palavra em uma democracia (ou seja, trata-se da liberdade da palavra apenas). A parresía, por sua vez, consiste na prática política efetiva, ou seja, trata-se de utilizar-se desta liberdade para proferir a verdade à qual se está vinculado.

É importante ressaltar que a parresía não se remete apenas à democracia; pode fazer parte até mesmo do poder autocrático, assim como dirigir-se ao Príncipe para dizer-lhe a verdade, pode ser um exemplo de parresía. Trata-se, então, de um jogo no qual o direito à palavra está em pauta, não apenas na democracia, mas em toda forma de governo. Foucault cita como exemplo Platão que viajou para a Sicília afim de aconselhar o tirano Dionísio, confrontando-o junto com Díon, em um contexto em que ambos fazem uso da parresía, correndo o risco de irritar o tirano. O risco era tão verdadeiro que, de fato, Platão foi ameaçado de morte e vendido como escravo.

Neste contexto, é importante continuarmos com Platão. O que é melhor para a parresía? Dar a palavra a todos ou confiar na sabedoria de um Príncipe que seria esclarecido por um bom conselheiro? A conduta das almas é indispensável aqui. Em autocracias, como é possível formar a alma de um Príncipe de modo que o discurso verdadeiro lhe seja acessível e possa ser implementado em seu governo? Em democracias,

como é possível formar cidadãos capazes de guiar os outros (e não apenas adulá-los)?

Platão, que viu seu amigo Sócrates ser condenado à morte pela democracia, não a vê com bons olhos. Foucault nos remete ao livro VIII da *República*, aonde Platão aponta os dois principais defeitos da democracia. O primeiro consiste no fato de que em uma democracia, cada um diz e faz o que quer por si mesmo. Proveniente do primeiro defeito, esta liberdade de dizer o que se quer, nos leva ao segundo defeito, que é o fato de que muitos usarão dessa liberdade apenas para adular a multidão. Ambos os defeitos estão também presentes em Isócrates, de modo que são bastante recorrentes (e poderíamos dizer que ainda persistem nos tempos de hoje).

Dessa forma, a democracia pode nos permitir uma boa parresía que constitua um jogo de diferenciação na qual os melhores cidadãos ascendem ao poder (como foi o caso de Péricles) para dirigir a cidade de maneira correta, boa e justa. Mas também temos uma má parresía que estabelece uma estrutura de indiferenciação, na qual todos dizem o que querem e se utilizam disso apenas para adular uns aos outros, produzindo uma má condução democrática dos assuntos políticos. Para Platão, a democracia conduz a esta má parresía, na qual o discurso verdadeiro está ausente.

No livro III das *Leis*, Platão elogia a justiça do império de Ciro, que ao conquistar grandes vitórias, evitou deixar os vencedores exercer um poder sem limites sobre os vencidos. Fez amizade com os chefes das populações vencidas e lhes deu liberdade de palavra, recompensando aqueles que se mostravam capazes de aconselhá-lo adequadamente. Diferente da parresía democrática, que possuía o risco de desagradar a plateia e ser expulso (ou até morto), Ciro assegurava que ninguém fosse ameaçado por sua liberdade de palavra. Foucault chama isto de um “pacto parresiástico”.

As vezes em que Platão foi à Sicília são relevantes para compreender sua parresía. Platão buscava a possibilidade de aconselhar politicamente um tirano. Tratava-se de um filósofo tentando conduzir à alma de um governante. A *Carta VII* de Platão situa-se após sua terceira estada em Sicília. Na primeira vez, esteve a pedido de Díon para aconselhar Dionísio, o velho, e foi vendido como escravo. Na segunda, esteve a pedido de Dionísio, o novo, mas quando este exila Díon, vai embora. Na terceira, também vai a pedido de Dionísio, o moço (herdeiro do poder) que promete tirar Díon do exílio, mas não o faz. Díon volta, toma o poder, mas acaba sendo morto durante as lutas que se desenrolavam. A carta se situa neste contexto. Platão alega ter insistido

na Sicília pois as circunstâncias lhe pareciam favoráveis para realizar a união entre a filosofia e a direção das grandes cidades. Segundo Foucault: “É que ele, Platão, não queria dar a impressão de ser simplesmente *logos*, de ser apenas discurso e de ser considerado como tal. Ele quer mostrar que também é capaz de participar, de pôr mãos ao *érgon* (à ação).” (2010a, p. 200).

Dessa forma, para Platão não bastava ser apenas o filósofo que escreveu *A República*, apenas dizendo pelo discurso como deveria ser a cidade ideal. Era necessário mostrar que ele não era apenas discurso, mas também ação, e buscar participar verdadeiramente da política, sendo conselheiro de um político real. Todavia, Platão fracassou em suas três tentativas e nunca conseguiu fazer com que seus conselhos fossem ouvidos: “Para que a filosofia não seja puro e simples discurso, mas sim realidade, ela tem de se dirigir, não a todo o mundo e a qualquer um, mas somente aos que querem escutar.” (FOUCAULT, 2010a, p. 210).

Neste contexto, podemos ver que uma parte do pensamento de Platão encontra-se em harmonia com o pensamento de Foucault:

De fato, trata-se do seguinte: o real da filosofia é a sua prática. Mais exatamente, o real da filosofia, e essa é a segunda conclusão que cumpre tirar, não é sua prática como prática do *logos*, ou seja, não será a prática da filosofia como discurso, não será a prática da filosofia como diálogo. Será a prática da filosofia como “práticas”, no plural, será a prática da filosofia em suas práticas, em seus exercícios. E, terceira conclusão, evidentemente capital, esses exercícios têm seu objeto, de que se trata nessas práticas? Pois bem, trata-se simplesmente do próprio sujeito. Quer dizer que é na relação consigo, no trabalho de si sobre si, no trabalho sobre si mesmo, nesse modo de atividade de si sobre si que o real da filosofia será efetivamente manifestado e atestado. Aquilo em que a filosofia encontra seu real é a prática da filosofia, entendida como conjunto das práticas pelas quais o sujeito tem relação consigo mesmo, se elabora a si mesmo, trabalha sobre si. O trabalho de si sobre si é o real da filosofia. (2010a, p. 221).

Segundo Foucault, a vertente mais oposta ao platonismo que poderíamos imaginar é a dos cínicos. No cinismo também encontramos uma relação bem acentuada entre o dizer verdadeiro e a prática política, mas de modo completamente diferente. No cinismo, o jogo filosófico não tem a função de dizer a verdade da ação política. Se para Platão, discurso filosófico e a prática política encontram sua relação na alma do Príncipe, para os cínicos esta relação se dá na praça pública. Uma curiosa anedota pode elucidar melhor esta questão:

Parece-me que a polaridade cinismo-platonismo foi algo importante, sensível e explícito bem cedo, duradouro também. Platão e Diógenes se opõem, aliás Diógenes Laércio dá o testemunho disso: Diógenes, o Cínico, teria sido visto um dia por Platão lavando a salada. Platão o vê lavando a salada e diz a ele, lembrando que Dionísio havia feito apelo a Diógenes, mas que Diógenes havia recusado os apelos de Dionísio: se você houvesse sido mais educado com Dionísio, você não seria obrigado a lavar a sua salada. Ao que Diógenes responde: e você, se tivesse se acostumado a lavar sua salada não teria sido escravo de Dionísio. (FOUCAULT, 2010a, p. 265)

De acordo com Foucault, a tensão existente entre o papel do discurso filosófico e o seu local – a alma do príncipe ou a praça pública – possui uma tentativa de reconciliação em Kant, no texto da *Aufklärung*. Para Kant, o dizer-a-verdade filosófico tem seu lugar tanto no público quanto na alma de um Príncipe esclarecido. Temos, segundo Foucault, uma tentativa de conciliar Platão e Diógenes.

Para Platão está claro que a relação filosófico/política deve se dar na alma do Príncipe, mas é preciso saber como essa relação se estabelece. Os males não cessarão até que a raça dos que filosofam correta e verdadeiramente (os puros e verdadeiros filósofos) não chegar ao poder ou enquanto a raça dos que exercem o poder não se puser a filosofar verdadeiramente. É importante então, que aquele que filosofa também seja aquele que exerce o poder. Contudo, disso não se pode inferir que o que ele sabe de filosofia será a lei da sua ação e das suas decisões políticas. Foucault levanta então uma questão: “Por que pedir que aquele que exerce o poder também seja aquele que pratica a filosofia, se a filosofia não é capaz de dizer àquele que exerce seu poder o que deve fazer?” (FOUCAULT, 2010a, p. 267). Segundo Foucault,

esta prática da filosofia é uma maneira de se constituir como sujeito num certo modo de ser. E, em Platão, é esse modo de ser do sujeito filosófico que deve constituir o modo de ser daquele que exerce o poder. Não se trata então de coincidência entre um saber filosófico e uma racionalidade política, mas uma questão de identidade entre o modo de ser do sujeito filosófico e do sujeito político.

O elemento principal a ser ressaltado nesta introdução à parresía é o vínculo necessário entre aquele que pronuncia um enunciado verdadeiro e a verdade que pronuncia. Como já vimos inúmeras vezes, Foucault está tentando se desvencilhar de uma tradição filosófica demasiadamente preocupada com uma concepção de verdade como uma representação ideal da realidade. A parresía pode ser compreendida, neste contexto, como mais uma tentativa do autor de nos mostrar que as coisas poderiam não ser como são, nos fornecendo exemplos históricos não apenas ilustrativos, mas capazes de instigar o raciocínio.

A parresía exige franqueza porque, se aquele que pronuncia a verdade está pessoalmente vinculado ao ato de dizer a verdade, tal verdade não significaria nada se o locutor não estivesse sendo franco. O foco aqui não é a representação correta de uma realidade separada dos indivíduos, mas um vínculo irrevogável entre a subjetividade que pronuncia uma verdade e a própria verdade. Uma suposta verdade só possui valor na medida em que representa alguma coisa aos indivíduos que a reconhecem como verdade. Quando Foucault alega que o real da filosofia é o trabalho de si sobre si, ele está abrindo as portas para uma concepção na qual a filosofia é muito mais o resultado de um processo prático entre indivíduos do que um reconhecimento de verdades transcendentais. O real potencial da filosofia reside então na possibilidade de mudar os indivíduos e, conseqüentemente, o mundo em que vivem.

Estas considerações encerram esta introdução à parresía. A seguir iremos analisar o último curso de Foucault no *Collège de France*, intitulado *A coragem da verdade: O governo de si e dos outros II*, no qual o autor desenvolve ainda mais o conceito de parresía, aprofundando-se naquilo que podemos chamar de parresía socrática e parresía cínica.

### **3.10 Parresía socrática: o mestre do cuidado**

Foucault inicia o curso *A coragem da verdade*, dissertando sobre as diferenças entre uma análise epistemológica e uma análise das formas de aleitúrgicas. Uma análise epistemológica consiste em analisar as

estruturas próprias dos diferentes discursos que se propõe a serem considerados verdades. Uma análise das formas aleatórias, por sua vez, busca analisar o tipo de ato pelo qual o sujeito, ao dizer a verdade, representa a si mesmo e é reconhecido pelos outros como dizendo a verdade.

Foucault alega que chegou ao problema da parresía pois sempre estudou a partir de que práticas e discursos se procurou dizer a verdade sobre o sujeito. Que práticas e discursos diziam a verdade do sujeito louco ou do delinquente? O sujeito vivente, falante. Depois passou a encarar a mesma questão das relações sujeito/verdade de outra forma: “não a do discurso em que se poderia dizer a verdade sobre o sujeito, mas a do discurso de verdade que o sujeito é capaz de dizer sobre si mesmo.” (FOUCAULT, 2011b, p. 5).

Segundo Foucault, a noção de parresía tem sua origem na prática política e na problematização da democracia. Posteriormente, o conceito deriva para a esfera da ética pessoal e para a constituição do sujeito moral. Assim, o conceito tem a vantagem de operacionalizar a questão do sujeito e da verdade do ponto de vista da prática do governo dos outros e de si mesmo. Dessa forma, a noção de parresía encontra-se vinculada aos modos de verificação, as técnicas de governamentalidade e às práticas de si.

Para que exista parresía, ou pelo menos uma boa parresía, é necessário que a liberdade da palavra de um indivíduo preencha pelo menos a duas condições. Em primeiro lugar, é preciso que esta verdade constitua a opinião pessoal daquele que fala e que ele mantenha um vínculo com ela, de modo que não a pronuncie apenas de boca para fora. Em segundo lugar, é necessário que haja um risco. A parresía demanda coragem:

A parresía é, portanto, em duas palavras, a coragem da verdade naquele que fala e assume o risco de dizer, a despeito de tudo, toda a verdade que pensa, mas é também a coragem do interlocutor que aceita receber como verdadeira a verdade ferina que ouve. (FOUCAULT, 2011b, p. 13).

A parresía não constitui uma profissão, antes disso, trata-se de uma atitude, algo que aparenta a virtude. Difícil não associar o termo com o conceito de “crítica”, presente nos escritos anteriores do autor, aonde a crítica também consiste em uma atitude e se assemelha à

virtude. De fato, embora existam diferenças, ambos os conceitos não estão tão distantes um do outro. A parresía é uma modalidade do dizer-a-verdade. Foucault distingue quatro modalidades fundamentais: o profeta, o sábio, o técnico e o parresiasta.

O profeta é alguém que se encontra em postura de mediação em seu dizer-verdadeiro. Ele não fala em seu nome, mas transmite a palavra de Deus, ou alguma entidade divina, que frequentemente prevê o futuro. Trata-se de uma entidade intermediária que não desvela sem ser obscuro, sem apresentar de um jeito ou de outro um enigma. Em oposição ao profeta, o parresiasta fala em seu próprio nome e não tem a intenção de prever o futuro. Ele revela o que a cegueira dos homens deixou passar. Ele não fala por enigmas, buscando sempre a maneira mais clara possível de se comunicar.

O sábio, por sua vez, fala em seu próprio nome, embora esta saberia possa ser inspirada por um deus ou uma tradição. Contudo, ele é sábio para si mesmo e pode escolher simplesmente não falar. Ser obscuro ou enigmático é optativo e ele pode dizer tanto o que é quanto o que será. Esse dizer-a-verdade pode assumir o valor de prescrição. Já o parresiasta, não é alguém que pode se manter reservado, visto que falar é o seu dever. Também não lhe é facultativo falar de maneira obscura ou enigmática, como já visto.

Já o técnico é alguém que possui um saber especializado e é capaz de ensiná-lo aos outros. Seu dever de palavra está ligado a uma tradicionalidade, na medida em que não teria aprendido nada se não lhe tivessem ensinado antes (seu mestre, no caso). É necessário transmitir seu saber para que ele não morra. Todavia, ao falar ele não assume nenhum risco e não precisa ser corajoso. O parresiasta, entretanto, assume o risco de dizer a verdade, podendo ter que enfrentar uma série de perigos por causa disso.

Foucault alega que na filosofia antiga vemos predominantemente a sabedoria e a parresía como modos de dizer verdadeiro, formando um dizer-a-verdade filosófico que pretenderá dizer a verdade acerca do ser ou da natureza das coisas, articulado com um dizer a verdade sobre o *êhos* parresiástico. Já no cristianismo medieval, temos predominantemente a profecia e a parresía, aonde o dizer a verdade sobre o futuro e sobre o que os homens são, aproximam-se de certos tipos de discursos e instituições. Falar sobre a iminência ameaçadora do juízo final consiste em dizer parresiasticamente aos homens o que eles são, quais são suas faltas e como eles devem mudar seu modo de ser. Todavia, Foucault alega não saber muito bem as modalidades predominantes em nossa época moderna. A profecia encontra-se em

alguns discursos políticos e revolucionários. A modalidade da técnica se organiza fortemente em torno da ciência, e a parresía desapareceu, ou pelo menos enfraqueceu-se. Mas ainda assim, é possível garimpar a parresía em alguns contextos:

O discurso revolucionário, quando assume a forma de uma crítica da sociedade existente, desempenha o papel de discurso parresiástico. O discurso filosófico, como análise, reflexão sobre a finitude humana, e crítica de tudo o que pode, seja na ordem do saber, seja na ordem da moral, extravasar os limites da finitude humana, desempenha um pouco o papel da parresía. Quanto ao discurso científico, quando ele se desenrola – e não pode deixar de fazê-lo, em seu desenvolvimento mesmo – como crítica dos preconceitos, dos saberes existentes, das instituições dominantes, das maneiras de fazer atuais, desempenha justamente esse papel parresiástico. (FOUCAULT, 2011b, p. 29).

De acordo com Foucault a parresía passa de uma prática da *pólis*, de um direito, de uma obrigação, de um dever de verificação definidos em relação a cidade, para um outro tipo de parresía, que será definido em relação ao *êthos*, à maneira de ser e de se portar dos indivíduos em relação à sua constituição como sujeito moral. Ou seja, temos uma parresía política e uma parresía ética.

Para estudar esta fundação da parresía no campo da ética, em oposição à parresía política, Foucault pretende comentar 2 textos. O primeiro se encontra na *Apologia* de Sócrates<sup>73</sup>, o famoso texto onde o filósofo grego diz que se ele não quer jogar o papel político na cidade, é porque se ele o fizer, será morto. O segundo texto é encontrado em *Fédon*, que fala das famosas últimas palavras de Sócrates, onde ele pede a seus discípulos para pagarem uma dívida de um galo a Esculápio.

Na *Apologia*, Sócrates alega que seus adversários mentem, enquanto ele diz a verdade. Seus adversários são hábeis em falar, já ele fala diretamente sem rodeios. São tão hábeis que quase fazem Sócrates “esquecer quem ele é”. Segundo Foucault: “Se a habilidade em falar

---

<sup>73</sup> Aqui é importante ressaltar que se tratam de diálogos escritos por Platão, no qual Sócrates é o personagem principal, visto que Sócrates não deixou nenhum escrito.

provoca o esquecimento de si, pois bem, a simplicidade [do] falar, a palavra sem aparato ou sem ornamento, a palavra diretamente verdadeira, a palavra de parresía portanto nos levará à verdade de nós mesmos.” (2011b, p. 64).

No momento em que Atenas corre o risco de perder sua liberdade porque Psístrato afirma sua autoridade pessoal e se põe a exercer em seu próprio nome a soberania sobre Atenas, o velho Sólon decide ir à assembleia. Psístrato havia demonstrado sua vontade de exercer a tirania, e o meio tradicional para um cidadão tomar o poder, era cercando-se de uma guarda pessoal. Sólon foi a assembleia armado de uma couraça e um escudo, mostrando por esse gesto, que Psístrato em se dar uma guarda pessoal considera os cidadãos como inimigos contra os quais ele irá eventualmente lutar. Se o soberano se apresenta como exercendo um poder militar, ameaçando pela força armada os outros cidadãos, é normal que os cidadãos apareçam armados. E para criticar a assembleia que dá a Psístrato a autorização de possuir uma guarda pessoal, ele diz: “Sou mais sábio do que os que não compreenderam os maus desígnios de Psístrato, e sou mais corajoso dos que os conhecem e se calam por terem medo.” (FOUCAULT, 2011b, p. 66). Vemos aqui a dupla parresía de Sólon, Parresía a respeito de Psístrato, na medida em que ele desvenda a verdade do que se passa e o confronta sobre isso, e parresía a respeito da assembleia, sobre a qual ele direciona um discurso de verdade, criticando aqueles que não compreendem e aqueles que compreendem e se calam.

Conforme Foucault, é justamente esta prática de parresía que Sócrates não irá assumir, é um papel que ele não irá interpretar. Sócrates não será Sólon. A razão que ele dá por não interpretar esse papel é bem conhecida. É que ele ouviu uma voz familiar, divina ou demoníaca, que se faz ouvir para desviá-lo do caminho da política. Em seu julgamento e em seu leito de morte, Sócrates demonstrou perfeitamente não ter medo de morrer nem de dizer o que pensa (a verdade é que Sócrates também demonstrou muita coragem em diversos momentos, como em algumas batalhas). Mas então por que não participou mais ativamente da política, visto que vivia em uma democracia? É relevante compreender que Sócrates não se absteve da política por medo de morrer e não foi por isso que renunciou à atividade política. Todavia, são efetivamente os perigos que a atividade política pode trazer que o fizeram se abster. O argumento consiste na ideia de que se tivesse se metido em política, provavelmente teria morrido, e morto não poderia “ser útil a si mesmo e aos atenienses.” (FOUCAULT, 2011b, p. 69).

Para Foucault, toda a *Apologia* é consagrada a definir e

caracterizar essa tarefa que é útil e deve ser protegida contra a morte. Trata-se da aplicação de uma forma de veridicção totalmente diferente dos que podem ocorrer na cena política. O primeiro momento dessa veridicção pode ser encontrado na relação com os deuses. O deus de Delfos diz a Querofonte (amigo de Sócrates) que “ninguém é mais sábio que Sócrates”. Tendo esta informação, Sócrates não propõe um método interpretativo para tentar entender o que o deus disse. Ele empreende uma busca que visa ter a prova do que foi dito. Essa busca de Sócrates consiste em um percurso no qual ele conversa com diferentes tipos de cidadãos: um homem de Estado, um poeta e alguns artesãos. Quanto mais procura, mais encontra saberes cada vez mais sólidos, porém, todos eles acreditam saberem coisas que na verdade não sabem. Sócrates sabe que não sabe. Não tem o saber dos artesãos, mas tampouco sua ignorância. Por fim, esses exames que Sócrates praticou ao longo de sua vida lhe atraíram muitas hostilidades, em especial de Meleto e Anito, contra os quais está se defendendo na *Apologia*. Isso não foi capaz de deter Sócrates, para ele, um homem de valor não tem de “calcular suas chances de vida e de morte”. A parresía de Sócrates, neste momento, implica em um risco de vida. Um homem de valor deve considerar unicamente se o que ele faz é justo ou não.

Essa nova parresía será definida como uma missão que Sócrates não abandonará jamais. O objetivo de tal missão é incitar os atenienses a se ocuparem, não de sua fortuna, reputação, honras, mas deles mesmos, de sua razão, da verdade e da alma. Trata-se de fazer com que as pessoas cuidem de si mesmas. Neste contexto, para Foucault temos aquilo que poderíamos chamar de uma parresía ética, a fundação de um *êthos* como princípio a partir do qual a conduta poderá ser definida como razoável em função do próprio ser da alma. Temos aqui, uma parresía que não deve ser exposta aos riscos da política, por ser incompatível com a tribuna e as formas de retórica próprias ao discurso político, mas também porque corria o risco de ser reduzida ao silêncio se buscasse se manifestar em uma democracia ou uma oligarquia (importante ressaltar aqui que foi exatamente isso que aconteceu com a parresía política de Platão). Não podemos deixar de perceber que esta parresía, embora ética e relutante a participar da política, em momento alguém é inútil. Estimular as pessoas a cuidarem delas mesmas é de grande utilidade a toda a *pólis*. Nas palavras de Foucault:

O que enfim aparece como tema fundamental desse discurso corajoso e filosófico, como objetivo maior dessa parresía, desse dizer-a-

verdade filosófico e corajoso, é o cuidado de si, articulado na relação com os deuses, na relação com a verdade e na relação com os outros. (2011b, p. 78).

Em *Fédon* encontramos o diálogo no qual Sócrates pronuncia suas últimas palavras: “Críton, devemos um galo a Asclépios<sup>74</sup>. Pague minha dívida, não se esqueça.” (FOUCAULT, 2011b, p. 84). Para Foucault (e muitos outros pensadores), estas últimas palavras são enigmáticas e constituem um dilema. Asclépios é o Deus que cura os humanos. Sacrificar um galo a Asclépios é o gesto tradicional de agradecimento pela cura de algum mal. Sócrates tinha então uma dívida com Asclépios. Mas qual é esta dívida? De acordo com a interpretação tradicional, Sócrates, com sua morte, teria sido curado da doença que seria viver. Mas seria possível que um homem que viveu alegremente como um soldado aos olhos de todos, seja um pessimista? Para Nietzsche, existe uma contradição entre o modo que Sócrates levou sua vida e suas últimas palavras. Em sua morte, Sócrates revela seu segredo mais obscuro, jamais dito, o de que a vida é uma doença, como podemos ver no aforismo 340 da *Gaia Ciência*, intitulado “Sócrates moribundo”:

Eu admiro a bravura e a sabedoria de Sócrates em tudo o que ele fez, disse – e não disse. Esse zombeteiro e enamorado monstro e aliciador ateniense, que fazia os mais arrogantes jovens tremerem e soluçarem, foi não apenas o mais sábio tagarela que já houve: ele foi igualmente grande no silêncio. Quisera que também no último instante da vida ele tivesse guardado silêncio – nesse caso, ele pertenceria talvez a uma ordem de espíritos ainda mais elevada. Terá sido a morte, ou o veneno, ou a piedade, ou a malícia – alguma coisa lhe desatou naquele instante a língua, e ele falou: “Oh, Críton, devo um galo a Asclépio”. Essa ridícula e terrível “última palavra” quer dizer, para aqueles que têm ouvidos: “Oh, Críton, a vida é uma doença!”. Será possível? Um homem como ele, que viveu jovialmente e como um soldado à vista de todos – era um pessimista? Ele

---

<sup>74</sup> Esculápio e Asclépios são dois nomes utilizados para a mesma divindade, ambos encontrados ao longo do curso, sem ficar claro porque não escolher apenas um para se referir ao deus.

havia apenas feito uma cara boa para a vida, o tempo inteiro ocultando seu último juízo, seu íntimo sentimento! Sócrates, Sócrates sofreu da vida! E ainda vingou-se disso – com essas palavras veladas, horríveis, piedosas e blasfêmias! Também um Sócrates necessitou de vingança? Faltou um grão de generosidade à sua tão rica virtude? – Ah, meus amigos, nós temos que superar também os gregos!” (NIETZSCHE, 2014, p. 204/205).

Foucault concorda com Nietzsche de que existe uma contradição, mas considera impensável que Sócrates considerasse a vida uma doença. Na *Apologia*, Sócrates alega que não existe mal possível para o homem de bem, nem nesta vida, nem na outra e o que os deuses não são indiferentes à sua sorte. Para Foucault, Sócrates aceita a morte de bom grado, mas jamais diz que a vida seja uma doença. Mas então, qual é esta doença à qual ele faz menção? Precisamos analisar mais profundamente as relações. Foucault evoca a análise de Dumézil, com a qual está de acordo. Dumézil admite que é sim de uma doença que se trata, e não pode ser uma doença passageira, distante e esquecida. Para que sejam as últimas palavras de Sócrates, tão solenemente introduzidas no diálogo, é de uma doença importante que se trata. Não se deve admitir, como Nietzsche, que Sócrates fraquejou. Ele não fraquejou, ao contrário, no último momento disse o que era para ele o mais essencial e o mais manifesto em seu ensinamento.

Segundo Foucault, Dumézil lembra do diálogo de *Críton* e do episódio onde Críton propõe a Sócrates que ele fuja. Ele diz a Sócrates que, se ele não fugir, ele trairia a si mesmo e a seus filhos (pois não poderia fazer mais nada por eles). Seria desonroso para Sócrates e seus amigos, perante a todos, o fato de ser possível salvá-lo e ninguém se utilizar de todos os meios possíveis para o fazer. É precisamente sobre este terceiro ponto que Sócrates vai responder: Ele vai dizer 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, evitar ser destruído e corrompido, é necessário seguir a verdade. Seguindo a verdade se evitará a deterioração, a destruição da alma, tal doença não pode ser cuidada pelos meios médicos. Sob a luz desta interpretação, a doença que Sócrates se refere em seu leito de morte é aquela da qual Críton foi curado ao se libertar da opinião de todos e se decidir por uma opinião verdadeira fundada na relação entre ele mesmo e a verdade.

Foucault alega que Sócrates se ocupa dos homens, mas não de maneira política: ele se ocupa deles para que eles aprendam a se ocupar de si mesmos. Em seu momento final, Sócrates exercita a parresía, ao sugerir que Críton devia um galo a Asclépios, pois está incitando seus companheiros a cuidarem de si mesmos e a incentivarem suas virtudes. Sua coragem também fica evidente no momento de sua morte:

A morte de Sócrates funda bem, a meu ver, na realidade do pensamento grego e, logo, na história ocidental, a filosofia como uma forma de veridicção que não é nem a da profecia nem a da sabedoria nem a da *tékhne*; uma forma de veridicção própria precisamente do discurso filosófico, cuja coragem deve ser exercida até a morte, como uma prova de alma que não pode ter seu lugar na tribuna política. (FOUCAULT, 2011b, p. 99).

Foucault também analisa o diálogo *Laques*, no qual Sócrates interroga dois eminentes homens de Estado no momento em que estes exercem suas funções. Nícias foi o principal personagem político de Atenas depois de Péricles, Laques é um chefe militar importante. Sócrates se orienta diretamente sobre a cena política e todo o diálogo será a respeito da atividade política. Trata-se de um diálogo, completamente atravessado pelo tema da coragem, no qual Sócrates vai ter como tema a tentativa de definir o que é, em sua natureza, a verdade da coragem. “Que relação ética há entre a coragem e a verdade? Ou ainda em que medida a ética da verdade implica a coragem?” (FOUCAULT, 2011b, p. 100).

Foucault defende que durante a maior parte da reflexão ocidental sobre a ética da verdade, a grande ênfase sempre se deu acerca da questão da purificação do sujeito. Temos, segundo o autor, uma catártica da verdade (desde o pitagorismo até a filosofia ocidental moderna), na qual para ter acesso à verdade é preciso que o sujeito exerça uma ruptura com o mundo sensível, com o mundo do interesse e do prazer, em direção à eternidade da verdade e de sua pureza. Trata-se da passagem do fugidio ao eterno, que constitui a trajetória moral pela qual o sujeito se constitui como capaz de verdade. Todavia, alega Foucault, a catártica não é mais que um aspecto da ética da verdade. Temos também o aspecto da coragem da verdade, que busca encontrar as resoluções, as vontades, os sacrifícios e os combates de que somos capazes para alcançar a verdade. Trata-se aqui, não mais da purificação da verdade,

mas da vontade de verdade sob suas diferentes formas (curiosidade, combate, coragem, resolução, resistência, etc.). Em *Laques* podemos encontrar um ponto de partida para este tipo de análise.

Segundo Foucault, em *Alcibíades*, a temática educação/negligência/cuidado, conduz rapidamente a um problema clássico: “de que devemos nos ocupar?” A resposta dada é: “devemos nos ocupar da alma”. Neste momento se coloca as questões “O que é alma?”, “Qual a sua natureza?”. Encontramos o princípio de que se ocupar da alma é, para a alma, contemplar a si mesma, reconhecendo o elemento divino que lhe permite ver a verdade. O tema da *epiméleia* desemboca sobre o princípio da necessidade da alma de contemplar a si mesma, ou melhor, ao tema da divindade da alma. Em *Laques*, a partir de uma questão similar (sobre a formação dos jovens), temos toda uma outra linha de desenvolvimento. O tema agora consiste na ideia de que é preciso se ocupar dos jovens rapazes e instruí-los a se ocupar de si mesmos. Contudo, aqui, o objeto designado como sendo o qual é preciso se ocupar, não é mais a alma, mas a vida, a maneira de viver. É esta modalidade, esta prática de existência que constitui o objeto fundamental da *epiméleia*.

De acordo com Foucault, quando se compara *Laques* e *Alcibíades*, temos o ponto de partida de duas grandes linhas de evolução da reflexão e da prática da filosofia: A filosofia como sendo aquela que incita os homens a se ocuparem deles mesmos, os conduz até tal realidade metafísica que é a da alma; e a filosofia como sendo uma prova de vida, uma prova da existência e da elaboração de uma certa forma e modalidade de vida. Não há incompatibilidade entre a filosofia como prova de vida e a filosofia como conhecimento da alma.

Por um lado, a filosofia que tem de se pôr sob o signo do conhecimento da alma e que faz desse conhecimento da alma uma ontologia do eu. E, depois, uma filosofia como prova da vida, do *bios*, que é matéria ética e objeto de uma arte de si. Esses dois grandes perfis da filosofia platônica, da filosofia grega, da filosofia ocidental, são facilmente decifráveis quando se compara o diálogo do *Laques* com o do *Alcibíades*. (FOUCAULT, 2011b, p. 112).

Foucault alega que *Laques* é o texto onde podemos ver claramente o aparecimento do *bios* como objeto de cuidado, muito mais que a alma. E este tema parece ser o ponto de partida de toda uma

prática, toda uma atividade filosófica, cujo cinismo, bem entendido, é o primeiro exemplo.

O texto possui quatro personagens, os dois primeiros são Lisímaco e Melésias, que são a embreagem do diálogo, aqueles que o provocam, por terem uma questão da qual desejam obter uma resposta. Os parceiros reais do diálogo são dois outros personagens: Nícias, grande responsável político da vida ateniense e Laques, importante general. Lisímaco e Melésias querem a opinião de Nícias e Laques. Eles mostram para ambos o espetáculo de um mestre de armas. Alegam pedir suas opiniões por lhes considerarem honestos e acharem que falarão com franqueza. Eles assistem um mestre de armas chamado Estesilau se colocar à prova. Todos assistem a prova, de modo que não arriscam se deixar levar pelas bajulações de uma retórica persuasiva, eles serão capazes de julgar por seus próprios olhos, tornando-se testemunhas oculares do que Estesilau é capaz de fazer, livres de serem bajulados por palavras que poderiam influenciar suas opiniões.

Lisímaco e Melésias não dizem a eles o porquê de irem assistir ao espetáculo, de forma que eles possam assistir o que Estesilau é capaz de fazer sem qualquer pré-juízo. Eles escolheram ambos por serem competentes em armas e por serem homens que não mascaram seus pensamentos. Todas estas precauções são tomadas tendo em vista um ambiente ideal para o dizer-a-verdade, um lugar de emergência da verdade. A parresía é o lugar onde vai se desenvolver este diálogo, graças a todas estas precauções. Mas por que tantas preocupações com o dizer verdadeiro? Qual é a questão de Lisímaco e Melésias? A questão é aquela do cuidado que devemos dar às crianças e a maneira de lhes ocupar. Eles querem ouvir a opinião daqueles homens importantes sobre a maneira de educar suas crianças. Seria importante confiar seus filhos aquele mestre de armas que todos acabaram de ver? O ensinamento dele valeria a pena? Lisímaco e Melésias pedem suas opiniões por alegarem que eles mesmos não fizeram nada de bom de suas próprias vidas. Tiveram uma vida medíocre e por isso não se consideram com autoridade a dar conselhos a seus filhos sobre como se conduzir. Atribuem o fracasso de suas vidas ao fato de seus pais terem se preocupado com os afazeres de outros, e não deles, ou seja, foram negligenciados durante a infância

Depois do convite feito por Lisímaco e Melésias; Nícias e Laches respondem favoravelmente ao pedido. De um lado Nícias considera úteis as lições do mestre de armas. São úteis por serem um bom exercício ao combate e por lhes dar qualidades morais de coragem aos jovens que irão futuramente defender sua pátria. Laques, por sua vez,

crítica os exercícios. Ele viu como se comportou este mestre de armas em uma batalha e o mesmo se mostrou pouco corajoso e muito desastrado, incapaz de pôr em prática suas próprias lições. E depois destes dois discursos e o impasse onde eles se encontram que irão recorrer a Sócrates, que já estava lá, mas permanecia mudo. A intervenção de Sócrates marca todo um outro procedimento na discussão. Quais são as transformações que a intervenção de Sócrates vai operar? Elas são três.

Em primeiro lugar, para Foucault a discussão passa de um modelo político, que consiste em dois personagens avançando um contra o outro sustentando uma tese na qual um é contra e o outro é a favor; para um modelo técnico, no qual Sócrates se recusa a votar alegando que a lei da maioria não deveria se aplicar ali, visto que se tratava de uma questão de *tékhnē*, na qual o importante seria encontrar uma técnica do cuidado, da terapia, da alma. Para saber se alguém possui competência suficiente são necessárias duas coisas: primeiro saber quem são seus mestres e se eles foram capazes de formar bons alunos. O segundo critério é a da obra. Aquele que se declara competente e quer dar sua opinião é capaz de fazer algo de valor? Estes dois critérios são indispensáveis. Aqui, dizemos adeus à cena política e ao voto da maioria e fazemos apelo ao critério da competência, apoiado sobre os dois mastros que são a qualidade do mestre de um lado e a qualidade da obra de outro. Esta outra cena é a verificação técnica da qual Foucault já havia falado e a qual podemos ver bem definida como da vez anterior. Ela se apoia essencialmente sobre a tradicionalidade de um saber que vai do mestre ao discípulo e se manifesta pelas obras. A verificação da técnica, a verificação do ensino, é esta que pode autorizar esta dupla relação do mestre à obra.

Aparece aqui, contudo, uma segunda transformação. Quais foram os mestres de Sócrates e quais foram suas obras? Sócrates alega jamais ter tido um mestre, não é a ele que se deve dirigir se procuram efetivamente um homem que possa lhes dizer como criar seus filhos. Com isso, ele propõe retornar a questão da competência sobre Nícias e Laques. Sócrates introduziu um grão de areia. Ele diz: posto que Nícias e Laques irão falar sobre o que lhes compete, antes mesmo que nós lhes perguntemos suas opiniões, ainda é necessário que eles mostrem e atestem competência. É necessário que nós lhes interroguemos para descobrir quem foram seus mestres e como eles podem comprovar competência no domínio em que se propõem a falar.

Temos aqui a mudança mais importante que, segundo Foucault, inaugura e marca a emergência do jogo propriamente socrático e da

parresía socrática, na forma que Foucault irá tentar mostrar. Sobre o pretexto de lhes interrogar sobre os mestres que podem autenticar sua competência e sua opinião, Sócrates vai impor todo um outro jogo, que não é político nem técnico, mas que será o jogo da parresía e da ética, da parresía orientada para o problema do *êthos*.

Segundo Foucault, em um certo número de diálogos de Platão, é uma regra quase geral que o método de Sócrates seja apresentado e definido de maneira que ele jamais esteja invisível ao leitor ou seja desconhecido pelos participantes e aqueles que são convidados a jogar. Os participantes estão a par do jogo e aceitam ele. Nícias conhece Sócrates e aceita o jogo por considerá-lo benevolente, bom amigo e gostar de suas intervenções. Laques não conhece bem Sócrates, mas também aceita por um certo número de razões.

Sócrates não pergunta sobre seus mestres e suas obras, ele pede para lhes mostrarem qual a relação entre eles mesmos e o *logos* (a razão). Não se trata da competência, não se trata de técnica, não se trata do mestre ou obra. Trata-se da maneira a qual se vive. De que maneira você vive agora, de que maneira você viveu sua vida passada? É este domínio da maneira de existência que vai constituir o campo onde se exercerá o discurso e a parresía de Sócrates. Foucault aponta um elemento importante a ser trabalhado: A emergência da vida, do modo de vida como sendo objeto de parresía e do discurso socrático, vida pela qual é preciso exercer uma operação que será uma operação de prova, de teste, de triagem. Uma prova que deverá ser perseguida por toda a existência. Devemos nos submeter ao teste socrático até mesmo quando velhos.

Laques alega que ora parece gostar dos discursos, ora detestá-los. Quando ouve um homem que é verdadeiramente digno de seus discursos discorrer sobre a virtude ou sobre alguma ciência, sente uma alegria profunda pela contemplação da conveniência e da harmonia cujo espetáculo lhe é oferecido. O discursista que faz o contrário deixa Laques entediado. No que concerne a Sócrates, Laques alega não conhecer seus discursos, mas conhece seus atos e, por isso, acha-o digno da liberdade de palavra, visto que pode constatar que Sócrates havia sido corajoso na batalha de Delion. Foucault nos mostra que Laques aceita esta série de perguntas sobre a coragem porque pode constatar que Sócrates foi corajoso em tal batalha. Todavia, Foucault ressalta que Laques não aceita o discurso de Sócrates pois Sócrates é corajoso, e sim pela harmonia entre o que ele diz e a maneira como vive. De fato, Foucault alega que Laques não emprega a palavra coragem, mas sim a palavra virtude. A parresía socrática como liberdade de dizer o que se

quer é marcada, autenticada pelo som da própria vida de Sócrates. O franco falar se articula sobre o estilo de vida.

Nem Laques nem Nícias, embora ambos corajosos, são capazes de dar uma definição de coragem. Nícias aconselha que busquem conselhos então com Sócrates, mas este alega também ser incapaz de definir a coragem. Com o fracasso geral, Sócrates alega ser necessário procurarem agora um mestre. Todavia, para Sócrates este mestre que se deve procurar não é um mestre que se deve pagar, como Estesilau. Este mestre é evidentemente o próprio logos, a própria razão. Se ninguém pode chegar à definição de coragem, é o discurso que vai dar acesso à verdade. A esse mestre, todos têm de se submeter, sejam jovens, adultos, ou até mesmo o próprio Sócrates.

Foucault alerta que Lisímaco compreendeu a mensagem e após ouvi-la entende que Sócrates é o caminho que conduz ao verdadeiro mestre. Por isso, em vez de procurar o mestre caro de que Sócrates havia ironicamente falado, diz a Sócrates: passe lá em casa. É o pacto da *epimeléia*. Sócrates cuidará dos filhos de Lisímaco, e não apenas deles, mas do próprio Lisímaco. “Amanhã estarei em sua casa [...] para guiar vocês, você e seus filhos, no caminho do cuidado de si e da escuta do logos.” (FOUCAULT, 2011b, p. 133), diz Sócrates.

Para Foucault, Laques foi uma obra que deu grande exemplo de parresía ética, por duas razões. Primeiro porque o tema da fala franca, da coragem de dizer a verdade, estava amarrado a obra. Segundo, porque vemos um vínculo entre a fala franca e o princípio do cuidado de si.

De acordo com Foucault, existem proximidades entre os diálogos *Laques* e *Alcibiades*. Ambos representam bem o desenvolvimento de dois desenvolvimentos diferentes na história da filosofia ocidental. Em *Alcibiades* temos a descoberta e a instauração de si mesmo como uma realidade ontológica distinta do corpo (a alma). Surge o dever ético de contemplação e um modo de veridicção cujo papel é conduzir essa alma de volta ao modo de ser e ao seu mundo próprio. Esta veridicção socrática constituirá o discurso da metafísica. Já em *Laques*, a instauração de si mesmo se dá em termos de uma maneira de ser. A maneira como se vive é o importante aqui, nos conduzindo, dessa forma, à vida e à maneira como conduzimos nossa existência. “Coragem do dizer-a-verdade quando se trata de descobrir a alma. Coragem do dizer-a-verdade também quando se trata de dar à vida forma e estilo.” (FOUCAULT, 2011b, p. 140).

Foucault alega ter insistido nestas proximidades e divergências entre *Laques* e *Alcibiades*, pois deseja reencontrar a história do que se pode chamar de uma “estética da existência”. As diferentes formas que

podemos dar as artes de existência. O autor tenta mostrar como, pela emergência e fundação da parresía socrática, a existência (o *bios*) foi constituída no pensamento grego como um objeto estético: a *bios* como uma obra bela. Para Foucault, esse aspecto da história da subjetividade foi encoberto e dominado durante muito tempo pela história da metafísica. É sobre esta emergência da vida verdadeira, distinta da questão ontológica da alma, que Foucault busca compreender melhor, especialmente quando passa a analisar os cínicos.

Segundo Foucault, não há uma ontologia da alma que não tenha associado à definição ou à exigência de um certo estilo de vida. Todavia, essa relação entre metafísica da alma e estilística da existência nunca é necessária ou única. Podemos encontrar toda uma série de estilos de existência totalmente diferentes associados a uma só metafísica da alma. No cristianismo, a vida do asceta não é a do resto das pessoas, a vida do leigo não é a mesma do clérigo. Metafísica relativamente constante e estilística que varia. Podemos encontrar também o inverso, metafísicas bem diferentes que servem de suporte para estilos de existência que permanecem relativamente estáveis. Um bom exemplo é o estoicismo, que pode estar associado ao monoteísmo racionalista, ao panteísmo, entre outros.

Acreditamos que a separação entre uma filosofia que busca conduzir os homens a uma realidade metafísica (a alma) e a filosofia como uma prova da existência e da elaboração de uma certa modalidade de vida, é crucial para nossos propósitos. Esta parresía, presente nos últimos momentos da vida de Sócrates, assim como na sua intervenção em *Laques*, encontra-se em harmonia com uma filosofia muito mais focada em práticas cotidianas do que em verdades intrínsecas. Trata-se de reconhecer a parresía como um *êthos*, uma atitude, uma virtude, um modo de ser. Neste contexto, a liberdade é de suma importância. A parresía é uma estética da existência, uma maneira de ser que envolve coragem e transparência sobre si mesmo. Podemos entender o cuidado de si como uma tarefa perpétua, na qual o indivíduo toma a si mesmo como objeto de preocupação e se envolve em relações que lhe permitem constituir sua subjetividade prescindindo de conhecimentos metafísicos sobre si mesmo.

### **3.11 Parresía cínica: a verdadeira vida e o escândalo da verdade**

Passemos então à parresía cínica. Segundo Foucault, temos no cinismo, a existência de uma forma de vida com regras, condições ou

modos bem caracterizados e definidos, fortemente articulada sobre o princípio do dizer-a-verdade (sem vergonha ou temor). O cinismo é, para Foucault, uma forma de filosofia na qual o modo de vida e o dizer verdadeiro são diretamente ligados um ao outro. Foucault utiliza alguns exemplos (Epíteto, Luciano), dentre eles o de Diógenes (o cínico), que quando perguntado sobre o que há de mais belo nos homens, responde: a parresía. Para isso é necessário compreendermos melhor quem é o cínico:

O cínico é o homem do cajado, é o homem da mochila, é o homem do manto, é o homem das sandálias ou dos pés descalços, é o homem da barba hirsuta, é o homem sujo. É também o homem errante, é o homem que não tem nenhuma inserção, não tem nem casa nem família nem lar nem pátria – lembrem-se do texto que citei –, é o homem da mendicância também. (FOUCAULT, 2011b, p. 148).

O modo de vida tem funções precisas em relação à parresía cínica. Primeiro, funções instrumentais, desempenhando o papel de condição de possibilidade, na qual o cínico, para dizer franca e corajosamente o que precisa dizer, precisa não estar ligado a ninguém. Não pode ter família porque o gênero humano é sua família. Segundo, precisa reduzir todas as obrigações inúteis que não são fundadas na natureza e na razão. Trata-se de uma decapagem geral da existência e das opiniões, para fazer a verdade surgir. Podemos citar o exemplo de Diógenes que se masturbava em público, alegando ser apenas a satisfação de uma necessidade natural. Para Foucault, o cinismo faz da vida uma aleturgia:

O cinismo não se contenta, portanto, com acoplar ou fazer se corresponderem numa harmonia ou numa homofonia um tipo de discurso e uma vida conforme apenas aos princípios enunciados no discurso. O cinismo vincula o modo de vida e a verdade a um modo muito mais estrito, muito mais preciso. Ele faz da forma da existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade. Ele faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer-a-verdade. Ele faz enfim da forma da existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na

maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade. Em suma, o cinismo faz da vida, da existência, do *bíos* o que poderíamos chamar de uma aleturgia, uma manifestação da verdade. (2011b, p. 150).

Foucault pretende mostrar que o cinismo não é uma figura pouco particular, esquecida na filosofia antiga, mas uma categoria que perpassa toda a história ocidental. Se, por um lado, é verdade que a doutrina cínica desapareceu, também é verdade que podemos imaginar uma história do cinismo enquanto atitude e maneira de ser. No ascetismo cristão, por exemplo, encontramos, segundo Foucault, o grande veículo do modo de ser cínico. As práticas ascéticas do cristianismo foram vividas e aplicadas como testemunho da própria verdade, tendo o asceta cristão desejado dar corpo à verdade por meio de práticas de ascese à maneira dos cínicos. Santo Agostinho, por exemplo, alega em *Cidade de Deus*, que a comunidade cristã pode aceitar e reconhecer alguém que vive como um cínico. Foucault também relembra os franciscanos que com seu despojamento, pobreza e mendicância, podem ser considerados os cínicos da cristandade medieval.

De acordo com Foucault, seria interessante analisar o cinismo entendido como forma de vida sobre o escândalo da verdade. Não mais nas instituições e práticas religiosas, mas nas práticas políticas, presentes, por exemplo, nos movimentos revolucionários. O cinismo, a ideia de um modo de vida que seria a manifestação irruptiva, violenta, escandalosa da verdade, fazia parte da prática revolucionária ao longo do século XIX. Esse militantismo da vida revolucionária adquiriu na Europa dos séculos XIX e XX, três grandes formas: nas sociedades secretas; nos partidos políticos com funções revolucionárias e no militantismo como testemunho pela vida; na forma de um estilo de existência.

O brasão do cinismo, como já foi falado, é o homem de casaco curto, barba por fazer, pés descalços e sujo. Há, contudo, outras formas de vida que são apresentadas, valorizadas e desvalorizadas como formas de vida cínica. Foucault utiliza dois exemplos: Muito citado por Sêneca, temos o famoso Demétrius, uma figura notável, da filosofia de seu tempo. Alguém que viveu uma vida despojada e pobre, segundo Sêneca. Em uma ocasião, recusou uma enorme quantia de dinheiro de Calígula, o imperador. Contudo, é importante notar que Sêneca apresenta Demétrius como um homem de cultura, diferente dos cínicos costumeiros. Sêneca fala de sua eloquência, sua sabedoria. Sua vida não

teve semelhança com a de um agitador popular, foi um homem ligado à aristocracia romana. Demétrius foi um conselheiro da alma e conselheiro político de grupos aristocráticos.

De outro lado temos Peregrino, um vagabundo ostentador ligado aos movimentos populares e anti-romanos de Alexandria, voltados a Roma. Ele desempenhou papel de profeta, de pontífice, de legislador e chegou a ser considerado um deus por alguns. Não se sabe como Demétrio morreu, mas ele foi conselheiro de suicídio de Thrasea Paetus quando este foi obrigado a se suicidar por ordem do imperador. Peregrino, por sua vez, queimou-se vivo, fazendo de sua morte uma espécie de grande festa popular. Dessa forma, uma das dificuldades é a de que existe uma família de atitudes bastante variada sob a mesma caracterização de cinismo, tornando difícil de definir o que seria uma atitude cínica por excelência.

O cinismo, ressalta Foucault, é uma tradição que não comporta muitos textos teóricos. A filosofia cínica consiste em um arcabouço doutrinal muito limitado, visto que para os cínicos o ensino filosófico não tinha a intenção de transmitir conhecimentos, mas dar aos indivíduos um treinamento intelectual e moral. Trata-se de armar os indivíduos para a vida. Foucault vê aí um ensino de luta, que deve transmitir o necessário para se alcançar a vitória. Todavia, na medida em que não buscam ensinar uma doutrina, mas transmitir esquemas, os cínicos não se utilizam de um ensino teórico e dogmático, mas modelos, relatos, anedotas e exemplos, seja de pais fundadores como Crates e Diógenes, que certamente existiram (embora a realidade histórica de suas vidas tenha sido encoberta com relatos totalmente fictícios), seja de figuras míticas como Hércules.

Para Foucault, um dos temas centrais do cinismo é a questão da verdadeira vida:

Quando se trata da vida – poderíamos dizer a mesma coisa a propósito de um comportamento, de um sentimento, de uma atitude –, como é que se pode utilizar a qualificação de verdadeiro? O que é um verdadeiro sentimento? O que é o verdadeiro amor? O que é a verdadeira vida? (2011b, p. 192).

Segundo Foucault, no pensamento grego clássico é possível distinguir quatro significados ou formas através das quais alguma coisa pode ser dita como verdadeira. Em primeiro lugar, algo é dito como

verdadeiro se não é oculto e dissimulado. Em segundo lugar, o verdadeiro é algo que se opõe aquilo que não passa de reflexo, sombra e imitação, ou seja, aquilo que é adequado à sua essência. Em terceiro lugar, é verdadeiro aquilo que é reto e se opõe aos rodeios e às dobras. Por último, é verdadeiro aquilo que existe e se mantém além de toda a mudança, em sua identidade e incorruptibilidade. Foucault alega que essa noção de verdade como aquilo que não é dissimulado e misturado, aquilo que é reto, imóvel e incorruptível, é frequentemente aplicado nas maneiras de se conduzir e nas formas de ação. “Uma maneira de ser e de se conduzir é portanto verdadeira e pertence à verdade se não esconder nada das suas intenções e dos seus fins.” (2011b, p. 195). Mais adiante analisaremos melhor a questão dos quatro princípios necessários à uma vida verdadeira.

Conforme Foucault, o cinismo foi para a história da filosofia, desde a época helenística até o início do cristianismo, ao mesmo tempo, algo muito familiar e estranho. Os filósofos se reconhecem facilmente no cinismo e, ao mesmo tempo, o representam como uma espécie de alteração inaceitável da filosofia. “O cinismo constituiu, e é esse seu paradoxo, os elementos mais comuns da filosofia em pontos de ruptura para a filosofia.” (FOUCAULT, 2011b, p. 204). Para Foucault, a história da filosofia possui três casos clássicos de coragem da verdade.

O primeiro caso se refere à “ousadia política”, e consiste em uma certa forma de coragem, já analisada, pertencente ao democrata que se propõe falar na assembleia, ou do conselheiro de se dirigir ao Príncipe e dizer algo contrário às suas opiniões. Pela verdade e em nome da verdade, o homem político é capaz de arriscar sua vida. O segundo caso refere-se à “ironia socrática”, que consiste em fazer as pessoas reconhecerem que o que elas pensam saber, na verdade, não sabem. Trata-se de arriscar à irritação e a vingança da parte das pessoas, e até mesmo ser processado por eles, para conduzi-las a cuidar de si mesmas, da sua alma e da verdade. O terceiro caso recebe o nome “escândalo cínico”, e consiste em conseguir fazer, condenar, rejeitar, insultar, pelas pessoas a manifestação do que elas admitem no nível dos princípios e rejeitam em suas vidas. Segundo Foucault, nos dois primeiros casos, consiste em arriscar a vida dizendo a verdade. No caso do cinismo, arrisca-se a vida não simplesmente dizendo a verdade, mas pela própria maneira como se vive.

Se retomarmos o problema e o tema do cinismo a partir dessa grande história da parresia e do dizer-a-verdade, podemos dizer então que, enquanto

toda a filosofia vai tender cada vez mais a colocar a questão do dizer-a-verdade nos termos das condições sob as quais podemos reconhecer um enunciado como verdadeiro, o cinismo é a forma de filosofia que não cessa de colocar a questão: qual pode ser a forma de vida que seja tal que pratique o dizer-a-verdade? (FOUCAULT, 2011b, p. 206).

Foucault alega que, desde a origem da filosofia, o Ocidente sempre admitiu que a filosofia não pode ser dissociada de uma existência filosófica, e que a prática filosófica também pode ser um exercício de vida. Este é um dos fatores que distinguem a filosofia da ciência. Entretanto, também é verdade que a filosofia ocidental negligenciou consideravelmente o problema dessa vida filosófica, mantendo o problema da vida em seu vínculo com a prática do dizer-a-verdade sob uma tutela cada vez mais estrita. Foucault alega que, um dos motivos disso foi o confisco do tema da prática da verdadeira vida pela religião. Desde o fim da antiguidade até o mundo moderno, as instituições religiosas e a espiritualidade religiosa levaram em conta esta questão. Um outro motivo – e talvez o principal tema pelo qual a verdadeira vida desapareceu como questão filosófica – diz respeito à institucionalização das práticas do dizer a verdade na forma de uma ciência normatizada e regulada que toma corpo em diversas instituições.

Se a prática científica, a instituição científica, a integração ao consenso científico bastam, por si sós, para garantir o acesso à verdade, é evidente que o problema da verdadeira vida como base necessária da prática do dizer-a-verdade desaparece. Confisco do problema da verdadeira vida na instituição religiosa. Anulação do problema da verdadeira vida na instituição científica. Vocês compreendem por que a questão da verdadeira vida não parou de se extenuar, de se atenuar, de se eliminar, de se purificar do pensamento ocidental. (FOUCAULT, 2011b, p. 207).

Segundo Foucault, a negligência da vida filosófica fez com que a relação com a verdade passasse a se validar apenas através do saber científico. É neste contexto que o cinismo interessa a Foucault, na medida em que se trata de uma figura particular da filosofia antiga que

se torna uma atitude recorrente através de toda a história ocidental, colocando a questão do escândalo e da vida filosófica. Como já visto, o cinismo é sempre externo à filosofia, mas capaz de exercer o papel de constituição cínica da vida filosófica como escândalo. Temos aí uma possibilidade que interessa a Foucault, a possibilidade de relacionar a questão das práticas com a das artes de existência.

Segundo Foucault, o cinismo colocou a questão da vida filosófica de acordo com quatro princípios fundamentais. 1) para o cinismo a filosofia é uma preparação para a vida; 2) esta preparação implica em ocupar-se de si mesmo; 3) para ocupar-se de si mesmo é preciso estudar apenas o que é realmente útil para a existência; 4) é preciso tornar a vida de acordo com os preceitos que você formula (aqueles que critica as riquezas e invejam os ricos, por exemplo, estariam em desacordo).

Foucault alega que além destes quatro princípios bastante comuns, que remetem não apenas aos cínicos, mas a Sócrates, aos estoicos e aos epicuristas, os cínicos acrescentaram um quinto princípio bastante peculiar, que consiste no princípio segundo o qual é preciso “mudar o valor da moeda”. Bastante obscuro, este princípio possui várias interpretações. Uma delas pode ser pejorativa, consistindo em uma alteração desonesta do valor da moeda. Outra pode ser positiva, no sentido de reestabelecer o verdadeiro valor da moeda. Segundo Foucault, encontramos uma série de interpretações deste princípio ao redor do termo *nomisma*, que significa moeda, mas também *nomos*: a lei, o costume. O princípio de alternar o *nomisma* é também o princípio de mudar o costume, quebrar as regras, os hábitos, as convenções, as leis. Diógenes era também chamado de “o cão”. Para uns, era por causa do local onde dormia, para outros, porque ele vivia literalmente como um cão. A origem do apelido não importa, e sim a relação do mesmo com a vida cínica.

No fundo, a vida cínica é ao mesmo tempo o eco, a continuação, o prolongamento, mas também a passagem ao limite e a reversão da verdadeira vida (essa vida não dissimulada, independente, real, essa vida de soberania). O que é a vida de impudor senão a continuação, o prosseguimento, mas também a reversão, reversão escandalosa, da vida não dissimulada? Esse *bíos alethès*, essa vida na *alétheia*, vocês se lembram, era uma vida sem dissimulação, que não ocultava nada, uma vida capaz de não ter vergonha de nada. A vida indiferente, essa vida *adiáphoros* que não

necessita de nada, que se contenta com o que tem, com o que encontra, com o que lhe jogam, essa vida não é nada mais que a continuação, o prolongamento, a passagem ao limite, a reversão escandalosa da vida sem mistura, da vida independente que era uma das características fundamentais da verdadeira vida. (FOUCAULT, 2011b, p. 214).

Foucault opta pela interpretação na qual mudar o valor da moeda implica em substituir as formas e os hábitos que marcam a nossa existência e lhe dar uma forma esculpida pelos princípios tradicionalmente admitidos pela filosofia. Importante ressaltar que estes elementos filosóficos são aplicados à própria vida, não podendo permanecer apenas no *logos*. Justamente por isso, alega Foucault, a vida dos outros aparece como uma moeda falsa, uma moeda sem valor. Neste jogo cínico, a vida que aplica os princípios da verdadeira vida é diferente das que levam os homens em geral. Trata-se então da ideia de que a verdadeira vida é a vida outra.

Para Foucault, o outro mundo e a vida outra foram os dois grandes temas entre os quais a filosofia ocidental se desenvolveu incessantemente. O cuidado de si socrático esboça estas duas grandes linhas de desenvolvimento. Por um lado, com *Alcibiades*, temos o desenvolvimento de um cuidado de si que conduz à questão daquilo que carece de cuidado. “O que é esse “mim”, esse “si”, de que é preciso cuidar?” (FOUCAULT, 2016b, p. 216). Neste diálogo, fica estabelecido que é preciso cuidar da alma, contemplá-la. No espelho da alma era possível descobrir o mundo puro da verdade, este mundo outro no qual a verdade está inscrita (assinalando o início da metafísica ocidental). Por outro lado, com *Laques*, o cuidado de si toma como ponto principal não a questão de saber o que é a verdade em sua realidade, mas de saber o que deve ser esse cuidado de si e como deve ser conduzida uma vida que pretende cuidar de si. Neste contexto, não somos conduzidos para um outro mundo, mas para uma interrogação acerca do que deve ser, em relação a outras formas de vida, essa vida que cuida de si. Segundo Foucault, esta questão nos leva a grosseria cínica:

Essa outra linha de desenvolvimento fornece se não a origem, pelo menos o fundamento filosófico para a questão da arte de viver da maneira de viver. Nessa linha, não encontramos o platonismo e a metafísica do outro mundo. Encontramos o

cinismo e o tema da vida outra. Essas duas linhas de desenvolvimento – uma das quais vai ao outro mundo e a outra à vida outra, as duas a partir do cuidado de si – são evidentemente divergentes, já que uma vai resultar na especulação platônica, neoplatônica, e na metafísica ocidental, enquanto a outra não vai resultar em nada mais que, em certo sentido, a grosseria cínica. Mas ela lançará novamente, como questão ao mesmo tempo central e marginal em relação à prática filosófica, a questão da vida filosófica e da verdadeira vida como vida outra. Será que a vida filosófica, será que a verdadeira vida, não pode, não deve ser obrigatoriamente uma vida radicalmente outra? (2011b, p. 216/217).

Mas em que consiste então esta vida verdadeira? Foucault encontra nos cínicos quatro princípios fundamentais. A verdadeira vida é 1) uma vida não dissimulada; 2) uma vida sem mistura; 3) uma vida reta e 4) uma vida soberana.

A vida não dissimulada é a vida que não se esconde em nenhuma parte de si mesma porque não comete nenhuma ação vergonhosa, desonesta ou repreensível. Você não se envergonha dela porque não tem nada para se envergonhar. Foucault nos mostra como a vida do cínico é não dissimulada no sentido em que ela é realmente, materialmente pública. Até mesmos suas necessidades e desejos são satisfeitas em público. Para Foucault, esta dramatização da vida não dissimulada se reverte em escândalo, na medida em que não ocultaria nada do que não é ruim. Para os cínicos, não poderia haver nenhum mal naquilo que a natureza pôs em nós. Nossos excrementos e desejos sexuais não possuem nada do que possamos nos envergonhar. São os costumes que os homens acrescentaram a natureza que estão errados. A não dissimulação da vida não vive em harmonia com os limites tradicionais do poder convencional pelos homens. Aquilo que é da ordem da natureza é necessariamente da ordem do bem.

A vida sem mistura consiste em uma vida que não depende daquilo que poderia lhe ser alheio. Trata-se de uma vida pura, em perfeita identidade consigo mesma. Para Foucault, esta caracterização da vida verdadeira levou a filosofia antiga a duas estilísticas da existência bem diferentes (embora frequentemente ligadas uma à outra): uma estética da pureza, encontrada no platonismo, na qual precisamos desprender a alma de tudo que pode constituir um elemento de

desordem, agitação e perturbação involuntária (ou seja, libertá-la dos elementos corporais); e uma estilística da independência, da autarquia, encontra nos epicuristas e estoicos, aonde se trata de libertar a vida daquilo que pode torna-la dependente de elementos externos, incertos por natureza. Foucault mostra como a pobreza cínica é real e não consiste em apenas um desprendimento da alma, mas um despojamento da existência que se priva dos elementos que tradicionalmente acreditamos que ela depende. Trata-se de uma pobreza ativa que se contenta em renunciar à preocupação com a fortuna, mas a toda conduta de aquisição de bens. É uma pobreza infinita, real, ativa, no sentido em que não se detém em um estágio satisfatório, procurando sempre por despojamentos possíveis<sup>75</sup>. Foucault alega que esta pobreza frequentemente leva a efeitos paradoxais, na medida em que ela pode levar o cínico a levar uma vida de feiura, dependência e humilhação. Contudo, segundo Foucault, a humilhação cínica é bastante diferente da humildade cristã, na medida em que o cínico afirma sua soberania e seu controle através destas provas de humilhação, enquanto a humildade cristã se refere a uma renúncia de si mesmo.

A vida reta refere-se a uma vida em conformidade com certo *logos* que estaria indexado à natureza, ou seja, uma vida conforme à natureza. Esta vida conforme à natureza torna-se uma vida totalmente outra, na medida em que o princípio da verdadeira vida diz respeito unicamente ao domínio da lei natural, se algo é da ordem da natureza pode ser considerado um princípio de conformidade para definir a vida reta. Nenhuma convenção humana pode ser aceita entre os cínicos, se não for conforme o que se encontra na natureza. Desse modo, os cínicos recusam o casamento e família, praticando a união livre. Para Foucault, trata-se da valorização positiva da animalidade, na qual a necessidade é vista como uma fraqueza, de modo que o ser humano não pode criar mais necessidades além daquelas já prescritas pela natureza. Esta animalidade cínica assume a forma de um desafio permanente, um exercício, uma tarefa para si mesmo, que consiste em assumir diante dos outros o escândalo de sua própria animalidade.

O cinismo é portanto essa espécie de careta que a filosofia faz para si mesma, esse espelho quebrado em que o filósofo é ao mesmo tempo chamado a

---

<sup>75</sup> Existe uma célebre anedota sobre isto, na qual Diógenes possuía uma cuia na qual tomava água, e joga-a fora dizendo ser uma riqueza inútil, quando vê um garoto usando suas próprias mãos em forma de cuia para beber água.

se ver e a não se reconhecer. É esse paradoxo da vida cínica, como eu tentei definir; ela é a consumação da verdadeira vida, mas como exigência de uma vida radicalmente outra. (FOUCAULT, 2011b, p. 238).

A vida soberana, ou a vida senhora de si, é considerada como superior a todas as outras e caracterizada por duas características principais. Em primeiro lugar, trata-se de uma vida que busca a instauração de uma relação consigo da ordem do gozo, entendido tanto como posse quanto como prazer. A vida soberana possui a si mesma, de modo que nenhum elemento escapa do exercício de seu poder e sua soberania sobre si mesma. Ser soberano é pertencer a si mesmo. Em segundo lugar, a vida soberana também funda e se abre para uma relação com os outros, sendo uma vida benéfica para todos, podendo envolver em uma relação pessoal com o outro, constituindo um papel de socorro espiritual, de ajuda, de direção, uma relação entre mestre e aluno, ou uma relação entre amigos. Foucault nos mostra que ela também consiste em uma lição de alcance universal que se dá ao gênero humano através da maneira como se vive. O sábio, ao levar uma vida soberana, pode ser mais útil ao gênero humano pelo exemplo de vida que propõe do que pelos textos que escreve. Todavia, Foucault ressalta que esta relação na qual se é útil aos outros é uma espécie de excedente, constituindo uma outra face da relação consigo mesmo.

Esta vida soberana é intensificada na afirmação de que o cínico é rei, melhor elucidada na comparação que Foucault comenta, acerca das diferenças entre Alexandre o Grande, e Diógenes, o cão. Alexandre é um rei da terra e dos homens que depende de um exército e aliados para garantir sua monarquia, enquanto Diógenes não precisa de absolutamente nada para exercer sua soberania. Alexandre tornar-se rei por hereditariedade e Diógenes tem sua monarquia como um presente de Zeus. Alexandre precisa triunfar sobre seus inimigos para manter-se monarca, enquanto os sábios como Diógenes já venceram até seus inimigos internos. Por último, o rei homens está exposto aos reveses da sorte, enquanto o cínico nunca deixará de ser rei, pois o é por natureza. Com isso, o cínico é o verdadeiro rei, embora seja desconhecido, ignorado, que opta voluntariamente pelo despojamento e pela renúncia. É um rei da miséria.

Foucault alega que o rei cínico possui uma missão que lhe foi imposta pela natureza, que o encarregou de se ocupar dos outros. Essa missão não é de governar ou legislar, mas tem uma relação análoga à

medicina, na qual o cínico vai tratar as pessoas, indo de casa em casa oferecendo seus conselhos, por exemplo. Todavia, as medicações cínicas são duras e ele é um benfeitor agressivo. Temos nesta relação soberana, toda uma relação de combate, descrita por Foucault:

O combate dos cínicos, militar ou atlético, é também a luta do indivíduo contra seus desejos, seus apetites e suas paixões. Nesse sentido, é o que poderíamos chamar de um combate espiritual. Mas também é um combate contra costumes, contra convenções, contra instituições, contra leis, contra todo um estado da humanidade. É um combate contra vícios, mas esses vícios não são simplesmente os do indivíduo. São os vícios que afetam o gênero humano inteiro, são os vícios dos homens, e são vícios que tomam forma, se baseiam [em] ou são a raiz de tantos hábitos, de maneiras de fazer, de leis, de organizações políticas ou de convenções sociais que encontramos entre os homens. (2011b, p. 247).

Foucault alega que muitos preceitos cínicos, como a ideia de um combate contra os males do mundo, a ideia de um lutador sempre em combate e suporta sua própria miséria para o bem de todos, etc., parece muito próximo da noção moderna de militantismo, que engloba muitas dimensões da vida cínica e reverte a soberania benéfica da vida filosófica em resistência combativa. A miséria e o despojamento cínico podem ser entendidos como condições que possibilitam o cínico exercer a missão positiva que recebeu, tornando-se aquele que é livre de tudo, um zelador universal que pode cuidar da humanidade adormecida.

Mas além deste combate constante, a vida soberana possui uma outra face, na qual ela é entendida como uma manifestação da verdade. O cínico é aquele que tem a coragem de dizer a verdade, e existem diversas maneiras de dizê-la. O primeiro caminho para dizer a verdade na vida cínica, consiste em uma conformidade na conduta. Tema banal e já conhecido, encontrado inclusive em Sócrates, alega Foucault. Contudo, a vida cínica tem outras tarefas em relação à verdade, devendo comportar-se também como um certo tipo de conhecimento de si. Não apenas a estátua da verdade, mas o trabalho da verdade de si sobre si. O cínico deve estar pronto para enfrentar as provas com que ele pode se deparar, evitando ser derrotado no trabalho que faz sobre si mesmo (a pobreza, a humilhação, entre outros, são certamente aspectos bastante

difíceis da vida cínica). Este conhecimento de si, todavia, também pode significar uma vigilância perpétua de si sobre si, e uma vigilância com respeito aos outros. O cínico deve se ocupar de tudo aquilo que nos outros pertence ao gênero humano em geral. Neste contexto, ocupar-se de si mesmo é crucial, pois o cínico também pertence ao gênero humano.

Um dos pontos essenciais da prática cínica está precisamente em que, retomando – como vimos da última vez – os temas mais tradicionais da filosofia clássica, o cínico muda o valor dessa moeda e faz ver que a verdadeira vida não pode ser mais que uma vida outra, em relação ao que é a vida tradicional dos homens, filósofos incluídos. (FOUCAULT, 2011b, p. 277).

Segundo Foucault, podemos ver se esboçar através do cinismo a matriz de uma vida devotada à verdade, à veridicação, ao dizer-a-verdade, à manifestação da verdade pelo discurso (logos). Essa prática não tem apenas o objetivo de mostrar o que é o mundo em sua verdade, mas mostra que o mundo só poderá alcançar sua verdade às custas de uma mudança completa na relação que temos conosco. É através desse retorno de si a si que podemos passar para o outro mundo prometido pelos cínicos. De modo geral, Foucault alega que seu projeto não era tanto o de se deter no cinismo, mas mostrar como o cinismo havia conduzido a uma outra forma das relações entre a verdadeira vida, a vida outra, a parresía e o discurso de verdade. Neste contexto, algumas diferenciações entre o cinismo e o ascetismo cristão precisam ser esclarecidas.

Foucault nos mostra que acerca da temática da alimentação, no cinismo o objetivo era atingir um trabalho contínuo sobre si mesmo, de modo que se pudesse obter o máximo de prazer com a menor quantidade de meios disponíveis. Reduzir a alimentação implicava em reduzir a dependência que nós temos da mesma. Já no cristianismo, as restrições alimentares visam a redução de todo o prazer.

No ascetismo cristão, o que encontramos é uma relação com o outro mundo, enquanto no cinismo é com o mundo outro. A vida que o asceta escolheu se dedicar, não tem por objetivo transformar este mundo, mas diz respeito outro mundo, a dar aos indivíduos (especialmente os cristãos), acesso ao outro mundo. Para Foucault, uma das grandes façanhas do cristianismo foi ter ligado o tema da verdadeira

vida com a ideia de que um acesso ao outro mundo constitui um acesso à verdade. Trata-se de juntar a metafísica platônica com a experiência histórico crítica do mundo.

Uma outra diferença, consiste na ideia encontrada apenas no cristianismo e já abordada aqui. O princípio da obediência no sentido lato do termo. Obediência a Deus concebido como o nosso amo (do qual somos escravos e servidores), obediência a sua vontade que assume forma de lei e obediência àqueles que o representam. No cristianismo só haverá vida verdadeira através da obediência ao outro, que nos dará acesso ao outro mundo. Segundo Foucault, o ascetismo foi uma invenção da Antiguidade paga, grega e romana, e a diferença entre o ascetismo antigo e o ascetismo cristão consiste na relação que o ascetismo cristão tem com o outro mundo e o princípio de obediência ao outro.

Foucault alega que nos primeiros textos cristãos o conceito de parresía é também bastante presente. Neste contexto, em um primeiro momento a parresía não se situa mais no eixo horizontal das relações dos indivíduos com os outros, mas no eixo vertical de uma relação para com Deus. Trata-se de uma abertura de coração que permite que seja possível apreender Deus e experimentar o princípio da sua felicidade. A parresía passa a ser entendida como uma relação em que a alma é elevada a Deus e posta em contato com ele para encontrar sua felicidade (em alguns textos, o próprio Deus é dotado de parresía). Não mais a coragem do homem em face dos outros que se põe a dizer a verdade independente dos riscos aos quais está sujeito, mas a beatitude a felicidade do homem em contato com Deus.

A parresía se situa, portanto, no seguinte contexto. Por um lado, o cristão como tal, que crê no nome do Filho de Deus, sabe que tem a vida eterna. Segundo, ele se dirige a Deus, para lhe pedir o que? Nada além do que Deus quer. E nessa medida, a prece ou a vontade do homem nada mais é que a duplicação ou a remissão a Deus da Sua própria vontade. Princípio de obediência. É nessa circularidade, da crença em Deus e da certeza de ter a vida eterna, por um lado, e de um pedido que se endereça a Deus e nada mais é que a própria vontade de Deus, por outro, que se ancora a parresía. A parresía é a confiança em que Deus escutará os que são cristãos e que, como tais, tendo fé Nele, não Lhe pedem nada além do

que é conforme à Sua vontade. É essa atitude parresíastica que possibilita a confiança escatológica no dia do Juízo, esse dia que se pode esperar, que é preciso esperar com toda confiança (*metà parresías*) por causa do amor de Deus. (FOUCAULT, 2011b, p. 289).

Neste contexto, a parresía aparece com valor positivo em relação aos outros, na medida em que o indivíduo é capaz de manifestar a coragem da verdade (até mesmo através do martírio). Esta coragem só pode ser medida quando encorada em uma relação de confiança com Deus, nos colocando junto dele. Todavia, alega Foucault, o cristianismo, em suas instituições, passa a destacar o princípio da obediência, tanto na relação consigo mesmo quanto nessa relação de confiança com Deus, obscurecendo esta confiança e a substituindo por uma “obediência trêmula”, na qual o cristão deverá temer a Deus e reconhecer a necessidade de submeter-se à sua vontade. A partir disso, veremos se desenvolver a temática da desconfiança com a relação a si mesmo. Essa parresía que consistia em uma abertura de coração e confiança na qual Deus e o homem são postos face a face, corre o risco de aparecer como arrogância e presunção.

Foucault alega que a partir do século IV, o cristianismo desenvolve estruturas de autoridades nas quais o ascetismo individual passa a se encontrar aprisionado em estruturas institucionais, tais como as do pastorado, nas quais a conduta das almas passa a ser confiada a pastores, padres e bispos. O desenvolvimento destas estruturas irá gerar a ideia de que não é possível esta relação face a face com Deus, sendo necessário, para a abertura do coração, o intermédio de estruturas de autoridade. É preciso desconfiar de si mesmo e não ser arrogante a ponto de pensar que se é capaz de realizar sua salvação e encontrar seu caminho em direção à Deus por conta própria. “A parresía aparece portanto agora como um comportamento censurável, de presunção, de familiaridade e de confiança arrogante em si mesmo.” (FOUCAULT, 2011b, p. 293). Foucault alega que agora a parresía é entendida como uma certa negligência em relação a si mesmo, enquanto na Antiguidade pagã ela era entendida como um cuidado de si.

Foucault nos mostra então que o cristianismo possui um polo parresiástico, no qual, através de uma concepção positiva da parresía, ela é compreendida como uma confiança em Deus, na qual a relação com a verdade se estabelece nesta proximidade possível de Deus e no formato de uma confiança, ao qual Foucault dá o nome de tradição

mística do cristianismo. Mas o cristianismo possui também um outro polo, desta vez negativo, antiparresíástico, que funda a tradição ascética do cristianismo, no qual a relação com a verdade só pode ser estabelecida na obediência temerosa em relação a Deus, que buscar decifrar a si mesmo, sempre suspeitando de si e de sua fragilidade para com as tentações e provocações.

Decifrar a verdade de si neste mundo, decifrar-se a si mesmo na desconfiança em relação a si e em relação ao mundo, no temor e no tremor em relação a Deus, é isso, e somente isso, que poderá nos dar acesso à verdadeira vida. Verdade da vida antes da verdadeira vida: foi nessa inversão que o ascetismo cristão modificou fundamentalmente um ascetismo antigo, que sempre aspirava a levar ao mesmo tempo a verdadeira vida e a vida de verdade e que, pelo menos no cinismo, afirmava a possibilidade de levar essa verdadeira vida de verdade. (FOUCAULT, 2011b, p. 296/297).

Com isso, é possível dizer que a parresía é um conceito que assume diversas faces ao longo da história. Foucault tenta resgatar um pouco do desenvolvimento histórico desta noção para nos mostrar como nossa relação com a verdade é bastante plural. O foco na parresía socrática e na parresía cínica, talvez demonstrem uma predileção por alguns elementos que as constituem, tal como o cuidado de si e o escândalo da verdade. Contudo, não devemos entender a análise de Foucault como uma tentativa de resgatar uma cultura, mas utilizar-se da mesma para problematizar a nossa.

O cinismo entendido como um escândalo da verdade, consiste em uma radicalização da coragem e do vínculo necessário entre si mesmo e a verdade que se professa. Para os cínicos, não basta fazer como Sócrates e interpelar os indivíduos acerca de suas crenças cotidianas. Na medida em que possuíam a crença de que nada que provém da natureza pode ser mau, era necessário transformar sua própria existência em uma profissão constante desta ideia. Isso pressupunha masturbar-se e defecar em público, algo bastante contrários aos costumes locais da cultura em que se encontravam os cínicos. Contudo, apenas professar uma ideia não era suficiente. A ideia de que a prática era o real da filosofia foi radicalizada pelos cínicos a graus que muitos considerariam extremos (embora acreditemos que a cultura grega antiga tenha lidado com isto relativamente melhor do que lidaríamos hoje).

A vida verdadeira, professada pelos cínicos, pode ser entendida como uma vida que professa alguns valores sem os quais não seria possível estar de acordo com a natureza. Ela é não dissimulada, nada que existe na natureza pode ser ruim, portanto, não é necessário esconder ou envergonhar-se de nada. Pelo contrário, é necessário torná-la completamente pública e professar a verdade não tanto pelo discurso, mas pela própria maneira que se vive (ou seja, não tanto pelo *logos*, mas pelo *érgon*). A vida verdadeira, também é uma vida soberana, na medida em que possui uma relação de gozo consigo mesma. Como já visto, ser soberano é pertencer a si mesmo. Isso implica em uma certa autonomia em relação aos costumes e hábitos de uma sociedade, mas também uma autonomia em relação a si mesmo. De fato, o domínio de si é bastante presente no pensamento grego antigo. Foucault nos mostra como os cínicos elevaram esta ideia a graus bastante elevados, na medida em que praticaram toda uma existência concreta de uma vida soberana. O cínico considerava-se rei em seu próprio castelo, de tão independente que era daquilo que não era completamente natural e essencial à vida.

Acreditamos que a não-dissimulação e a soberania da vida verdadeira, presente nos cínicos, possuem um grande potencial de autonomia e conseqüentemente, liberdade. Diógenes não precisa de absolutamente nada para manter sua soberania, enquanto Alexandre, o Grande, precisa de seus súditos, de seu exército e de seus aliados. Com isso Foucault não está tentando resgatar este ideal radicalizado, mas nos instigar com o exemplo de uma filosofia colocada às margens da tradição, possivelmente devido ao seu caráter extremado, focado no *érgon*, na ação. Mais uma vez, ao ler os cínicos, precisamos sempre ter em mente que o real da filosofia é sua prática. Foucault, ao analisar o pensamento cínico, nos dá um bom exemplo disso em seu último curso.

### **3.12 O papel do intelectual e a ética da amizade**

Dada as inúmeras informações já analisadas e problematizadas neste trabalho, chegamos a um momento no qual se faz necessário entender melhor, à luz de tudo o que foi dito, que papel deve exercer um intelectual em uma filosofia sem sujeito, incrédula acerca de metanarrativas, descontínua, nominalista, cética, etc. Começamos com uma entrevista intitulada *Os intelectuais e o poder* (1972), em que Foucault, junto com Deleuze, responde a uma série de perguntas. Nesta entrevista, Foucault alega que a politização de um intelectual era feita, tradicionalmente, a partir de duas coisas. Em primeiro lugar, a partir de sua posição de intelectual na sociedade burguesa, e, em segundo lugar,

em seu próprio discurso, revelador de uma certa verdade capaz de descobrir as relações políticas aonde elas não eram percebidas. Para Foucault, estas duas politizações não eram incompatíveis, embora também não coincidissem necessariamente. Neste contexto, segundo Foucault “Havia o tipo do intelectual “maldito” e o tipo do intelectual socialista.” (2010b, p. 70). Aqui, o intelectual era aquele que dizia a verdade a todos aqueles que não a viam ou não podiam dizê-la, exercendo o papel de consciência e eloquência da sociedade em que se encontrava.

Foucault alega que os intelectuais descobriram recentemente que as massas não precisam deles para saber, elas sabem perfeitamente e muito melhor do que eles. Contudo, existe um sistema de poder que barra e invalida esse discurso e esse saber. Poder este que não se encontra apenas na censura, mas penetra de modo muito mais sutil por toda a trama da sociedade, de modo que os próprios intelectuais fazem parte deste sistema, inclusive, a própria ideia de que eles seriam a consciência e a eloquência dessa sociedade. Aqui, Foucault alega que o papel do intelectual não é mais se colocar à frente da sociedade, mas o de lutar contra as formas de poder, nas quais ele é simultaneamente objeto e instrumento. Neste contexto, recebe um elogio de Deleuze que resume um pouco a questão: “Ao meu ver, você foi o primeiro a nos ensinar – tanto em seus livros quanto no domínio da prática – algo de fundamental: a indignidade de falar pelos outros.” (2010b, p. 72).

Para Foucault, o intelectual não deve mais desempenhar o papel de consciência e eloquência de uma sociedade, muito menos o papel de fornecedor de conselhos que deveriam ser seguidos. Em *Confinamento, psiquiatria e prisão* (1977), Foucault alega que no momento em que propomos algo, propomos um vocabulário e uma ideologia, e estes terão efeitos de dominação. “O que é preciso apresentar são instrumentos e ferramentas que julgamos serem úteis.” (FOUCAULT, 2010c, p. 142). O intelectual não pode mais tentar exercer o papel de profeta em relação àquilo que deve ser.

Isso leva Foucault a fazer uma crítica aos intelectuais de esquerda em *Entrevista com Michel Foucault* (1977), na qual alega que o intelectual dito “de esquerda”, frequentemente tomou a palavra e viu-se no direito de falar como mestre da verdade e da justiça, pretendendo se fazer ouvir como representante do universal. “Ser intelectual era ser um pouco a consciência de todos.” (FOUCAULT, 2014b, p. 28). Para Foucault, esta é uma ideia transposta de um certo tipo de marxismo, no qual o intelectual assume uma posição histórica importante de portador universal de uma universalidade consciente e elaborada. “O intelectual

seria a figura clara e individual de uma universalidade da qual o proletariado seria a forma sombria e coletiva.” (FOUCAULT, 2014b, p. 28). Neste contexto, Foucault surge com a sua distinção entre dois tipos de intelectuais, o específico e o universal:

Faz muitos anos agora que não se pede mais ao intelectual para desempenhar essa função. Um novo modo de ligação entre a teoria e a prática se estabeleceu. Os intelectuais se habituaram a trabalhar não no universal, no exemplar, no justo-e-o-verdadeiro-para-todos, mas em setores determinados, em pontos precisos nos quais os situavam ou suas condições de trabalho, ou suas condições de vida (a moradia, o hospital, o asilo, o laboratório, a universidade, as relações familiares ou sexuais). Com isso, eles ganharam, com certeza, uma consciência muito mais concreta e imediata das lutas. E encontraram aí problemas que eram específicos, não universais, diferentes, muitas vezes, dos do proletariado, ou das massas. E, entretanto, eles se aproximaram realmente deles, eu penso, por duas razões: porque se tratava de lutas reais, materiais, quotidianas, e porque eles encontravam frequentemente, mas de outra forma, o mesmo adversário que o proletariado, os camponeses, ou as massas (as multinacionais, o aparelho judiciário e policial, a especulação imobiliária); é o que eu chamaria o intelectual específico em oposição ao intelectual universal. (2014b, p. 28).

Segundo Foucault, o intelectual universal deriva do jurista-notório, ou melhor, do homem que reivindicava para si a universalidade da lei justa, encontrando sua expressão nos escritos que almejam portar significações e valores em que todos podem se reconhecer. Já o intelectual específico deriva do cientista-perito, aparecendo claramente com Darwin ou com os evolucionistas pós-darwinianos. Para Foucault, os efeitos muito ambíguos do evolucionismo geraram relações conflituosas entre evolucionismo e socialismo, destacando um momento importante em que o cientista, em nome de uma verdade científica “local”, faz a intervenção nas lutas políticas que lhe são contemporâneas.

Curioso ressaltar que, assim como o parresiasta, o intelectual específico está em uma situação de risco:

O intelectual específico encontra obstáculos e expõe-se a perigos. Perigo de se agarrar a lutas de conjuntura, a reivindicações setoriais. Risco de se deixar manipular por partidos políticos ou aparelhos sindicais que conduzem essas lutas locais. Risco, principalmente, de não poder desenvolver essas lutas por falta de estratégia global e de apoios externos. Risco, também, de não ser seguido ou somente por grupos muito limitados. (FOUCAULT, 2014b, p. 31/32).

Foucault defende que a função do intelectual específico deve ser reelaborada, embora não abandonada. Existe uma certa nostalgia de alguns pelos grandes intelectuais universais, mas para Foucault, é o intelectual específico que deve tornar-se mais importante no futuro. Contudo, é preciso evitar o erro de considerar que as tarefas específicas de especialistas não dizem respeito às massas. É importante, mais uma vez, ressaltar, com Foucault, que “a verdade não está fora do poder nem sem poder” (2014b, p. 32), embora isso não signifique que ela seja apenas um mito. Foucault alega:

A verdade é desse mundo; ela é produzida aí por meio de múltiplas coações. Ela detém aí efeitos regrados de poder. Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral da verdade: isto é, os tipos de discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros ou falsos, a maneira como se sancionam uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para obtenção da verdade; o estatuto dos que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro.” (2014c, p. 32/33).

Nas nossas sociedades, a economia política da verdade possui cinco traços importantes: 1) Ela está centrada na forma do discurso científico e nas instituições; 2) ela é submetida a uma incitação constante (econômica e política); 3) ela é objeto de uma imensa difusão e consumo (circulando em aparelhos de educação e informação); 4) ela é

produzida e transmitida sob o controle dominante (embora não exclusivo) de alguns grandes aparelhos políticos e econômicos (universidade, exército, mídia, etc.); e, 5) ela é a aposta de um debate político e de um confronto social.

O intelectual seria então, neste contexto, não alguém que porta valores universais, mas alguém que ocupa uma posição específica, que está ligada às funções gerais do dispositivo de verdade. O intelectual depende de sua posição de classe, de suas condições de vida e de trabalho e da especificidade da política de verdade que encontra em sua sociedade. É importante reconhecer essa condição transitória e fugidia do intelectual, para compreender que ele sempre luta no nível de um regime de verdade, essencial às estruturas e ao funcionamento de nossa sociedade.

Há um combate para a verdade, ou, pelo menos, em torno da verdade – ficando entendido, ainda uma vez, que por verdade eu não quero dizer o conjunto das coisas verdadeiras que há a descobrir ou fazer aceitar, mas o conjunto de regras segundo as quais se separa o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder; ficando entendido, também, que não se trata de um combate em favor da verdade, mas em torno do estatuto da verdade e do papel econômico-político que ela desempenha. É preciso pensar os problemas políticos dos intelectuais não nos termos ciência/ideologia, mas nos termos verdade/poder. (FOUCAULT, 2014c, p. 33/34).

Ao exercer seu papel, é preciso reconhecer o que já vem sendo dito desde o início deste trabalho: “a verdade está ligada circularmente a sistemas de poder que a produzem e a sustentam, e a efeitos de poder que ela induz e que a reconduzem. (FOUCAULT, 2014c, p. 34). O intelectual não pode se colocar fora destes efeitos de poder, deste regime de verdade, e profetizar como será o mundo quando estivermos completamente livres daquilo que supostamente nos oprime. Foucault sustenta que o problema político essencial não é criticar os conteúdos ideológicos, mas tentar descobrir se é possível constituir uma nova política da verdade. “O problema não é mudar a consciência das pessoas ou o que elas têm na cabeça, mas o regime político, econômico, institucional de produção da verdade.” (FOUCAULT, 2014c, p. 34). Libertar a verdade de todo sistema de poder seria, de acordo com

Foucault, uma quimera. Mas separar o poder da verdade das hegemonias sociais, econômicas e culturais, é uma tarefa que pode ser empreendida. Dessa forma, podemos dizer que Foucault está muito mais interessado em “democratizar” a verdade – ou a produção de verdade, ou ainda, os regimes de verdade – do que a descobrir.

Em *Precisões sobre o poder: Respostas a certas críticas* (1978), Foucault alega que um de seus objetivos é interpretar a realidade de modo a produzir efeitos de verdade que possam tornar-se instrumentos no seio de lutas possíveis. Neste sentido, as análises feitas aqui, sobre inúmeros acontecimentos do passado, podem ser lidas à luz da seguinte afirmação do autor: “Eu lhes digo: eis como, grosso modo, parece-me que as coisas aconteceram, mas as descrevo de tal maneira que as vias de ataques possíveis sejam traçadas.” (FOUCAULT, 2010b, p. 279). Ao nos mostrar como as coisas aconteceram, com suas arqueologias e genealogias, Foucault busca nos incentivar a mudar os regimes de verdade e as relações de poder sob os quais nos encontramos, insistindo que é preciso estar ciente de que jamais encontraremos a quimera segundo a qual não estaremos mais dentro de jogos de verdade e jogos de poder. Neste contexto, Foucault evita ao máximo ser fortemente normativo, na medida em que é “indigno” pensar pelos outros, embora possa ser bastante digno lhes fornecer ferramentas conceituais que possam auxiliar-los. Podemos voltar ao escrito *A filosofia analítica da política* (1978) e lembrar quando Foucault nos mostra que uma das funções antigas do filósofo no Ocidente é o de antidéspota, colocando um limite ao excesso de poder. Neste sentido, uma severa crítica do autor ao Partido Comunista do qual fez parte por pouco tempo, pode elucidar proficuamente sua recusa em jogar o jogo do intelectual profeta:

Então, retornando aos comunistas, diria que é dessa radicalidade que eles são desprovidos. Eles são desprovidos porque, para eles, o problema do intelectual não consiste em dizer a verdade, porque nunca se pediu aos intelectuais do Partido Comunista, para dizerem a verdade: pediu-se a eles para tomarem uma posição profética e dizer: eis aí o que é preciso fazer, e que, bem entendido, é muito simplesmente aderir ao PC, fazer como o PC, estar com o PC, votar no PC. Em outras palavras, o que o PC pede ao intelectual é para que ele seja o transmissor de imperativos intelectuais, morais e políticos que o partido possa

diretamente utilizar. (FOUCAULT, 2010b, p. 279).

Foucault afirma, talvez com uma certa mágoa, que quando um intelectual toma uma posição diferente, visando a produzir efeitos de verdade que pudessem ser utilizados em uma possível batalha, conduzidas de formas a serem inventadas e produzindo um novo tipo de liberdade, os intelectuais do PC se calam. E é por ter feito isso que eles não o perdoam. Aqui, uma passagem um tanto quanto irônica, encontrada em *M. Foucault. Conversação sem complexos com um filósofo que analisa as “estruturas do poder”* (1978), pode interessar: “Durante muito tempo, não consegui suportar os ares que certos intelectuais franceses se davam e que flutuavam acima de sua cabeça, tal como as auréolas em alguns quadros de Rafael.” (FOUCAULT, 2010b, p. 307).

Neste contexto, Foucault alega não ter nenhuma compatibilidade com o existencialismo sartreano, na medida em que pode até aceitar que o homem tenha controle completo de suas ações e de sua vida, mas certamente existem forças suscetíveis de intervir que não podem ser ignoradas. Por estes motivos, diz ser um admirador de Chomsky, que não profetiza, mas age. Foucault lembra que Chomsky engajou-se ativamente contra a guerra do Vietnã. “Não é mais necessário ser um filósofo universal” (2006b, p. 35), alega Foucault em *Sexualidade e Política* (1978).

Podemos ir mais adiante em nossa análise acerca do papel do intelectual, para além da divisão entre intelectual universal e intelectual específico. Em uma entrevista anônima intitulada *O filósofo mascarado* (1980), Foucault, mudando seu estilo de escrita, faz a seguinte afirmação:

Em contrapartida, encontrei muitas pessoas que falam do intelectual. E, por ouvi-las, construí uma ideia do que podia ser esse animal. Não é difícil – ele é aquele que é culpado. Culpado um pouco de tudo: de falar, de se calar, de nada fazer, de embaralhar tudo... Em suma, o intelectual é a matéria primeira de veredicto, de sentença, de condenação, de exclusão. (2000, p. 300).

Mas o que queria dizer Foucault com esta afirmação tão enigmática? Bom, em primeiro lugar, podemos nos ater ao caráter anônimo da entrevista e dizer que ele queria instigar, ser de fato

enigmático, provocar seus leitores e colocar os intelectuais e a si mesmo em uma condição agonista para com a realidade. Se continuarmos a ler a entrevista, veremos que Foucault declara que é preciso multiplicar as vias de acesso à informação. Para Foucault, “o direito ao saber não deve ser reservado a uma etapa da vida e a certas categorias de indivíduos; mas que se deve poder exercê-lo incessantemente e sob múltiplas formas.” (2000, p. 305). É neste sentido que o intelectual é culpado. Não se trata realmente de colocar uma culpa na qual o intelectual deve ser efetivamente julgado, vaiado e condenado. Mas é na medida em que a transmissão do saber é importante e não deve ser restrita apenas a alguns, que o papel do intelectual vem carecendo de ser mais democratizado. Não mais portadores de uma verdade universal, profetas de um futuro utópico calamitoso, obscuros guardiões de um saber inacessível à massa, silenciosos eruditos que só se interessam por aquilo que diz respeito a poucos, dentre outras possibilidades. O intelectual é culpado pois é um elemento crucial na transmissão de saber, de modo que está sempre exercendo um papel fundamental nos fracassos e sucessos de sua sociedade (e sua culpa funciona nos dois lados). Neste contexto, o que está em pauta na filosofia não é tanto a verdade, mas a nossa relação com a verdade:

O que é a filosofia senão uma maneira de refletir, não exatamente sobre o que é verdadeiro e sobre o que é falso, mas sobre nossa relação com a verdade? Lamenta-se às vezes que não haja filosofia dominante na França. Tanto melhor. Nenhuma filosofia soberana, é verdade, mas uma filosofia, ou melhor, a filosofia em atividade. É filosofia o movimento pelo qual, não sem esforços, hesitações, sonhos e ilusões, nos separamos daquilo que é adquirido como verdadeiro, e buscamos outras regras de jogo. É filosofia o deslocamento e a transformação dos parâmetros de pensamento, a modificação dos valores recebidos e todo o trabalho que se faz para pensar de outra maneira, para fazer outra coisa, para tornar-se diferente do que se é. (FOUCAULT, 2000, p. 305).

Surge ainda outra questão acerca da filosofia. Se ela diz respeito à nossa relação com a verdade, surge a pergunta: se temos uma relação específica com a verdade, esta relação frequentemente nos leva a nos

conduzir de uma maneira específica. “Como devemos nos conduzir?” é uma questão filosófica importante. Modificar nossa relação com a verdade implica em modificar a maneira como nos conduzimos.

Dessa forma, podemos dizer que para Foucault, seus próprios escritos são instrumentos que lhe permitem mudar a si mesmo, na medida em que mudam sua relação para com a verdade. Foucault alega em *Conversa com Michel Foucault* (1980), que seus livros são experiências no sentido mais pleno possível e que “Uma experiência é qualquer coisa de que se sai transformado.” (2010c, p. 290). Foucault escreve para transformar a si mesmo e pensar de maneira diferente do que pensava antes. Neste contexto, acerca de *História da Loucura*, Foucault diz:

Meu problema era de fazer eu mesmo, e de convidar os outros a fazerem comigo, através de um conteúdo histórico determinado, uma experiência do que somos, do que é não apenas nosso passado, mas também nosso presente, uma experiência de nossa modernidade de tal forma que saíssemos transformados. (2010c, p. 292).

Seus livros devem funcionar como uma experiência, não apenas para ele que sai transformado, mas para seus leitores. Para que esta experiência seja possível, é necessário que o que ele seja verdadeiro em termos de verdade acadêmica, e historicamente verificável. Dessa forma, seus livros não constituem um romance (que também poderiam ser uma experiência para seus leitores e escritores). Todavia, o essencial de suas obras não está nestas constatações academicamente verdadeiras, mas na experiência que elas permitem ao leitor. “Ora, essa experiência não é nem verdadeira nem falsa. Uma experiência é sempre uma ficção; é alguma coisa que se fabrica para si mesmo, que não existe antes e que poderá existir depois.” (FOUCAULT, 2010c, p. 293). O essencial de suas obras não reside nas verdades acadêmicas ou históricas (embora elas estejam presentes), mas na experiência que elas possibilitam aos indivíduos que as leem.

Esta experiência, contudo, deve ser passível de permitir uma transformação nos indivíduos. É neste sentido que Foucault alega que os problemas que mais lhe interessam podem ser classificados como “experiências-limite”, temas como a loucura, a morte, a sexualidade e o crime. Questões intensas que nos permitem uma transformação sobre nós mesmos. Neste contexto, Foucault alega que quando falou da morte

do homem, tinha a intenção de pôr fim a tudo aquilo que busca fixar uma regra de produção ou um objetivo essencial a essa produção do homem pelo homem.

Isso esclarece porque Foucault nunca foi um intelectual que formula soluções. Não apenas nunca teve essa intenção, mas também considera problemático exercer este papel, na medida em que uma solução, do modo como as soluções são propostas pelos filósofos, implica em uma série de pressupostos que Foucault não concorda. O filósofo francês afirma compreender porque os partidos políticos preferem se relacionar com filósofos que oferecem soluções, todavia, não aceita o funcionamento do intelectual como um álibi do partido político. Foucault não acredita que existe uma solução simples (ou complexa) a ser resolvida, de modo que no momento em que a descobriremos e aplicarmos, estaremos no rumo certo para desenvolver nossas potencialidades da maneira ideal.

Meu papel é colocar questões efetivamente, verdadeiramente, e colocá-las com o maior rigor possível, com a maior complexidade e dificuldade, de maneira que uma solução não nasça, ainda, da cabeça do escritório político de um partido. Os problemas que tentei colocar, essas coisas tão emaranhadas como o crime, a loucura, o sexo, e que tocam a vida cotidiana, não podem ser facilmente resolvidos. Serão necessários anos, dezenas de anos de trabalho a realizar, na base, com as pessoas diretamente envolvidas, dando-lhes o direito à palavra e à imaginação política. Talvez, então, teremos sucesso em renovar uma situação que, nos termos em que é colocada hoje, só leva a impasses e a bloqueios. Eu me resguardo de fazer a lei. (FOUCAULT, 2010c, p. 338).

Com isto, Foucault se desvencilha da ideia de que a o desenvolvimento do saber é necessariamente uma garantia de liberação para a humanidade. Para Foucault, um dos fatos constatados pela Escola de Frankfurt é justamente a ideia de que a formação dos grandes sistemas de saber teve como resultado inúmeros efeitos de escravização e dominação. Não existe garantia de futuro ideal inscrito em nossa natureza ou no curso da história. Nas palavras de Foucault:

Tento conduzir as análises as mais precisas e diferenciadas, para indicar como as coisas mudam, transformam-se, deslocam-se. Quando estudo os mecanismos de poder, tento estudar sua especificidade; nada me é mais estranho do que a ideia de um mestre que lhe impõe sua própria lei. Não admito nem a noção de maestria nem a universalidade da lei. Ao contrário, prendo-me aos mecanismos do exercício efetivo de poder; e o faço porque aqueles que estão inseridos nessas relações de poder, que nelas estão implicados, podem, em suas ações, em sua resistência e rebeldia, escapar delas, transformá-las, não lhes serem submissos. (2010c, p. 344).

As entrevistas de Foucault são bastante interessantes, na medida em que constituem os locais em que vemos o autor se pronunciar mais avidamente sobre seus afetos e desafetos políticos. Neste sentido, Foucault sustenta nesta entrevista que as discussões sobre assuntos políticos são parasitárias do modelo da guerra, na medida em que é costumeiro identificar-se aquele que tem ideias diferentes como inimigo de classe (em uma clara alusão aos socialistas de sua época), “contra o qual é preciso se bater até a vitória”. (FOUCAULT, 2010c, p. 346). Foucault defende que essa luta ideológica contra o inimigo é uma tentativa de dar alguma seriedade a pequenas disputas sem importância. “Seguir esse caminho conduz diretamente à opressão: ele é perigoso.” (FOUCAULT, 2010c, p. 347). Um intelectual, segundo Foucault, não deveria querer ser levado a sério imitando a guerra contra um adversário ideológico. Seria muito mais interessante considerar que aqueles que discordam de nós estavam enganados ou não compreendemos o que queriam fazer.

Em *Uma entrevista de Michel Foucault por Stephen Riggins* (1983), Foucault afirma não ser um bom universitário, na medida em que, para ele, o trabalho intelectual está ligado ao “estetismo<sup>76</sup>”, ou seja, à transformação de si. Nas palavras do autor:

---

<sup>76</sup> Aqui é importante frisar, mais uma vez, com o intuito de defender Foucault das acusações de dandismo feitas por Hadot, que a experiência estética aparece em um contexto altamente politizado na qual Foucault está refletindo sobre o seu papel de intelectual em uma sociedade e concluindo a importância de fornecer ferramentas que permitam aos indivíduos experiências completamente diferentes, que impliquem mudanças não apenas pessoais, mas políticas.

Não me preocupo de maneira nenhuma com o status universitário do que faço, porque meu problema é minha própria transformação. É a razão pela qual, quando as pessoas me dizem: “Você pensava isso, há alguns anos, e agora você diz outra coisa”, eu respondo: “Você acredita que trabalhei tanto, durante todos esses anos, para dizer a mesma coisa e não ser transformado?” Essa transformação de si por seu próprio saber é, penso, algo bastante próximo da experiência estética. Por que um pintor trabalharia, se ele não é transformado por sua pintura? (FOUCAULT, 2014b, p. 204).

Dessa forma, Foucault alega em *Cuidado com a verdade* (1983), que poderíamos falar de uma espécie de “ética intelectual”, na qual seu objetivo principal seria “tornar-se permanentemente capaz de se desprender de si mesmo” (2006b, p. 241). Neste contexto, para o autor, a razão de ser dos intelectuais não consiste apenas em tentar modificar o pensamento dos outros, mas o seu próprio. Através de suas análises, em seus campos específicos, os intelectuais têm o poder interrogar as evidências e os postulados, sacudir os hábitos, as maneiras de ser, fazer e pensar, reavaliar as instituições e suas regras e problematizar a sociedade como um todo, participando da formação de uma nova vontade política. Neste sentido, podemos entender melhor sua relação com o conceito de verdade: “Nada é mais inconsistente do que um regime político indiferente à verdade; mas nada é mais perigoso do que um sistema político que pretende prescrever a verdade.” (FOUCAULT, 2006b, p. 245). Como já visto no início deste trabalho, não se trata de relativismo, mas de reavaliar nossa relação com a verdade. Isto, por sua vez, nos remete ao dizer verdadeiro e sua análise da parresia. Foucault sustenta que a função do dizer-verdadeiro não deve nunca tomar a forma de lei, mas assumir a tarefa de ser um trabalho interminável, ao qual nenhum poder deveria ter o direito de censurar, e se o fizer, será para impor o silêncio e a escravidão.

É esta relação com a verdade que Foucault sempre quis evitar. Nunca assumir o papel daquele que limita as vias da comunicação, como alguém portador de uma verdade que os outros fariam bem apenas em segui-la. A “verdade” ou o “dizer-verdadeiro” é um trabalho infinito, sob o qual nós constituímos a nós mesmos enquanto o praticamos. Em

*Verdade, poder e si mesmo* (1988<sup>77</sup>), Foucault afirma que as pessoas frequentemente lhe pediram para que ele explicasse o que iria acontecer, fornecendo-lhes um programa para o futuro. Foucault sempre recusou assumir este papel, na medida em que acreditou que, mesmo inspirado por boas intenções, “esses programas sempre se tornam uma ferramenta, um instrumento de opressão.” (FOUCAULT, 2006b, p. 288). Para Foucault, o modelo de opressão social da revolução francesa utilizou-se de Rousseau, um amante da liberdade, assim como Marx teria ficado horrorizado com o estalinismo e o leninismo. Sua função de intelectual pode ser sintetizada na seguinte passagem:

Meu papel – mas este é um termo muito pomposo – é mostrar às pessoas que elas são muito mais livres do que pensam, que elas tomam por verdadeiros, por evidentes certos temas fabricados em um momento particular da história, e que essa pretensa evidência pode ser criticada e destruída. O papel de um intelectual é mudar alguma coisa no pensamento das pessoas. (FOUCAULT, 2006b, p. 288).

Ainda nas palavras do autor:

Um dos meus objetivos é mostrar às pessoas que um bom número de coisas que fazem parte de sua paisagem familiar – que elas consideram universais – são o produto de certas transformações históricas bem precisas. Todas as minhas análises se contrapõem à ideia de necessidades universais na existência humana. Elas acentuam o caráter arbitrário das instituições e nos mostram de que espaço de liberdade ainda dispomos, quais são as mudanças que podem ainda se efetuar. (FOUCAULT, 2006b, p. 288/289).

Foucault diz que cada um de seus livros representa parte de sua história e diz orgulhar-se de ser considerado um perigo para a saúde intelectual dos estudantes, ressaltando que quando as pessoas começam a raciocinar as atividades intelectuais em termos de saúde, isso indica

---

<sup>77</sup> Trata-se, aqui, de uma publicação póstuma, visto que Foucault faleceu em 1984.

que algo não vai bem. Foucault é perigoso por ser um “irracionalista”, um “nihilista”, ou o que quer que seja. É claro que um filósofo tão preocupado com a normalização da sociedade, não deixaria de orgulhar-se por não estar sendo normalizado pelo pensamento intelectual de seu tempo (que possivelmente considerava-se equivocadamente imune a isto). Desta forma, Foucault está propondo um novo tipo de intelectual, bem descrito em *Não ao sexo rei*:

Sonho com o intelectual destruidor das evidências e das universalidades, que localiza e indica nas inércias e coações do presente os pontos fracos, as brechas, as linhas de força; que sem cessar se desloca, não sabe exatamente onde estará ou o que pensará amanhã, por estar muito atento ao presente; que contribui, no lugar em que está, de passagem, a colocar a questão da revolução, se ela vale a pena e qual (quero dizer qual revolução e qual pena). Que fique claro que os únicos que podem responder são os que aceitam arriscar a vida para fazê-la. (1979, p. 242).

Poderíamos, todavia, objetar que esta suposta “ética do intelectual” presente em Foucault, é um tanto quanto elitista. Porque cabe apenas ao intelectual esta constante transformação de si mesmo através de suas obras? Para compreendemos melhor que as coisas não são bem assim, é preciso analisar um pouco as considerações do autor acerca da amizade. De fato, em *Da amizade como modo de vida* (1981) Foucault aborda a questão da homossexualidade<sup>78</sup>, alegando que um dos desafios sobre o tema é a tendência de trazer a questão para problemas como “Quem sou eu?” ou “Qual o segredo e meu desejo?”. Na medida em que Foucault é um pensador cético que não acredita em essências, ele sustenta que seria melhor substituir estas perguntas por questões como “Que relações podem ser, através da homossexualidade, estabelecidas, inventadas, multiplicadas, moduladas?” (2010c, p. 348). Foucault afirma que não devemos buscar descobrir a verdade do nosso sexo, mas usar a sexualidade para construir uma multiplicidade de relações. É neste contexto em que Foucault faz uma de suas alegações mais polêmicas: “a homossexualidade não é uma forma de desejo, mas alguma coisa de desejável”. (2010c, p. 348). Importante ressaltar que

---

<sup>78</sup> Importante ressaltar aqui que Foucault era homossexual assumido.

Foucault não está dizendo que deveríamos ser homossexuais, ou condenando a heterossexualidade. Trata-se apenas de dizer que, diferentemente da homossexualidade, já normalizada pelo status quo (sem perder o potencial de resistência), a homossexualidade ainda possui um amplo espaço não regulado pela possibilidade, podendo usar disso ao seu favor de maneira criativa para inventar novas formas de relações com os outros.

Neste contexto, Foucault define a amizade como “a soma de todas as coisas através das quais um e outro podem se dar prazer” (2010c, p. 349). Não se trata então, de resumir as relações pessoais a um contexto de sexualidade, mas apenas ressaltar o potencial criativo da mesma. Os seres humanos são seres que criam vínculos afetivos com os outros e sentem prazer com isso. Foucault está dizendo que isso pode ter uma função política. Importante lembrar do capítulo em que falamos sobre liberdade e corpo, aonde Oksala nos mostra a importância de usar o prazer como fonte de resistência. Aqui temos uma abordagem um pouco mais ampla, na qual a amizade também funciona como resistência, sob este potencial criativo do prazer em relação com o outro. É justamente por ter um potencial de mudança que a homossexualidade perturba, sustenta Foucault: “Imaginar um ato sexual que não se conforma à lei ou à natureza, não é isso que inquieta as pessoas. Mas que os indivíduos comecem a se amar, eis o problema”. (2010c, p. 349).

Segundo Foucault, as relações de amizade estão além dos códigos institucionais, que não podem validá-las. Estas relações, de acordo com Foucault, introduzem o amor aonde deveria existir a lei, a regra e o hábito. Não devemos trabalhar para liberar nossos desejos, mas para nos tornarmos suscetíveis ao prazer. Neste contexto, cabem algumas palavras acerca do conceito de “modo de vida”:

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

Para Foucault a homossexualidade seria então uma ocasião histórica, na medida em que possui o potencial de se abrir a uma série de relações afetivas ainda não institucionalizadas. Não se trata de alguma qualidade intrínseca pertencente aos homossexuais, que supostamente seria superior as qualidades heterossexuais, mas de se encontrar em uma condição marginalizada na sociedade, tendo seus modos de vida ainda não institucionalizados, permitindo aparece uma série de virtualidades. Trata-se de utilizar-se da homossexualidade para criar novas formas de se relacionar com os outros. Em *Michel Foucault, uma entrevista: Sexo, poder e a política da identidade* (1984), Foucault faz a seguinte declaração:

O que eu quis dizer é que, em minha opinião, o movimento homossexual precisa mais, hoje, de uma arte de viver do que de uma ciência ou de um conhecimento científico (ou pseudocientífico) do que é a sexualidade. A sexualidade faz parte de nossas condutas. Ela faz parte da liberdade de que gozamos neste mundo. A sexualidade é algo que nós criamos nós mesmos – ela é nossa própria criação, muito mais do que a descoberta de um aspecto secreto de nosso desejo. 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 chegar a uma vida criadora. (2014a, p. 250).

Para Foucault, a sexualidade é uma das fontes mais produtivas de nossa era. Para isso, precisamos separar dois projetos igualmente válidos e importantes acerca do tema. Em primeiro lugar, Foucault alega ser importante conceder às pessoas o direito de “escolher” sua sexualidade. Trata-se aqui de libertação (ou liberação). Existem muitos lugares nos quais os direitos sexuais dos indivíduos não são respeitados (e em muitos outros aonde eles inexistem). A luta por estes direitos é legítima e necessária, mas Foucault defende que podemos tentar dar um passo à

frente, e simultaneamente a isso, buscar criar novas formas de vida, relações e amizades.

Um exemplo citado por Foucault, também presente em sua vida pessoal, é a questão da subcultura S/M, referente às práticas sadomasoquistas, na quais, segundo o autor, não se trata de um movimento relacionado à descoberta de tendências sadomasoquistas imersas no inconsciente de seus praticantes. Para Foucault, o S/M consiste na criação de novas possibilidades de prazer, não imaginadas até então. A ideia de que o S/M é ligado a uma violência profunda é considerada por Foucault como uma ideia estúpida. O que estas pessoas fazem não é agressivo, sustenta Foucault com experiência direta. O que temos é uma espécie de empreendimento criativo, ao qual o autor dá o nome de “dessexualização do prazer”, na medida em que consiste em conseguir prazer físico a partir de objetos muito estranhos, em partes bizarras de nosso corpo e em situações inabituais.

Foucault afirma que devemos entender nossas identidades como um jogo que pode nos ajudar a construir relações sociais e relações de prazer sexual a partir de amizades que construímos. A identidade não deve ser vista como algo que precisa ser “desvendado”, por existir intrínseca ao indivíduo. Se fizermos isso, alega o autor, nos voltaremos a uma ética muito próxima da virilidade heterossexual tradicional. Devemos buscar ser únicos. Nossa identidade não pode ser entendida como uma regra ética universal, mas como um jogo que nos permite inúmeras possibilidades criativas.

Mas será que estas novas formas serão boas? Será que não nos levarão a outras formas de relação que podem ser igualmente indesejáveis? A verdade é que Foucault não pretende nos dar nenhuma garantia de sucesso. Como já visto, trata-se de não assumir o papel de profeta:

Não se pode jamais estar seguro de que não haverá exploração. De fato, pode-se estar seguro de que haverá uma, é de que tudo o que foi criado ou adquirido, todo o terreno que foi ganho será, em um momento ou em outro, utilizado dessa maneira. O mesmo acontece com a vida, com a luta, com a história dos homens. E não penso que seja uma objeção a todos esses movimentos ou a todas essas situações. (FOUCAULT, 2014a, p. 255/256).

Para Foucault, estamos constantemente em relações de poder uns com os outros. Podemos, todavia, nos situar em posições estratégicas. Foucault alega que os homossexuais, por exemplo, estão em luta com o governo (e o governo está em luta contra eles). Esta luta não é de modo algum simétrica, o governo leva vantagem e o prolongamento dessa situação pode influenciar a conduta das pessoas. Todavia, a possibilidade de mudança sempre existe. Não é possível nos colocar de fora da situação, nunca estamos completamente livres das relações de poder. Podemos, contudo, sempre transformar o contexto em que estamos. Não estamos sempre presos em uma armadilha, como alegam alguns críticos de Foucault acerca de seu pensamento. Estamos sempre livres. A possibilidade de transformar as coisas sempre existe, ainda que muitas vezes seja em uma condição bastante desfavorável. Para Foucault “se não houvesse resistência, não haveria relações de poder. Porque tudo seria simplesmente uma questão de obediência. (2014a, p. 257). Isso não consiste, entretanto, em negar que algumas fortalezas são difíceis de derrubar, na medida em que foram institucionalizadas. Para Foucault, a amizade é um forte instrumento de resistência institucional: “O exército, a burocracia, a administração, as universidades, as escolas etc. – no sentido que têm essas palavras hoje – não podem funcionar com amizades tão intensas.” (FOUCAULT, 2014a, p. 260/261). Depois de entender a história da sexualidade, deveríamos entender a história da amizade, alega Foucault.

Podemos ver aqui, nesta ética da amizade, como Foucault preza pelo caráter criativo, pela transformação dos indivíduos, pela busca por novos modos de vida, novas identidades, novas maneiras de nos relacionarmos com as pessoas, de produzir prazer mútuo, de construir amizades. O intelectual pode fazer isso em seu trabalho, em sua especialidade, e as pessoas, de modo geral (incluindo os próprios intelectuais), podem fazer isso em suas relações de amizade, em sua sexualidade, etc. Isso implica em se desvencilhar de uma série de relações de poder que não nos dizem mais respeito, e nos aventurar em outras possibilidades, sabendo que não teremos nenhuma garantia de sucesso, apenas a ideia e a esperança de que se fazer diferente dos nossos erros passados não nos garante sucesso, fazer igual nos garante o fracasso.

Ressaltamos que as críticas de Foucault ao conceito de intelectual universal, são provenientes de toda a concepção filosófica demonstrada até aqui. Só seria possível exercer o papel de consciência de uma sociedade, profetizando sobre o futuro e fornecendo um conjunto de soluções prontas, se existisse algum tipo de teleologia no universo, e se

esta fosse cognoscível. O intelectual específico seria então uma forma de operacionalizar a filosofia, respondendo aos apelos do presente com o saber técnico dos especialistas. É impossível para o intelectual se colocar fora das relações de poder presentes no contexto em que vive. Mas é possível adquirir uma consciência mais profunda dos regimes de verdade e poder em que estamos inseridos e tentar utilizar-se de seus conhecimentos para mudar alguma coisa. Acreditamos que existe um certo tipo de liberdade nisto tudo. A liberdade como um conceito operacional que só faz sentido dentro de um contexto de práticas específicas. O intelectual específico, exercendo um papel de contrapoder, é potencialmente um elemento fundamental da liberdade de uma sociedade. Para isso, é preciso franqueza e coragem.

Foucault, enquanto “intelectual”, buscava transformar a si mesmo. De fato, um dos papéis da filosofia é possibilitar que pensemos diferente do modo que pensávamos antes. As obras filosóficas possibilitam experiências aos indivíduos, e estas experiências, na medida em que tem o potencial de serem marcantes, podem resultar em alguma mudança. Como já visto, não há garantia de sucesso. Mas a liberdade é exatamente isso. Se tivéssemos garantia de alguma coisa, não seria liberdade, mas determinismo. Foucault tentou mostrar as pessoas que elas são mais livres do que realmente são. Mas esta é uma tarefa que não tem fim. Ao longo de seu trabalho, foi necessário mostrar a historicidade de uma série de conceitos. Esta historicidade sempre nos remete a ideia de que as coisas poderiam ser diferentes, recusando a ideia de que necessariamente serão, pois o ciclo necessário da história ainda não está completo. Precisamos de ferramentas para nos libertar. A atividade filosófica pode nos fornecer algumas. Mas também podemos construí-las em nossa vida cotidiana.

Quando fala da amizade, Foucault está deslocando este potencial transformador do intelectual para o cidadão. Não é apenas no potencial de mudança presente no trabalho de um intelectual específico que encontramos ferramentas emancipatórias. Assim como os cínicos, podemos transformar nossas próprias vidas em elementos de mudança. A forma como nos relacionamos com outras pessoas pode seguir os padrões costumeiros de uma tradição, mas também pode ser inovadora, criativa, contestadora. Podemos usar nossos corpos e nossa sexualidade para multiplicar as formas de relações possíveis. Não estamos submissos a nenhuma verdade externa a nós. Não existe uma teleologia universal que sirva de tribunal filosófico. Tudo o que nos resta é problematizar eternamente nossas práticas culturais, contrastando com outras culturas

e buscando harmonizar os diferentes interesses que surgirem. A isto também podemos dar o nome de liberdade.

### 3.13 Da obediência à liberdade: a filosofia como um *êthos*

Em *O último Foucault e sua moral*, Paul Veyne levanta a questão da possibilidade de uma moral em Foucault. De fato, como já visto diversas vezes aqui, o pensamento do autor se dá de tal maneira que vislumbrar uma moral seja algo um tanto quanto problemático, embora não impossível. Depois de constatar o interesse de Foucault pela filosofia antiga (interesse que ele compartilhava com Nietzsche), Veyne afirma:

A afinidade entre Foucault e a moral antiga se reduz à moderna reaparição de uma única carta no interior de uma partida totalmente diferente; é a carta do trabalho de si sobre si, de uma estetização do sujeito, através de duas morais e de duas sociedades muito diferentes entre si. (1985, p. 2).

Podemos explorar melhor alguns aspectos desta afinidade, na medida em que o principal a ser destacado é a ideia de uma trabalho de si, que denota muito mais uma atividade do que algum princípio abstrato a ser seguido. A “moral” foucaultiana não possui pretensões universais, não busca responder a problemas eternos, encontrar essências, etc. Como alega Veyne, “não há nela mais do que valorizações, as quais são muito diferentes de uma cultura a outra, ou mesmo que de um indivíduo a outro.” (1985, p. 2). Estas diferenças não são problemáticas como seriam caso estivessem inseridas em uma moral unificada. Para Foucault, entretanto, é no contraste entre culturas e indivíduos e no agonismo entre forças que somos capazes de “evoluir” para algum lugar, que pode ser melhor ou pior do que aquele em que estamos, mas não nos obriga a permanecermos estagnados. Tais valorações não podem ser verdadeiras nem falsas, mas, como nos mostra Veyne, “cada um é patriota de seus valores”. (1985, p. 2). Pouco importa se eles não estão destinados a ecoar pela eternidade. “Nenhum guerreiro foi perturbado em seu patriotismo pela ideia de que, se houvesse nascido do outro lado da fronteira, seu coração bateria pelo outro lado”. (VEYNE, 1985 p. 2).

Foucault acreditava que a filosofia de Nietzsche poderia ser melhor entendida não como uma filosofia da verdade, mas como uma filosofia do dizer-verdadeiro. A verdade, em seu sentido mais

tradicional, é inacessível. Quando acreditamos que estamos buscando por elas, estamos na verdade fixando as regras que nos permitem julgar algo como verdadeiro ou falso, em algum contexto específico. Toda a filosofia do saber/poder presente em Foucault é melhor esclarecida sob essa ótica. Um dizer-verdadeiro precisa se impor de alguma maneira. Para Foucault, nossas liberdades e direitos são melhor garantidos quando estamos dispostos a agir sobre eles e usar o poder para defendê-los. Veyne entende isto como uma denúncia da supervalorização da filosofia. Um relato pessoal pode elucidar melhor a ideia:

Faz três ou quatro anos, no apartamento de Foucault, olhávamos uma reportagem na tv sobre o conflito palestino; em um momento, a palavra foi concedida a um combatente de um dos lados (é indiferente dizer qual). Este homem tinha um discurso distinto daqueles que se ouvem comumente nas discussões políticas: “eu só sei de uma coisa”, dizia o combatente, “e é que vou reconquistar a terra de meus ancestrais. Procuo isto deste que era adolescente; ignoro de onde me vem esta paixão, mas é assim que é”. “Enfim, é isto, tudo está dito e já não há mais nada a dizer”, disse Foucault. (VEYNE, 1985. p. 3).

Temos aqui uma valorização da vontade de poder, não apenas no sentido de que não podemos fundamentar nossas ações morais em princípios universais que espelhem as coisas tais como são em si mesmas, mas que talvez tenha chegado a hora de considerar esta empreitada como um tanto quanto anacrônica. A paixão do combatente pela terra de seus ancestrais não é abalável por sistemas filosóficos ou preceitos normativos externos. De maneira menos drástica, as nossas também não são. Será que poderíamos considerar o estupro, o assassinato ou o racismo como corretos, caso nos apresentassem fundamentos filosoficamente racionais e coerentes para os mesmos? Seria a ausência de tais fundamentos a única coisa que nos afasta destes atos atrozés?

A filosofia de Foucault é ao mesmo tempo quase trivial e paradoxal. Foucault se reconhece incapaz de justificar suas próprias preferências; não pode lançar mão nem de uma natureza humana, nem de uma razão, nem de funcionalismo, nem de uma

essência, nem da adequação ao objeto. Todos, em suma, somos iguais, sem dúvida, mas se é que não se possam discutir mais os gostos e as valorações, com que objetos ter escrito livros de história, que bem podem ser de moral e que certamente são de filosofia? Pois um saber é um poder: ele impõe e se nos impõe, não emana de uma natureza das coisas; mas possui, contudo, seu limite: a atualidade. (VEYNE, 1985, p. 5).

Assim, para Veyne, Foucault não atacava as escolhas alheias, mas as racionalizações oferecidas para tais escolhas. A genealogia não pressupõe estar do lado da razão, apenas nos mostra os equívocos que podemos encontrar nos motivos apresentados por aqueles que pretendem ter razão sobre algo. Na esteira de Nietzsche, Foucault não estava preocupado em fundamentar suas convicções, o valor é mais do que suficiente. Toda pretensão de solucionar algo é e sempre será imperfeita. Se referindo a Foucault, Veyne define o papel do filósofo: “um filósofo é aquele que, para cada nova atualidade, diagnostica o novo perigo, e mostra uma nova saída.” (1985, p. 8).

Neste contexto, podemos utilizar um pouco o artigo de Michel Senellart intitulado *A crítica da razão governamental em Michel Foucault*, para enfatizarmos ainda mais a importância da “atitude crítica” no pensamento do autor. Senellart retoma a tensão que Foucault apresenta entre duas tradições críticas, ambas fundadas por Kant, nas quais uma busca estabelecer as condições nas quais um conhecimento verdadeiro é possível (presente nas três Críticas); e a outra é delineada na questão da *Aufklärung* e se interroga sobre a significação da atualidade. Para Senellart, esta tensão permite a Foucault “reativar a “atitude” kantiana, sem aderir à doutrina de Kant”. (1995, p. 4).

Senellart relembra que, acerca da primeira tradição (aquela à qual Foucault não se vincula), Kant se recusa a levar às últimas consequências sua própria pretensão crítica na qual os homens deveriam ter a coragem de pensar por si mesmos e sair do seu estado de menoridade. A crítica é deslocada para o âmbito de uma analítica da verdade que neutraliza os efeitos políticos da mesma. Para Kant, a obediência ao soberano não se opõe à autonomia, mas pelo contrário, esta obediência recebe na autonomia seu próprio fundamento. Senellart aponta que, como reação a esta questão da *Aufklärung*, temos toda uma esquerda hegeliana, a Escola de Frankfurt e o próprio Foucault, desconfiando cada vez mais da racionalização e seu potencial

dominador. Neste contexto, segundo Senellart, “A atitude crítica consiste pois em repensar a *Aufklärung* não como a aurora do reino luminoso da razão, mas como esforço permanente para interrogar as racionalidades, tagarelas ou mudas, que nos conduzem.” (1995, p. 5/6).

É importante ressaltar que a atitude crítica não tem a pretensão de transcender o presente. Ela “se inscreve nas dobras dos jogos de poder”. (SENELLART, 1995, p. 6). Trata-se sempre de resistência, de um desejo de não ser governado de acordo com um conjunto de regras específicas que em algum momento nos parecem insuficientes. Desta forma, Senellart nos fala de uma “radicalização crítica” ou de uma “crítica radical” que se esforça incessantemente para superar os limites em que se encontra.

O papel do intelectual, diz ele, não é o de propor reformas, mas de contribuir, com seu trabalho, para a transformação da sociedade. Não é o de mudar as coisas, mas de mudar as maneiras de pensar que impedem que se conceba que as transformações sejam possíveis. Mostrar, por exemplo, que a prisão não existiu sempre, é permitir que se imagine, se não que ela possa não mais existir, pelo menos que se possa estabelecer uma outra economia da punição. A crítica radical serve para romper as falsas evidências, para sacudir a inércia dos hábitos. Contudo, Foucault não rejeita a noção de reforma, mas esta, para ele, não deve ser programada. Deve resultar de uma transformação real nas maneiras de pensar e das tensões, dos conflitos, das lutas que dela decorrem. (SENELLART, 1995, p. 12).

Assim, a obediência não pode ser fundamentada na autonomia do próprio indivíduo, como queria Kant. Para Foucault, a obediência só é desejável enquanto um estado presente que não encontra muitas tensões no momento e pressupõe a sua reprodutibilidade de maneira pacífica. Sempre que os limites se encontram saturados, precisamos de uma atitude crítica inventiva que nos permita resistir as relações de poder, e seja, frequentemente, radical a ponto de superar os próprios limites em que se encontra. Para isso, o intelectual possui seu papel, mas este papel não é de profeta, consciência ou revolucionário. É preciso que ele seja um instrumento mediador que com seu conhecimento específico irá facilitar a mudança de um estado a outro.

Gostaríamos de propor a experiência de tentar conciliar breve e moderadamente o pensamento de Foucault com o de Richard Rorty, especialmente as considerações encontradas em *Contingência, ironia e solidariedade*, escrito em 1989. Acreditamos que algumas ideias do pensador norte-americano que mais se dedicou a pensar a filosofia sob uma perspectiva “pós-moderna”, sem, contudo, renunciar aos seus valores liberais e iluministas, podem nos ajudar a elucidar a possibilidade de lermos Foucault como um iluminista que amava e desejava a liberdade, sem jamais tentar fundamentá-la.

De acordo com Rorty, podemos identificar uma empreitada filosófica que, desde Platão, busca fundir o público com o privado, na tentativa de responder a pergunta platônica “Por que é de interesse pessoal ser justo?”. Trata-se de uma tentativa metafísica que busca o reconhecimento de uma natureza humana comum a todos, na qual a justiça seria algo que estaria, de certa forma, inscrita em nós. Esta natureza humana nos permitiria sermos justos na medida em que a justiça já existe dentro de nós mesmos<sup>79</sup>. A fusão entre o interesse público e o privado se daria através do reconhecimento de um elemento comum a todos os seres humanos, que nos permitiria fundamentar a justiça e, conseqüentemente, fomentar a solidariedade entre todos os seres humanos.

Céticos como Nietzsche, por sua vez, insistiram que estas tentativas são apenas modos de fazer o altruísmo parecer mais sensato do que realmente é. Para tais céticos, no nível mais profundo do ser humano, não encontramos a justiça e a solidariedade, sendo estas, “meros” produtos da socialização humana. Referindo-se a Nietzsche, Rorty alega que tais constatações faz com que muitos céticos tornem-se anti-sociais, virando às costas para estas ideias que buscam uma comunidade humana maior e mais inclusiva. Boa parte da obra de Rorty consiste em aderir a este ceticismo nietzschiano, sem abdicar destes ideais inclusivos em busca de justiça e solidariedade. Acreditamos que Foucault esteja bastante próximo de Rorty, tanto acerca do ceticismo nietzschiano quanto acerca da busca por ideais, embora algumas diferenças precisem ser ressaltadas posteriormente.

Rorty dá o nome de “guinada historicista” ao processo que nos permitiu uma certa libertação da metafísica (e da teologia), nos ajudando a “substituir a Verdade pela Liberdade como meta do pensamento e do progresso social.” (RORTY, 1989, p. 16). Neste contexto, Rorty define o seu ideal de intelectual, entendido como um “ironista liberal”. Para

---

<sup>79</sup> Trata-se, aqui, da teoria da reminiscência, presente em Platão.

não haver confusões, é importante definir os termos. Em primeiro lugar, Rorty usa o termo liberal de maneira bastante descompromissada (e até mesmo um tanto quanto duvidosa), na medida em que toma a definição emprestada de Judith Shklar, para quem “liberais são as pessoas que consideram a crueldade a pior coisa que fazemos.” (RORTY, 1989, p. 18). De fato, estamos longe de qualquer liberalismo, ou até mesmo de qualquer doutrina filosófica. O termo liberal abrange anarquistas, liberais, conservadores, socialistas e qualquer pessoa que, independentemente de sua posição política, possa estar incomodada com a crueldade humana. Trata-se mais de definir os sentimentos e objetivos do que as posições político-filosóficas. O ironista, por sua vez, é definido como “o tipo de pessoa que enfrenta a contingência de suas convicções e seus desejos mais centrais.” (RORTY, 1989, p. 18). Trata-se de alguém historicista e nominalista (como Foucault), a ponto de abandonar a ideia de um fundamento atemporal e trans-histórico para suas crenças, desejos e convicções.

Para Rorty, o ironista liberal é aquele indivíduo que, apesar de saber da contingência de seu ideal por justiça e solidariedade (ou qualquer outro conceito relevante para a diminuição do sofrimento), está disposto a lutar avidamente por este ideal. Infelizmente, Rorty acredita que Foucault, embora ironista, não representa adequadamente o ideal de um liberal. Acreditamos tratar-se de um equívoco de Rorty, proveniente de uma atenção demasiada às obras de Foucault (que, por serem arqueologias e genealogias, recebem uma abordagem amoral dos fatos), e um certo descuido para com seus artigos, entrevistas e ações pessoais. Todavia, não estamos interessados na opinião pessoal de Rorty sobre Foucault (que apesar da crítica equivocada, também inclui bastante admiração), mas em utilizar Rorty para entendermos melhor Foucault. De fato, a seguinte passagem de Rorty esclarece bastante o que viemos tentando dizer ao longo deste trabalho:

Para os ironistas liberais, não há resposta para a pergunta “Por que não ser cruel?” – nenhum respaldo teórico não-circular para a convicção de que a crueldade é terrível. Tampouco, há resposta para a pergunta “Como decidir quando lutar contra a injustiça e quando nos dedicarmos a projetos privados de autocriação?”. Para os ironistas liberais, essa pergunta afigura-se tão impossível quanto outras como “É certo entregar n inocentes para serem torturados, a fim de salvar a vida de m x n outros inocentes? Em caso

afirmativo, quais são os valores corretos de m e n?”, ou “Quando pode alguém favorecer os membros de sua família, ou de sua comunidade, em detrimento de outros seres humanos escolhidos ao acaso?”. Qualquer um que pense existem respostas teóricas bem fundamentadas para perguntas dessa natureza – algoritmos para a resolução de dilemas morais desse tipo – ainda é, no fundo, um teólogo ou um metafísico. (RORTY, 1989, p. 18/19).

Para Rorty, a solidariedade não é uma descoberta da reflexão que se remete a uma natureza humana solidária, mas uma criação social que depende de inúmeros acontecimento histórico-culturais. Ao longo da história, aumentamos nossa sensibilidade para a dor dos outros, assim como aumentamos o círculo de indivíduos que consideramos dignos de respeito e empatia. Este processo, por sua vez, não está completo. A história é repleta de acontecimentos, sejam eles históricos, culturais, filosóficos, etc., que denotam avanços e retrocessos em busca deste ideal de combate à crueldade, aumento da solidariedade e inclusão de todos no grande círculo dos seres que merecem nossa empatia (que atualmente, vem incluindo até mesmo os animais). Nas palavras de Rorty:

Esse processo de passar a ver outros seres humanos como “um de nós”, e não como “eles”, é uma questão de descrição detalhada de como são as pessoas desconhecidas e de redescrição de quem somos nós mesmos. Essa não é uma tarefa para a teoria, mas para gêneros como a etnografia, a reportagem jornalística, o livro de história em quadrinhos, o documentário dramatizado e, em especial, o romance. A ficção de autores como Dickens, Olive Schreiner ou Richard Wright fornece detalhes sobre tipos de sofrimento suportados por pessoas em quem, até então, não prestávamos atenção. A ficção de autores como Choderlos de Laclos, Henry James ou Nabokov fornece detalhes sobre os tipos de crueldade que nós mesmos somos capazes e, com isso, permite que nos redescrivamos. É por isso que o romance, o cinema e o programa de televisão, de forma paulatina mas sistemática, vêm substituindo o

sermão e o tratado como principais veículos de mudança e progressos morais. (RORTY, 1989, p. 20).

Em primeiro lugar, precisamos ressaltar que, como reconhece Rorty timidamente em outro contexto, as arqueologias e genealogias de Foucault também fazem parte deste corolário de narrativas que possuem o potencial de inclusão e redescrição. De fato, basta um pouco de atenção aos efeitos práticos de *História da Loucura*, *Vigiar e Punir* e *História da Sexualidade*, para entendermos que devemos muito a Foucault acerca de nossa compreensão acerca de uma grande parcela de seres humanos marginalizados em nossa sociedade. Se em 1989 Rorty nos fala de uma “guinada geral contra a teoria e a favor da narrativa.” (1989, p. 20/21), bem antes disso, Foucault nos oferecia arqueologias e genealogias que funcionavam como narrativas (com bastante rigor histórico) potencialmente inclusivas e dispostas a servir de instrumento a este ideal “liberal” do filósofo norte-americano.

Em *Filosofia como ciência, como metáfora e como política*, Rorty alega que existem três maneiras pelas quais adicionamos novas crenças às nossas crenças anteriores: a percepção, entendida como a introdução de uma nova crença à nossa rede de crenças anteriores; a inferência, que consiste na possibilidade reavaliar nossas crenças antigas e decidir se elas devem ser mantidas ou modificadas; e a metáfora, que consiste no reconhecimento de que nosso espaço e o nosso domínio de possibilidades são infinitos e podem sempre ser redefinidos. Para Rorty, enquanto a percepção e a inferência mantêm nossa linguagem inalterada, modificando apenas os nossos valores de verdade das sentenças, mas não o nosso repertório, a metáfora tem o potencial de ir mais além, negando que o pensamento consista em atingir aquilo que Hilary Putnam chamou “o ponto de vista do olhar de Deus” e entendendo-o como o resultado de um processo criativo, sem fins pré-estabelecidos, que não almeja um término. Nas palavras do autor:

Uma metáfora é, por assim dizer, uma voz que vem do exterior do espaço lógico, ao invés de um preenchimento empírico de uma porção desse espaço, ou uma clarificação da linguagem e da vida de alguém, ao invés de uma proposta sobre como sistematizar tanto uma como a outra. (RORTY, 1999, p. 27).

Desta forma, a metáfora deve ser compreendida como acontecimentos que assumem a forma de sentenças que, na maioria das vezes, nos parecem falsas. Algumas delas, por sua vez, podem assumir posteriormente a posição de verdadeiras. Segundo Rorty a primeira vez que alguém disse “O amor é a única lei” ou “A terra se move em torno do sol”, tais sentenças foram entendidas como metáforas, para depois terem sido, de certa forma, aceitas como verdades literais. Foi necessário, antes de tudo, reformular nossas crenças de modo a criar um espaço lógico no qual tais metáforas foram inseridas. Importante ressaltar que inserir uma metáfora em nosso pensamento não significa aceitá-la como verdadeira, mas torná-la cognoscível. Uma vez que nos tornamos capazes de compreendê-la, podemos aceitá-la ou rejeitá-la. Neste sentido, a verdade não é entendida como algo que está inscrita no interior de nós mesmos, mas como o resultado que muitas vezes só ocorre devido a acontecimentos contingentes, ou, como diria Rorty, “graças a um gênio idiossincrático” (1999, p. 28).

Neste sentido, a distinção entre o literal e o metafórico se refere a “uma distinção entre usos conhecidos e não conhecidos de ruídos e marcas.” (RORTY, 2007, p. 48). Os usos literais nos permitem uma articulação entre nossas crenças e pensamentos, enquanto o uso metafórico nos permitem ampliá-los. Rorty alega, com Davidson que:

A seu ver, jogar uma metáfora numa conversa é como interrompê-la de chofre, por tempo suficiente para fazer uma careta, ou tirar uma fotografia do bolso e exibi-la, ou apontar para uma faceta dos arredores, ou esbofetear o rosto do interlocutor, ou dar-lhe um beijo. Jogar uma metáfora num texto é como usar grifos, ilustrações, ou pontuações ou diagramações esquisitas. (2007, p. 48/49).

Uma metáfora produz efeitos no interlocutor, mas não necessariamente transmite uma mensagem dotada de sentido. Frequentemente, é necessário um intenso processo de adaptação de crenças para que uma metáfora seja literalizada. Em muitos outros casos, ela pode simplesmente ser abandonada e incompreendida (até mesmo porque nem toda metáfora é necessariamente boa ou desejável). Para Rorty, podemos saborear ou cuspir uma metáfora. Quando decidimos saboreá-la, podemos torná-la uma candidata a assumir valor de verdade. Para Rorty, podemos compreender “o progresso intelectual

e moral como uma história de metáforas cada vez mais úteis, e não de uma compreensão crescente de como as coisas realmente são.” (RORTY, 2007, p. 35).

Para Rorty, criar metáforas é semelhante a fabricar instrumentos que podem servir a determinados fins. Revoluções conceituais podem parecer loucas em um primeiro momento, e posteriormente serem consideradas verdades luminosas. A tradição intelectual buscou escrever tais acontecimentos como provenientes de uma “verdade oculta” que sempre esteve presente, e não como a literalização de novas formas de pensar que reformulam nossas crenças e nos permitem novas maneiras de existir perante o mundo. Rorty está em busca de uma sociedade na qual todas as potencialidades humanas recebem uma chance justa, e isso, para ele, pressupõe a substituição do conceito de verdade como correspondência, pelo conceito de verdade como o resultado daquilo que “passamos a acreditar no decorrer de contatos livres e francos.” (RORTY, 2007, p. 128)

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. (2002, p. 39).

Neste sentido, Rorty considera o vocabulário do racionalismo iluminista um empecilho a preservação e ao progresso das sociedades democráticas, na medida em que busca mais a correspondência com a realidade do que a literalização de metáforas. Não precisamos mais

buscar fundamentos para nossa cultura, mas redescrevê-la em termos nos quais a busca por justiça e solidariedade, assim como o aumento do círculo de seres que recebem nossa empatia e para os quais negamos a possibilidade de sermos cruéis, seja uma busca desejável e concretizável. Nós somos os produtos destes instrumentos fabricados ao longo da história, que nos permitiram ampliar (mesmo que de maneira insuficiente) a solidariedade. Mas surge aqui um problema a ser tratado.

Segundo Rorty, acerca do liberalismo político e do racionalismo iluminista, obras como *Dialética do esclarecimento* de Horkheimer e Adorno, assinalaram de maneira correta que as “as forças desencadeadas pelo Iluminismo minaram as próprias convicções iluministas.” (1989, p. 108). Rorty alega que os Horkheimer e Adorno concluíram que “o liberalismo estava intelectualmente falido, privado de fundamentos filosóficos, e de que a sociedade liberal estava moralmente falida, privada do cimento social.” (1989, p.108). Para Rorty, esta inferência é um erro, na medida em que pressupõe que “os termos com que os iniciadores de um avanço histórico descrevem sua iniciativa continuam a ser os termos que a descrevem corretamente.” (1989, p. 108/109). Os autores acreditavam que uma vez dissolvidos os fundamentos iluministas nos encontraríamos impossibilitados de alcançar seus ideais. Isso quase nunca acontece, alega Rorty. Os termos utilizados pelos fundadores de uma nova forma de vida cultural são, na maioria das vezes, empréstimos da cultura que desejam substituir. Neste sentido, Rorty propõe a distinção entre aquilo que podemos chamar de racionalismo iluminista e aquilo que podemos chamar de liberalismo iluminista; e defende que um não depende necessariamente do outro.

No entanto, vários outros autores – pessoas que queriam preservar o liberalismo iluminista, ao mesmo tempo abandonaram o racionalismo iluminista – fizeram justamente isso. John Dewey, Michael Oakeshott e John Rawls, todos ajudaram a minar a ideia de um conjunto trans-histórico de conceitos “absolutamente válidos” que serviriam de “fundamentos filosóficos” do liberalismo, mas todos pensaram nesse solapamento como uma forma de fortalecer as instituições liberais. (RORTY, 1989, p. 110).

Ainda nas palavras de Rorty:

Afirmaram que as instituições liberais ficariam muito melhor caso se livrassem da necessidade de se defenderem em termos desses fundamentos muito melhor por não terem que responder à pergunta “em que consiste o status privilegiado da liberdade?”. Todos admitiriam alegremente que a justificação circular de nossas práticas, uma justificação que faz parecer bonito um traço de nossa cultura citando um outro, ou comparando de forma discriminatória nossa cultura com outras, fazendo referência a nossos próprios padrões, é o único tipo de justificação que obteremos. (1989, p. 111).

É neste contexto que gostaríamos de entender Foucault (embora Rorty não reconheça isso de maneira adequada). Suas arqueologias e genealogias nos fornecem, em um primeiro momento, um diagnóstico da atualidade que nos permite reconhecer algo a ser melhorado, reformulado ou “redescrito”. Assim como Adorno e Horkheimer nos mostraram que o liberalismo político e o racionalismo iluminista não faziam jus às expectativas iluministas de uma sociedade justa e livre, baseada nos ideais da revolução francesa de liberdade, igualdade e fraternidade; Foucault nos mostra que nossas instituições manicomiais podem não ser a melhor maneira de lidar com aqueles que consideramos loucos, que as prisões não tem a função de diminuir a criminalidade e ressocializar os cidadãos, e que toda a produção científica de saber acerca da sexualidade não nos fornece uma maneira mais livre e saudável de lidar com nossos corpos. Podemos concordar ou discordar dos diagnósticos, mas a tarefa de diagnosticar é de suma importância e encontra-se presente nas mais diversas áreas do conhecimento, proveniente dos mais numerosos tipos de indivíduos.

Em um segundo momento, especialmente quando se propõe a estudar a cultura antiga, tratando de conceitos como cuidado de si, estética da existência, parresía, práticas de si, etc., Foucault está fornecendo instrumentos que nos permitem redescrever a realidade em que vivemos, em busca de outro tipo de sociedade, a qual ele não se propõe a exercer o papel de consciência, embora não consiga evitar, em algum grau, em se posicionar a favor da liberdade e contra a submissão. Foucault, assim como Rorty, é um adepto do liberalismo iluminista (tal como o entende Rorty, desvinculado do liberalismo político e econômico da época) e um adversário do racionalismo (mas não um irracionalista). A busca por novas formas de existência é uma das

formas em que podemos concretizar esse ideal de liberdade. De certa forma, talvez algumas de suas considerações ainda exerçam uma função metafórica em nossa cultura. É possível que algumas venham a ser literalizadas, outras venham a ser rejeitadas. De qualquer forma, quando assumimos esta postura, podemos reconhecer que o processo em busca da liberdade está constantemente presente em sua obra. Sob esta perspectiva, podemos revisitar as definições de liberdade presentes em Foucault, reunidas de maneira didática por Oksala em *Foucault on Freedom*.

Em primeiro lugar, a liberdade como contingência histórica é bastante presente em Rorty. O próprio autor alega que atualmente, cada vez mais somos capazes de reconhecer a contingência do vocabulário e da consciência moral com a qual enunciamos nossas mais altas esperanças, e mesmo assim, permanecemos fieis a ela. Voltamos a questão do guerreiro que não se incomoda com o fato de que seu coração bateria por outro lado, caso a aleatoriedade dos fatos fizesse com que tivesse nascido em outro contexto. O reconhecimento deste tipo de liberdade é importante na medida em que pressupõe toda uma mudança de paradigma acerca do modo como enfrentaremos as questões éticas daqui para a frente. A tarefa de fundamentar uma ética universal e válida para todos dificilmente sobrevive ao reconhecimento da contingência de nossos valores. Contudo, isso não nos impede de reconhecer que frequentemente, alguns instrumentos funcionam melhor para atingirmos certos valores, tampouco deixamos de reconhecer tais valores como importantes apenas porque não se encontram inscritos na natureza das coisas.

Foucault foi capaz de se solidarizar com as pessoas internadas em instituições manicomiais, com os presos abandonados a um tratamento desumano em instituições corruptas e com todos os efeitos perversos que a cientificização da nossa sexualidade produziu nos cidadãos marginalizados socialmente por suas “perversões”. Esta solidariedade foi socialmente construída, e poderia ter sido diferente caso ele tivesse nascido em outro contexto, sobre outras circunstâncias. Isso por acaso deveria lhe impedir de lutar e buscar um mundo mais adequado a estes valores que, embora contingentes, podem parecer bastante importantes e desejáveis. Será que quando abandonamos os fundamentos, deixamos de nos importar com as consequências? Ao que tudo indica, a resposta é um sonoro não. Assim como fomos capazes de reconhecer que não precisamos do medo de uma punição divina para agir corretamente, também somos capazes de reconhecer de que não precisamos de fundamentos racionais intrínsecos a realidade tal como ela é em si

mesma para agir da maneira que consideramos corretamente. E se isso implica em certo tipo de etnocentrismo, como alega Rorty, tudo bem, contanto que este etnocentrismo não nos leve a um fechamento de fronteiras, mas a uma ampliação de horizontes. Que cada vez sejamos mais capazes de tratar os outros seres humanos como pertencentes ao círculo do “nós” e não dos “outros”. Acerca deste fato, Foucault fez muito por loucos, delinquentes e marginalizados em geral.

A liberdade como reconhecimento da contingência histórica de nossos valores e práticas, é liberdade, na medida em que, se as coisas são como são apenas por conta de acontecimentos arbitrários, então elas poderiam ser diferentes. O conceito de anarqueologia explora bastante esta ideia. Como já visto, não existe legitimidade intrínseca do poder. Todas as relações de poder que temos atualmente poderiam simplesmente ser diferente (embora o processo de mudança não seja necessariamente simples). O futuro é algo a ser construído. Nada nos obriga a nos prendermos aos modelos ultrapassados. Um poder só é legítimo quando o aceitamos e o desejamos de bom grado. Sempre estaremos dentro de relações de saber/poder contingentes e arbitrárias, mas elas podem ser completamente diferentes das atuais. Não temos desculpa para estagnar ou para aceitar passivamente aquilo que nos é imposto.

O conceito de “práticas de liberdade”, em segundo lugar, consiste em uma tentativa de Foucault em ir além da simples resistência aos poderes que nos subjagam. A liberdade não é algo que reside em nossa natureza humana e seu acesso não se dá em um processo de reconhecimento de suas principais características. A liberdade é uma prática a ser reformulada constantemente. Existem inúmeras maneiras de dominação e conseqüentemente, inúmeras maneiras de liberdade. Se todo poder pressupõe automaticamente algum tipo de resistência (mesmo que apenas em potência e não em ato), isso significa que toda dominação pressupõe alguma liberdade que se contraponha a ela. Todavia, esta liberdade nunca é dada previamente, ela precisa ser construída.

Diagnosticar a realidade é um primeiro passo para sermos mais livres. De fato, não conseguimos nos libertar sem conhecer aquilo que nos prende. E o poder frequentemente assume artimanhas de ocultação. É perfeitamente possível dominar indivíduos e povos sem que estes estejam cientes de que são dominados. Arqueologias, genealogias e toda a tarefa crítica que encontramos ao longo da histórica, consistem em um primeiro momento, cuja tarefa consiste em abrir as portas para praticarmos a liberdade. Não basta nos libertar dos ferrolhos repressivos

que nos prendem em um determinado momento. Esta é uma tarefa negativa muito importante, à qual Foucault dá o nome de libertação (ou libertação). Entretanto, a tarefa positiva de reconstruir a liberdade a partir da libertação, é ainda mais importante. Uma cultura que preza pelo cuidado de si, ou busca uma vida esteticamente bela, ou produz uma relação para com a verdade na qual esta representa um forte vínculo com o indivíduo e uma demanda por coragem, são apenas alguns exemplos que podemos citar e que se referem a possíveis práticas de liberdade.

Em terceiro lugar temos a liberdade como *êthos* do iluminismo. Para isso, mais uma vez, as considerações de Rorty são cruciais. Para Rorty, não precisamos do racionalismo iluminista para nos filarmos ao seu “liberalismo”. De fato, a palavra liberalismo é problemática, de modo que é importante esclarecer novamente que se trata de uma definição bastante livre que Rorty empresta de Judith Shklar, na qual o liberal é apenas aquele que considera a crueldade como algo indesejável. Sob esta definição, Foucault também é um liberal. Quando se afasta da primeira tradição fundada por Kant, Foucault está se afastando de seu racionalismo iluminista, presente nas três Críticas. Quando se aproxima da segunda tradição, Foucault está se aproximando deste “liberalismo”, desta busca por uma crítica permanente de nossa atualidade. Trata-se de uma ontologia do presente, uma busca por reavaliar o contexto em que nos encontramos. É esta “atitude crítica” que nos permite ir rumo à liberdade. Este *êthos* do iluminismo significa aqui o anseio por liberdade (mas também por igualdade e fraternidade). Não existe uma normativa forte em Foucault que nos obrigaria a ser livres. Mas isso não muda o fato de que seus escritos sempre detectam algo que de uma maneira ou de outra nos oprime em algum grau, e nos fornece instrumentos para mudarmos as condições atuais.

Importante ressaltar aqui o interesse que Foucault demonstra pelos escritos de Hadot. Toda a filosofia antiga sempre pressupôs algum tipo de *êthos* a seus adeptos. Isso não é diferente no pensamento foucaultiano. O *êthos* da liberdade permite lermos suas obras como o diagnóstico de um problema. Este diagnóstico, por sua vez, permite uma mudança. Esta mudança é sempre experimental, pois não temos nenhuma garantia de sucesso. O rumo da história é sempre contingente, mas isso não significa que não temos influência alguma. O poder de resistir, de mudar e de nos libertarmos é sempre imanente ao poder de oprimir, permanecer o mesmo e subjugar. Mas mesmo sem garantias de sucesso, podemos traçar o ideal da liberdade e aceitar o desafio. Foucault certamente aceitou este desafio, nos apresentando com

contribuições inestimáveis. O trabalho da liberdade, por sua vez, não está pronto. Nesta concepção, ela é entendida como uma atitude, um *êthos*, uma maneira de viver. Rorty e Foucault concordariam que não existe nada que possamos dizer àqueles que se perguntam “mas porque deveríamos desejar a liberdade?”. Contudo, para muitos essa é uma pergunta que simplesmente não faz sentido. Não existe nenhum fundamento intrínseco na realidade das coisas que nos leve à liberdade, mas o mesmo argumento vale para a servidão. Aqueles que escolherem a liberdade, têm um grande caminho pela frente. Pouco importa se esta escolha foi influenciada por condições históricas contingentes. O coração do guerreiro sempre bate mais forte por um lado.

A quarta concepção de liberdade é menos problemática e bastante direta. Trata-se da liberdade negativa, bastante presente na tradição liberal, muito bem retratada por Isaiah Berlin em *Dois conceitos de liberdade*, no qual a liberdade negativa é entendida simplesmente como a ausência de obstáculos para nossas ações. Quando Foucault contrasta o conceito de práticas de liberdade com o de liberação, está trazendo à tona o conceito de liberdade negativa, que se refere ao fato de que, em diversos contextos, as relações de poder se encontram saturadas a ponto das práticas de liberdade serem impensáveis e intangíveis. Para isso, pode ser necessário derrubar violentamente o poder que oprime o grupo em questão. A liberdade negativa não proporciona uma vida livre para os indivíduos que a adquirem, mas é sempre um pré-requisito para ela. De nada adiantaria um *êthos* entusiasmado pela liberdade sem que exista o mínimo de condições práticas para sua concretização. Foucault não tenta inovar quando fala de liberdade negativa, apenas reconhece sua importância.

Por último, em quinto lugar, temos a liberdade como um conceito operacional. Segundo Oksala, este conceito está implícito em Foucault, todavia, sua presença nos parece bastante clara. Dizer que a liberdade é um conceito operacional significa dizer que a liberdade não é algo com a qual sonhamos e posteriormente tentamos concretizar. Antes disso, é por vivermos a liberdade, ainda que frequentemente em doses homeopáticas, que a desejamos. A liberdade não reside em nenhuma metafísica, mas nas práticas cotidianas dos indivíduos que a experimentam. Assim como Pierre Hadot constata inúmeros discursos na filosofia antiga para justificar as mesmas práticas, podemos traçar um paralelo com a liberdade neste sentido. Vivendo a liberdade, criamos discursos para justificá-la, legitimá-la e ampliá-la. A principal tarefa não é definir a liberdade, mas vivê-la, transformar-se a si mesmo de modo que sua presença seja um deleite.

Acreditamos que esta última definição de liberdade possui um potencial transformador. Sabemos que a filosofia, entendida como o trabalho pensamento crítico sobre si mesmo, consiste em uma atividade perpétua. O término da filosofia implicaria na estagnação de toda a atividade humana enquanto tal. Dessa forma, estaremos sempre operacionalizando a filosofia e conseqüentemente, a liberdade. Alguns contextos serão mais frutíferos, outros mais inóspitos, mas todos eles terão a prática da liberdade como algo imanente a si mesmos. Não é por amarmos a liberdade que passamos a praticá-la, mas por praticá-la que passamos a amá-la. Poderíamos ser “escravos” contentes, mas felizmente os rumos da história tomaram outra direção. Ainda temos muito pelo que lutar, mas as vias de pensamento já foram suficientemente desobstruídas para ficarmos indiferentes à liberdade.

Neste sentido, acreditamos que o interesse de Foucault por Hadot é muito mais do que um interesse por um pensamento filosófico instigante, de modo que a liberdade também se encontra presente. Transformar a filosofia em uma prática significa libertá-la dos discursos puramente abstratos e incorporá-la na vida das pessoas e nas práticas cotidianas, ou seja, operacionalizá-la. Uma vida filosófica não prescinde de um discurso, de máximas ou até mesmo de dogmas, mas ela é sempre uma atividade à qual não se fica inerte e que pressupõe a transformação do indivíduo que a vive.

A conversão, no sentido de transformação de si, é sempre possível. As opções disponíveis são várias. Temos a possibilidade de uma vida filosófica, corajosa, que quebra as barreiras das convenções sociais e busca uma existência “autêntica”. É possível viver um *êthos* iluminista, voltado à liberdade, tentando praticá-la e a reinventá-la a cada instante. Foucault nos forneceu ferramentas e instrumentos para vivermos de maneira diferente, para transformarmos a filosofia em algo que nos diz respeito, quer tenhamos algum estudo formal sobre o tema ou não. A filosofia passa a ser entendida, neste contexto, como um *êthos*. Um *êthos* que possui uma longa história, repleto de convergências e divergências. Os inúmeros discursos elaborados ao longo desta história, sejam eles magnânimos ou medíocres, possuem seu local e sua importância. Mas aqui escolhemos – com Foucault, Hadot, Nietzsche, Rorty e muitos outros – a dar ênfase nas práticas, nas vidas, nas conversões, nos *êthos* e nas liberdades provenientes de todo este processo que permanece fluindo.

## Epílogo

Logo no início do capítulo foi necessário revisitar o poder. Dentre as principais características acrescentadas, constatamos que Foucault não teve a intenção de analisar o poder por si só, mas traçar uma história da forma como os seres humanos se tornaram sujeitos. Com esta preocupação, surge a ideia de que o poder é algo que se dá apenas entre pessoas livres. Sem liberdade temos apenas violência. Reconhecer que as relações de poder influem em nossas subjetividades nos permite lutar não apenas contra a dominação e a exploração, mas contra as formas de subjetivação que submetem alguns indivíduos a outros. A filosofia assume então o papel de vigiar o excesso de poder, mas não o fará buscando as estruturas intrínsecas da dominação, e sim, questionando o presente. Trata-se de, junto com Kant, assumir a atualidade como uma questão filosófica.

É analisando o texto de Kant que Foucault, além de assumir a atualidade como questão filosófica, se apropria da ideia kantiana de que a *Aufklärung* consistiria em uma saída de nosso estado de menoridade, no qual aceitamos a autoridade de outros para nos conduzir nos domínios em que deveríamos fazer uso da razão, e propõe sua própria saída. Se para Kant precisamos distinguir aquilo que faz parte de nosso uso privado da razão (e sermos submissos) daquilo que faz parte do nosso uso público (e sermos livres), para Foucault, é necessário assumirmos uma “atitude de modernidade”, semelhante aquilo que os gregos chamavam de *êthos*, na qual nossa existência histórica é problematizada de maneira permanente. Tratar a atualidade como o resultado histórico de uma série de acontecimentos contingentes e assumir o presente como algo a ser questionado. No momento em que assumimos nossa historicidade, temos a oportunidade de não sermos mais os mesmos, de não depender da racionalidade de outros e ir em busca de novas formas de nos relacionarmos com o mundo, com a verdade e com nossas práticas sociais.

Acreditamos que Foucault define a crítica como uma atitude que busca não sermos demasiadamente governados de maneira estratégica. Defini-la expondo suas características fundamentais e propondo um método que nos levaria a um formato autêntico de crítica seria limitar seu potencial de resistência. Não existe um estado da natureza humana em que estaríamos completamente livres de qualquer relação de poder. Não existe uma “maioridade” plena, que consistiria em uma completa autonomia racional. Tudo o que podemos fazer ocorre dentro do contexto em que estamos inseridos e pode ser entendido como uma

resposta às relações de poder que nos circundam. Frequentemente aceitamos e rejeitamos nossas práticas culturais. Não podemos nos libertar completamente de nossa historicidade, mas podemos compreender melhor a contingência de alguns dogmas e o modo vicioso como raciocinamos acerca de alguns temas. Não encontraremos a verdade oculta de nosso tempo, mas podemos diagnosticá-lo e seguir em frente de maneira menos submissa, mais esclarecida e livre.

Foucault continua sendo um nietzschiano. A filosofia ainda é um problema histórico, as metanarrativas ainda consistem uma tentativa de sair da história em busca de algo mais (e Foucault continua recusando esta empreitada). Sua apropriação dos escritos de Kant, que buscam questionar o presente e tirar os seres humanos de seu estado de menoridade, não entra em conflito com isto. Foucault está bastante ciente de que a “atitude crítica” e a “impaciência da liberdade” são tarefas infinitas que não se remetem a nenhuma essência, nenhuma metanarrativa, nenhuma correspondência para com a realidade. Justamente por isso a questão é colocada em termos de *êthos*, não em termos universais e racionais. Também por isso a coragem é uma virtude importante. Não precisamos de dogmas ou imperativos para nos conduzirmos de maneira adequada. Precisamos assumir o controle da nossa existência histórica.

Uma das possíveis tarefas em busca de liberdade, consiste em uma problematização das nossas práticas, que nos permita inverter alguns vícios historicamente herdados. Ao abordar o conceito de “estética da existência”, presente nos gregos da antiguidade, Foucault está nos mostrando que não estamos necessariamente à mercê de uma visão cientificista da sexualidade. Não precisamos encontrar a verdade do nosso sexo. De fato, podemos recusar completamente a ideia de colocar nossa sexualidade em termos de verdadeiro ou falso, normal ou anormal, permitido ou proibido. Podemos entender a sexualidade como uma possibilidade de explorar prazeres, ou seja, uma prática dos *aphrodisia*. Isso significa que o prazer por si só pode ser a substância ética de nossa sexualidade, mas que também podemos buscar outras. Defendemos aqui que a crença de que nossas práticas não estão subjugadas a uma lei exterior à nós, possui um grande potencial de liberdade.

Seguindo a mesma linha de raciocínio, a ideia de que o cuidado de si é mais importante do que o conhecimento de si pressupõe uma cultura mais focada na existência humana e em suas necessidades, sejam elas biológicas ou culturais. Para Foucault, a exaltação do cuidado de si não implica necessariamente em um egoísmo, característico de certa

cultura. Trata-se, antes de tudo, no reconhecimento de que o conhecimento deve estar à mercê do nosso bem-estar. Reconhecemos certo pragmatismo em Michel Foucault, na medida em que nosso conhecimento e nossos interesses não se dirigem a algum tipo de reverência a algo superior, mas a práticas humanas, limitadas pelas possibilidades históricas de um contexto, mesmo que com um enorme potencial de expansão. Colocar o “cuidar” antes do “conhecer”, implica em dizer que o conhecimento é muito mais uma ferramenta a ser utilizada para nossos próprios fins, do que uma maneira de representar adequadamente uma realidade externa a nós (e prestar reverência a ela, independentemente das consequências possíveis).

Neste contexto, importante ressaltar a distinção encontrada em *A ética do cuidado de si como prática da liberdade*, entre libertação e liberdade. Frequentemente nos encontramos submissos a práticas sociais que nos aprisionam. A opressão de alguns grupos sobre outros (ou sobre si mesmos), proveniente de uma série de crenças e práticas historicamente herdadas, pode ser crucial em nossas autoimagens e na forma como interpretamos o mundo. Libertar-nos disso é frequentemente o primeiro passo em direção à emancipação. Todavia, em alguns casos é possível constatar que estas práticas opressivas não estão necessariamente sendo contestadas. Muitas vezes, as vítimas de um determinado tipo de opressão desejam apenas serem incluídas nestas práticas opressoras excludentes. Nestes contextos, a libertação por si só não é suficiente, pois apenas amplia o grupo de indivíduos aprisionados em um sistema. Liberdade, para Foucault, seria então a possibilidade e a consciência da necessidade de criar novas práticas sociais. Foucault utiliza o exemplo dos homossexuais de sua época, que tinham todo o direito de lutar pelo direito de se casarem (ou seja, de libertar-se de um sistema excludente que não os considerava digno dos mesmos direitos garantidos aos heterossexuais), mas que também possuíam em suas mãos a possibilidade de construir novas formas de se relacionar, que não estivessem restritas ao modelo tradicional de casamento monogâmico. Neste contexto, é possível construir novas práticas de liberdade, buscando novas formas de se relacionar com os outros e consigo mesmo. Sem esse trabalho de construção, possibilitado pela liberdade, a libertação por si só não é suficiente.

A ideia de que a ética é o resultado que a liberdade assume quando provém de um processo reflexivo, implica em dizer que os seres humanos estão inseridos em um processo infinito de superação de suas moralidades cotidianas. Podemos chamar este processo de ética, na medida em que exista um mínimo de liberdade neste processo. Trata-se

de uma tentativa de livrar-se de uma visão de ética como proveniente da obediência a algum princípio racional ou metafísico, exterior a nós mesmos. A ética é algo que os seres humanos constroem em suas culturas, quando tentam superar suas próprias moralidades. Uma das maneiras de fazer isso é contrastando culturas. Aqui fica claro porque Foucault considerou necessário um retorno à Antiguidade. Não para resgatar uma moral antiga, mas para utilizar-se do potencial de contraste para problematizar nossas crenças atuais e nos mostrar que elas poderiam ser diferentes, caso nossa história tivesse ocorrido de outra maneira. Não existe um *télos* específico ao qual nossas moralidades se dirigem, apenas a possibilidade de transformá-las em práticas de liberdade, recusando qualquer tipo de submissão externa.

Ressaltamos aqui a importância do caráter prático da filosofia. Como bem nos mostrou Hadot, além de discursos abstratos e sistemas filosóficos, a filosofia também foi capaz de nos fornecer exercícios espirituais que se remetem a uma arte de viver ou a uma atitude concreta que envolve toda a existência do indivíduo, capaz de exercer uma transformação em si mesmo, ou melhor, uma conversão a algum modo de vida que lhe pareça desejável. Trata-se da possibilidade de um domínio de si, de certa autonomia perante as paixões humanas, que representou um grande problema para a filosofia antiga. Os exercícios espirituais, independentemente de seu conteúdo, são uma chave importante para compreendermos a possibilidade de criarmos novas subjetividades de maneira mais autônoma e livre, sem, contudo, prescindir dos elementos que encontramos culturalmente no contexto em que vivemos. De fato, a construção de nossas subjetividades é sempre um processo dialógico entre o indivíduo e o meio, no qual a possibilidade de autonomia e liberdade é muito mais uma prática do que uma característica inerente aos seres. A filosofia e a vida são sempre exercícios. Podemos exercitar a obediência e a liberdade, cabe a nós escolher e desenvolver uma atitude voltada para isso.

A obra *Foucault on Freedom*, de Johanna Oksala, foi relevante, não apenas para compreendermos melhor a possibilidade de ver em Foucault uma filosofia da liberdade, esclarecendo os momentos em que a linguagem, o corpo e a ética entram em questão nesta empreitada, mas para traçarmos a figura de um Foucault historicamente iluminista. Dizer que Foucault é “historicamente iluminista”, consiste em dizer que o Iluminismo não consiste no momento mais elevado de nossa cultura, entendido como a consequência natural do bom uso de nossa Razão; mas que seus ideais de razão crítica e autonomia pessoal permanecem desejáveis. As críticas foucaultianas possuem um fundamento histórico

implícito que nos levam em direção a uma sociedade mais livre. Não precisamos encontrar o fundamento universal deste desejo. Nossos desejos também possuem uma história, e isto só é problemático na medida em que nos sentimos compromissados com um pensamento filosófico no qual tudo que é histórico é valorativamente inferior. Quando é este próprio pensamento que está em questão, esta valoração perde seu sentido. Desejamos a liberdade por si mesma, não porque somos predestinados a ela.

As críticas foucaultianas carecem de fundamentos normativos transcendentais, não devido a uma inconsistência de seu pensamento, mas porque o autor se recusa explicitamente a considerá-los importante. Podemos inclusive ir mais além e dizer que frequentemente estes fundamentos podem servir como justificativas para legitimar formas de dominação indesejáveis. Não existe nenhuma hierarquia intrínseca a nossas práticas culturais, mas isso não significa que não possamos considerar umas mais desejáveis que outras<sup>80</sup>. Fazemos isso antes de investigar seus fundamentos. A ideia central aqui é que podemos prescindir completamente deles. Se isso parece contra intuitivo é porque existem razões históricas que nos fazem pensar dessa maneira. Está na hora de colocá-las em debate.

O texto de Gros *Y a-t-il un sujet biopolitique?* tem um primeiro objetivo, bastante importante, de nos mostrar como o curso *O nascimento da biopolítica*, frequentemente interpretado como uma defesa foucaultiana do neoliberalismo, consiste, na verdade, em uma genealogia da lógica neoliberal, capaz de esclarecer as principais operações biopolíticas que, embora nos subjuguem, traduzem tais relações de poder em termos de liberdade. Contudo, mais importante que isso, encontramos nos últimos parágrafos do artigo uma tentativa de se utilizar de Foucault para ir mais além.

Neste sentido, Gros fala de um direito dos governados, entendido como um conceito operacional (assim como a liberdade, para Oksala), através do qual podemos reivindicar mudanças nas relações de poder, legitimadas pelo simples fato de que somos nós os governados, e que o governo só é legítimo quando possui não apenas o consentimento dos governados, mas quando este consentimento é, de certa forma, esclarecido. Quando algumas práticas políticas são intoleráveis temos o direito de recusá-las. Também temos direito às informações que nos

---

<sup>80</sup> Podemos concordar então com Andre Comte-Sponville, quando diz: “Que todo conhecimento é relativo não significa que todos os conhecimentos se equivalem.” (2002, p. 57).

fazem entender os motivos das mesmas serem intoleráveis. Sermos governados pela ignorância, mesmo que com nosso próprio consentimento, não é suficiente. Através do direito dos governados, é possível nos desvencilharmos historicamente do liberalismo econômico e do liberalismo político, frutos de uma tradição essencialista que se baseia em direitos humanos universais, para um liberalismo crítico, voltado a uma maior compreensão de nosso papel enquanto governados. Temos aqui a possibilidade de uma série de jogos de lutas e resistências, pautados em momentos históricos de lutas e indignações. Podemos resistir às relações de poder vigentes e podemos criar novas relações. Estaremos sempre respondendo a um apelo da atualidade, não a instâncias universais e eternas.

Importante ressaltar aqui o conceito de anarqueologia, que nos remete a um abuso de verdade. Neste contexto, frisamos a importância de compreender que Foucault se recusa a pensar a política como algo que dependa de “universais”. Usamos o exemplo da loucura. Não existe algo que seja a loucura em si mesma. Uma análise baseada nos universais buscaria compreender a essência da loucura, possibilitando distingui-la da normalidade (ou da sanidade). O problema é que esta essência não existe. A loucura só é definida através de práticas sociais, capazes de separar, de acordo com critérios culturais, o louco do são. Recusar a análise essencialista dos universais recebe, tradicionalmente, o nome de nominalismo. Foucault é claramente um nominalista. Dessa forma, não apenas a loucura não existe (embora ela seja um fenômeno real), mas o poder, ou a verdade, também não. Isso não significa negar o fenômeno, mas a possibilidade de encontrarmos uma essência que esteja de acordo com uma realidade trans-histórica. São conceitos operacionais. Quando Foucault diz que a coercitividade da verdade reside no próprio verdadeiro, ele está dizendo que a verdade é supérflua, redundante. Temos aqui um conceito minimalista de verdade. Possuímos regimes de verdade, não com a intenção de fazer que a mesma seja praticada, mas com a intenção de expandir nossa vontade de saber.

Dessa forma, um abuso de verdade seria a consequência de uma tradição demasiadamente focada em regimes de verdade, que visam a coagir os indivíduos a obedecer. Esta obediência não tem como objetivo a verdade por si mesma, mas o fortalecimento de uma série de estratégias históricas, pautadas por relações de poder que buscam autoafirmação. Quando Foucault concorda que devemos destruir a vontade de verdade, ele está assumindo a necessidade de desconfiarmos dos regimes de verdade que nos pedem obediência, não por serem bons

para nós, desejáveis a nossos fins, nossa felicidade ou nossa liberdade; mas por serem portadores de uma verdade que não nos coage por si só. A vontade de verdade seria então uma relação de poder, ou melhor, uma vontade de poder (de fato, o termo faz referência à Nietzsche).

Assim, a anarqueologia implica em dizer que não precisamos obedecer nada simplesmente porque é “verdadeiro”. Não nos é possível desobedecer à verdade, devido à sua própria coercitividade imanente. Os regimes de verdade buscam com que obedeçamos a relações de poder, e nenhuma relação de poder é legítima por si mesma, por estar supostamente sustentada por algum tipo de verdade. Não é possível sair do poder, mas é possível recusar a ideia de um poder trans-histórico que nos coagiria com seu caráter verdadeiro. É possível rejeitar as relações de poder vigentes, lutar contra o *status quo*. O poder é uma prática inserida em nossas relações cotidianas. Podemos e devemos nos libertar desta tradição que tenta vincular uma série de relações históricas de poder à uma verdade inerente à natureza das coisas. Não se trata de encontrar a essência dos universais, mas de recusá-los, em busca de uma visão nominalista de nossas práticas.

Consideramos importante resgatar dos escritos de Foucault o conceito de parresía, analisado em seus dois últimos cursos no *Collège de France*. Foucault ressalta o vínculo presente na parresía entre aquele que fala e aquilo que é dito. Neste contexto, é importante ressaltar a *Carta VII* de Platão e a tentativa de Foucault de se vincular a um elemento específico do pensamento de do filósofo grego. Assim como fez com Kant, Foucault não se detém a obra prima do autor, mas a textos marginais. De fato, sequer existe consenso acadêmico acerca da autenticidade da carta. Mas é nela que Platão justifica suas três tentativas fracassadas de ir à Sicília. O principal argumento é que Platão não queria dar a impressão de ser apenas *logos* (discurso), e mostrar que era capaz de pôr as mãos ao *érgon* (ação).

Essa tentativa de se vincular a Platão, através do conceito de *érgon*, implica no entendimento de que o real da filosofia é a sua prática, não apenas o seu discurso. Esta prática, por sua vez, exige um trabalho de si sobre si. Na medida em que estamos nos referindo à uma filosofia que tenta se libertar dos preceitos metafísicos presentes em sua tradição, constamos a necessidade de construir um pensamento voltado às práticas humanas. O trabalho de si sobre si é relevante, visto que aquilo que será considerado importante, verdadeiro, necessário, não independe da maneira pela qual os indivíduos constituíram suas subjetividades. Foucault não nos oferece nenhum princípio filosófico universal para esta

constituição, mas certamente a parresía possui alguns elementos interessantes a serem reinterpretados.

Quando Oksala diz que a liberdade é um conceito operacional, isso significa que ela só faz sentido dentro das operações concretas nas quais está inserida. Não se trata de um conceito metafísico que se remete a uma discussão sobre o livre-arbítrio, na qual buscaríamos descobrir racionalmente se ele existe ou não. Dentro de práticas concretas, podemos tentar entender o que significa a liberdade e trabalhar filosoficamente com ela. Ressaltamos aqui que o mesmo vale para a filosofia e para grande parte dos conceitos trabalhados aqui. De modo geral, trata-se de aceitar a premissa de que o real da filosofia é sua prática. Não podemos entender o que é a loucura, o poder, a verdade e a ética, sem compreender as práticas nas quais os seres humanos aplicam tais conceitos. Temos mais uma vez o nominalismo de Foucault, que justifica a arqueologia e a genealogia como tentativas de operacionalizar uma série de práticas que precisam ser conceitualizadas.

Acreditamos que a questão do *érgon* também possui um grande potencial de liberdade. Entender a filosofia através da ação e não do discurso (sem deixar este de lado), implica em uma liberdade frente a um modo de se fazer filosofia, no qual buscamos compreender melhor a essência de um universal. Esta ideia de uma filosofia sem essências é presente em todo o pensamento de Foucault, mesmo que, muitas vezes, apenas de modo implícito. Ironicamente, estamos usando Foucault para colocar Platão contra Platão, visto que a parte mais consagrada da filosofia do filósofo grego é voltada ao *logos*. A parresía, por sua vez, é um conceito histórico que Foucault traz à tona, sem que com isso esteja preocupado com um resgate do mesmo. Mais uma vez, vemos a filosofia como um conceito operacional, na medida em que se trata de encarar a parresía como uma atitude, uma virtude, e não como um princípio a ser obedecido.

A parresía, embora exija liberdade de palavra, não significa apenas isso. É necessário franqueza e coragem. Vemos aqui um vínculo com valores iluministas que nos ajuda a corroborar a ideia de que Foucault, embora prescindia de uma filosofia baseada em fundamentos filosóficos, possui um vínculo normativo com alguns valores iluministas. A necessidade de franqueza da parresía denota um apreço pelo dizer-verdadeiro. Se Foucault fosse um niilista que acredita que nenhum valor pode ser preferível a outro, porque sequer escrever? Defendemos que, se o autor dedicou inúmeras horas de seus dias, durante anos, para diagnosticar o presente e tornar mais claras nossas relações com uma série de conceitos e acontecimentos históricos, é

porque considera isto algo valoroso. O esclarecimento sobre algo é melhor que a obscuridade. Diagnosticar a atualidade é torná-la mais transparente a nós. Quando Foucault analisa as diversas formas como lidamos com a loucura, mostrando a existência de um caráter histórico inegável, de certa forma, está dizendo implicitamente que trabalhar com este conceito sob a luz de sua história é melhor do que trabalhar sem saber nada sobre ela. A franqueza é necessária para a filosofia e para o filósofo.

A coragem, também presente no texto de Kant sobre o Iluminismo, pode servir como um conceito de denota ainda mais o vínculo de Foucault com valores iluministas. Em primeiro lugar, é importante ressaltar que o Iluminismo foi um período histórico no qual uma série de verdades antigas e tradicionais estavam sendo contestadas. Para isso, foi preciso muita coragem de seus adeptos, que frequentemente corriam o risco de irritar alguém importante e sofrer severas consequências. Aquele que possui uma verdade vinculada a sua própria existência, não pode simplesmente se calar por medo. Ele precisa ser franco com si mesmo e dizer a verdade, custe o que custar. Em segundo lugar, retomando Kant, a menoridade intelectual dos indivíduos não ocorre por falta de racionalidade, mas por covardia de pensar por si mesmo. É verdade que Foucault se apropria do pensamento kantiano, sem a pretensão de fazer uma mera recapitulação fidedigna do mesmo. Todavia, a coragem possui um momento importante, que é aquele no qual os indivíduos investem em seu potencial crítico de problematizar o contexto em que vivem, e libertar-se de uma série de obediências necessárias a valores que dizem respeito a outros grupos e não a eles.

Temos então, um primeiro tipo de *êthos*, um primeiro tipo de coragem. A parresía socrática consiste em se abster da participação política (visto que esta poderia tê-lo matado) e incitar as pessoas a cuidarem de si mesmas. Para Sócrates, não era a reputação, a honra ou a fortuna dos cidadãos que tinha importância, mas a razão, a verdade e a alma. A própria vida do indivíduo está em jogo neste contexto. O cuidado de si diz respeito a uma maneira de ser que demanda coragem. Para assumirmos um *êthos* do cuidado, precisamos travar um verdadeiro combate com os costumes e tradições de nossa época. Sócrates, de fato, foi condenado à morte por causa disso, mesmo tendo se recusado a participar da vida política, prevendo que isso pudesse acontecer.

Mas além da parresía socrática, temos a parresía cínica, que consiste em uma radicalização desta coragem da verdade. Sócrates saía por aí interrogando os cidadãos atenienses sobre suas próprias crenças.

Os cínicos, por sua vez, buscavam escandalizar os mesmos com o modo que levam a sua vida. O escândalo da verdade cínico consiste em uma parresía levada até suas últimas consequências. É preciso que a soberania de si mesmo não se remeta a apenas um cuidado de si modesto, no qual você busca um certo domínio sobre si e fala de maneira corajosa. A vida soberana professa uma pobreza absoluta, na qual tudo o que for supérfluo pode ser descartado como desnecessário. Trata-se de um domínio de si que permite aos indivíduos usarem de sua própria vida para contestar os valores vigentes.

Tendo em vista tudo o que foi analisado neste capítulo e, uma vez que se trata de um trabalho acadêmico, nos pareceu pertinente um questionamento sobre o papel do intelectual em uma sociedade, na perspectiva de Foucault. A recusa de uma concepção de intelectual universal está em perfeita harmonia com o ceticismo do autor acerca das abordagens filosóficas essencialistas e metafísicas. Não existe um tribunal filosófico, um *télos* universal, tampouco a possibilidade de colocar a filosofia em um patamar seguro que nos permitisse atuar como a consciência de uma sociedade inteira. É na especificidade, na nossa capacidade de interrogar as evidências, questionar os regimes de verdade e transformar a realidade, que os intelectuais exercem sua função mais importante. Enquanto intelectual, Foucault absteve-se de fazer a lei, profetizar e exercer o papel de guru ou sábio. Suas obras tinham sempre a função de servir como ferramentas com um grande potencial de mudança. Mas que essa mudança não ocorra de maneira inerte.

Neste contexto, a amizade também é importante, por se tratar de uma relação na qual o relevante não é a hierarquia, mas o prazer que se pode extrair com o outro. Não devemos entender o prazer aqui sob a luz de um espantinho do hedonismo, no qual apenas o prazer físico importa. Tampouco devemos negar este prazer físico. Aqui, trata-se do potencial de construir mutuamente uma série de relações agradáveis a ambos. Em uma perspectiva foucaultiana, o modo como nos relacionamos com os outros e com nós mesmos pode ser transformador.

Ir da obediência à liberdade é uma tarefa difícil. Não nos parece possível fundamentar a liberdade ou estabelecer os critérios adequados para preferirmos uma em detrimento da outra. Constatamos, contudo, que muitos preferem a liberdade, que muitos gostariam de saber como ser mais livres, e que alguns estão dispostos a lutar por ela. Foucault nos proporcionou ferramentas elucidativas que nos permitem ser um pouco mais cínicos acerca das justificativas disponíveis para fundamentar nossas razões para obedecer.



## CONCLUSÃO

Uma longa trajetória de pesquisa foi necessária para que pudéssemos chegar a este ponto onde dissertaremos de maneira um pouco mais livre dos textos. Nossa temática foi a liberdade, o tempo todo, mesmo quando dissertávamos sobre outros assuntos, aparentemente não relacionados. Isso porque nunca se tratou de definir de uma vez por todas em que consiste a liberdade, mas de entender o que fazem, pensam e sentem os seres humanos quando dizem que são ou não são livres. Para isso, possuímos toda uma tradição filosófica que faz desta uma tarefa inesgotável. Nos reservamos o objetivo modesto de fazer um pequeno recorte acerca de um autor relevante, famoso por seus escritos sobre o poder, que nos remetem diretamente à temática em questão.

A tarefa de transformar o pensamento de Foucault em um sistema coerente, que poderia ser utilizado por seus “seguidores” de maneira tradicional, como uma luz que os guia aonde devem chegar, é fadada ao fracasso. O próprio Foucault nunca teve esta pretensão, e para compreendermos isso, basta apenas uma citação:

E isso me leva a algo como uma espécie de confiança: é que, para mim, o trabalho teórico não consiste – e não digo isso por orgulho ou vaidade, mas ao contrário por sentimento profundo da minha incapacidade –, não consiste tanto em estabelecer e fixar o conjunto das posições nas quais eu me manteria e cujo vínculo (entre essas diferentes posições) supostamente coerente formaria um sistema. Meu problema ou a única possibilidade de trabalho teórico que me anima seria deixar, de acordo com o desenho mais inteligível possível, o vestígio dos movimentos devido aos quais não estou mais no lugar em que estava há pouco.” (FOUCAULT, 2014c, p. 74/75).

Seremos paradoxalmente fiéis a Foucault e proclamaremos infidelidade para com seu pensamento. Tudo o que foi dito aqui é relevante e pode ser útil, mas que o vínculo tácito não nos seja atribuído incondicionalmente. O importante é não permanecermos estagnados. Isso também não significa que não concordamos com boa parte do que foi analisado e problematizado aqui. De fato, o rigor e a coerência com

que seu pensamento é apresentado torna-se frequentemente um convite à concordância. Mas que a filosofia seja, daqui para frente, muito mais uma questão de incitações, provocações e transformações criativas e instigantes, do que de concordâncias, anuências e aprovações inertes e orgulhosas.

Também é preciso enfatizar a importância de esclarecer os conceitos e dar pouca ênfase aos rótulos. Sem rótulos teríamos sérias dificuldades em nos comunicar, mas um excesso deles dificulta o pensar diferente. Foucault só é inadvertidamente um pós-moderno se restringirmos completamente tudo o que as pessoas pensam acerca da pós-modernidade e nos tornarmos donos do conceito a ponto de reivindicar o monopólio de sua definição. Ficaríamos então com a definição de Lyotard e, por prescindir de metanarrativas, poderíamos rotulá-lo dessa maneira. Mas porque faríamos isso? Será tão necessário assim brigar por palavras e rótulos? Foucault certamente achava que não. Mas também não lhes dedicou apenas o silêncio. Suas relações conturbadas com termos como “estruturalista” ou “filósofo” estão aí para corroborar a ideia. Em outros casos, é mais fácil sermos enfáticos. Foucault é definitivamente um cético e um perspectivista. Não vimos ninguém discordando até agora. Pois que venham as discordâncias, tanto melhor. Com este trabalho temos, no mínimo, um ponto de partida para um bom diálogo posterior.

Também precisamos advertir ao leitor acerca de um mau hábito que podemos cometer ao ler Foucault, na medida em que inúmeras de suas obras são descrições arqueológicas ou genealógicas de um período histórico específico, sem que o autor diga explicitamente aonde gostaria de chegar com a enorme quantidade de informação que despejada em cima da gente (muitas vezes, bastante difícil de digerir instantaneamente). Precisamos evitar ler suas obras como se existisse nelas um tom de nostalgia. Nas palavras de Foucault: “A leitura continuísta da história e a referência nostálgica a uma época áurea da vida social assombram ainda muitas mentes, e numerosas análises políticas e sociológicas são por elas influenciadas. É preciso livrar-se delas.” (2006b, p. 127).

São frequentes aqueles que acham que ao nos apresentar o suplício e depois o poder disciplinar, Foucault está dizendo que estamos em um contexto muito mais perverso, e que seria melhor voltarmos aos tempos de outrora. Ou que o modo com que os antigos lidavam com seus loucos era ideal, e tudo o que fizemos foi deturpá-los e tratar nossos sábios incompreendidos como doentes mentais. Foucault definitivamente não é um nostálgico e suas análises se remetem sempre

ao futuro. O passado foi diferente do presente, e provavelmente o futuro também o será.

Feitas estas considerações, precisamos justificar nossas escolhas. O primeiro capítulo desta tese, intitulado “As diversas faces do ceticismo”, possui uma pretensão de esclarecer em que estado se encontra o debate filosófico que nos propomos. Trata-se, de certa forma, de uma preparação para ler e entender Foucault como um filósofo da liberdade. Sem esta preparação, seria difícil explicar como o autor tem a pretensão de nos fornecer ferramentas capazes de nos libertar de inúmeras formas de obediência em direção à inúmeras formas de liberdade, mas sem propor uma ética normativa.

Neste contexto, entender sua incredulidade pós-moderna acerca das metanarrativas, seu diálogo contínuo com o estruturalismo, seu ceticismo histórico e seu perspectivismo, foi crucial para elucidar a ideia de que seu pensamento prescinde de um tribunal filosófico capaz de decidir objetivamente o que devemos fazer de nossas vidas. Foucault escolhe o caminho difícil. O caminho que se recusa a repetir incessantemente as acusações de relativismo e contradição performativa e se nega a construir um sistema filosófico aperfeiçoado que, a partir de então, nos forneceria respostas mais seguras. Neste trajeto, não é possível uma justificação última para suas preferências pessoais. Importante ressaltar que isto nunca impediu ninguém. Como vimos com Pierre Hadot, temos uma tradição na qual inventamos diversos discursos para algumas práticas que se repetem ao longo da história. Não é porque fundamentamos filosoficamente nossas preferências que as possuímos, é o fato de as possuímos que nos leva a fundamentá-las filosoficamente. Foucault estava ciente deste problema e preferiu seguir um outro caminho. Um trajeto difícil, mas também de pretensões “modestas”. Sabia de antemão ser incapaz de resolver de uma vez por toda qualquer problema filosófico ou propor um sistema estável e duradouro. Preferiu fornecer ferramentas úteis que possibilitem mudanças, indicar o caminho percorrido e nada mais do que isso.

A história, neste sentido, pode ser vista como um grande arquivo no qual encontramos as diversas práticas que nos levaram a viver como vivemos hoje. A história da filosofia, por sua vez, nos mostra os argumentos e as fundamentações destas práticas. Sempre de maneira cética, Foucault se inquietou profundamente com isso. A história tornou-se sua ferramenta e o ceticismo a sua postura. Mas é importante ressaltar que se trata de um ceticismo aberto, que reconhece o direito de seu interlocutor de não estar convencido. Como vimos acerca do conceito de problematização, o direito do outro é imanente ao debate. Se

não vamos encontrar nenhum tribunal filosófico – se tudo o que nos resta é comparar culturas, práticas, modos de vida – então precisamos conversar, debater e dialogar para sempre. Precisamos transformar o diálogo, a crítica, a coragem, a curiosidade, a abertura, a autonomia e a liberdade em atitudes.

Sem possuir um sistema, Foucault tentou inovar em sua maneira de pensar. Sempre ciente de que esta inovação nunca é um lampejo de genialidade do autor, mas uma profunda imersão que se utiliza do material disponível, foi preciso estudos rigorosos dos mais diversos assuntos. Entender como um discurso vem a ser o que ele é, ou quais as relações de poder envolvidas nesta transição, requer uma ampla erudição e uma disponibilidade de revisar periodicamente suas produções. De fato, não importa tanto se consideramos sua passagem da arqueologia para a genealogia um aperfeiçoamento de “método”, uma mudança de interesse ou um reconhecimento de insuficiência. O mais importante aqui é a tentativa de diagnosticar o contexto em que vivemos e exercer alguma influência sobre ele.

Acerca de suas preferências, sua primeira obra já nos dá uma dica: *A História da loucura*. Foucault sempre esteve às margens. É preciso ouvir as vozes dissonantes, mas também é preciso dar voz para quem não tem, ampliando e desobstruindo as vias de comunicação. Uma vez analisadas as relações de poder de nossas sociedades, é difícil se conformar, é difícil aceitar esta miríade de exclusões com suas justificativas que, posteriormente, parecem tão pobres, às vezes até absurdas. Falar do passado é estar em uma situação privilegiada, e Foucault estava ciente deste privilégio. Não se colocava como um juiz que iria acusar os erros de seus antepassados, mas como um curioso que tentava entender a ampla gama de acontecimentos que permitiram que as coisas tenham ocorrido como ocorreram. Este é o primeiro passo para evitar que elas se repitam.

Como já vimos, pensamos de acordo com a episteme de nossa época, somos profundamente influenciados pelos dispositivos que encontramos em nossa cultura. A mudança possui um longo trajeto e um preço bastante alto. Mas ela é sempre possível. E sempre que estamos insatisfeitos, ela é desejável. Foi por reconhecer esta postura investigativa que consideramos necessário um primeiro capítulo mais focado no método, nas pretensões e na atitude do autor do que no tema proposto. Por ser perspectivista, cético e curioso, todo o pensamento do autor possui um caráter experimental:

É preciso transformar o campo das instituições sociais em um vasto campo experimental, de forma a determinar quais são os parafusos a afrouxar aqui ou ali para introduzir a mudança desejada; é preciso efetivamente desencadear uma operação de descentralização, por exemplo, para aproximar os usuários dos centros de decisão dos quais eles dependem e implica-los nos processos decisórios, evitando com isso essa espécie de grande integração globalizante que deixa as pessoas em uma completa ignorância de tudo o que condiciona tal ou tal interrupção. É preciso, portanto, multiplicar as experiências por todo lado onde for possível nesse terreno particularmente interessante e importante do social, considerando que todo um conjunto institucional, atualmente hábil, deverá provavelmente sofrer uma reestruturação de alto a baixo. (FOUCAULT, 2006,b, p. 129).

A mudança é sempre proveniente de uma transformação das experiências. Trata-se de descobrir outras maneiras de fazer as coisas. Sem um tribunal filosófico, uma metanarrativa ou qualquer coisa que nos traga a tão desejada objetividade, só nos resta experimentar, comparar resultados, contrastar culturas. Mais uma vez a história acusa sua importância. Neste projeto de experimentações, inúmeras vidas possíveis não serão concretizadas, teremos sofrimento, tristeza e opressão (embora prazer, felicidade e liberdade também estarão presentes). A história nos fornece então uma maneira de não repetir tanto alguns erros. Com seus escritos e diagnósticos, Foucault nos permitiu uma maior consciência daquilo que acontece conosco no tempo presente. A esta consciência, faremos o uso que quisermos, está fora de sua alçada intervir.

Neste contexto, o segundo capítulo, intitulado “As diversas faces da obediência” é um capítulo que responde a uma demanda ética, política e filosófica. Dedicar-se a escrever um trabalho sobre filosofia, dificilmente é uma tarefa à qual podemos ficar indiferentes. Não são poucos aqueles que almejam dialogar com o tempo presente e, mesmo que de maneira ínfima, compreendê-lo melhor. A escolha do autor foi estratégica. Boa parte do reconhecimento e até mesmo da fama de Foucault se dá pelo fato dele ter se preocupado com questões que

preocupam a todos nós, e cujas respostas fornecidas influenciam profundamente nossas vidas (claro que o rigor de suas pesquisas, sua personalidade forte e cativante, sua notória inteligência e mais uma série de adjetivos elogiosos também são bem-vindos nessa justificativa, mas isto é um tanto quanto secundário).

Frequentemente reconhecido como o “filósofo do poder”, Foucault alertou que a maneira tradicional com que lidamos com o fenômeno é frequentemente insuficiente. Ainda estamos presos à lógica da soberania (ou da concepção jurídico discursiva), buscamos quem tem o direito de nos fazer obedecer. Para Foucault, embora a obediência possa ser necessária para atingirmos alguns fins desejáveis, ninguém possui direito algum de ser obedecido. É possível traçar a longa trajetória das inúmeras justificativas dadas quando consideramos necessário relações de obediência. Exercer esse trabalho de maneira crítica nos permite ir mais além. Tão importante quanto esta postura foi sua perspicácia de nos mostrar que existe poder aonde não conseguimos ver. Se por ventura ele nos parece sempre atrelado ao Estado e a todos que nos dão ordens diretas e possuem a coação necessária de comandar nossas ações, tais sistemas não existiriam sem ações, atos e relações menores, que permitem seu surgimento e sua manutenção.

Obedecer é estar sempre atrelado a uma série de relações de saber e poder, capazes de moldar nossas subjetividades em vista de uma finalidade prévia. Não são apenas os indivíduos que se fazem obedecer, mas os sistemas, os dispositivos, as estruturas. Frequentemente aqueles que nos oprimem exercem apenas uma função disponível, que estava lá, aguardando para ser preenchida. Pouco importa que sejam aqueles indivíduos específicos, poderiam ser outros. Isso pressupõe uma mudança de postura que dialoga fortemente com o estruturalismo. Uma filosofia sem sujeito, como já dito inúmeras vezes. Frequentemente vemos reivindicações cotidianas para “tirar alguém do poder”, sem que em momento algum as estruturas e dispositivos que possibilitaram sua ascensão, sua permanência e seus “abusos” sejam contestadas. Acreditamos que deslocar o foco do sujeito que apenas preenche este papel vazio é um dos méritos de Foucault. Estamos longe, todavia, de reconhecer que indivíduos conseguem imprimir boa parte de suas personalidades nestas estruturas e dispositivos. Foucault possui um pensamento muito mais afirmativo, que busca nos mostrar outras formas de fazer as coisas do que um pensamento demasiadamente preocupado em “refutar” o adversário. Já dizia Nietzsche: “que tenho eu a ver com refutações!” (2013, p. 10).

Constatamos então um “abuso de obediência”, termo muito bem colocado por Frédéric Gros. Primeiramente porque denota que não se trata de acabar completamente com a obediência. Isso implicaria em pressupor um estado utópico aonde tudo que o ser humano encontraria seria a liberdade. Mas o foco de Foucault é muito mais prático ou pragmático do que isso. Nesse sentido, trata-se de demonstrar insatisfação com a obediência nos moldes em que ela se encontra nos tempos atuais. A este abuso, importante ressaltar a “banalidade do mal” de Hannah Arendt ou a “servidão voluntária de La Boétie. A obediência dificilmente se dá em termos maniqueístas em que temos um tirano opressor e vítimas oprimidas. Arendt resalta como esses tiranos são frequentemente pessoas comuns (e que, dada as devidas condições, talvez pudéssemos nós mesmos ocupar seu lugar). La Boétie resalta como somos frequentemente coniventes com a servidão. Se quiséssemos liberdade, a teríamos.

Sem que seja necessário pressupor qualquer discordância (ou completa anuência), Foucault leva o debate a um outro nível. Não se trata apenas de um diagnóstico filosófico, mas histórico. Examinar as estruturas de poder nos ajuda a entender como os seres humanos são levados a obedecer. Para isso, em primeiro lugar, é preciso tirar o sujeito do pedestal. Suas crenças e desejos são formadas nos próprios dispositivos que frequentemente os oprimem e os obrigam a obedecer. A tensão se dá em inúmeros momentos, mas a harmonia também existe entre “opressores e oprimidos”. De qualquer forma, posicionar-se contra, mesmo sem qualquer tipo de fundamento intrínseco, não é proibido. Se é verdade que não podemos fundamentar o anseio por liberdade, também é verdadeiro que não podemos fundamentar a inércia. Trata-se apenas de escolher.

Neste contexto, a filosofia pode assumir a função de um contrapoder. Na verdade, como nos mostra Foucault, mas também Hadot, esse é um papel bastante recorrente ao longo da história. Agora chegou a hora de enfatizá-lo, pois alguns eventos históricos fizeram com que esta função tenha perdido um pouco sua força. Para isso, é necessário que a política deixe de ser uma tarefa de especialistas que elegemos e nos “prometem” a solução de todos os problemas. Este modelo nunca deu certo. Precisamos assumir as rédeas de nossas vidas. O pensamento de Foucault é um pensamento que preza pela liberdade, e a liberdade não funciona bem sem a autonomia. A política não se refere apenas a burocratização da sociedade. A filosofia política, por sua vez, também não se resume a uma longa discussão sobre a melhor forma de governo, ou a melhor forma de Estado. Existem questões cotidianas que nos

dizem respeito diariamente, e todas elas estão entrelaçadas com decisões e interesses políticos que nos são inacessíveis. Saber como iremos morrer, o que fazemos com os excluídos de nossa sociedade, questões de gênero, amizade, sexualidade, etc., nos dizem respeito diretamente. Não podemos ficar omissos a isso. Existe uma filosofia militante em Foucault. O conteúdo dessa militância pode ser conhecido, mas ele é secundário. Mais importante que isso é não se deixar levar pela inércia e não aceitar obedecer apenas porque alguém se predispõe a mandar.

É neste contexto que Pierre Hadot precisa ser ressaltado como alguém que influenciou bastante Foucault. A ideia de que a filosofia pode ser muito mais uma prática, um modo de vida ou uma maneira de viver, se libertando do excesso de discursos acadêmicos, abstratos e formais. A filosofia, desde sua origem antiga, sempre se referiu a uma mudança na vida daqueles que a praticam. É importante quebrar com o cotidiano, praticar “exercícios espirituais” que nos levariam a uma transformação. Este caráter prático e fluído precisa ser enfatizado. Nas palavras de Hadot:

É bastante difícil, todavia, se satisfazer com essa solução. Se a maior parte dos homens considera a filosofia um luxo, é sobretudo porque ela lhes parece infinitamente afastada do que constitui a substância de suas vidas: suas preocupações, seus sofrimentos, suas angústias, a perspectiva da morte que os espera e que espera os que eles amam. Em face dessa realidade esmagadora da vida, o discurso filosófico não pode lhes parecer senão uma vã tagarelice e um luxo irrisório... “Palavras, palavras, palavras”, dizia Hamlet. O que é, em última instância, o mais útil ao homem enquanto homem? É discorrer sobre a linguagem ou sobre o ser e o não ser? Não é, antes, aprender a viver uma vida humana? (2014, p. 329).

Hadot complementa que, a partir disso, o discurso filosófico não possui mais um fim em si, mas está a serviço da vida filosófica. Sem querer desmerecer a importância do discurso filosófico, é preciso ressaltar a importância da vida filosófica, ou, pelo menos, da filosofia em nossas vidas, exercendo efeitos sobre nossas ações e sobre o modo como nos percebemos no mundo. Com Foucault, não podemos mais abrir mão desta relação entre teoria e prática, discurso e vida filosófica.

No momento em que passamos a obedecer por obedecer, estamos abrindo mão de um aspecto fundamental de nossas vidas. É preciso diagnosticar as relações de poder que nos remetem a isso, sem demonizá-las. De fato, passamos de relações de poder para relações de poder, e os discursos revolucionários que frequentemente enfatizam o quão escravizados nós somos têm o péssimo hábito de não nos libertar. Isso porque precisamos desejar a liberdade, ninguém pode nos obrigar a isso, no máximo, nos fornecer ferramentas e exemplos. Aumentar as vias pelas quais a informação e o conhecimento circulam. Fazer com que as vozes esquecidas sejam ouvidas. Foucault achava que as pessoas não precisavam dos intelectuais para pensar, e estava certo. Mas isso não significa dizer que elas não precisam deles, apenas que suas funções podem ser melhor aproveitadas de outras formas.

Mas as relações de poder são complexas. Poder pastoral, poder disciplinar e biopolítica são apenas alguns diagnósticos que Foucault nos fornece. Longe de dizer ‘precisamos nos libertar destas relações e estaremos livres’, Foucault quer nos tornar mais esclarecidos. É verdade que o poder disciplinar aumentou as forças produtivas da nossa sociedade. A revolução industrial possibilitou um aumento drástico na produção de mercadorias, inclusive alimentos, no mundo inteiro. A preocupação biopolítica com a saúde das pessoas, a medicina, a clínica, as escolas (e a universalização do ensino), possuem inúmeros pontos positivos. Foucault é frequentemente lido como alguém que nega completamente isso. Mais interessante, todavia, é lê-lo como alguém que nos alerta para o lado perigoso daquilo que também possui aspectos positivos. Dá-se grande ênfase em como as relações de poder podem resultar dominação, e pouca ênfase nas passagens em que Foucault diz que o poder produz, e que se fosse apenas repressivo, não se sustentaria de modo algum. Nós não somos dominados porque as relações de poder são completamente nefastas e malévolas, mas porque elas são frequentemente desejáveis.

Neste contexto, podemos constatar que a prisão foi um fracasso, mas isso não implica que o suplício tenha sido um sucesso. Tampouco a forma como tratávamos os loucos antes de normalizá-los era um exemplo a ser seguido. Precisamos contar a história nua e crua da medicina, da loucura, da sexualidade, dos dispositivos disciplinares, dispositivos de segurança, etc. Isso não significa que tudo o que faremos será da ordem da recusa (embora iremos recusar muitas coisas). Frequentemente nossas buscas bem-intencionadas por liberdade resultam em outras formas de opressão e obediência. A tarefa da filosofia como um diagnóstico e um contra-poder é infinita. Foucault

não deve ser visto como um guru ou um profeta, mas como alguém que exerceu um papel inestimável em denunciar (com um rigor intelectual louvável) diversos abusos. Agora podemos seguir adiante em uma tarefa perpétua, um pouco mais elucidados pelos escritos do autor.

O último capítulo deste trabalho, intitulado “As diversas faces da liberdade”, tenta colocar em um sistema razoavelmente ordenado e coerente, os inúmeros estudos apresentados até então. Esta é, todavia, uma escolha estratégica. Os escritos de Foucault podem ser utilizados para inúmeros fins. Se é verdade que ele foi um grande entusiasta da liberdade, alguém que sempre questionou as relações de saber/poder que nos levavam a obedecer, também é verdade que ele nunca tentou construir intencionalmente um sistema unificado com o intuito de ser um “guru da liberdade”. Mais modesto do que isso, sua inquietação nos serviu como um convite amigável ao inconformismo.

O conceito de “atitude crítica” salta aos olhos. Foucault não buscou fundamentar uma Crítica. Isso significaria pressupor, mais uma vez, algum tipo de tribunal. A palavra “atitude” é fundamental. Vivemos em um mundo em que as pessoas estão cheias de certezas. Foucault estava cheio de dúvidas. Um pouco na esteira de Sócrates, o caminho é mais importante do que o ponto de chegada. A atitude crítica não nos garante que não seremos governados, não nos fornece uma fórmula para não errarmos e não sermos ludibriados, apenas nos instiga a seguir em frente. A filosofia já teve inúmeros “coveiros”, mas nenhum deles chegou perto de jogar terra suficiente a ponto de sufocá-la. A cada enterro vemos um ressurgimento mais significativo, uma coruja de minerva ativa e vigorosa. Nós não encontraremos a instância que nos tornará completamente livres, mas, em nossas vidas cotidianas, podemos nos libertar de relações que nos oprimem. Podemos até mesmo acumular conhecimentos. Se lermos nossa história com mais cautela e com mais “atitude crítica”, podemos evitar alguns erros que já se demonstraram bastante frequentes.

Uma “ontologia do presente” ou ainda, uma “ontologia histórica de nós mesmos”, faz parte de sua herança kantiana. Dentre as inúmeras diferenças entre os autores, Foucault compartilhava do entusiasmo kantiano em compreender o tempo em que vivemos. Também achava que podemos sair da nossa “menoridade”, embora isso signifique coisas diferentes para ambos os autores. Se para Kant significava atingir um estado racional na qual usufruímos de nossa racionalidade de maneira universal, para Foucault se tratava da atitude em que estamos sempre dispostos a repensar as relações de saber/poder que nos circundam. É

preciso diagnosticar o presente. Quando temos um diagnóstico, traçar os novos rumos se torna uma tarefa mais fácil.

Mas se é verdade que dentro desta lógica, não podemos nos remeter a um tribunal, isso não exclui em momento algum o contraste em culturas, ou entre maneiras mais ou menos desejáveis de viver. Historicamente falando, quando aumentamos o nosso potencial de conhecer fisicamente outras culturas e entender seus costumes (nem sempre de maneira pacífica), nossa quantidade de ideias também aumenta. Um governo que propague sistematicamente uma relação de poder específica, pode perfeitamente ser colocado contra a parede diante da realidade política de outro país, que funciona muito melhor de uma outra maneira. É sob esse espírito que devemos entender o retorno de Foucault aos gregos. Mas, como já dito algumas vezes aqui, sem cair no erro de que seu intuito é dizer que devemos resgatar ou imitar a Grécia Antiga.

O conceito de estética da existência nos mostra que os sistemas morais são muito mais amplos do que somos capazes de vislumbrar dentro de nosso “aquário contemporâneo”. Seguir um certo estilo de vida para que nossa existência seja bela e não para que sejamos normais ou obedientes. Se é verdade que existe uma admiração pelo aspecto estético, também é verdade que não se trata de mera redução a um dandismo amoral. Estetizar a nossa existência nos permite abandonar (ou pelo menos reavaliar) uma série de relações de poder, sejam elas disciplinares, normalizadoras ou biopolíticas. Se levarmos a sério todas as considerações feitas acerca dos motivos e atitudes do autor perante a filosofia, não podemos defender que Foucault buscava colonizar a ética e subjugar a estética, mas apenas nos mostrar que a ética não precisa prescindir completamente de valores estéticos, e que isso pode ter resultados interessantes. Importante lembrar que Foucault expressa textualmente como a Antiguidade estava repleta de problemas, e que um retorno ao modo de vida antigo não é desejável. Trata-se apenas de repensar o contemporâneo sem ignorar a grande riqueza do nosso passado histórico.

O conceito de cuidado de si, por sua vez, se refere a uma apropriação de Foucault, na qual o autor constata que a ênfase contemporânea no conhecimento de si, é justificada pelo rumo predominantemente abstrato que a filosofia tomou a partir da modernidade. Contudo, um retorno aos gregos nos mostra que o cuidado de si predominava. Isso nos remete, mais uma vez, a filosofia como um modo de vida. O cuidado que se tem consigo mesmo é mais importante do que a verdade inserida em nós. A filosofia é muito mais uma prática

do que um discurso. Estes pressupostos trazem consequências sérias para o pensamento ético e moral. Cuidar de si, transformar a prática filosófica em uma atividade constante que se remete à vida dos indivíduos é mais importante do que o conteúdo e a fundamentação teórica da nossa moral, da nossa cultura, da nossa vida. Temos na atitude crítica, na estética da existência e no cuidado de si, uma prova de que o fio condutor da liberdade se refere muito mais a uma filosofia entendida como um modo de vida, uma atitude, uma prática, do que aos fundamentos abstratos que se pode chegar. Da mesma forma, negligenciar estes aspectos abre às portas não apenas para a obediência, mas para uma obediência irrestrita, pura, desejável por si mesma.

Voltamos à Pierre Hadot e à importância que os exercícios espirituais têm para a filosofia antiga (importância esta que pode ser redescrita em nossos tempos hodiernos). A ideia de que a filosofia pode estar intimamente ligada à exercícios que pressupõem uma transformação na vida do indivíduo encontra um vínculo com o pensamento de Foucault. De fato, ao traçar suas arqueologias e genealogias, Foucault estava se, de uma maneira ou de outra, influenciando não apenas na realidade teórica de seu tempo, mas na existência dos seres humanos. Falar sobre loucos, delinquentes, homossexuais e outros marginalizados, é trazer uma série de problemas à tona. Problemas que dizem respeito a como levamos nossas vidas, como nos deixamos colonizar inconscientemente por sistemas de representação (ou dispositivos) que frequentemente subjagam e oprimem. Uma maior atenção ao domínio de si (bastante presente na filosofia greco-romana), assim como à prática de uma vida filosófica e da tentativa de utilizar-se de conhecimentos presentes na tradição para transformar a si mesmo, pode certamente ser entendido como aquilo que Foucault chama de “prática de liberdade”. Não nos tornamos livres quando descobrimos a essência da liberdade, mas quando assumimos a liberdade como uma atitude e uma prática a ser perseguida.

É verdade que o pensamento de Foucault prescinde de alguns elementos da filosofia antiga, como o sentimento oceânico e o olhar do alto (que pressupõe uma tentativa de universalizar sua existência). Todavia, na medida em que seu objetivo nunca foi resgatar a filosofia antiga, mas enfatizar seu aspecto de transformação na vida dos indivíduos em busca de uma outra maneira de existir (que pressupõe tanto uma consideração pelo estético quanto uma atenção ao cuidado de si), isto importa pouco. De fato, não encontramos no pensamento do autor esta busca pelo universal. Podemos dizer até que temas semelhantes foram frequentemente alvo de suas críticas. Mas é

importante ressaltar que o caráter “moderno” de tais pretensões nos parece muito mais problemático do que a maneira como a Antiguidade lidou com esses temas.

A postura prática de Foucault pressupõe não apenas consequências éticas, mas políticas. O poder coercitivo dos dispositivos que se pretendem “verdadeiros” precisa ser ressaltado. A filosofia como uma maneira de viver não precisa se subjugar aos sistemas que se pretendem verdadeiros, mas só se sustentam através de práticas duvidosas de poder. O diagnóstico de um “abuso de verdade” nos leva a uma anarqueologia que demonstra certa simpatia pelo anarquismo, mas sem pressupor a existência de algum sistema de governo capaz de prescindir das relações de poder. Uma filosofia sem sujeito, como já dito inúmeras vezes. Um pensamento que se recusa a aceitar a legitimidade intrínseca de qualquer relação de poder. Estamos sempre dentro de relações agonísticas e precisamos aprender a jogar com elas. Nossos corpos, nossas subjetividades, nossa linguagem, e também a própria filosofia, podem servir como ferramentas de resistência. O poder sempre pressupõe a resistência, nunca encontramos aquele momento ideal onde ficamos apenas com a liberdade e a autonomia. Mas frequentemente algumas práticas são mais desejáveis do que outras. Se vamos obedecer, que temos o direito imanente de resistir quando somos oprimidos. E se nossas subjetividades são constituídas dentro de práticas sociais contingentes, temos o direito imanente de transformar nossas vidas. Para isso, dispomos de inúmeras ferramentas filosóficas (e não-filosóficas). Foucault não se cansou de ressaltar este aspecto.

Isso nos leva ao conceito de *parresía*, mais um momento em que, aventurando-se pelos estudos da filosofia antiga, Foucault encontra práticas que o fascinam, cuja lições ou atitudes podem ser consideradas por seus contemporâneos. A *parresía* pressupõe liberdade, coragem e um vínculo do sujeito com a verdade que pronuncia. Com isso Foucault ressalta, mais uma vez, a importância do modo de vida para com as relações estabelecidas com o saber e o poder. Neste contexto, a verdade não se trata tanto das instâncias intrínsecas que se remetem a uma visão objetiva da realidade (e aqui voltamos à questão das metanarrativas e do tribunal filosófico), mas a uma ação afirmativa do próprio indivíduo e o vínculo que ele possui com aquilo que fala. De maneira Nietzscheana, estamos falando da vontade de potência do sujeito, expressa em termos de um modo de vida que se pressupõe verdadeiro. Uma inversão na concepção tradicional de verdade, mas uma inversão que pressupõe transformação e recusa o jogo do relativismo. Temos então, dois modelos principais de *parresía*: a socrática e a cínica.

Sócrates tinha uma missão: ser útil aos atenienses e incitá-los a cuidarem de si. Temos aqui uma parresía ética, corajosa, que levou o filósofo à morte, mesmo que ele tenha evitado assuntos políticos, ciente desta possibilidade. Trata-se da fundação de um *ethos* no qual a atenção consigo mesmo é crucial. De certa forma, redescrever a parresía socrática pode implicar em inúmeras coisas, inclusive entre Foucault e Sócrates, no qual o primeiro, em algum grau, também exerce função análoga, embora indireta. Foucault não tem a missão de nos incitar a cuidar de nós mesmos, mas seus estudos e suas intervenções militantes nos tiram da apatia e do descaso. É na medida em que deixamos de lado o cuidado de si que nos deixamos colonizar pelas relações disciplinares e biopolíticas de poder, ou pelas traduções modernas da instância da obediência pura. Levando vidas filosóficas, dialogando com o trabalho de intelectuais específicos que nos fornecem diagnósticos, assumindo uma atitude crítica e buscando inventar novas formas de subjetividade, saímos do estado de apatia e “ignorância” do qual Sócrates também tentava libertar os atenienses.

Os cínicos, por sua vez, também possuíam uma missão. Era necessário “mudar o valor da moeda”, se contrapor a todos os costumes sociais e viver uma vida conforme a natureza. Parresía política, que vislumbrava uma modificação de toda a sociedade através do escândalo provocado pela verdadeira vida. Saímos do escopo individual e passamos ao lado militante de Foucault. Se por um lado, modificando a si mesmo o intelectual exerce uma influência no mundo, não precisamos ser apenas intelectuais, podemos ser militantes. Podemos nos dirigir corajosamente a nossas instituições e nossos compatriotas e exigir mudanças, sem garantias de que elas serão acatadas (ou de que não seremos excomungados). De qualquer forma, a filosofia não deixa de ser uma maneira de viver. Dessa vez, uma vida mais intensa, que não se importa em chocar o mundo e tomar medidas drásticas. Uma vida soberana, que não se esconde, não dissimula, assume até o fim todas as consequências de sua escolha.

Temos sempre na parresía a filosofia como um modo de vida. As características e peculiaridades da parresía socrática e cínica não são o que mais importa aqui, embora possam ser bastante inspiradoras. Não precisamos revivê-las, mas aprender esta grande lição de viver uma vida que tenta sempre transformar a si mesma através de exercícios autônomos de práticas de si. O discurso adotado é menos importante do que a prática a ser vivida. A filosofia foucaultiana é sobre esta tensão entre teoria e prática, sem que sua finalidade seja optar por uma em detrimento da outra, e sim, apontar que a lacuna histórica que se criou

entre ambas não precisa ser mantida. Nas entrelinhas, a filosofia como um modo de vida sempre se manteve viva. Foucault e Hadot estão repletos de exemplos encontrados em livros, mas mais importante que isso, encontrados em suas próprias vidas, em suas próprias posturas perante a filosofia e a realidade em que viveram.

O processo de migração de um contexto no qual a obediência exerce uma grande influência em nossas vidas, para o momento em que não estamos mais dispostos a abrir mão da liberdade e das inúmeras faces que ela pode assumir, é certamente, uma questão de atitude. Não existe nada inscrito em nossa natureza humana que nos garanta isso. Mas alguns de nós, assim como Foucault, possuem um coração que bate para esse lado. E mesmo que todas as fundamentações racionalistas em prol da liberdade não sejam bem-sucedidas, ainda assim não precisamos abrir mão desta prática que permeia nossas vidas. Encontramos em Foucault uma ética, uma filosofia política e uma epistemologia que não se encaixam muito bem nos moldes tradicionais, mas nem por isso perdem seu caráter edificante. Em *A filosofia e o espelho da natureza*, Richard Rorty divide os filósofos de nossa tradição entre sistemáticos e edificantes. Foucault faz parte do segundo grupo:

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. (RORTY, 1994, p. 363).

A história crítica da verdade, presente em Foucault, consiste em um processo no qual as justificativas, os discursos, os dispositivos, os

argumentos e as descrições utilizadas para justificar algo como verdadeiro, são colocados a prova. Esta tarefa não tem apenas um ideal destrutivo, mas renovador, que preza pela mudança e anseia pelo novo. Em termos rortyanos, pensadores como Foucault são criadores de metáforas. O progresso, entendido nestes termos, consiste em estar sempre em busca do novo, de maneira experimental, aceitando corajosamente os riscos.

A filosofia aqui é entendida como um processo constante, um fluxo contínuo, assim como a cultura, a moral, a política e até mesmo a verdade. Mas a contingência não deve mais servir como argumento depreciativo. Quando dizemos que nossos valores são “meras” construções sociais, daqui para frente, podemos retirar o termo “meras”, que possui valor pejorativo. É apenas quando sonhamos com o intrínseco, almejando o imutável, que o transitório nos parece indesejável. Uma construção social pode ser entendida como um processo louvável que só pode ser concretizado devido a séculos de aprendizado, contrastando culturas, criando metáforas, florescendo o terreno para “gênios idiossincráticos”, construindo e destruindo sistemas, inventando e reinventando incessantemente.

Inútil insistir aqui novamente nas diversas definições de liberdade que encontramos em Foucault, tampouco continuar diagnosticando os dispositivos que geram obediência. Gostaríamos de finalizar esta tese enfatizando o processo e a atitude que nos permitem as conversões necessárias à uma vida na qual a prática da liberdade é uma constante. Uma vida na qual a filosofia seja uma maneira de viver (sem que com isso abandone os discursos abstratos). Viver é viver em algum lugar, sob certas condições que escapam a nossa condição de seres humanos limitados. Não menosprezemos o fugaz, o transitório, o socialmente construído. Não fechemos os olhos para a dor daqueles que ainda não têm voz. Os saberes sujeitados podem nos dizer muito sobre os saberes predominantes no *status quo*. Foucault nos deixa algumas lições em seu pensamento. Este trabalho tentou ressaltar algumas delas, que nos parecem de suma importância para esta atualidade que vivemos.

## 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.

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.

BOUCHER, Geoff. **Marxismo**. Tradução de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Petrópolis, Vozes, 2015.

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.

COMTE-SPONVILLE, André. **Apresentação da filosofia**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

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.

\_\_\_\_\_. **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.

DOSSE, François; **História do Estruturalismo: O campo do signo – 1945/1966**. Volume I. Tradução de Álvaro Cabral. Bauru, SP: Edusc, 2007.

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.

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. **Introdução à epistemologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

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. **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.

\_\_\_\_\_. **O que é a crítica?** Bulletin de la Société française de philosophie, Vol. 82, nº 2, pp. 35 - 63, avr/juin 1990. Tradução de Gabriela Lafeté Borges. Em : <http://portalgens.com.br/portal/images/stories/pdf/critica.pdf>>. Acesso em 04 de junho de 2015

\_\_\_\_\_. 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.

\_\_\_\_\_. **Arqueologia das ciências e História dos Sistemas de Pensamento:** Ditos e escritos. Vol. II. Tradução de Elisa Monteiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

\_\_\_\_\_. **Hermenêutica do Sujeito.** 2.ed. Curso no *Collège de France* (1981-1982). 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.

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** Tradução de Salma Tannus Muchail – 9 ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. **Nascimento da Biopolítica.** Curso no *Collège de France* (1978-1979). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008a.

\_\_\_\_\_. **Segurança, Território, População.** Curso no *Collège de France* (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

\_\_\_\_\_. **O governo de si e dos outros.** Curso no *Collège de France* (1982-1983). 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.

\_\_\_\_\_. **Em Defesa da Sociedade.** Curso no *Collège de France* (1975-1976). Tradução de Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2010d.

\_\_\_\_\_. **Arte, Epistemologia, Filosofia e História da Medicina.** Ditos e escritos. Vol. VII. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

\_\_\_\_\_. **A Coragem da Verdade.** O governo de si e dos outros II. Curso no *Collège de France* (1983-1984). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2011b.

\_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber.** Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 8 ed. Rio de Janeiro: Forense universitária: 2012.

\_\_\_\_\_. **Filosofia, Diagnóstico do Presente e Verdade.** Ditos e escritos. Vol. X. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014a.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da ética, Subjetividade e Sexualidade.** Ditos e escritos. Vol IX. Tradução de Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

\_\_\_\_\_. **Do governo dos vivos.** Curso no *Collège de France* (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Wmf Martins Fontes, 2014c.

\_\_\_\_\_. **Qu'est-ce que la critique? suivi de La culture de soi.** France: Librairie Philosophique J. VRIN, 2015.

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. **L'abus d'obéissance.** Em: <[http://www.liberation.fr/livres/2004/06/19/1-abus-d-obeissance\\_483621](http://www.liberation.fr/livres/2004/06/19/1-abus-d-obeissance_483621)>. Acesso em 30 de julho de 2012. Trad. Portuguesa Selvino J. Assmann.

\_\_\_\_\_. **Y a-t-il un sujet biopolitique?** *Nóema*, IV – 1/2013, p. 31 – 42. Em: <<http://riviste.unimi.it/index.php/noema/article/view/2877/3064>>. Acesso em 15 de dezembro de 2013.

\_\_\_\_\_. **A ética da obediência.** Em: <<http://www.mutacoes.com.br/sinopses/a-etica-da-obediencia/>>. Acesso em 23 de setembro de 2014.

\_\_\_\_\_. **Foucault e o direito dos governados.** Em: <[http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com\\_content&view=article&id=3504&secao=343](http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3504&secao=343)>. Acesso em 27 de setembro de 2014.

HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

\_\_\_\_\_. **Exercícios espirituais e filosofia antiga.** Tradução de Flavio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: É realizações, 2014.

\_\_\_\_\_. **A filosofia como maneira de viver:** Entrevistas de Jeannie Carlier e Arnold Davidson. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É realizações, 2016.

HATAB, Lawrence. **Genealogia da moral de Nietzsche: uma introdução.** Tradução de Nancy Juozapavicius. São Paulo: Madras, 2010.

HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pós-modernismo e política.** Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

HUSSEN, Andreas. Mapeando o pós-moderno. In: Pós-modernismo e política. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pós-modernismo e política.** Rio de Janeiro: Rocco, 1991, p 15 - 80.

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.

LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. Tradução de Ari Ricardo Tank Brito. São Paulo: Hedra, 2010.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. 15 ed. Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa. Rio de Janeiro: José Olympio, 2013.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

\_\_\_\_\_. **Foucault, a ciência e o saber**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: LEBRUN, Gerard (org.). **Nietzsche Volume I**. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. 4 ed. São Paulo: Nova cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. **O nascimento da tragédia**. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

\_\_\_\_\_. **Aurora**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2004.

\_\_\_\_\_. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano II**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2008b.

\_\_\_\_\_. **O anticristo e Ditirambos de Dionísio**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **O caso Wagner e Nietzsche contra Wagner**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2009b.

\_\_\_\_\_. **A filosofia na idade trágica dos gregos**. Tradução de Mara Inês Madeira de Andrade. Lisboa: Edições 70, 2009c.

\_\_\_\_\_. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2013.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2013b

\_\_\_\_\_. **A gaia ciência.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2014.

\_\_\_\_\_. **Humano, demasiado humano.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2014b.

\_\_\_\_\_. **Além do bem e do mal.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia de bolso, 2015.

OKSALA, Johanna. **Foucault on Freedom.** New York: Cambridge University Press, 2005.

\_\_\_\_\_. **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.

\_\_\_\_\_. **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](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.

\_\_\_\_\_. **Eros e Verdade: Lacan, Foucault e a questão da ética.** Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

REVEL, Judith. **Michel Foucault. Conceitos essenciais.** Tradução de Carlos Piovezani Filho e Nilton Milanez. São Carlos: Claraluz, 2005.

\_\_\_\_\_. **Dicionário Foucault.** Tradução de Anderson Alexandre da Silva. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

ROCHA, Sílvia Pimenta Velloso. **Os abismos da suspeita: Nietzsche e o perspectivismo.** O que nos faz pensar 18. Rio de Janeiro: 2004, p. 213 - 224. Em: [http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/os\\_abismos\\_da\\_suspeita\\_de\\_nietzsche\\_e\\_o\\_perspectivismo/n18SilviaPimenta.pdf](http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/os_abismos_da_suspeita_de_nietzsche_e_o_perspectivismo/n18SilviaPimenta.pdf) Acesso dia 14/05/2015.

RORTY, Richard. **Consequências do pragmatismo.** Tradução de João Duarte. Lisboa: Instituto Piaget, 1982.

\_\_\_\_\_. **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.

RORTY, Richard; NYSTROM, Derek, PUCKET, Kent. **Contra os padrões, contra as oligarquias.** Tradução de Luiz Henrique de Araújo Dutra. São Paulo: Unesp, 2005.

RORTY, Richard; GHIRALDELLI JR, Paulo. **Ensaio pragmatistas: sobre subjetividade e verdade.** Rio de Janeiro, DP&A, 2006.

SENELLART, Michel. A crítica da razão governamental em Michel Foucault. **Tempo Social**; Rev. Sociol. USP. São Paulo, 1995, p. 1 - 14. Em: <http://www.revistas.usp.br/ts/article/view/85117>

VEIGA-NETO, Alfredo. **Foucault e a Educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

VEYNE, Paul. O último Foucault e sua moral. Tradução de "Le dernier Foucault et sa morale" em **Critique**, Paris, Vol. XLII, n° 471-472, p. 933-941, 1985, por Wanderson Flor do Nascimento. Em: <http://michel-foucault.weebly.com/uploads/1/3/2/1/13213792/art10.pdf>

\_\_\_\_\_. **Foucault: s pensamento, sua pessoa.** 2.ed. Tradução de Marcelo Jacques Morais. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2014.

WILLIAMS, James. **Pós-estruturalismo.** Tradução de Caio Liudvig. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2012.