

UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ  
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ALEXANDRE GOMES DOS SANTOS

SUBJETIVAÇÃO E LIBERDADE EM MICHEL FOUCAULT

FORTALEZA  
2011

ALEXANDRE GOMES DOS SANTOS

SUBJETIVAÇÃO E LIBERDADE EM MICHEL FOUCAULT

Dissertação submetida à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. José Maria Arruda de Sousa

FORTALEZA  
2011

S\_\_\_ Santos, Alexandre Gomes dos  
Subjetivação e liberdade em Michel Foucault / por Alexandre  
Gomes dos Santos. – 2011.  
140 f.

Dissertação (Dissertação) – Universidade Federal do Ceará,  
Centro de Humanidades, Programa de Pós-Graduação em  
Filosofia, Fortaleza (CE), 14/04/11.

Orientação: Prof. Dr. José Maria Arruda de Sousa.

Inclui bibliografia.

1. Subjetivação. 2. Liberdade. 3. Michel Foucault. 4. Ética. I.  
Sousa, José Maria Arruda de. II. Universidade Federal do Ceará.  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD \_\_\_\_.

ALEXANDRE GOMES DOS SANTOS

SUBJETIVAÇÃO E LIBERDADE EM MICHEL FOUCAULT

Dissertação submetida à Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovada em 03 / 08 / 2011

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. José Maria Arruda de Sousa (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará - UFC

---

Prof. Dr. Evaldo Sampaio da Silva  
Universidade de Brasília - UnB

---

Prof. Dr. Sylvio de Sousa Gadelha Costa  
Universidade Federal do Ceará - UFC

A meu pai, Eurípedes, a meu filho, Dante.

## AGRADECIMENTOS

Ao professor José Maria Arruda de Sousa pela amizade e pela vontade, pelo acolhimento, pela cor de suas palavras, pelo tom de suas ações, pelo olhar espirituoso, pelo interesse enternecido. Obrigado pelo dizer verdadeiro, que não precisa descrever o fato cru, objeto abjeto do limbo feito mundo em que vivemos; por dizer o entorno da sensação que acompanha o verso da boa ocasião, do bom encontro e da inefável emoção.

Ao professor Sylvio de Sousa Gadelha Costa, pela prestigiosa participação como membro da banca examinadora deste trabalho e cujo pronunciamento, em forma de arguição, contribuiu deveras com sua perspicácia e relevâncias filosófica e política.

Ao professor Evaldo Sampaio da Silva, pela também importante contribuição para os desenvolvimentos críticos deste trabalho e pelo esforço dispensado de modo urgente e atencioso.

Ao prof. Odílio Alves Aguiar, pela gentileza de tutelar-me no primeiro ano de curso, por todo o trabalho dispensado na figura de coordenar e pela delicadeza solícita.

Ao prof. Evanildo Costeki, atual coordenador do programa, pelo apoio incondicional.

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFC, por existir, e à Alexandra, por estar lá nos auxiliando sempre e sempre com muita simpatia e decência.

À CAPES, pelo financiamento.

Aos amigos (em ordem alfabética!) Adriano Messias, Aldo, Alice, Ivonilda, Jéssica, João “*mad dog*” Pereira, Judikael, Marcelo Vitor, por tudo que passamos e pelas lembranças que levarei de nossas batalhas acadêmicas.

À minha família, que me apoiou nesta empreitada.

À Catarina Rochamonte, pela cumplicidade, pelo amor e pelo filho.

Felicidade na vida maior não há do que  
poder viver em acordo consigo mesmo,  
falar por si só e se saber relevante na  
vida de alguém.

## RESUMO

A obra de Michel Foucault, como ele mesmo afirma no final de sua vida, teve como eixo temático o debate em torno das formas de subjetivação sofridas pelos indivíduos na sociedade ocidental e sua relação com os “jogos de verdade”, ou aquilo que se diz de verdadeiro ou de falso através dos discursos de saber sobre o homem. Nossa tentativa tem sido apreender esta relação inconstante entre sujeito e verdade a partir de um tema que para nós se faz conexo – a liberdade. Liberdade enquanto “condição ontológica da ética”, de uma ética que se apresenta como a forma refletida que essa liberdade toma. É a partir deste estatuto que inquirimos o discurso foucaultiano, perseguindo a noção de “cuidado de si”, de um si que se apresenta enquanto se fomenta a si mesmo, o que nos causa uma certa perplexidade quando de nossa apreensão da ausência de conteúdo deste si, tendo apenas a forma que o sujeito se dá enquanto se faz existente e atuante no mundo. Foucault nos oferece um método onde o fundamento, o universal, onde o conceito dado e não questionado é posto de lado operando-se a fórmula *e se*. E se não dispuséssemos de universais para garantirem nosso saber, e se somente pensássemos os sujeitos como realidades decorrentes dos efeitos que certos conceitos promovem quando feitos valer enquanto realidades do humano? Este método nós abraçamos aqui de forma a livrarmo-nos do pensar alinhavado na lógica do fundamento universal, então passando a requerer o novo no pensamento, armando-nos com o seu presente. A liberdade em Foucault é tema que nos foi oferecido enquanto vislumbrávamos perspectivas diversas desta relação sujeito-verdade que Foucault perseguira enquanto pensador arqueológico dos saberes sobre o humano; enquanto pensador genealógico dos poderes atrelados a tais saberes; e, enquanto pensador de uma eticidade que cuida do outro por meio de um cuidado consigo.

Palavras-chaves: subjetivação, liberdade, Michel Foucault, ética, si.

## ABSTRACT

The works of Michel Foucault, as he says at the end of his life, had as the thematic axis the debate about the forms of subjectivation experienced by individuals in Western society and its relationship with the “truth games”, or what is said true or false through the discourses of knowledge about man. Our attempt had been to apprehend this unrestrained relationship between subject and truth from a theme that is related to us – freedom. Freedom as the “ontological condition of ethics”, an ethic that is presented as the reflected form that freedom takes. It is from this status that we inquire the Foucaultian discourse, pursuing the notion of “care of self”, a self that presents itself while it promotes itself, which causes to us some confusion when we percept the lack of content of this self, only having the form that the subject gives to himself while making himself existing and active in the world. Foucault provides us with a method where the foundation, the universal, where the given and unquestioned concept is set aside operating the *and if* formula. And if we had no universals to ensure our knowledge, and if we only thought about the subjects as realities resulting from the effects that certain concepts promote when made worth as the human realities? This method we embrace here in order to get rid of thinking basted in the logic of the universal basis, then going to require the new in the thought, arming us with your present. The freedom in Foucault is a theme that was offered to us while we caught a glimpse in different perspectives of that subject-truth relation that Foucault pursued as a archaeological thinker of knowledges about the human, as a genealogical thinker of the powers coupled to such knowledges, and as a thinker of an ethics that takes care of the other by a care of self.

Keywords: subjection, freedom, Michel Foucault, ethics, self

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>PARTE 1: A FORMAÇÃO DA SUBJETIVIDADE E OS JOGOS DE VERDADE EM MICHEL FOUCAULT.....</b>	<b>19</b>
<b>1 O SUJEITO E O SABER.....</b>	<b>20</b>
1.1 Nietzsche como crítico do sujeito do conhecimento.....	20
1.2 O método arqueológico.....	23
1.2.1 Crítica à epistemologia e à análise continuísta da história das ciências.....	23
1.2.2 A instituição do sujeito do discurso.....	26
1.2.3 Função enunciativa e práticas discursivas como formadoras do saber.....	28
1.3 Uma arqueologia das ciências humanas.....	31
1.3.1 Semelhança, representação, história.....	33
1.3.2 A modernidade e a assunção da noção “homem”.....	37
1.4 Saber e sujeito.....	41
<b>2 O SUJEITO E O PODER.....</b>	<b>43</b>
2.1 O método genealógico.....	43
2.2 A microfísica do poder sobre o corpo.....	44
2.3 Os sistemas punitivos e a utilidade econômica dos indivíduos.....	46
2.3.1 A ostentação dos suplícios.....	46
2.3.2 A reforma humanista.....	47
2.3.3 A detenção normalizadora.....	49
2.4 As tecnologias disciplinares e a constituição do indivíduo moderno.....	50
2.5 A sociedade disciplinar e as ciências sociais objetivantes.....	55
2.6 Biopoder.....	57
2.7 Poder e sujeito.....	62
<b>3 O SUJEITO E O SI.....</b>	<b>65</b>
3.1 O projeto de uma genealogia da sexualidade.....	65
3.2 “Conhece-te a ti mesmo”, “cuida de ti mesmo”.....	69
3.3 Primeiras aparições do preceito epiméleia heautoû na filosofia.....	72
3.4 A universalização do “cuidado de si”.....	75
3.5 Uma ética estética.....	79
3.6 As técnicas de si do cristianismo.....	81

<b>PARTE 2: A LIBERDADE, UM TEMA PROSPECTIVO EM FOUCAULT.....</b>	<b>84</b>
<b>4 SE O HOMEM ESTÁ MORTO E A VERDADE É PERSPECTIVA, TUDO É PERMITIDO.....</b>	<b>85</b>
4.1 Método, prática, especificidade, verdade.....	86
4.2 Saber e ser do homem: arqueologia e liberdade.....	89
4.3 Uma história nominalista.....	94
<b>5 AINDA HÁ ESPAÇO PARA A LIBERDADE? POR ENTRE PODER E RESISTÊNCIA.....</b>	<b>97</b>
5.1 Da ação sobre a ação do outro à obediência generalizada.....	100
5.2 Poder pastoral.....	102
5.3 As relações de poder e a insubmissão da liberdade.....	107
5.4 Os limites da resistência.....	111
<b>6 ÉTICA, ESTÉTICA E GOVERNO DE SI.....</b>	<b>116</b>
6.1 A ética foucaultiana como uma estética da existência.....	118
6.2 Estetização, ética dos prazeres e moral sexual.....	121
6.3 O último ponto de resistência.....	127
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>129</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>133</b>

## INTRODUÇÃO

Foucault, em seus últimos textos e entrevistas, quando finalmente pudemos vislumbrar a própria “autoanálise” do autor diante do percurso de sua obra, aponta as relações entre subjetividade e verdade como o foco recorrente de suas pesquisas. Em “*O sujeito e o poder*”<sup>1</sup> ele nos fala sobre os diferentes modos de subjetivação do ser humano em nossa cultura, a isto chamando modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos. Ele descreve o seu objetivo, nos vinte anos de trabalho que se somavam até aquele instante, como sendo o de “fazer uma história dos diferentes modos de *subjetivação*”<sup>2</sup> do ser humano em nossa cultura”. E continua: “Meu trabalho lidou com três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos”<sup>3</sup>. A cada modo de objetivação, Foucault relaciona um momento de direcionamento de seus estudos, de sua técnica.

O primeiro momento de suas pesquisas tem relação com os diferentes modos de

---

<sup>1</sup> Texto lançado como apêndice ao livro de Dreyfus e Rabinow em 1982 sobre o percurso filosófico de Foucault. Cf. FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits: 1980-1988**. Paris: Gallimard, 1994c, Vol. IV, pp. 222-243. Para a tradução de Vera Porto Carrero, cf. DREYFUS, Hubert L; 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, pp. 231-249.

<sup>2</sup> “*Subjectivation*”, no original. Cf. FOUCAULT, 1994c, p. 223. Foucault define este termo em “*Le retour de la morale*” de 1984: “*J'appellerai subjectivation le processus par lequel on obtient la constitution d'un sujet, plus exactement d'une subjectivité, qui n'est évidemment que l'une des possibilités données d'organisation d'une conscience de soi*”. Cf. FOUCAULT, 1994c, p. 706. Vemos ainda este termo em “*Le combat de la chasteté*” (In: FOUCAULT, 1994c, p. 307), onde subjetivação é tida como uma “objetivação indefinida de si por si”. Na versão nacional citada na nota acima, não consta a palavra “subjetivação” como tradução possível e, sim, “tornar-se sujeito”. Castro (1999) distingue dois sentidos da expressão “modos de subjetivação” em Foucault. Um sentido amplo, no qual a forma da subjetivação se confunde com a forma da objetivação, ou seja, subjetivar, no sentido de formar subjetividades, implica em formar um sujeito como a um objeto de uma determinada relação de conhecimento e de poder, ou seja, como “jogo de verdade”, como exposto em Dreyfus e Rabinow, 1995, p. 232. Cf. CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores**. Tradução de Ingrid Müller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica, 2009. O outro sentido, o restrito, Castro refere à noção de subjetivação apresentada na introdução à “*História da sexualidade*”, volume 2 (FOUCAULT, Michel. **Historia da sexualidade 2: o uso dos prazeres**. 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007, p. 28). Lá este conceito é aproximado das formas de constituição de si como “sujeito moral de sua própria conduta”. “[...] Não existe ação moral particular 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 apóiem. A ação moral é indissociável dessas formas de atividades sobre si, formas essas que não são menos diferentes de uma moral a outra do que os sistemas de valores, de regras e de interdições”. FOUCAULT, 2007, pp. 28-29. Claramente mais um exemplo em respeito à inflexão das razões genealógicas foucaultianas durante os oito anos de intervalo entre os dois primeiros volumes da “*História da sexualidade*”. Que formas de constituição da subjetividade interessam ao debate da subjetivação e da liberdade em Foucault, se imposta por outrem ou autoimposta, pertencem ao debate que pretendemos executar aqui. Cf. discussão a partir da parte I, capítulo 3 e parte II, seção 5.4 desta dissertação.

<sup>3</sup> FOUCAULT, 1994c, p. 223, grifo nosso.

investigação que tentam atingir o estatuto de ciência. Neste sentido, o tema do sujeito tem inserção quando de sua objetivação enquanto sujeito do discurso, ou sujeito produtivo, ou sujeito na qualidade de fato biológico puro. Quer dizer, a objetivação do sujeito perante o fato historicamente localizado de ser um sujeito falante, trabalhador e vivente.<sup>4</sup> Um segundo momento de objetivação do sujeito será encontrado nas “práticas divisoras” onde o sujeito será dividido “em seu interior e em relação aos outros”, passando a ser identificado entre o louco e o são, o doente e o sadio, o criminoso e o “bom menino”, estas, as identidades, as almas constituídas para os indivíduos na moderna sociedade disciplinar. E como terceira instância ou modo de objetivação dos seres humanos, aquele modo pelo qual um ser humano se torna um sujeito em sentido próprio, ou seja, reconhece a si mesmo como sujeito.

Ele finaliza dizendo que é o sujeito, e não o poder, o tema geral de suas investigações. O poder, o saber, afinal o par indissociável saber/poder, consagrariam a discussão acerca do sujeito, mas sob diferentes aspectos.

Assim, podemos referir sua “fase” arqueológica como aquela onde o sujeito do discurso é posto em questão, auxiliando-nos a perceber uma certa perspectiva do conhecimento sobre o humano como amarras teóricas, mordaças para o entendimento do que pode o sujeito, do que pode vir a ser o sujeito.

Já em suas pesquisas genealógicas a subjetividade aparece como produto do esquadramento dos corpos e da injeção de uma razão autopunitiva nos indivíduos. Deste modo podemos identificar um movimento de análise que vai das condições propiciadoras de um estado de coisas, de um esquema de verdade que operacionaliza ciências e saberes com técnicas e táticas comportamentais, para um total mapeamento da subjetividade nascente.

Uma história da verdade é o que Foucault pretendia fazer, uma história não 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”.<sup>5</sup> Por meio de quais jogos de verdade o homem se permitira refletir sobre si como ser vivente, falante e trabalhador? “Ou quando ele se julga e se pune enquanto criminoso? Através de quais jogos de verdade o ser

---

<sup>4</sup> Como trabalhado na obra “*As palavras e as coisas*” (FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999. Coleção tópicos). O fato historicamente localizado de o indivíduo passar a ser visto e a se ver como um ser que fala, que trabalha e que vive, isto caracterizaria a apoteose dos saberes humanísticos, saberes estes com pretensões a um estatuto científico.

<sup>5</sup> FOUCAULT, 2007, p. 11.

humano se reconheceu como homem de desejo?”<sup>6</sup>

Foucault quer analisar as pretensas ciências como sendo “jogos de verdade”, assim como outros tantos que existem. Seu interesse consistiria em discutir os jogos de verdades quando o próprio sujeito é colocado como objeto de saber possível.

Meu objetivo, depois de vinte e cinco anos, é esboçar uma história das diferentes maneiras nas quais os homens, em nossa cultura, elaboram um saber sobre eles mesmos: a economia, a biologia, a psiquiatria, a medicina e a criminologia. O essencial não é tomar esse saber e nele acreditar piamente, mas analisar essas pretensas ciências como outros tantos “jogos de verdade”, que são colocadas como técnicas específicas dos quais os homens se utilizam para compreenderem aquilo que são.<sup>7</sup>

Ou em outra ocasião:

[...] a história crítica do pensamento não é uma história das aquisições nem das ocultações da verdade; é a história da emergência dos jogos de verdade: é a história das “veridicções” (sic), entendidas como as formas pelas quais se articulam, sobre um campo de coisas, discursos capazes de serem ditos verdadeiros ou falsos [...].<sup>8</sup>

Esta vertente de estudos nos autoriza a instrumentalizar a sua obra tentando lê-la a partir de um novo eixo teórico – o eixo da liberdade. Este é o nosso tema. A liberdade como programa ético, como ação política frente à desoladora paisagem social que se assoma diante de nós cotidianamente.

De fato queremos aqui aproximá-lo assintoticamente do eixo de discussão acerca da liberdade. Para nós, a sua intenção intelectual por trás de suas pesquisas pode ser consagrada a esta questão. Sua trama intelectual reside na querela “subjetividade e verdade”, como ele mesmo aponta. As pesquisas em torno do sujeito mostram-no como um objeto de estudos, um objetivo estratégico do poder. Cogitamos inquirir o texto foucaultiano para perseguir a liberdade como “condição ontológica da ética”. Nosso *ethos* pretendido compõe-se como prática desta liberdade, como Foucault assevera, a “prática refletida da liberdade”.

Nossa tentativa, portanto, será apreender esta relação incontida entre sujeito e verdade a partir de um tema que para nós se faz conexo a esta discussão – a liberdade. A liberdade enquanto “condição ontológica da ética”, de uma ética que se apresenta como a forma refletida que essa liberdade toma. Esta apreensão se dará a partir da análise que

---

<sup>6</sup> FOUCAULT, 2007, p. 11.

<sup>7</sup> FOUCAULT, 1994c, p. 783.

<sup>8</sup> FOUCAULT, 2010a, p. 235.

operarmos na obra de Foucault em respeito à formação da subjetividade no Ocidente. Deste procedimento nós nos esforçaremos por extrair os liames do tema da liberdade sob seu discurso com o fim de nos provermos de elementos que favoreçam nossa intenção primordial: apologizar uma necessária vivência subjetiva e estética como um programa ético para a liberdade, e somente para a liberdade.

É a partir deste estatuto que inquiriremos o discurso foucaultiano, perseguindo a noção de “cuidado consigo”, de um si que se apresenta enquanto fomenta a si mesmo, o que nos causa uma certa perplexidade quando nos apercebemos de que este si é vazio de conteúdo, tendo apenas a forma, o entorno que o sujeito dá enquanto se faz presentificado, existente, no mundo.

Foucault nos oferece um método, uma perspectiva, onde o fundamento, onde o universal, onde o conceito dado e não questionado é posto de lado operando-se a fórmula *e si*. E se não dispuséssemos de universais para garantirem nosso saber, e se pensássemos os sujeitos como realidades decorrentes dos efeitos que certos conceitos promovem quando feitos valer como realidades seguras sobre o humano? Este método nós abraçamos aqui.

Aquele si mesmo de que nos armamos se apresenta vazio de conteúdo e suscetível ao devir, pois descartamos o estabelecido no pensamento, livramo-nos do pensar alinhavado na lógica do fundamento universal, então passamos a requerer o novo no pensamento e a armar-nos com o presente deste pensar.

A liberdade em Foucault é tema que se oferece durante seu percurso teórico tendo em vista a relação sujeito-verdade que o autor perseguiu enquanto pensador arqueológico dos saberes formados sobre o sujeito vivente, falante e trabalhador; enquanto pensador genealógico dos poderes que se atrelavam a tais saberes fomentando, objetivando uma realidade interna, uma subjetividade visível; e, enquanto pensador arqueogenealógico<sup>9</sup> do

<sup>9</sup> Com este termo intencionamos enfatizar o grau da relação de mútua implicação que as perspectivas arqueológica e genealógica possuem para Michel Foucault, o que ele mesmo confirma quando chama de “acontecimentalização”<sup>\*</sup> às “conexões entre mecanismos de coerção e conteúdos de conhecimento”: “[...] Procura-se saber quais são os elos, quais são as conexões que podem ser observadas entre mecanismos de coerção e elementos de conhecimento, quais jogos de emissão e de suporte se desenvolvem uns nos outros, o que faz com que tal elemento de conhecimento possa tomar efeitos de poder afetados num tal sistema a um elemento verdadeiro ou provável ou incerto ou falso, e o que faz com que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias a um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz etc?”. Cf. “*Qu'est-ce que la critique? Critique et Aufklärung*”, conferência pronunciada em 27 de maio de 1978 e publicada no *Bulletin de la Société Française de Philosophie* em 1990. Texto não integrante da coletânea de escritos, entrevistas e conferências de Michel Foucault chamada *Dits et écrits*. O presente autor não teve acesso ao original em francês, portanto optou por se utilizar da tradução que se encontra disponível *on-line* no endereço eletrônico <<http://filoesco.unb.br/foucault/biblio.html>>. Referiremos este texto pela datação 1990. Portanto, a referência para a citação acima será: FOUCAULT, 1990, p. 13.

<sup>\*</sup> Em francês “*évenementialisation*”, segundo Jorge Dávila (o tradutor para a língua espanhola do

governo do outro e então da ética de si, do cuidado consigo que resultaria num cuidado com o outro.

Pretendemos fazer valer a técnica foucaultiana como uma ferramenta de combate em favor desta liberdade, liberdade esta como a condição em que um sujeito pode dispor de si próprio, vislumbrar a si mesmo, preocupar-se de si e usufruir esteticamente de sua própria existência. A técnica foucaultiana para nós denota este possível resultado quando percorre o caminho que se inicia na pergunta pelo “ser de razão” por trás dos saberes instituídos até o desmerecimento por completo de qualquer essencialidade fundamental que garanta a pertinência de um saber sobre o humano. Mas também quando percorre as fundações do “ser da modernidade”, demolindo-o ao escavar a “alma moderna”, aquela invenção afim ao movimento de introjeção dos instintos contra o si mesmo, ou ainda aquela circunstância em que um saber seguro sobre o humano materializa-se na dimensão das relações mais do que discursivas, realmente táticas dos esquemas de um poder conformador de corpos e de vontades. Muitos caminhos, muitos desvios. Contudo, diante do exacerbamento da dimensão factível do poder, dispersada na cadência das massas humanas, Foucault interroga-se sobre as pré-condições de tal movimento de poder na sociedade ocidental. Devagar ele vai perquirindo sobre as “artes de governo”, que enquanto artes apontam para modos ou formas de conduta. Isto o levando ao medievo, fá-lo ir um pouco mais adiante ao encontro da estética do existir na Antiguidade ocidental.

Este seu percurso nos deixa desejosos por esquematizar seu pensamento. A conveniência de tal atitude se faz possível se tivermos em conta os objetivos prementes de nossa pesquisa acadêmica. No mais não poderíamos fazer nada além do que o próprio pensador já fizera ao insistir no tema subjetividade/verdade como sintetizador de suas inclinações intelectuais durante toda a sua carreira. Ou seja, tendo em vista aquilo a que nos propomos por agora, teremos que nos utilizar de tais esquematismos de modo a estudarmos pontualmente sua obra em busca de elementos que favoreçam nosso objeto e problema de estudo.

Assim, no que chamaremos de “momentos” teóricos, em que uma certa técnica impera como recurso preferido por nosso autor, identificaremos certas especificidades, como o “momento arqueológico”, onde a técnica em questão teria o intuito de desqualificar o sujeito como condição epistêmica para o conhecimento. Na obra capital “*As palavras e as coisas*:

---

referido texto) que o traduzira por “*eventualización*”. Cf. nota 284, para mais esclarecimentos a respeito desta tradução em espanhol.

*uma arqueologia das ciências humanas*”<sup>10</sup>, o ser Homem é desmerecido contundentemente como uma proeza literária cujo fim se encontraria nas relações de discursividade estabelecidas na sociedade e próprias a cada formação discursiva em dada época histórica. O Homem seria um neologismo útil, um conceito produtivo cujo usufruto restaria aos “donos do saber” com seus humanismos torpes e programas de estudo laboratoriais.

Em um outro “momento”, teríamos uma metodologia de estudos fundada sobre as relações para além da discursividade do conhecimento. Este seria o “momento genealógico” de Foucault, onde ele estudara os modos pelos quais, dos processos de conhecimento, chegasse ao entorno da existência produtiva do indivíduo como principal problemática política. Suas pesquisas a respeito da “sociedade de controle” o levaram a perquirir sobre uma nova arte de governo dirigida para o fenômeno populacional. Isto ele denominou de “biopoder”<sup>11</sup> cuja política, a “biopolítica”, consistia em tomar os indivíduos dentro de um movimento englobante de poder social e econômico. Os espécimes de um novo fenômeno social, o fenômeno populacional, sob cuja dinâmica desponta a vida, na sua qualidade biológica, como o recurso mais valioso da sociedade.

Na sua inquietação, e para não acabar por desistir de seus objetivos de pesquisas, a investigação sobre a formação da subjetividade, e entrar em um puro sociologismo dos macropoderes, Foucault retoma o foco genealógico de então, sentindo-se atraído pelo estudo da proveniência<sup>12</sup> das “artes de governo”. O que é genealógicamente pensável a respeito das

---

<sup>10</sup> FOUCAULT, 1999.

<sup>11</sup> Em francês, “*Bio-Pouvoir*”, neologismo foucaultiano surgido no último capítulo de “*A vontade de saber*” (FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988) e na aula de 17 de março de 1976 do curso intitulado “*Em defesa da sociedade*” (FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005a. Coleção Tópicos).

<sup>12</sup> A definição de genealogia como estudo da proveniência se encontra no texto “*Nietzsche, a genealogia e a história*” incluso na coletânea de textos “*Microfísica do poder*” (FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Organização e tradução de Roberto Machado. 21ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005b). “[...] Lá onde a alma pretende se unificar, lá onde o Eu inventa para si uma identidade ou uma coerência, o genealogista parte em busca do começo - dos começos inumeráveis que deixam esta suspeita de cor, esta marca quase apagada que não saberia enganar um olho, por pouco histórico que seja; a análise da proveniência permite dissociar o Eu e fazer pulular nos lugares e recantos de sua síntese vazia, mil acontecimentos agora perdidos. [...] A genealogia não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento; sua tarefa não é a de mostrar que o passado ainda está lá, bem vivo no presente, animando-o ainda em segredo, depois de ter imposto a todos os obstáculos do percurso uma forma delineada desde o início. Nada que se assemelhasse à evolução de uma espécie, ao destino de um povo. Seguir o filão complexo da proveniência é, ao contrário, manter o que se passou na dispersão que lhe é própria: é demarcar os acidentes, os ínfimos desvios - ou ao contrário as inversões completas - os erros, as falhas na apreciação, os maus cálculos que deram nascimento ao que existe e tem valor para nós; é descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos - não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente. Eis porque, sem dúvida, toda origem da moral, a partir do momento em que ela não é venerável - e a *Herkunft* nunca é - é crítica”. In: FOUCAULT, 2005b, pp. 20-21.

formas que a “condução da conduta do outro” tomou na modernidade? Foucault desvia seu olhar para o cristianismo nascente, medieval, percebendo uma noção de condução da vontade do outro como primordial para as modernas “artes de governar”. Estuda, então, o pastorado cristão como “foco de um tipo específico de poder sobre os homens”.<sup>13</sup> E qual a ideia por trás de um poder como esse? “é a ideia de um poder que se exerce mais sobre uma multiplicidade do que sobre um território”;

[...] arte pela qual se ensinavam as pessoas a governar os outros, ou pela qual se ensinavam os outros a se deixar governar por alguns. Esse jogo do governo de uns pelos outros, do governo cotidiano, do governo pastoral, foi isso que foi entendido durante quinze séculos como sendo a ciência por excelência, a arte de todas as artes, o saber de todos os saberes.<sup>14</sup>

Na modernidade a relação pastor-rebanho será representada na relação do soberano político com seus súditos ou concidadãos. O homem político será o pastor do rebanho, o “condutor de almas”.

O passo seguinte que Foucault empreende o transportará diretamente à Antiguidade tardia. É lá que ele vai encontrar o nascedouro das artes de condução do outro, pois sua arqueologia o mostrou que a relação pastor-rebanho tinha origens numa ascese fundamental. “A filosofia antiga e o ascetismo cristão se colocam [...] sob o mesmo signo: aquele do cuidado de si. [...] Entre esses dois extremos, cuidar de si constitui não somente um princípio, mas também uma prática constante”.<sup>15</sup> A diferença de tom, ou melhor dizendo, a inflexão do propósito que o cuidado consigo tomou nestas duas correntes deixa muito bem marcada a problemática enfrentada em nossos tempos de um estetismo brutal das relações humanas.

A partir deste ponto, depara-se, na obra de Foucault, com o seu “momento ético”, para nós o estágio culminante de sua obra e o momento em que as questões relativas à liberdade ganham primeiro plano.

Na arqueologia do saber, o fim do sujeito epistêmico; na genealogia do poder, o derradeiro hálito do sujeito político autoconsciente; e, na hermenêutica do sujeito, o declinar do sujeito do desejo. Tentamos aqui enxergar uma certa intensificação gradativa da nossa questão, pois se o sujeito, se as formas de sujeição, se a subjetividade esteve sempre em pauta,

<sup>13</sup> FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no *Collège de France* (1977-1978). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b, p. 196.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>15</sup> FOUCAULT, 1994c, p. 787.

em pauta também estaria eventualmente a liberdade como a única possibilidade de ação política. Não havendo mais sujeito do conhecimento, o que resta para pensar? Resta o si mesmo. Se o sujeito politicamente ativo declinara, o que restou? Restou o si mesmo. Se o homem de desejo morrera, quem resta para seu corpo? O si mesmo.

Portanto podemos por agora traçar nosso percurso. Este será feito em duas partes. Na primeira parte, tentaremos capturar a objetivação dos indivíduos em sujeitos a partir das três perspectivas descritas por Foucault, respectivamente, a perspectiva dos saberes com intenção de cientificidade (sujeito e saber), das práticas divisoras (sujeito e poder) e, finalmente, da percepção de si como sujeito (sujeito e si). Isto configurará nosso passo inicial dentro de nossa pesquisa acerca da subjetivação e da liberdade em Michel Foucault. Assim, poderemos confirmar a sua tese de que foi a subjetividade tudo o que ele estudou durante toda a sua carreira. Uma análise de seu pensamento será oportuno esmiuçando o que ele quis dizer com “tema geral de sua pesquisa durante vinte e cinco anos”. Além do mais perguntaremos a cada passagem citada: que ideia de subjetividade pode ser apreendida, ou então, extraída, daqui? O que podemos formalizar filosoficamente, rigorosamente, a partir de suas “escavações” quanto à formação da subjetividade ocidental?

Na segunda parte, evocaremos o tema liberdade em Foucault a partir também deste esquematismo de estudo das formas de subjetivação nas três perspectivas apontadas anteriormente. Isto faremos nos utilizando principalmente de textos e entrevistas de fins dos 70 e de seus cursos no *Collège de France*, onde realmente se encontram pistas do dinamismo de ideias de nosso interlocutor.

Abordaremos, como conclusão desta presente pesquisa, nossas questões motivadoras, evocando um olhar meio filosófico, meio revoltoso de nós mesmos, alimentando-nos, ainda e sempre, das questões foucaultianas acerca do sujeito, do si mesmo e da verdade como um duplo de agonia e de prazer no existir.

**PARTE 1:**

**A FORMAÇÃO DA SUBJETIVIDADE E OS JOGOS DE**

**VERDADE EM MICHEL FOUCAULT**

# 1 O SUJEITO E O SABER

## 1.1 Nietzsche como crítico do sujeito do conhecimento

Com relação à objetivação do sujeito no discurso, podemos inicialmente nos reportar às conferências pronunciadas por Foucault na PUC do Rio de Janeiro de 21 a 25 de maio de 1973<sup>16</sup> para verificarmos suas motivações com a discussão em torno do sujeito e do saber. Em seu primeiro pronunciamento, aborda a posição de Nietzsche relativa à “análise histórica da própria formação do sujeito”, prestando honras ao ímpeto nietzscheano por destituir o sujeito de sua posição como substância de todo conhecimento possível.

Atualmente, quando se faz história – história das ideias, do conhecimento ou simplesmente história – atemo-nos a esse sujeito de conhecimento, a este sujeito da representação, como ponto de origem a partir do qual o conhecimento é possível e a verdade aparece. Seria interessante tentar ver como se dá, através da história, a constituição de um sujeito que não é dado definitivamente, que não é aquilo a partir do que a verdade se dá na história, mas de um sujeito que se constitui no interior mesmo da história, e que é a cada instante fundado e refundado pela história.<sup>17</sup>

Para Foucault, é à história desta crítica radical do sujeito humano pela história que devemos nos dirigir. Ele vê em Nietzsche um tipo de discurso no qual se faz a análise histórica da formação do sujeito e de um certo tipo de saber sem a admissão da preexistência de um sujeito do conhecimento.

Com a “*Gaia Ciência*”<sup>18</sup> de Nietzsche, Foucault enxerga uma dupla ruptura com a tradição filosófica ocidental “cuja lição devemos conservar”. A primeira é a quebra da ligação necessária entre o conhecimento e as coisas.

Para Nietzsche, a relação entre conhecimento e coisas a conhecer não é de afinidade, de semelhança nem se dá através de elos de natureza. Ele não coloca “na raiz do conhecimento” uma espécie de afeição, de impulso ou de paixão que nos faria gostar do objeto a conhecer, mas, pelo contrário, impulsos que nos põem em posição de ódio, desprezo

<sup>16</sup> FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU editora, 2002a.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>18</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. (Coleção das obras de Nietzsche)

e temor diante de coisas que são “ameaçadoras e presunçosas”. Diante de tal arbitrariedade da relação conhecimento/objeto, potencializada pelas suas características de poder e de violência, “a existência de Deus não é mais indispensável no centro do sistema de conhecimento”.<sup>19</sup> O anúncio da “morte de Deus” viria como decorrência da quebra desta relação.

A relação necessária entre conhecimento e coisas a conhecer era assegurada, em filósofos como Descartes e Kant, pela existência de Deus:

O que, efetivamente, na filosofia ocidental assegurava que as coisas a conhecer e o próprio conhecimento estavam em relação de continuidade? O que assegurava ao conhecimento o poder de conhecer bem as coisas do mundo e de não ser indefinidamente erro, ilusão, arbitrariedade? O que garantia isto na filosofia ocidental, senão Deus?<sup>20</sup>

Com Nietzsche, o selo divino sobre o conhecimento foi arrancado e, assim, esta “faculdade humana” não passaria de invenção, não tendo origem nem constituindo “o mais antigo instinto do homem”. “Não há no comportamento humano, no apetite humano, no instinto humano, algo como um germe do conhecimento”.<sup>21</sup> Assim, teríamos “então, uma natureza humana, um mundo, e algo entre os dois que se chama o conhecimento, não havendo entre eles nenhuma afinidade, semelhança ou mesmo elos de natureza”.<sup>22</sup>

À conseqüente ruptura entre conhecimento e natureza humana (instintos) corresponderá o desaparecimento da unidade do sujeito. Temos assim a segunda ruptura, a eliminação da necessidade de um sujeito de conhecimento “em sua unidade e soberania”. Em que consiste esta unidade do sujeito na filosofia? Na garantia de um conhecimento claro e distinto por parte da razão humana diante da natureza. É esta unidade que Descartes encontra como último recurso contra a “dúvida hiperbólica”. O “penso, logo existo” garante uma certeza última e imune à dubiedade, assegurando, assim, um solo final austero de possibilidades para um saber legítimo contra a incerteza do conhecimento humano sobre o mundo. Desde Descartes, nos diz Foucault, “vemos que a unidade do sujeito humano era assegurada pela continuidade que vai do desejo ao conhecer, do instinto ao saber, do corpo à verdade. Tudo isto assegurava a existência do sujeito”.<sup>23</sup>

A relação de afeição com o objeto de conhecimento, tido como procedimento

---

<sup>19</sup> FOUCAULT, 2002a, p. 19.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 19.

necessário para a certeza do conhecer, Nietzsche a substituirá pelo “rir, deplorar, detestar” indo em direta oposição a Espinosa<sup>24</sup> quando este dizia que, se quisermos compreender as coisas em sua essência, em sua verdade, seria necessário nos abstermos de rir delas, de deplorá-las ou de detestá-las. A questão é que, para Nietzsche, haveria atrás do conhecimento uma vontade, ainda que obscura, não de trazer o objeto para si, de assemelhar-se a ele, mas ao contrário, de afastar-se dele, de destruí-lo, “maldade radical do conhecimento”. O conhecimento é uma “centelha entre duas espadas”, resultado de uma estabilidade momentânea do combate, do estado de guerra perpétuo entre aqueles três instintos.

Não há portanto, no conhecimento, uma adequação ao objeto, uma relação de assimilação, mas, ao contrário, uma relação de distância e de dominação; não há no conhecimento algo como felicidade e amor, mas ódio e hostilidade; não há unificação, mas sistema precário de poder. [...]<sup>25</sup>

Com esta análise do texto nietzscheano, Foucault quer reforçar que o conhecimento seria uma relação estratégica onde o homem se encontra situado. Poder-se-ia falar do caráter perspectivo do conhecimento na medida em que há batalha e porque o conhecimento é o efeito dessa batalha, não correspondendo a uma faculdade humana nem a uma estrutura universal. Mesmo quando utiliza um certo número de elementos que podem passar por universais, esse conhecimento será apenas da ordem do resultado, do acontecimento, do efeito.

Foucault anuncia: “se quisermos saber o que é o conhecimento [...] saber o que ele

---

<sup>24</sup> Cf. o §333 de “*A Gaia Ciência*” de Nietzsche, 2002, pp. 205-206: “*O que significa conhecer? Non ridere, no lugere, neque detestari, sed intelligere!* – diz Espinosa, simples e sublime, como é seu modo. Entretanto: o que é esse *intelligere*, no último fundamento, senão a forma em que justamente os três primeiros se fazem sentir a nós de uma só vez? Uma resultante dos impulsos, diferentes e contrários entre si, do querer-ri, lamentar, execrar? Antes que seja possível um conhecer, é preciso que cada um desses impulsos tenha apresentado seu ponto de vista unilateral sobre a coisa ou acontecimento; posteriormente surgia o combate dessas unilateralidades e dele às vezes um meio-termo, um apaziguamento, um dar-razão a todos os três lados, uma espécie de justiça e contrato: pois graças à justiça do contrato podem todos esses impulsos afirmar-se na existência e ter razão todos juntos. Nós, que só temos consciência das últimas cenas de reconciliação e cálculos finais desse longo processo, pensamos portanto que *intelligere* seja algo conciliador, justo, bom, algo essencialmente oposto aos impulsos; enquanto é somente uma certa proporção dos impulsos entre si. Através dos mais longos tempos considerou-se o pensar consciente como o pensar em geral: só agora desponta para nós a verdade, de que a maior parte de nossa atuação espiritual nos transcorre inconsciente, não sentida: penso, porém, que esses impulsos, que aqui combatem uns com os outros, saberão muito bem fazer-se sentir uns aos outros e se fazer mal –: aquela violenta exaustão súbita, que põe à prova todos os pensadores, pode ter nisso sua origem (é uma exaustão no campo de batalha). Sim, talvez haja em nossa interioridade combatente muito heroísmo escondido, mas certamente nada de divino, nada repousando eternamente em si, como pensava Espinosa. O pensar consciente, e em especial o do filósofo, é o menos forte e, por isso, é também relativamente o mais brando e tranquilo dos modos de pensar – e, assim, precisamente o filósofo é o mais fácil de ser induzido em erro sobre a natureza do conhecer.”

<sup>25</sup> FOUCAULT, 2002a, p. 22.

é, [...] devemos nos aproximar, não dos filósofos mas dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder”.<sup>26</sup> O sujeito e o saber, para Foucault, entrelaçam-se nas relações de verdade, de produção e de historicização dessa verdade. “Só se desembaraçando destes grandes temas do sujeito de conhecimento, ao mesmo tempo originário e absoluto, utilizando eventualmente o modelo nietzscheano, poderemos fazer uma história da verdade”.<sup>27</sup>

Assim, entre o sujeito e o saber a relação que nós temos é agonística, de luta, de embate de forças. O homem só existe como uma ilusão epistemológica, como a condição ideal para se poder tergiversar sobre um conhecimento claro, distinto, seguro e legítimo acerca das coisas do mundo.

Com tal intenção, a de desembaraçar-se dos grandes temas do sujeito do conhecimento, Foucault aposta em um método novo que viria a contrapor-se diametralmente ao tipo de análise convencional do conhecimento, análise esta sempre restrita às ciências instituídas.

## **1.2 O método arqueológico**

### 1.2.1 Crítica à epistemologia e à análise continuísta da história das ciências

Em princípio, o que nos é dado repensar em relação aos conhecimentos modernos e à própria noção de cientificidade requerida pelas ciências quando evocam uma progressão das ideias, dos valores e das teorias culminando em sua própria modernidade científica? Uma história no sentido tradicional da palavra, onde o saber é encarado dentro de critérios referentes a seu valor racional, a suas formas objetivas, a seu status científico. enfim, numa história de sua perfeição crescente.

Uma narração histórica nestes moldes corrobora uma ideia de racionalidade científica como limiar da própria ideia de racionalidade possível, tendo em vista o sentido inculcado na história das ciências que ela narra ostentação de uma cientificidade gradualmente

---

<sup>26</sup> FOUCAULT, 2002a, p. 23.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 27.

desvelada no decorrer do tempo e no correr das minorações dos erros, da clarificação das mentalidades obscurecidas pela “ignorância”, enfim, numa história de sua perfeição crescente.

Foucault denomina este tipo de narração de “história epistemológica”. Nela

[...] Trata-se de saber, por exemplo, como um conceito – carregado ainda de metáforas ou de conteúdos imaginários – se purificou e pôde assumir status e função de conceito científico; de saber como uma região de experiência, já demarcada, já parcialmente articulada, mas ainda atravessada por utilizações práticas imediatas ou valorizações efetivas, pôde constituir-se em um domínio científico; de saber, de modo mais geral, como uma ciência se estabeleceu acima e contra um nível pré-científico que, ao mesmo tempo, a preparava e resistia a seu avanço, e como pôde transpor os obstáculos e as limitações que ainda se lhe opunham. [...] mostra do que a ciência se libertou e tudo que teve de abandonar para atingir o limiar da cientificidade. Por isso mesmo, essa descrição toma por norma a ciência constituída; a história que ela conta é necessariamente escandida pela oposição verdade e erro, racional e irracional, obstáculo e fecundidade, pureza e impureza, científico e não-científico. Trata-se de uma história epistemológica das ciências.<sup>28</sup>

Para Machado, a história epistemológica situa-se basicamente no nível dos conceitos científicos, investigando a produção de verdade na ciência, considerada como processo histórico que define e desenvolve a própria racionalidade: “um instrumento filosófico de clarificação do conhecimento que tem como norma a própria racionalidade científica em seu mais alto grau de elaboração”.<sup>29</sup>

Foucault caracteriza, afinal, este tipo de história como continuísta e seu problema estaria fundamentalmente na apologia que faz sobre a ciência como saber último e bem mais próximo do que qualquer outro da “verdade”. Então – problemas moralmente conexos – apologia sobre uma verdade última de que a ciência seria a única “guardiã”. Muito problemático, afinal, caso acreditemos que os discursos científicos estejam bem aquém deste caráter que uma epistemologia básica nos queira passar. Mais difícil ainda de digerir isto se nos posicionarmos contrariamente à funesta e imediata consequência de tal empresa moderna: a defesa da ideologia do progresso; progresso este que, enquanto característica essencial da ciência, viria dizer-nos que ela é um processo com direção e sentido próprios, ou seja, processo finalizado, desenvolvendo-se no sentido de uma verdade e uma racionalidade cada vez maiores.

Progresso gradual e ininterrupto do conhecimento que se dá até a atualidade

---

<sup>28</sup> FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 5ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997, pp. 215-216.

<sup>29</sup> MACHADO, Roberto. **Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981, p. 9.

histórica; análise do sentido oculto no passado e gradualmente desvelado por um *continuum* do pensamento consciente e das teorias sistematicamente estruturadas, eis a história epistemológica que viria, assim, em auxílio de um projeto de modernidade; modernidade esta que se pontua em alguns bastiões: a) racionalidade, e a isto atrelada a função fundadora do sujeito; b) cientificidade, forma de conhecimento específico elevado à categoria de conhecimento mais correto e legítimo dentre todos os tipos de conhecimento; c) progresso, ou melhor, uma ideologia do progresso em que a contemporaneidade é feita passar por último estágio evolutivo da história e da civilização. Em suma, uma racionalidade utilizada como critério para toda cientificidade que assim justifica uma apologia sobre o estado de coisas da civilização moderna caracterizada pelo avançar das técnicas e das ciências.

Contrariamente a este tipo de análise histórica apologética das ciências constituídas, Foucault nos traz um método que partiria de outros modelos de análise, não a racionalidade científica, dirigida para uma verdade própria da ciência, de onde é evocada sempre uma distinção didática entre certo e errado, verdade e erro, certeza e engano, mas exatamente uma crítica contra a ideia de racionalidade, não privilegiando a questão normativa da verdade nem estabelecendo uma ordem temporal de recorrências a partir da racionalidade científica atual. “Desaparecimento, portanto, das categorias de ciência e epistemologia que tem como correlato o aparecimento de um novo objeto – o saber – e um novo método – a arqueologia”.<sup>30</sup>

Este novo método, chamado arqueológico, na medida em que se desfaz dos cânones da modernidade – racionalidade, cientificidade e progresso – perfaz um novo objeto com o qual empreenderá seu estudo, o saber, que, segundo Machado, constitui

[...] uma positividade mais fundamental do que a ciência, possuindo critérios internos de ordenação independentes dos dela e a ela anteriores; e funciona mesmo como sua condição de possibilidade, a ponto de se poder afirmar que não há ciência sem saber, enquanto que o saber, enquanto saber, tem uma existência independente de sua possível transformação em saber científico.<sup>31</sup>

Assim devemos dar a entender este objeto da arqueologia foucaultiana: independente dos critérios estabelecidos para a justificação do caráter progressista da sociedade contemporânea em termos de racionalidade científica, a arqueologia encontra o ponto de equilíbrio de sua análise no saber pelo eixo de análise “prática

<sup>30</sup> MACHADO, 1981, p. 12.

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 84.

discursiva/saber/ciência”, descartando o eixo “consciência/conhecimento/ciência”, próprio à história epistemológica.

Para Michel Foucault não há um sentido ulterior a que a análise dos discursos tem que fazer jus, sendo assim, não há uma totalidade de sentido para o qual devemos evocar um sujeito próprio, proprietário, confeccionador, autor. Desta forma, faz-nos indagar sobre o sentido de verdade transmitido pelos enunciados deste discurso unitário.

Sempre nos aparenta serem as teorias, os enunciados, as proposições, produtos da progressiva e persistente atividade racional de algum agente “à frente de seu tempo”, proprietário do exato método, do ciente esforço em prol do progresso e da ciência. Foucault questiona esta função discursiva defendida pelas análises históricas comuns.

### 1.2.2 A instituição do sujeito do discurso

Somente analisados no âmbito de uma epistemologia, ou seja, de sua formalização científica, os discursos carregariam um sentido último a ser buscado, uma verdade totalizada que a história revelaria com o passar ou o desenredar do tempo. Desta forma o discurso teria uma unidade sólida desde que conforme a um sentido ulterior, fazendo convergirem e implicarem-se as enunciações e os enunciados do discurso, ou seja, as palavras e as coisas ditas pelas palavras.

Nesta sua unidade, a ação reveladora se apresentaria nas mãos de um agente. O discurso, enquanto conjunção enunciativa de certos objetos, cuja dinâmica giraria em torno de um sentido ulterior e cabal, possuiria, necessariamente, agentes, atores, autores, enunciadorees das proposições de sentido e da dinâmica dos discursos.

Ao evocar a lógica dinâmica dos objetos através de seu discurso, os enunciadorees, os autores, evocariam a racionalidade própria destes objetos, racionalidade esta de que a ciência se vale em suas proposições de verdade (e só quando adere a tal razão é que um dado conhecimento poderá realmente ser científico). Logo, a “proposição científica discursiva” será “ação científica discursiva” a partir da “vontade de verdade” de um sujeito inicialmente posicionado diante dos fatos e fenômenos de realidade do mundo naquele particular ponto de vista no qual ele, o cientista, se propôs estar, ou seja, sua disciplina específica.

A análise arqueológica de Foucault centra esforços na destituição deste sujeito do discurso científico. Sujeito, conhecimento científico e sentido histórico são elementos que se implicam mutuamente. A ciência implica em um sujeito de conhecimento, capacitado, adequado, realizado pelo, por e para o conhecimento científico. A história das continuidades ininterruptas implica em uma vontade consciente motivando um movimento *da* e *na* história, tendo como referencial o homem, sua vontade, sua consciência, sua autonomia ontológica.

A epistemologia, filosofia que tematiza a questão da racionalidade através da ciência – a atividade racionalista por excelência – pressupõe uma consciência capaz de enveredar por esta racionalidade imanente às coisas.

Correlato indispensável à função fundadora do sujeito, a história contínua é

[...] a promessa de que o sujeito poderá, um dia – sob a forma da consciência histórica –, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas à 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 fases de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência.<sup>32</sup>

Desacreditando a função unificante de um sujeito, “quer se trate do sujeito tomado como pura instância fundadora de racionalidade, ou do sujeito tomado como função empírica de síntese”<sup>33</sup>, Foucault nos diz que os discursos tem regras de formação próprias cujo cerne não está na mentalidade ou na consciência dos indivíduos, mas no próprio discurso. Pela análise arqueológica, as modalidades de enunciação manifestariam, antes, uma dispersão “essencial”.

[...] O discurso, assim concebido, não é a manifestação, majestosamente desenvolvida, de um sujeito que pensa, que conhece, e que o diz: é, ao contrário, um conjunto em que podem ser determinadas a dispersão do sujeito e sua descontinuidade em relação a si mesmo.<sup>34</sup>

Mas como pensar esta dispersão do sujeito? E como caracterizar tal descontinuidade? Tratar-se-ia, antes, de pensar uma formação discursiva, de modo que, se

---

<sup>32</sup> FOUCAULT, 1997, p. 15.

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pp. 61-62.

[...] se puder descrever, entre um certo número de enunciados, semelhante sistema de dispersão, e no caso em que entre os objetos, os tipos de enunciação, os conceitos, as escolhas temáticas, se puder definir uma regularidade [...], diremos, por convenção, que se trata de uma *formação discursiva* – evitando, assim, palavras demasiado carregadas de condições e consequências, inadequadas, aliás, para designar semelhante dispersão, tais como “ciência”, ou “ideologia”, ou “teoria”, ou “domínio de objetividade”. Chamaremos de regras de formação as condições a que estão submetidos os elementos dessa repartição (objetos, modalidade de enunciação, conceitos, escolhas temáticas). [...] <sup>35</sup>

Destituídos desta sua pretensiosa unidade, os discursos não exibiriam ou elogiaríamos uma verdade que só eles pudessem referendar. Dispersos, seus objetos só responderiam às regras singulares do feixe de relações que seriam promovidas por entre práticas discursivas diversas, objetivamente guiadas sem uma vontade consciente e atuante que lhes desse um sentido, um caráter ou um valor histórico de onde se pudesse apreender um movimento gradual e suave, um *continuum* dirigido para a consagração dos parâmetros contemporâneos.

### 1.2.3 Função enunciativa e práticas discursivas como formadoras do saber

Para Foucault, o sujeito do discurso não é uma unidade estanque, mas uma função que se pode exercer, que se pode preencher. Desta forma define-se o nível primordial dos discursos, aquele que, em oposição a seu nível gramatical e lógico, define as possibilidades de aparecimento e de delimitação do que dá à frase seu sentido, à proposição seu valor de verdade.

Tal enunciado, dotado de uma constância que lhe permite utilizações diversas, aparece como um “objeto entre os que os homens produzem, manipulam, utilizam, transformam, trocam, combinam, decompõem e recompõem, eventualmente destroem”<sup>36</sup>. De modo que,

[...] ao mesmo tempo em que surge em sua materialidade, aparece com um status, entra em redes, se coloca em campos de utilização, se oferece a transferências e a modificações possíveis, se integra em operações e em estratégias onde sua identidade se mantém ou se apaga. Assim, o enunciado circula, serve, se esquia,

---

<sup>35</sup> FOUCAULT, 1997, pp. 43-44, grifo nosso.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 121.

permite ou impede a realização de um desejo, é dócil ou rebelde a interesses, entra na ordem das contestações e das lutas, torna-se tema de apropriação ou de rivalidade.<sup>37</sup>

Então, para uma dada função enunciativa, tem-se condições de exercê-la a partir de uma regularidade descritível sob o âmbito das práticas discursivas, estas, “um conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa”.<sup>38</sup>

Assim, o discurso é esse conjunto de enunciados para os quais podemos definir um conjunto de condições de existência e cujo caráter fundamentalmente dispersivo de operação de seus elementos possui regularidade definível em termos de formação discursiva. Assim entendido, ele não é uma forma ideal e intemporal, ou uma unidade retórica ou formal, indefinidamente repetível e cujo aparecimento ou utilização poderíamos assinalar na história.

Em vista da função enunciativa e das práticas discursivas a esta relacionadas, o discurso aparece

como um bem – finito, limitado, desejável, útil – que tem suas regras de aparecimento e também suas condições de apropriação e de utilização; um bem que coloca, por conseguinte, desde sua existência [...], a questão do poder; um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política.<sup>39</sup>

Em Foucault, a descrição dos discursos se desdobra na dimensão de uma história geral, procurando descobrir todo o domínio das instituições, dos processos econômicos, das relações sociais nas quais se pode articular uma formação discursiva, tentando mostrar como a autonomia do discurso e sua especificidade não lhe dão, por isso, um status de pura idealidade e de total independência histórica, querendo, enfim, revelar o nível singular em que a história pode dar lugar a tipos definidos de discurso que têm, eles próprios, seu tipo de historicidade e que estão relacionados com todo um conjunto de historicidades diversas.

Eis o “projeto foucaultiano”, aquele que busca destituir os discursos de um direito exclusivo e instantâneo à soberania do sujeito e que pretende analisá-los de modo a imprimí-les um caráter não mais de unidade de sentido, mas de multiplicidade de significações, tentando descrevê-los a partir de “jogos de relações”. Então, o discurso, tal como analisado

---

<sup>37</sup> FOUCAULT, 1997, p. 121.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 136.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 139.

pela arqueologia em sua positividade, “não é uma língua, com um sujeito para falá-la. É uma prática que tem suas formas próprias de encadeamento e de sucessão”.<sup>40</sup>

Descrever um conjunto de enunciados, não como a totalidade fechada e pletórica de uma significação, mas como figura lacunar e retalhada; descrever um conjunto de enunciados não em referência à interioridade de uma intenção, de um pensamento ou de um sujeito, mas segundo a dispersão de uma exterioridade; descrever um conjunto de enunciados para aí reencontrar, não o momento ou a marca da origem, mas sim as formas específicas de um acúmulo, não é certamente revelar uma interpretação, descobrir um fundamento, liberar atos constituintes; não é, tampouco, decidir sobre uma racionalidade ou percorrer uma teleologia. É estabelecer o que eu chamaria, de bom grado, uma *positividade*. Analisar uma formação discursiva é, pois, tratar um conjunto de performances verbais, em nível dos enunciados e da forma de positividade que as caracteriza; ou, mais sucintamente, é definir o tipo de positividade de um discurso.<sup>41</sup>

A positividade de um discurso, para Foucault, caracterizaria a sua unidade através do tempo e muito além das obras individuais, dos livros e dos textos, não permitindo decidir “quem dizia a verdade, quem raciocinava rigorosamente, quem se adaptava melhor a seus próprios postulados”.<sup>42</sup> Desempenharia, assim, o papel de um “a priori histórico”, que não seria condição de validade para juízos, mas sim condição de realidade para enunciados.

Analisando estas positivities, poder-se-ia mostrar segundo que regras uma prática discursiva pode formar grupos de objetos, conjuntos de enunciações, jogos de conceitos, séries de escolhas teóricas.

O saber, então, seria esse conjunto de elementos formados de maneira regular por uma prática discursiva, aquilo de que podemos falar em uma prática discursiva, mas não necessariamente constituindo uma ciência, com uma “estrutura de idealidade definida”, tão somente os elementos que seriam a pré-condição para que eventualmente se constituísse um discurso científico, “o antecedente do que se revelará e funcionará como um conhecimento ou uma ilusão, uma verdade admitida ou um erro denunciado, uma aquisição definitiva ou um obstáculo superado”<sup>43</sup>, o domínio dos diferentes objetos que irão adquirir ou não um status científico.

O saber se distinguiria da ciência exatamente pelo fato de a prática discursiva não coincidir com a elaboração científica a que pode dar lugar; o saber que ela forma não sendo nem o esboço enrugado, nem o subproduto cotidiano de uma ciência constituída. As ciências

<sup>40</sup> FOUCAULT, 1997, p. 193.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 144, grifo do autor.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 145.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 205.

apareceriam no elemento de uma formação discursiva, tendo o saber como fundo.

[...] A ciência (ou o que passa por tal) localiza-se em um campo de saber e nele tem um papel, que varia conforme as diferentes formações discursivas e que se modifica de acordo com suas mutações. [...] a análise arqueológica, ao invés de definir entre eles uma relação de exclusão ou de subtração (buscando a parte do saber que se furta e resiste ainda à ciência, e a parte da ciência que ainda está comprometida pela vizinhança e influência do saber), deve mostrar, positivamente, como uma ciência se inscreve e funciona no elemento do saber.<sup>44</sup>

Na história arqueológica, o que se tenta revelar são as práticas discursivas na medida em que dão lugar a um saber, e em que esse saber assume o status e o papel de ciência.

Os objetos de que falam os discursos de saber teriam suas condições positivas de existência dadas a partir de um feixe complexo de relações entre instituições, processos econômicos e sociais, formas de comportamentos, sistemas de normas, técnicas, tipos de classificação, modos de caracterização. Estas relações é que caracterizariam propriamente o discurso enquanto prática, olvidando a concepção de que o discurso seria simplesmente a caracterização de uma língua de que ele se utiliza ou das circunstâncias em que ele se desenvolve.

### 1.3 Uma arqueologia das ciências humanas

Nosso percurso até aqui foi apontar em que consiste a análise foucaultiana da relação entre sujeito e conhecimento. Esta, denominada de *arqueologia*, partiria da perspectiva de que o sujeito propalado pelos discursos de saber não é autor ou agente de fato do conhecimento, tendo em vista o caráter dispersivo de operação dos elementos do discurso e a requalificação da história das ideias contra a presunção de uma racionalidade inerente a esta história e um progresso positivado deste conhecimento na linha do tempo.

Podemos agora nos direcionar para a obra capital “*As palavras e as coisas*”<sup>45</sup> onde nosso autor tenta fazer aquilo que o subtítulo da sua obra indica, “*uma arqueologia das ciências humanas*”. Nesta obra, Foucault postula, já na introdução, que é “um reconforto e um

<sup>44</sup> FOUCAULT, 1997, p. 209.

<sup>45</sup> FOUCAULT, 1999.

profundo apaziguamento pensar que o homem não passa de uma invenção recente, uma figura que não tem dois séculos, uma simples dobra de nosso saber, e que desaparecerá desde que este houver encontrado uma forma nova”.<sup>46</sup> Qual a pretensão de nosso autor com tal assertiva? Para além do ímpeto nietzscheano de “*A gaia ciência*”, ele quer localizar uma certa “miragem antropologizante” desencadeada na modernidade como forma de justificação e legitimação dos discursos de conhecimento.

Como uma invenção recente, o homem não tem dois séculos. O homem, unidade soberana para o conhecimento, pressuposto de legitimação para os saberes, emergiu como tema relevante apenas na modernidade a partir do momento em que um certo espaço de saber foi aberto, uma lacuna, uma nova dobra surgiu por entre as tramas epistemológicas e apriorísticas dos saberes instituídos. Foucault procura uma região mediana cerceada de um lado pelos “códigos fundamentais de uma cultura”, ou sua ordem empírica, e, de outro, pelas “teorias científicas ou interpretações de filósofos”, ou o conhecimento reflexivo. Esta região mediana explicitaria a “experiência nua da ordem e de seus modos de ser”, ordem esta indicadora “[d]aquilo que se oferece nas coisas como sua lei interior, a rede secreta segundo a qual elas se olham de algum modo umas às outras”.<sup>47</sup> Podemos definir, com Foucault, esta “ordem” como o solo epistemológico ou o *a priori histórico* para os saberes de uma certa época, em uma certa cultura, aquilo que propicia sua eclosão.<sup>48</sup>

Foucault propõe um tipo de análise que busque encontrar a partir de que foram possíveis conhecimentos e teorias, segundo qual espaço de ordem se constituiu o saber, “na base de qual a priori histórico e no elemento de qual positividade puderam aparecer idéias, constituir-se ciências, refletir-se experiências em filosofias, formar-se racionalidades, para talvez se desarticulem e logo desvanecerem”.<sup>49</sup>

Ele denomina de *epistémê* uma certa região mediana entre, de uma lado, os códigos fundamentais de uma cultura – linguagem, técnicas, valores, práticas, isto tudo

---

<sup>46</sup> FOUCAULT, 1999, p. XXI.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. XV.

<sup>48</sup> “[...] Esse a priori não é constituído por um equipamento de problemas constates que os fenômenos concretos não cessariam de apresentar como enigmas à curiosidade dos homens; tão pouco é formado por um certo estado de conhecimentos, sedimentado no curso das idades precedentes e servindo de solo aos progressos mais ou menos desiguais ou rápidos da racionalidade; nem mesmo é determinado, sem dúvida, pelo que se denomina a mentalidade ou os ‘quadros de pensamento’ de uma dada época, se com isso se entender o perfil histórico dos interesses especulativos, das credulidades ou das grandes opções teóricas. Esse a priori é aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro. [...]” Cf. *Ibid.*, p. 219.

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. XVIII.

fixando para cada homem ordens empíricas com as quais terá de lidar, e, de outro, teorias científicas ou interpretações de filósofos explicando por que há em geral uma ordem e a que lei geral obedeceria ou que princípio a justificaria. Entre estas duas regiões eis que se apresenta aquilo que libera a ordem no seu ser mesmo:

[...] anterior às palavras, às percepções e aos gestos, incumbidos então de traduzi-la com maior ou menor exatidão ou sucesso [...] mais sólida, mais arcaica, menos duvidosa, sempre mais “verdadeira” que as teorias que lhes tentam dar uma forma explícita, uma explicação exhaustiva, ou um fundamento filosófico.<sup>50</sup>

E, contudo, *epistémê* não é sinônimo de saber, significando a existência necessária de uma ordem, de um princípio de ordenação histórica dos saberes anterior à, e independente da, ordenação do discurso estabelecida pelos critérios de cientificidade. Ordem específica do saber, configuração, disposição que o saber assume em determinada época e que lhe confere uma positividade enquanto tal.

De fato, existiriam, Foucault tenta entrever, certas discontinuidades na *epistémê* da cultura ocidental, a rigor perceptíveis em dois momentos: em fins do séc. XVI, época do Renascimento, e fins do séc. XVIII. Tais momentos demarcariam a passagem de uma configuração a outra da ordem do saber.<sup>51</sup>

### 1.3.1 Semelhança, representação, história

De acordo com sua análise, até o Renascimento a ordem intrínseca do conhecimento se dava por similitude entre as palavras e as coisas. A semelhança era o que havia de mais universal, o que determinava a forma do conhecimento. O mundo era coberto de signos que era preciso decifrar, signos que revelavam semelhanças e afinidades. A natureza era um tecido

---

<sup>50</sup> FOUCAULT, 1999, p. XVII.

<sup>51</sup> Sendo assim, o que apontamos mais uma vez, agora em “*As palavras e as coisas*”, é que o saber moderno só tem suas condições históricas de existência dadas nisso mesmo que nos é contemporâneo e não em qualquer outra época onde impere uma outra ordem de considerações em torno das formas do conhecer: “se, do ponto de vista da racionalidade dos conhecimentos, podemos realmente falar em pré-história, para as positivities só podemos falar em história”, o que significaria dizer que a tentativa de considerar uma pré-história para os conhecimentos modernos se apresenta como uma tentativa de posicionar-se dogmaticamente em relação a todo e qualquer outro conhecimento “menor”, ou seja, não estritamente científico. Cf. FOUCAULT, 1999, p. 302.

ininterrupto de palavras e de marcas. Conhecer era, pois, interpretar, “ir da marca visível ao que se diz através dela e, sem ela, permaneceria palavra muda, adormecida nas coisas”.<sup>52</sup> O jogo do signo e do similar garantia que a natureza e o verbo se entrecruzassem ao infinito, formando, para quem soubesse ler, como que um grande texto único. Aqui, o conhecimento não necessitava que se lhe justificassem as ações, conhecer era o mesmo que ler o mundo. Palavras e coisas não se distinguíam, distinguia-se o olhar por sobre a letra mundana.

Nesta época o que é o homem? É um “um ponto privilegiado” em proporção “com o céu, assim como com os animais e as plantas, assim como com a terra, os metais, as estalactites ou as tempestades. Erguido entre as faces do mundo, tem relação com o firmamento”.<sup>53</sup> No homem as relações de analogia se invertem sem se alterar. Ele é, por todos os lados, envolvido por esse espaço de analogias. Mas esse homem transmite as semelhanças que recebe do mundo, “o grande fulcro das proporções – o centro onde as relações vêm se apoiar e donde são novamente refletidas”, o que se percebe na analogia do animal humano com a terra que habita: “sua carne é uma gleba, seus ossos, rochedos, suas veias, grandes rios; sua bexiga é o mar e seus sete membros principais, os sete metais que se escondem no fundo das minas”.<sup>54</sup>

A primeira ruptura na ordem dos saberes ocidentais ocorre no começo do século XVII, quando o pensamento cessa de se mover no elemento da semelhança e a similitude deixa de ser a forma do saber, passando a ser a “ocasião do erro”. A idade do semelhante vai fechando-se sobre si mesma deixando atrás de si “a lembrança deformada de um conhecimento misturado e sem regra, onde todas as coisas do mundo se podiam aproximar ao acaso das experiências, das tradições ou das credulidades”.<sup>55</sup>

Com a idade clássica a relação entre palavras e coisas se transforma. As palavras deixam de entrecruzarem-se com as coisas, distinguem-se afinal. Uma nova *epistémê* se apresenta então como a possibilidade de as palavras representarem-se na sua relação com as coisas.

O pensamento clássico, excluindo a semelhança como experiência fundamental e forma primeira do saber, passa a adotar uma análise moldada em *identidades e diferenças, medida e ordem*. A comparação deixa de ter como papel revelar a ordenação do mundo, agora será na ordem do pensamento, e indo naturalmente do simples ao complexo, que ela se

<sup>52</sup> FOUCAULT, 1999, p. 44.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 30.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 70.

efetuará. A relação entre os seres passará a ser pensada não pela via das semelhanças, mas pela da representação que se fará destes seres em um quadro geral da realidade, quadro relacionado com a ideia de uma “*máthêsis universal*”, a ciência universal da medida e da ordem.<sup>56</sup>

Na idade clássica a relação entre palavras e coisas não se dará mais a partir da leitura do “grande livro da natureza”, mas a partir do quadro cujos elementos, ordenadamente tomados, possibilitam que se descubram os termos últimos de sua análise e daí as leis de sua composição: “não se trata mais de manifestar um conteúdo prévio ao conhecimento, mas de dar um conteúdo que possa oferecer um lugar de aplicação às formas do conhecimento”.<sup>57</sup>

Uma segunda ruptura na ordem do saber ocidental ocorrerá quando da remodelação da relação entre coisas e palavras, havendo uma quebra na cadeia daquelas significações autorreferenciais e a consequente liberação dos elementos do quadro geral da realidade. A linguagem não mais representará as palavras, estas agora se conformarão a uma nova cadeia, não de significações, mas de coisas a significar, cadeia de significantes da linguagem. As palavras ganharão sonoridade na finitude adquirida pelo ser do homem, ficando-se a linguagem “não do lado das coisas percebidas, mas do lado do sujeito em sua atividade”.<sup>58</sup> A partir desse momento, um ser bem característico será exigido para preencher a função de sujeito da atividade em questão.

Esta é a “era da história”, onde a grande moldura da realidade em quadro se desfará dando ensejo a uma lacuna como nova dimensão de realidade. De “ordem e medida” passa-se a “tempo e espaço” como elementos de entendimento da ordem em questão.

[...] Todo o sistema clássico da ordem, toda essa grande taxinomia, que permite conhecer as coisas pelo sistema de suas identidades, se desdobra no espaço aberto no interior de si pela representação, quando ela se representa a si mesma: o ser e o

---

<sup>56</sup> “[...] Essa relação com a Ordem é tão essencial para a idade clássica quanto foi para o Renascimento a relação com a Interpretação. E assim como a interpretação do século XVI, superpondo uma semiologia a uma hermenêutica, era essencialmente um conhecimento da similitude, assim a colocação em ordem por meio dos signos constitui todos os saberes empíricos como saberes da identidade e da diferença.” FOUCAULT, 1999, p. 79.

“[...] existe uma disposição necessária e única que atravessa toda a *epistémê* clássica: é a pertença de um cálculo universal e de uma busca do elementar a um sistema que é artificial e que, por isso mesmo, pode fazer aparecer a natureza desde seus elementos de origem até a simultaneidade de todas as suas combinações possíveis. Na idade clássica, servir-se de signos não é, como nos séculos precedentes, tentar reencontrar por sob eles o texto primitivo de um discurso afirmado, e reafirmado, para sempre; é tentar descobrir a linguagem arbitrária que autorizará o desdobramento da natureza no seu espaço, os termos últimos de sua análise e as leis de sua composição.” *Ibid.*, p. 86.

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 94.

<sup>58</sup> *Ibid.*, p. 401.

mesmo têm aí seu lugar. A linguagem não é senão a representação das palavras; a natureza não é senão a representação dos seres; a necessidade não é senão a representação da necessidade. O fim do pensamento clássico – e dessa *epistémé* que tornou possíveis gramática geral, história natural e ciências das riquezas – coincidirá com o recuo da representação, ou, antes, com a liberação, relativamente à representação, da linguagem, do ser vivo e da necessidade. O espírito obscuro mas obstinado de um povo que fala, a violência e o esforço incessante da vida, a força surda das necessidades escaparão ao modo de ser da representação. E esta será duplicada, limitada, guarnecida, mistificada talvez, regida, em todo o caso, do exterior, pelo enorme impulso de uma liberdade, ou de um desejo, ou de uma vontade que se apresentarão como o reverso metafísico da consciência. Alguma coisa como um querer ou uma força vai surgir na experiência moderna – constituindo-a talvez, assinalando, em todo o caso, que a idade clássica acaba de terminar e com ela o reino do discurso representativo, a dinastia de uma representação significando-se a si mesma e enunciando, na sequência de suas palavras, a ordem adormecida das coisas.<sup>59</sup>

A natureza, representação dos seres, se verá diante de um fenômeno novo, a vida e sua sintomática referência não à representação que se fazia da própria natureza, mas ao “ser do homem”, aquele cuja finitude salta do quadro autorreferencial das representações, agora dissolvidas no tempo histórico. A ordem geral das palavras e das coisas se dissolverá na sucessão temporal.

Na transição para a modernidade, a representação perderá o poder de criar, a partir de si mesma, os liames que podem unir seus diversos elementos. Doravante será fora da representação onde residirão estes liames. O ser mesmo do que é representado vai cair fora da representação, sua relação consigo mesma passará agora por condições exteriores.

[...] O espaço de ordem que servia de lugar-comum à representação e às coisas, à visibilidade empírica e às regras essenciais, que unia as regularidades da natureza e as semelhanças da imaginação no quadriculado das identidades e das diferenças, que expunha a sequência empírica das representações num quadro simultâneo e permitia percorrer, passo a passo, segundo uma sequência lógica, o conjunto dos elementos da natureza tornados contemporâneos deles próprios – esse espaço de ordem vai doravante ser rompido [...].<sup>60</sup>

A vocação profunda da linguagem clássica foi sempre a de constituir “quadro”. No século XVI, palavra a decifrar, ela era imbricada com as coisas do mundo. Na idade clássica, sendo o ponto de encontro entre a representação e o ser, ela é discurso, necessidade translúcida através da qual passam a representação e os seres. “A possibilidade de conhecer as coisas e sua ordem passa, na experiência clássica, pela soberania das palavras”.<sup>61</sup> Esta

<sup>59</sup> FOUCAULT, 1999, p. 289.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pp. 329-330.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 428.

linguagem, agora, não mais se enraizará do lado das coisas percebidas, mas do lado do sujeito em sua atividade, ligando-se, assim, à liberdade dos homens, traduzindo o querer fundamental daqueles que falam.

Assim, desvanecendo-se esse discurso clássico em que o ser e a representação encontravam seu lugar-comum, o homem aparece com sua posição ambígua de objeto para um saber e de sujeito que conhece. Como “realidade espessa e primeira”, como sujeito soberano de todo conhecimento possível, não tinha nenhum lugar na *epistémê* clássica, não lhe sendo possível erguer-se como um ser “cuja natureza consistisse em conhecer a natureza e, por conseguinte, a si mesmo como ser natural”.<sup>62</sup>

### 1.3.2 A modernidade e a assunção da noção “homem”

A *epistémê* clássica articulava-se segundo linhas que de modo algum poderiam isolar um domínio próprio e específico do homem, pois, no pensamento clássico, “aquele para quem a representação existe, e que nela se representa a si mesmo, aí se reconhecendo por imagem ou reflexo, aquele que trama todos os fios entrecruzados da ‘representação em quadro’ – esse jamais se encontra lá presente”.<sup>63</sup>

[...] A representação que se faz das coisas não tem mais que desdobrar, num espaço soberano, o quadro de sua ordenação; ela é, do lado desse indivíduo empírico que é o homem, o fenômeno – menos ainda talvez, a aparência – de uma ordem que pertence agora às coisas mesmas e à sua lei interior. Na representação, os seres não manifestam mais sua identidade, mas a relação exterior que estabelecem com o ser humano.<sup>64</sup>

Na época clássica, da representação, o “ser do homem” se encontrava preso à cadeia das representações. Ele não falava a gramática geral, ele a descrevia em sua lógica interna, adotava-a simplesmente. Ele também não se via como possuidor de uma integridade orgânica, pensável como totalidade estrutural, limitava-se a evocar um quadro de espécies e subespécies no qual incluía a si mesmo. E muito menos via-se em meio a uma teia de necessidades, meramente as catalogava em sua inteligibilidade própria, meramente pensava as

<sup>62</sup> FOUCAULT, 1999, p. 428.

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 425.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 431.

leis de sua formação. O que havia de “humanidade” na época clássica era a representação em quadro de uma natureza humana pertencente à natureza propriamente dita.<sup>65</sup>

Para Foucault, o homem é figura do conhecimento que surge no limiar da modernidade paradoxalmente como sujeito e como objeto de conhecimento, sendo por isso caracterizado como um “duplo empírico-transcendental”. Como entender esta noção? Segundo Dreyfus e Rabinow, na modernidade,

[...] Uma vez que a ordem do mundo não é mais dada por Deus, nem passível de ser representada no quadro, quebra-se a contínua relação que colocou o homem lado a lado com os outros seres do mundo. O homem, que era um ser entre outros, torna-se agora um sujeito entre objetos; ele logo entende que aquilo que tenta compreender não são apenas os objetos do mundo, mas a si mesmo. Ele se torna o sujeito e o objeto do seu conhecimento. Agora, o homem está limitado por seu envolvimento com uma linguagem que não é mais um suporte transparente, mas uma densa rede com uma história própria. O sujeito cognoscente, por estar envolvido com a linguagem, sem um campo de luz que permita um acesso direto à estrutura dos objetos e do mundo, não é mais um puro espectador. [...]<sup>66</sup>

Os autores, com isso, tentam explicar o fato apontado por Foucault de que o homem não mais se imiscuirá por entre a trama semântica do Renascimento, em proporção com o céu, com os animais e as plantas, ou se ausentará ali, onde o belo quadro da idade clássica não permitia que se presentificasse representando a si mesmo. Na modernidade, o ser e a representação que dele se fazia em um quadro ordenado não será mais viabilizado, pois o ser saltará para fora da representação e a ordem pertencerá, então, às coisas mesmas e à sua lei interior. E o homem, ser dentre tantos outros na natureza, surgirá “num vão disposto pelos seres vivos, pelos objetos de troca e pelas palavras quando, abandonando a representação que fora até então seu lugar natural, retiram-se na profundidade das coisas e se enrolam sobre si mesmos segundo as leis da vida, da produção e da linguagem”.<sup>67</sup> Em meio a tudo isso, ele

---

<sup>65</sup> “[...] Se as noções de natureza e de natureza humana tiveram na idade clássica uma certa importância, não é porque bruscamente se descobriu, como campo de pesquisas empíricas, essa potência surda, inesgotavelmente rica, a que se chama a natureza; não é também porque se isolou, no interior dessa vasta natureza, uma pequena região singular e complexa que seria a natureza humana. De fato, esses dois conceitos funcionam para assegurar a interdependência, o liame recíproco da imaginação e da semelhança. Decerto que a imaginação não é, em aparência, senão uma das propriedades da natureza humana, e a semelhança um dos efeitos da natureza. Mas, seguindo a rede arqueológica, que confere suas leis ao pensamento clássico, vê-se bem que a natureza humana se aloja nesse tênue extravasamento da representação que lhe permite se rerepresentar [...] e que a natureza não é mais do que o inapreensível tumulto da representação que faz com que a semelhança seja aí sensível antes que a ordem das identidades seja visível. Natureza e natureza humana permitem, na configuração geral da *epistémê*, o ajustamento da semelhança e da imaginação, que funda e torna possíveis todas as ciências empíricas da ordem” FOUCAULT, 1999, pp. 97-98.

<sup>66</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 30.

<sup>67</sup> FOUCAULT, *op. cit.*, p. 431.

será requerido já que é ele quem fala, que é visto residindo entre os animais e que é necessariamente princípio e meio de toda produção.

Por entre os limites do conhecer e do existir, no espaço de ordem que aí se afigura, entra em cena o “homem”, sujeito para um conhecimento ao mesmo tempo em que objeto de um saber provável. Foucault chama a isso de duplicidade “empírico-transcendental” do homem, “porquanto é um ser tal que nele se tomará conhecimento do que torna possível todo conhecimento”.<sup>68</sup>

O homem surge nos interstícios dos discursos de saber quando nestes se impõe uma noção de temporalidade histórica definindo uma quebra da cadeia representativa, cadeia esta que não mais dará explicação alguma para o ato de conhecimento a partir de um ser que em si mesmo representa a representação.

Na modernidade a relação “empiricidade-reflexão” se dará pela noção de finitude, de tempo, de história.<sup>69</sup> Na era epistêmica anterior, a clássica ou da representação, esta relação se dava através da representação que se fazia das palavras e das coisas em um quadro geral da realidade, as relações de ordem e de medida perfaziam-na.<sup>70</sup> Aí o homem não tinha lugar como sujeito que conhece ou objeto a ser conhecido, apenas como mais um elemento deste quadro geral. É por isso que, para Foucault antes do fim do século XVIII, o homem não existia:

---

<sup>68</sup> FOUCAULT, 1999, p. 439.

<sup>69</sup> [...] A finitude do homem se anuncia – e de uma forma imperiosa – na positividade do saber; sabe-se que o homem é finito, como se conhecem a anatomia do cérebro, o mecanismo dos custos de produção ou o sistema da conjugação indo-europeia; ou, antes, pela filigrana de todas essas figuras sólidas, positivas e plenas, percebem-se a finitude e os limites que elas impõem, adivinha-se como que em branco tudo o que elas tornam impossível.” *Ibid.*, p. 432.

<sup>70</sup> “[...] à experiência do homem é dado um corpo que é seu corpo – fragmento de espaço ambíguo, cuja espacialidade própria e irredutível se articula contudo com o espaço das coisas; a essa mesma experiência é dado o desejo, como apetite primordial a partir do qual todas as coisas adquirem valor e valor relativo; a essa mesma experiência é dada uma linguagem em cujo fio todos os discursos de todos os tempos, todas as sucessões e todas as simultaneidades podem ser franqueados. Isso quer dizer que cada uma dessas formas positivas, em que o homem pode aprender que é finito, só lhe é dada com base na sua própria finitude. Ora, esta não é a essência mais bem purificada da positividade, mas aquilo a partir do que é possível que ela apareça. O modo de ser da vida e aquilo mesmo que faz com que a vida não exista sem me prescrever suas formas me são dados, fundamentalmente, por meu corpo; o modo de ser da produção, o peso de suas determinações sobre minha existência me são dados pelo meu desejo; e o modo de ser da linguagem, todo o rastro da história que as palavras fazem luzir no instante em que são pronunciadas e, talvez, até num tempo mais imperceptível ainda, só me são dados ao longo da tênue cadeia de meu pensamento falante. No fundamento de todas as positivities empíricas e do que se pode indicar como limitações concretas à existência do homem, descobre-se uma finitude – que em certo sentido é a mesma: ela é marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem; e, contudo, ela é radicalmente outra: nela o limite não se manifesta como determinação imposta ao homem do exterior (por ter uma natureza ou uma história), mas como finitude fundamental que só repousa sobre seu próprio fato e se abre para a positividade de todo limite concreto.” *Ibid.*, pp. 433-434.

[...] Não mais que a potência da vida, a fecundidade do trabalho ou a espessura histórica da linguagem. É uma criatura muito recente que a demiúrgia do saber fabricou com suas mãos há menos de 200 anos: mas ele envelheceu tão depressa que facilmente se imaginou que ele esperara na sombra, durante milênios, o momento de iluminação em que seria enfim conhecido. Certamente poder-se-ia dizer que a gramática geral, a história natural, a análise das riquezas eram, num certo sentido, maneiras de reconhecer o homem, mas é preciso discernir. Sem dúvida, as ciências naturais trataram do homem como de uma espécie ou de um gênero: a discussão sobre o problema das raças, no século XVIII, o testemunha. A gramática e a economia, por outro lado, utilizavam noções como as de necessidade, de desejo, ou de memória e de imaginação. Mas não havia consciência epistemológica do homem como tal. A *epistémê* clássica se articula segundo linhas que de modo algum isolam um domínio próprio e específico do homem. E se se insistir ainda, se se objetar que nenhuma época, porém, concedeu tanto à natureza humana, deu-lhe estatuto mais estável, mais definitivo, mais bem ofertado ao discurso – poder-se-á responder dizendo que o próprio conceito de natureza humana e a maneira como ele funcionava excluía que houvesse uma ciência clássica do homem.<sup>71</sup>

O passo fundamental em favor do “artifício antropológico” é dado quando, no vácuo deixado pela ordenação em quadro de todo o horizonte de conhecimento possível, desponta um ser cuja natureza específica consiste em ser ambos sujeito e objeto de conhecimento. Sem mais a dominância da ordem em quadro e em cadeia de todas as coisas, agora, com a historicização do saber, sua colocação em uma sucessão no tempo, nasce o *homem* como um ser que tem a incumbência de conhecer e de ser objeto de conhecimento. A história desaloja o quadro dos saberes e o homem surge como um resto desta subtração da representação que se representava a si mesmo. O homem será aquele que conhece ao mesmo tempo em que é conhecido. Não poderá mais se utilizar da linguagem que se representa a si mesma. Sendo assim, perdido neste “vão antropologizante” e em sua paradoxal condição de sujeito/objeto de conhecimento, tentar-se-á ver na história indícios de alguma eternidade humanística sua.

O “homem” surge quando os saberes necessitam de algo que lhes justifique mas que ao mesmo tempo seja implicado por eles. Os discursos precisam se justificar a si mesmos. A positividade do saber denuncia a finitude do homem na medida em que “ela é marcada pela espacialidade do corpo, pela abertura do desejo e pelo tempo da linguagem”. De outra forma se perderia fatalmente toda a fundação legitimadora dos saberes nascentes. Logo, o homem

---

<sup>71</sup> FOUCAULT, 1999, p. 425. Para Celso Kramer não é a natureza humana que, enfim, pôde ser observada em sua objetividade, mas apenas uma figura que o pensamento teve de criar para si pela submersão na finitude. E tal queda na finitude fez aparecer o homem, além de reduzir todo pensamento a uma antropologia. Cf. KRAEMER, Celso. **Ética e liberdade em Michel Foucault**: uma leitura de Kant. 2008. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <[http://www.sapientia.pucsp.br/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=6203](http://www.sapientia.pucsp.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=6203)>. Acesso em 05 de out de 2010. p. 202

terá ele mesmo que, em participando da construção dos saberes, justificá-lo. Ele será um dado empírico a mais, mas também um “fundamento transcendental” para o próprio saber.

#### 1.4 Saber e sujeito

Na entrevista “*L’homme est-il mort?*” de 1966, diz-nos Foucault:

Em “As Palavras e as Coisas”, quis mostrar de quais peças e quais pedaços o homem foi composto no fim século XVIII e início do XIX. Tentei caracterizar a modernidade dessa figura, e o que me pareceu importante era mostrar isso: não é tanto porque se teve um cuidado moral com o ser humano que se teve a ideia de conhecê-lo cientificamente, mas é pelo contrário porque construiu-se o ser humano como objeto de um saber possível que em seguida desenvolveram-se todos os temas morais do humanismo contemporâneo, temas que são encontrados nos marxismos frouxos, em Saint-Exupéry e Camus, em Teilhard Chardin, resumidamente, em todas essas figuras pálidas da nossa cultura.<sup>72</sup>

Com isso nós atingimos o cerne de nosso argumento inicial exatamente nesta inversão de causalidade que Foucault faz quando diz que não fora um cuidado moral que imputara a ideia de conhecer o ser humano, mas o inverso, de um saber possível sobre o humano surgiram todos os “temas morais do humanismo contemporâneo”. Desta forma a pergunta humanista clássica, “que é o homem?”, cujo foco está em decifrar sua silhueta, desfaz-se dando ensejo a um novo arranjo de termos: “que é isso que dizem sermos nós?”<sup>73</sup>

Que saber é esse sobre o que é o homem mesmo? É aquele que intenta conferir uma certa silhueta objetiva para os indivíduos. Nós conhecemos estes saberes sob a denominação de “ciências humanas”. É este conjunto de saberes modernos que Foucault quis estudar em “*As palavras e as coisas*”. Foi com este fim que ele perseguiu a invenção da figura humanística do homem moderno, ser dotado de uma teleologia moral e de um origem que transcende a história, como assim querem fazer supor os humanistas.<sup>74</sup>

<sup>72</sup> FOUCAULT, Michel. **Dits et écrits**: 1954-1969. Paris: Gallimard, 1994a, Vol. I, p. 541.

<sup>73</sup> Inês Lacerda Araújo determina bem aquilo que nos toca chegar quanto à relação entre sujeito e saber em Michel Foucault e em uma obra como “*As palavras e as coisas*”: “é esta denúncia contra o quietismo e o conforto de chegar ao saber do que é o homem mesmo”. Cf. ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2001, p. 53.

<sup>74</sup> “Vê-se que as ciências humanas não são uma análise do que o homem é por natureza; são antes uma análise que se estende entre o que o homem é em sua positividade (ser que vive, trabalho, fala) e o que permite a esse mesmo ser saber (ou buscar saber) o que é a vida, em que consistem a essência do trabalho e suas leis, e de que modo ele pode falar. [...]” FOUCAULT, 1999, p. 488.

Falar, trocar, classificar. Disposições que o saber assume como sua aurora para a modernidade e para o principal elemento desta última – o homem. É sob estas disposições que se predispõe o homem como sujeito e objeto de conhecimento. Na era da representação as disposições que na modernidade ocuparam a identidade do homem ocupavam-se antes com os elementos autorreferenciais do próprio quadro geral da realidade, as leis de formação destes elementos, como a língua, a moeda ou os organismos vivos. Na modernidade o que era a língua para a gramática geral passa a ser a fala humana para a filologia. A troca na análise das riquezas, a produção na economia. A taxinomia na história natural, a vida na biologia. Linguagem, produção, vida, as disposições que conformam ao mesmo tempo em que são conformadas pelo homem.

Há uma intuição de que nos fazemos possuidores e que nos convoca a extrair das primeiras obras de Michel Foucault uma vontade de entender a sujeição sofrida pelos indivíduos. Para nós, o que há de fulminante na obra “*As palavras e as coisas*” é o desvencilhamento do sujeito de sua relação com a objetivação do conhecimento. É o que ele, Foucault, vai chamar de seu “despertar do sono antropológico”, sonho no qual a figura do homem é tida como fundamental para o conhecimento. Com Kant, o conhecimento é liberto de suas amarras “metafísicas”, restando ao sujeito a evidência de sua inaptidão ao ser mesmo, ao “em si” das coisas. Com Foucault, ocorreria uma outra libertação, agora do conhecimento em relação a qualquer sujeito possível. Quem auferirá, ao saber, a autoridade da verdade do dizer o mundo? Aí está o problema. Não há mais algum “quem” para dotar de poder e de autoridade algum conhecimento sobre o mundo. E o que resta de tais conhecimentos? A verdade como imposição moral de um saber maior sobre outros menores, de um saber privilegiado sobre outros marginalizados. No fundo, a imposição de uma verdade perante outras, o que nos leva à inferência de que não existe apenas uma verdade provável, mas muitas verdades possíveis.

Para Foucault, esta condição do conhecimento responde a um “estado geral de guerra” próprio à civilização ocidental onde a comodidade dos saberes esconderia uma lógica política do poder nas sociedade. Um conhecimento seguro e certo sobre o homem possibilita que se o domine como bem entender. É uma situação política que se afigura *a posteriori* como decorrência dos saberes instituídos. A partir daqui, nós discutiremos a inflexão foucaultiana em torno da noção de “saber-poder”, a relação que se estabelece entre os saberes constituídos sobre o humano e práticas de poder localizadas na sociedade.

## 2 O SUJEITO E O PODER

### 2.1 O método genealógico

Em “*Vigiar e punir*”<sup>75</sup>, Foucault dá continuidade à sua análise da era moderna e da constituição das ciências humanas tendo como cerne não mais as regras de formação dos discursos, suas correlatas práticas discursivas e a *epistémê* de uma época entendida como o solo ou o a priori histórico para os saberes. Extrapolará a análise arqueológica dos discursos pensando “a inteligibilidade das ciências humanas como parte de um conjunto maior de práticas organizadas e organizadoras”.<sup>76</sup>

Em todos os seus trabalhos ulteriores, Foucault considerará a prática como mais fundamental do que a teoria, inaugurando um novo nível de inteligibilidade das práticas que não pode ser captado pela teoria e cujo significado será alvo de um novo método de “deciframento”. Com este método, a teoria não apenas estaria subordinada à prática, mas seria um dos componentes essenciais através dos quais estas práticas organizadas operariam.

Foucault introduz a assim chamada genealogia como um método de diagnosticar e compreender o significado das práticas sociais a partir do seu próprio interior. Eis o seu procedimento genealógico, configurando seu novo “passo metodológico” em vista da análise da constituição dos saberes a respeito do “homem” na modernidade, agora na sua mútua implicação com os poderes exercidos sobre os indivíduos.

E assim talvez fosse preciso “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”,<sup>77</sup> tendo nós

[...] 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. [...] <sup>78</sup>

<sup>75</sup> FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: o nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 15ª edição. Petrópolis: Vozes, 2004b.

<sup>76</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 115.

<sup>77</sup> FOUCAULT, *op. cit.*, p. 27.

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 27.

Para Machado, a pretensão de Foucault nesta nova etapa é, em última análise, explicar o aparecimento de saberes a partir de condições de possibilidade externas a eles, situando-os como elementos de um dispositivo de natureza essencialmente política.

## 2.2 A microfísica do poder sobre o corpo

Foucault nos fala sobre os “micropoderes” exercidos na sociedade moderna, uma verdadeira “microfísica do poder” posta em ação por meio do que se poderia chamar as “tecnologias políticas do corpo”. Estas seriam modos de saber e de poder sobre o corpo, “um ‘saber’ do corpo que não é exatamente a ciência de seu funcionamento e um controle de suas forças que é mais que a capacidade de vencê-las”<sup>79</sup>, não localizada num tipo definido de instituição ou num aparelho do Estado, mas posto em jogo por estes e cujo campo de validade se encontraria de algum modo entre esses grandes funcionamentos e os próprios corpos com sua materialidade e suas forças.

Mas por que o corpo?

Machado nos diz que a uma “concepção negativa que identifica o poder com o Estado e o considera essencialmente como aparelho repressivo, no sentido em que seu modo básico de intervenção sobre os cidadãos se daria em forma de violência, coerção, opressão”<sup>80</sup>, Foucault oporia uma “concepção positiva” pretendendo dissociar os termos dominação e repressão. Então, o aspecto negativo do poder, sua força destrutiva, não seria o mais fundamental, sendo preciso refletir sobre seu lado produtivo, transformador.

[...] E é justamente este aspecto que explica o fato de que tem como alvo o corpo humano, não para supliciá-lo, mutilá-lo, mas para aprimorá-lo, adestrá-lo. Não se explica inteiramente o poder quando se procura caracterizá-lo por sua função repressiva. O que lhe interessa basicamente não é expulsar os homens da vida social, impedir o exercício de suas atividades, e sim gerir a vida dos homens, controlá-los em suas ações para que seja possível e viável utilizá-los ao máximo, aproveitando suas potencialidades e utilizando um sistema de aperfeiçoamento gradual e contínuo de suas capacidades. Objetivo ao mesmo tempo econômico e político: aumento do efeito de seu trabalho, isto é, tornar os homens força de trabalho dando-lhes uma utilidade econômica máxima; diminuição de sua capacidade de revolta, de resistência, de luta, de insurreição contra as ordens do poder, neutralização dos efeitos de contrapoder, isto é, tornar os homens dóceis politicamente. Portanto,

---

<sup>79</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 26.

<sup>80</sup> FOUCAULT, 1981, p. 193.

aumentar a utilidade econômica e diminuir os perigos políticos; aumentar a força econômica e diminuir a força política.<sup>81</sup>

Estudar técnica e economicamente o comportamento dos indivíduos, esta, a verdadeira “razão econômica”, o objetivo de todo o cálculo econômico na sociedade contemporânea.

Para Foucault, esta racionalidade econômica é correlata das técnicas de poder disciplinar desenvolvidas e operadas na modernidade a partir de uma necessidade crescente de utilização econômica das forças, das aptidões do corpo humano. E seria a partir desta utilidade produtiva do corpo que o indivíduo despontaria no horizonte da modernidade, ou, como quer Foucault, que um indivíduo, subjetiva e objetivamente, teria sua condição de existência e pertinência enquanto conceito moderno. Um poder sobre o corpo, um saber sobre o corpo, eis as condições propiciadoras da emergência da individualidade moderna.

A racionalidade econômica, então, responderia enquanto lógica imanente às necessidades de controle e domínio sobre os corpos “docilizados” a cuja utilidade econômica, conseqüente do incremento de suas forças pelo exercício disciplinado, correlacionar-se-ia uma obediência, uma sujeição política estrita, diminuição de sua força em termos políticos.

Os saberes modernos sobre o homem emergiriam exatamente desta necessidade de controle de corpos capazes e úteis. A economia correndo *pari passu* às exigências de medição do tempo de trabalho, de disciplinamento do espaço do trabalhador: “a disciplina organiza uma economia positiva; coloca o princípio de uma utilização teoricamente sempre crescente do tempo: mais exaustão que emprego; importa extrair do tempo sempre mais instantes disponíveis e de cada instante sempre mais forças úteis”.<sup>82</sup>

E se em nossas sociedades os sistemas punitivos devem ser recolocados em uma certa “economia política do corpo” é porque se trata sempre do corpo, “do corpo e de suas forças, da utilidade e da docilidade dele, de sua repartição e de sua submissão”.<sup>83</sup>

É como força de produção que o corpo é investido por relações de poder e de dominação, mas ele só se torna útil se for ao mesmo tempo corpo produtivo e corpo submisso, estando preso num sistema de sujeição.

Tão estudado nos campos da demografia e da biologia, o corpo estaria diretamente

---

<sup>81</sup> MACHADO, Roberto. **Ciência e saber: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981, p.194.

<sup>82</sup> *Ibid.*, p. 131.

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 25.

mergulhado num campo político, onde as relações de poder têm alcance imediato sobre ele, investindo-o, marcando-o, dirigindo-o, supliciando-o, sujeitando-o ao trabalho, obrigando-o a cerimônias, exigindo-lhe sinais; “investimento político do corpo que está ligado, segundo relações complexas e recíprocas, à sua utilização econômica”.<sup>84</sup>

Desse modo, Foucault faz uma “histórica correlativa da alma moderna” tendo como base um investimento político do corpo e uma microfísica do poder de punir.

### **2.3 Os sistemas punitivos e a utilidade econômica dos indivíduos**

Segundo nosso autor, um de seus objetivos em “*Vigiar e punir*” consistia em “tentar estudar a metamorfose dos métodos punitivos a partir de uma tecnologia política do corpo onde se poderia ler uma história comum das relações de poder e das relações de objeto”.<sup>85</sup> Ele tomou a punição como uma função social complexa, analisando os métodos punitivos enquanto técnicas que teriam sua especificidade no campo mais geral dos outros processos de poder, adotando em relação aos castigos a perspectiva da tática política. Aí se coloca a tecnologia do poder no princípio tanto da humanização da penalidade quanto do conhecimento do homem, verificando com isso se as “ciências humanas” e o direito penal não se originariam de um mesmo processo de formação “epistemológico-jurídico”.

Em sua análise, empreendida naquela obra, até a última metade do século XVIII da idade clássica, três foram as modalidades de exercício do poder de punir: o corpo que é supliciado, a alma cujas representações são manipuladas, o corpo que é treinado.

#### **2.3.1 A ostentação dos suplícios**

De acordo com nosso autor, na ostentação dos suplícios sobre o corpo do condenado, na forma de execuções públicas, esquartejamentos e enforcamentos, se investia toda a economia do poder no Antigo Regime.

---

<sup>84</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 25.

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 24.

O corpo interrogado no suplício constituía o ponto de aplicação do castigo e o lugar de extorsão da verdade, que, para o soberano e seus juízes, era um direito absoluto e um poder exclusivo. Verdade produzida por um mecanismo de dois elementos: o inquérito conduzido em segredo pela autoridade judiciária e o ato realizado ritualmente pelo acusado. O corpo do acusado, corpo que fala e que sofre, serve de engrenagem aos dois mecanismos.

Como um ritual político, o suplício judiciário fazia parte das cerimônias pelas quais se manifestava o poder, tornando “sensível a todos, sobre o corpo do criminoso, a presença encolerizada do soberano”. A execução pública era assim “mais uma manifestação de força do que uma obra de justiça; ou antes, a justiça como força física, material e temível do soberano”, colocando “em plena luz a relação de força que dá poder à lei”.<sup>86</sup>

### 2.3.2 A reforma humanista

Na época das Luzes, o homem é posto como objeção contra a barbárie dos suplícios, não por um respeito à “humanidade” dos condenados, mas por uma necessidade de estabelecer uma nova economia do poder de castigar, assegurando uma melhor distribuição deste para que seja repartido em circuitos homogêneos e assim possa ser exercido em toda parte de modo contínuo e até o “mais fino grão do corpo social”, aumentando seu efeito e diminuindo seu custo econômico e político. Uma nova teoria jurídica da penalidade, que englobe essa nova “economia política” do poder punitivo, surgirá.

A conjuntura que viu nascer a reforma não é, portanto, a de uma nova sensibilidade, mas a de uma outra política em relação às ilegalidades. Estas, no Antigo Regime, corriam os estratos da sociedade, tendo mesmo sua coerência e sua economia próprias, assegurando a sobrevivência dos mais despojados.

Com as novas formas de acumulação de capital, de relações de produção e de estatuto jurídico da propriedade, todas as práticas populares que se classificavam, seja numa forma silenciosa, cotidiana, tolerada, seja numa forma violenta, na ilegalidade dos direitos, são desviadas à força para a ilegalidade dos bens: “a pilhagem, o roubo, tendem a substituir o contrabando e a luta armada contra os agentes do fisco”.<sup>87</sup> Será necessário, então, puni-la.

---

<sup>86</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 43.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 72.

Um alvo que agora é mais tênue, ao mesmo tempo que mais largamente difuso no corpo social, deverá ser objeto de novas táticas, de novas técnicas, de novos princípios para regularizar, afinar, universalizar a arte de castigar, constituindo uma nova economia e uma nova tecnologia do poder de punir: “tais são sem dúvida as razões de ser essenciais da reforma penal no século XVIII”.<sup>88</sup>

No que concerne a princípios, essa nova estratégia é formulada na “teoria geral do contrato” onde o criminoso aparece como aquele que rompeu o pacto, o inimigo da sociedade inteira que assim tem o direito de se levantar em peso contra ele, para puni-lo. E assim se coloca o problema da medida do poder de punir quando o “menor crime ataca toda a sociedade; e toda a sociedade – inclusive o criminoso – está presente na menor punição”.<sup>89</sup> O castigo penal deve ser então uma função generalizada, coextensiva ao corpo social e a cada um de seus elementos.

O direito de punir deslocou-se, assim, da vingança do soberano à defesa da sociedade. E, assim como a dignidade do soberano no Antigo Regime era evocada para legitimar o espetáculo dos suplícios, esse princípio de moderação das penas vai buscar fundamentar-se racionalmente num discurso sobre a sensibilidade do cidadão. Recurso a uma sensibilidade que traduz, de fato, um princípio de cálculo acerca dos “efeitos de retorno do castigo sobre a instância que pune e o poder que ela pretende exercer”.<sup>90</sup>

Tratar humanamente o “fora da natureza”, o corruptor do pacto, corresponderá a um controle necessário dos efeitos de poder, a uma racionalidade econômica que deve medir a pena e prescrever as técnicas ajustadas. “*Humanidade* é o nome respeitoso dado a essa economia e a seus cálculos minuciosos”.<sup>91</sup>

Fora o dano propriamente material, de pouca extensão na escala de uma sociedade inteira, o prejuízo que um crime traz ao corpo social é a desordem que introduz nele a partir do escândalo, exemplo, incitação e possibilidade de generalização que traz consigo. Para ser útil, o castigo deve ter como objetivo as consequências do crime, entendidas como a série de desordens que este é capaz de abrir. Portanto, a arte de punir deve repousar sobre toda uma tecnologia da representação, de “sinais-obstáculos” que impeçam o desejo do crime pelo receio calculado do castigo. O discurso será o veículo da lei, onde o culpado é apenas um dos

---

<sup>88</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 74.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>91</sup> *Ibid.*, p. 77.

alvos do castigo. “Este interessa principalmente aos outros: todos os culpados possíveis”.<sup>92</sup>

Numa penalidade de suplício, o exemplo era a réplica do crime; já numa penalidade calculada pelos seus próprios efeitos, o exemplo deve indicar a intervenção do poder, mas com a máxima economia. Pelo exemplo, que não é mais manifestação de um ritual, mas um sinal que cria obstáculo, os reformadores pensavam dar ao poder de punir um instrumento econômico, eficaz, generalizável por todo o corpo social, que pudesse codificar todos os comportamentos e consequentemente reduzir todo o domínio difuso das ilegalidades. “Se o motivo de um crime é a vantagem que se representa com ele, a eficácia da pena está na desvantagem que se espera dela”.<sup>93</sup> Pena economicamente ideal: mínima para o que a sofre; máxima para os que a imaginam.

### 2.3.3 A detenção normalizadora

Mas, de acordo com Foucault, de uma forma que os reformistas não esperavam e que nunca fora apresentada nesses projetos de penas específicas, visíveis e eloquentes, deflagra-se a utilização da prisão como forma geral de castigo.

Uma arquitetura fechada, complexa e hierarquizada, que se integra no próprio corpo do aparelho do Estado, substitui o cadafalso, onde o corpo do supliciado era exposto ao ritual de poder soberano, e o teatro punitivo, onde a representação do castigo era dada à sociedade; “uma materialidade totalmente diferente, uma física do poder totalmente diferente, uma maneira de investir o corpo do homem totalmente diferente”.<sup>94</sup>

Aí se impõe uma transformação do indivíduo inteiro: “de seu corpo e de seus hábitos pelo trabalho cotidiano a que é obrigado, de seu espírito e de sua vontade pelos cuidados espirituais de que é objeto”.<sup>95</sup> A prisão, aparelho administrativo, será ao mesmo tempo uma máquina para modificar os espíritos.

Esse controle e essa transformação do comportamento serão acompanhados pela formação de um saber sobre os indivíduos, um saber individualizante que é organizado tendo como campo de referência menos o crime cometido que a periculosidade potencial

<sup>92</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 90.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 79.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 103.

manifestada pelo indivíduo no seu comportamento observado cotidianamente.

O aparelho da penalidade corretiva aplica a pena não na representação, mas no corpo, no tempo, nos gestos e nas atividades de todos os dias do indivíduo; na alma, também, mas na medida em que é sede de hábitos. Mais que sobre uma arte de representações, a intervenção punitiva deve repousar sobre uma manipulação refletida do indivíduo.

Os instrumentos utilizados não são mais os jogos de representação que se faz circular, mas formas de coerção, esquemas de limitação aplicados e repetidos. Exercícios, por assim dizer, e não sinais: “horários, distribuição do tempo, movimentos obrigatórios, atividades regulares, meditação solitária, trabalho em comum, silêncio, aplicação, respeito, bons hábitos”.<sup>96</sup> E o objeto alvo destas técnicas corretivas não será mais o “sujeito de direito” do pacto social, será o “sujeito obediente”, o indivíduo passível a hábitos, a regras, a ordens, enfim, a uma autoridade que se exerce continuamente sobre e em torno dele e que ele deve deixar funcionar automaticamente sobre si.

Um poder de punir que correria ao longo de toda a rede social, agindo em cada um de seus pontos e sendo percebido como reação imediata de todos em relação a cada um, inteiramente adequado e transparente às leis que o delimitam publicamente? Ou um funcionamento compacto do poder de punir por meio de uma ocupação meticulosa do corpo e do tempo do culpado, enquadramento de seus gestos e de suas condutas por um sistema de autoridade e de saber que lhes aplica uma “ortopedia” a fim de corrigi-los individualmente, exercendo tal poder punitivo de forma secreta e autônoma? Cidade punitiva ou instituição coercitiva? O segundo finalmente se impôs sobre e a despeito do primeiro.

## **2.4 As tecnologias disciplinares e a constituição do indivíduo moderno**

O que há de tão novo no século XVIII que faça com que a instituição coercitiva prevaleça enquanto tecnologia de poder punitivo? Não é a primeira vez que o corpo é objeto de investimentos de poder, pois, “em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações”.<sup>97</sup> Entretanto, nova é a escala do controle, não sobre uma unidade indissociável, mas em um corpo

---

<sup>96</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 106.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p. 118.

trabalhado detalhadamente; novo o seu objeto, agora a economia, a eficácia dos movimentos, sua organização interna; e nova a modalidade deste controle, coerção ininterrupta, constante, que vela sobre os processos da atividade mais que sobre seu resultado.

Estes métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, realizando a sujeição constante de suas forças é o que Foucault chama de as *disciplinas*. Seu momento histórico é o do nascimento da arte do corpo humano, constituição de uma relação que torna o corpo tanto mais obediente quanto mais útil ele seja, e vice-versa. Forma-se então uma política das coerções que já é um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. Uma “anatomia política”, que é já uma “mecânica do poder”, está nascendo definindo “como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer”.<sup>98</sup> A disciplina, assim, estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada.

Segundo Foucault, estas técnicas sempre minuciosas, definindo um certo modo de investimento político e detalhado do corpo, uma nova “microfísica” do poder, não cessaram, desde o século XVII, de ganhar campos cada vez mais vastos, como se tendessem a cobrir o corpo social inteiro. Sua história seria a da “racionalização utilitária do detalhe na contabilidade moral e no controle político”.<sup>99</sup>

A minúcia dos regulamentos, o olhar esmiuçante das inspeções, o controle das mínimas parcelas da vida e do corpo darão em breve, no quadro da escola, do quartel, do hospital ou da oficina, um conteúdo laicizado, uma racionalidade econômica ou técnica a esse cálculo místico do ínfimo e do infinito. [...] <sup>100</sup>

Procedendo à distribuição dos indivíduos no espaço, a disciplina se utiliza de diversas técnicas: às vezes exige a cerca, a especificação de um local heterogêneo a todos os outros e fechado em si mesmo, que concentre as forças de produção, tirando delas o máximo de vantagens e neutralizando seus inconvenientes – “roubos, interrupção do trabalho, agitações”;<sup>101</sup> às vezes tende a se dividir em tantas parcelas quanto corpos há a repartir, organizando um espaço analítico para a vigilância do comportamento de cada um a cada instante, conhecendo, dominando e utilizando; outras vezes ainda poderia criar espaços úteis

---

<sup>98</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 119.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 120.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 121.

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 122.

sob a regra das “localizações funcionais”, lugares determinados que satisfariam à necessidade de vigiar e de romper as comunicações perigosas.

Mas devem também ser compreendidas como aparelhos para adicionar e capitalizar o tempo, realizando seu controle e garantindo sua utilização, revelando um tempo linear cujos momentos se integram uns nos outros, em direção a um ponto terminal e estável; tempo “evolutivo”. Ou ainda fazer emergir séries individuais: descoberta de uma evolução em termos de “gênese”. Progresso das sociedades, gênese dos indivíduos, “descobertas” do século XVIII que talvez sejam correlatas das novas técnicas de poder por meio de uma nova maneira de gerir o tempo e torná-lo útil.

Controlando a atividade, a disciplina definiria cada uma das relações que o corpo deve manter com o objeto que manipula, estabelecendo cuidadosa engrenagem entre um e outro. Organizando esta atividade, a disciplina deixa de ser uma simples arte de repartir os corpos, extrair e acumular seu tempo, para ser a arte de compor forças e obter um aparelho eficiente, pois não há um só momento na vida onde não se possa sabiamente extrair as forças.

Nessa organização, o exercício transformado em elemento de uma tecnologia política do corpo “serve para economizar o tempo da vida, para acumulá-lo de uma maneira útil, e para exercer o poder sobre os homens por meio do tempo assim arrumado”.<sup>102</sup>

De acordo com Foucault<sup>103</sup>, o sucesso do poder disciplinar se deverá ao uso de alguns instrumentos muito simples como o *olhar hierárquico*, a *sanção normalizadora* e a combinação destes num procedimento que lhe seria específico, o *exame*.

À medida que o aparelho de produção se torna mais importante e mais complexo, à medida que aumentam o número de operários e a divisão do trabalho, as tarefas de controle se fazem mais necessárias e mais difíceis, exigindo que a vigilância se torne uma função definida e parte integrante do processo de produção. A vigilância, o olhar hierárquico, passará, então, a ser um operador econômico decisivo na medida em que se torne uma peça interna do aparelho de produção e uma engrenagem específica do poder disciplinar.

Com esta vigilância, o poder disciplinar se tornaria um sistema integrado, ligado do interior à economia e aos fins do dispositivo onde é exercido, organizando-se assim como um poder múltiplo, automático e anônimo, perpassado por efeitos de poder que se apoiam uns sobre os outros. A disciplina faz funcionar um poder relacional que se sustenta por seus próprios mecanismos.

---

<sup>102</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 137.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p. 142.

No regime do poder disciplinar, a arte de punir relaciona os atos a um conjunto de comparação que funciona como regra a seguir. Esta, a sanção normalizadora, diferenciaria os indivíduos em função da regra de conjunto, medindo, em termos quantitativos, e hierarquizando, em termos de valor, as capacidades dos indivíduos, coagindo-os a uma conformidade enquanto traça a fronteira externa do anormal. “A penalidade perpétua que atravessa todos os pontos e controla todos os instantes das instituições disciplinares compara, diferencia, hierarquiza, homogeneiza, exclui. Em uma palavra, ela normaliza.”<sup>104</sup>

E assim a regulamentação passa a ser um dos grandes instrumentos de poder no fim da era clássica, obrigando à homogeneidade na medida em que impõe graus de normalidade, estes, sinais de filiação a um corpo social homogêneo. Contudo, trazendo em si mesmo um papel de classificação, de hierarquização e de distribuição de lugares, ela individualizaria na medida em que introduz, dentro de uma homogeneidade que é a regra, toda a gradação das diferenças individuais como imperativo útil e resultado de uma medida.

Já o “exame”, combinando a hierarquia que vigia com a sanção que normaliza, estabelece sobre os indivíduos uma visibilidade através da qual estes são diferenciados e sancionados. Esta técnica inverte a economia da visibilidade no exercício do poder, poder que tradicionalmente se mostra, que encontra sua força no movimento por meio do qual se exhibe. Com o exame, o poder disciplinar impõe um princípio de visibilidade obrigatória aos que submete. E é o fato de ser visto sem cessar, de sempre poder ser visto, que mantém submisso o indivíduo disciplinar. O exame é a técnica pela qual o poder os capta num mecanismo de objetivação.

A individualidade entra, assim, num campo documentário, formalizando uma série de códigos que permitem transcrever, homogeneizando, os traços individuais estabelecidos pelo exame: código físico da qualificação, código médico dos sintomas, código escolar ou militar dos comportamentos e dos desempenhos. Estes marcam o momento de uma primeira “formalização” do individual dentro das relações de poder.

Graças a todo esse aparato documental que o acompanha, o exame abre duas possibilidades que são correlatas: a constituição do indivíduo como objeto descritível sob o controle de um saber permanente e a constituição de um sistema comparativo que permite a medida de fenômenos globais, a descrição de grupos, a caracterização de fatos coletivos, a estimativa dos desvios dos indivíduos entre si e sua distribuição numa “população”. Desta

---

<sup>104</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 153.

forma, cercado de todas as suas técnicas documentárias, o exame faz de cada indivíduo um caso a ser descrito, mensurado ou comparado a outros. Pequenas técnicas que permitiram a liberação epistemológica das “ciências” do indivíduo.

O exame como fixação ao mesmo tempo ritual e “científica” das diferenças individuais, como aposição de cada um à sua própria singularidade [...] indica bem a aparição de uma nova modalidade de poder em que cada um recebe como status sua própria individualidade, e onde está estatutariamente ligado aos traços, às medidas, aos desvios, às “notas” que o caracterizam e fazem dele, de qualquer modo, um “caso”.<sup>105</sup>

O exame estaria no centro dos processos que constituem o indivíduo como efeito e objeto de poder, como efeito e objeto de saber. É ele que realiza as grandes funções disciplinares de repartição e classificação, de extração máxima das forças e do tempo, de acumulação genética contínua, de composição ótima das aptidões, portanto, de fabricação da individualidade nas suas formas celular, orgânica, genética e combinatória.

Assim, Foucault tenta dar conta da gênese do indivíduo moderno, objeto para o saber, objetivo para o poder, num regime disciplinar. A individualidade, até então formada por mecanismos “histórico-rituais”, passa agora por mecanismos “científico-disciplinares” em que o normal toma o lugar do ancestral, a medida o lugar do status e o homem calculável o lugar do homem memorável. Eis o momento em que as ciências do homem se tornaram possíveis, quando foram postas em funcionamento uma nova tecnologia do poder e uma outra anatomia política do corpo.

O indivíduo, “átomo fictício de uma representação ideológica da sociedade”<sup>106</sup>, é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que é a disciplina. Ela “adestra” as multidões confusas, móveis, inúteis de corpos e forças para uma multiplicidade de elementos individuais. O que nos obriga a deixar de descrever os efeitos de poder em termos negativos como um poder que “exclui”, “reprime”, “abstrai”, “mascara”. O poder “produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam dessa produção”.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 160.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 161.

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 161.

## 2.5 A sociedade disciplinar e as ciências sociais objetivantes

O regime disciplinar evoluiria de uma “disciplina-bloco”, instituição fechada, estabelecida à margem, toda voltada para funções negativas como “fazer parar o mal, romper as comunicações, suspender o tempo”, para uma “disciplina-mecanismo”, “dispositivo funcional que deve melhorar o exercício do poder tornando-o mais rápido, mais leve, mais eficaz, um desenho das coerções sutis para uma sociedade que está por vir”.<sup>108</sup> A passagem de um esquema de disciplina de exceção para um esquema de vigilância generalizada repousaria sobre uma transformação histórica: a extensão progressiva dos dispositivos disciplinares ao longo dos séculos XVII e XVIII através de todo o corpo social. A formação do que se poderia chamar a “sociedade disciplinar”.<sup>109</sup>

Esta sociedade seria garantida historicamente por alguns processos em que a disciplina tomou parte. Primeiro, as disciplinas, ordenando as multiplicidades humanas, aceleraram o movimento de acumulação de capital na medida em que consistiam em métodos e técnicas para gerir e tornar útil a multiplicidade cumulativa de homens.<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 173.

<sup>109</sup> Foucault apresenta o *panóptico* de Jeremy Bentham como a “figura arquitetural” da sociedade disciplinar. Este *panóptico* seria uma construção em anel em cujo centro se encontra uma torre vazada por largas janelas e cuja periferia é dividida em celas que atravessam de ponta a ponta a espessura da construção. Tais celas tem duas janelas que se abrem uma para o exterior do anel, outra para o seu interior, exatamente na direção das janelas da torre, permitindo que a luz atravessasse 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”. *Ibid.*, p. 166. A “física benthamiana” atestaria a generalização disciplinar na era clássica. Cf. *Ibid.*, p. 172 em diante.

<sup>110</sup> “[...] dois processos, acumulação de homens e acumulação de capital, não podem ser separados; não teria sido possível resolver o problema da acumulação de homens sem o crescimento de um aparelho de produção capaz ao mesmo tempo de mantê-los e de utilizá-los; inversamente, as técnicas que tornam útil a multiplicidade cumulativa de homens aceleram o movimento de acumulação de capital. A um nível menos geral, as mutações tecnológicas do aparelho de produção, a divisão do trabalho, e a elaboração das maneiras de proceder disciplinares mantiveram um conjunto de relações muito próximas. Cada uma das duas tornou possível a outra, e necessária; cada uma das duas serviu de modelo para a outra. A pirâmide disciplinar constituiu a pequena célula de poder no interior da qual a separação, a coordenação e o controle das tarefas foram impostos e tornaram-se eficazes; e o quadriculamento analítico do tempo, dos gestos, das forças dos corpos, constituiu um esquema operatório que pôde facilmente ser transferido dos grupos a submeter para os mecanismos da produção; a projeção maciça dos métodos militares sobre a organização industrial foi um exemplo dessa modelação da divisão do trabalho a partir de esquemas de poder. Mas em compensação a análise técnica do processo de produção, sua decomposição ‘maquinal’ se projetaram sobre a força de trabalho que tinha como tarefa realizá-lo: a constituição dessas máquinas disciplinares onde são compostas e assim amplificadas as forças individuais que elas associam é o efeito dessa projeção. Digamos que a disciplina é o processo técnico unitário pelo qual a força do corpo é com o mínimo ônus reduzida como força ‘política’, e maximalizada como força útil. O crescimento de uma economia capitalista fez apelo à

Em seguida, as disciplinas constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas quando a forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários foi sustentada “por esses mecanismos miúdos, cotidianos e físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente inigualitários e assimétricos que são as disciplinas”.<sup>111</sup>

Finalmente, podemos dizer que foi na “minúcia tateante e maldosa” das disciplinas e de suas investigações que as ciências humanas tiveram sua matriz técnica, pois foi a partir de um ponto em que a formação de saber e a majoração de poder se reforçaram regularmente, segundo um processo circular, que as disciplinas atravessaram o limiar “tecnológico” atingindo o hospital, a escola, a oficina, tornando-os

aparelhos tais que qualquer mecanismo de objetivação pode valer neles como instrumento de sujeição, e qualquer crescimento de poder dá neles lugar a conhecimentos possíveis [...] Duplo processo, portanto: arrancada epistemológica a partir de um afinamento das relações de poder; multiplicação dos efeitos de poder graças à formação e à acumulação de novos conhecimentos.<sup>112</sup>

A rede carcerária se constituirá, então, numa das armaduras desse “saber-poder” que tornou historicamente possíveis as ciências humanas. O homem a ser conhecido enquanto alma, individualidade, consciência, seria o “efeito-objeto desse investimento analítico, dessa dominação-observação”.<sup>113</sup> De forma que não deveríamos nos admirar com a possibilidade de a prisão se parecer com as fábricas, com as escolas, com os quartéis, com os hospitais, e vice-versa.

E, nesta sociedade, a técnica punitiva, multiplicando-se por todo o corpo social, teria por veículo a delinquência, “forma política ou economicamente menos perigosa de ilegalidade”.<sup>114</sup> Concentrada, controlada e desarmada, esta ilegalidade seria diretamente útil à proporção que bloqueasse, ou ao menos mantivesse em um nível bastante baixo, as práticas ilegais correntes, como pequenos roubos ou violências e recusas ou desvios cotidianos da lei, impedindo que se ampliassem ou manifestassem. Ao se diferenciar das outras ilegalidades populares, a delinquência pesaria sobre elas.

A delinquência, justaposição do “monstro moral” detrator do pacto pelo sujeito

---

modalidade específica do poder disciplinar, cujas fórmulas gerais, cujos processos de submissão das forças e dos corpos, cuja ‘anatomia política’, em uma palavra, podem ser postos em funcionamento através de regimes políticos, de aparelhos ou de instituições muito diversas”. FOUCAULT, 2004b, p. 182.

<sup>111</sup> FOUCAULT, 2004b, p. 183.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 185.

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>114</sup> *Ibid.*, p. 230.

jurídico punido e requalificado, constituiu-se em meio de vigilância perpétua da população quando possibilitou controlar todo o campo social, funcionando como observatório político do qual os estatísticos e os sociólogos se utilizariam bem depois dos policiais.

Em suma, segundo Dreyfus e Rabinow<sup>115</sup>, Foucault nos fala sobre a emergência de uma ciência objetiva da sociedade, a que trata os fatos sociais como coisas, e sobre a “muda solidez” do indivíduo moderno, a fim de mostrar que ambos desenvolveram-se a partir do que ele chamou “efeitos instrumentais das formas históricas específicas do poder”.

Nesta rede disciplinar, os saberes formados constituíram o que costumeiramente chamamos de as “ciências humanas”. Estas, consagradas pela humanidade com a qual evocam a “tomar conta” dos indivíduos, entendê-los, guiá-los, sustentadas pela noção um tanto estranha de um ser que ao mesmo tempo é sujeito e objeto para o conhecimento, emergem ganhando uma positividade própria a partir das necessidades de controle e “melhoramento” das capacidades dos indivíduos. Estes, individualizar-se-iam conforme pudessem servir de engrenagens a tal maquinaria social disciplinar em que “cada um tem sua função a exercer”.

A individualidade saltaria à vista por entre normalizações, relatórios técnicos e documentários, casos e ocasinhas da multiplicidade inusitada de homens, ilegalidades e delinquência, forçando que se formalizassem saberes tão específicos quanto o fossem os indivíduos em questão, quanto o fossem as necessidades de domínio e utilização econômica de sua atividade, de seu comportamento, em suma, de sua inteira vida social.

Assim formata-se a matriz “saber-poder” da modernidade. Saberes técnicos e objetivos, surgidos a partir do vazio antropológico criado pela necessidade de interrogar o “ser do homem” como fundamento de todas as positivities, compactuam da mesma determinação moderna em sua estrita relação com os desenvolvimentos das práticas de poder político e social.

## **2.6 Biopoder**

“Saber-poder”, par conceitual de análise da imbricação entre ciências e práticas políticas na sociedade humana. A chave de leitura foucaultiana para pensar o presente. Se na modernidade

---

<sup>115</sup> DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 158.

era o disciplinamento e a extorsão das forças do corpo que consubstanciavam as manobras do poder, na contemporaneidade é a questão do gerenciamento da vida que se torna seu novo empreendimento tático. Não mais corpos individualizados somente, mas um agregado destes, uma massa viva, de vivos. Na sinergia dos corpos a nova dimensão para a aplicação da lógica do poder.

A tese principal de Foucault consiste em que uma nova forma de sujeição, de individualização, surgiu nesta era que chamamos de modernidade. O indivíduo moderno foi resultado de um processo de transformação, ou ainda, requalificação de certas tecnologias ligadas ao exercício do poder nas sociedades ocidentais pré-modernas.

Segundo a análise de Foucault<sup>116</sup>, são duas as tecnologias de poder introduzidas a partir do século XVIII nas sociedades ocidentais. De um lado, uma técnica que é disciplinar, que “produz efeitos individualizantes, manipula o corpo como foco de forças que é preciso tornar úteis e dóceis ao mesmo tempo”.<sup>117</sup> De outro, uma nova tecnologia centrada não no corpo, mas na vida, fato biológico fundamental, constatação de que o ser humano constitui uma espécie humana: “num caso, trata-se de uma tecnologia em que o corpo é individualizado como organismo dotado de capacidades e, no outro, de uma tecnologia em que os corpos são recolocados nos processos biológicos de conjunto”.<sup>118</sup>

De uma realidade na qual era por meio da lei que o poder se exercia, passa-se, por via de certas transformações ou reformulações das técnicas e das táticas de poder, à era da aplicação de tais táticas enquanto disciplinas sobre o indivíduo. A seguir, tais técnicas “evoluem” para a dimensão da multiplicidade dos indivíduos na forma das populações, fazendo funcionar um mecanismo outro de racionalização, de logicidade das ações e relações de poder. O resultado desta última transformação, Foucault batiza de “dispositivo de segurança” que viria a ser “uma certa maneira de acrescentar, de fazer funcionar, além dos mecanismos propriamente de segurança, as velhas estruturas da lei e da disciplina”.<sup>119</sup>

Contudo, nosso autor não quer afirmar que exista pura e simplesmente a era do legal, do disciplinar ou da segurança. Mudaria, de fato, o mecanismo dominante, ou antes o sistema de correlação entre os mecanismos. Afinal, todos estes mecanismos tem em vista uma certa multiplicidade de indivíduos. No caso da soberania, tal multiplicidade se restringiria ao sujeito obediente à lei. Para a sociedade disciplinar moderna, aos corpos dos indivíduos.

<sup>116</sup> No curso “*Em defesa da sociedade*”. Cf. FOUCAULT, 2005a.

<sup>117</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>119</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 14.

Agora, para o caso dos *dispositivos de segurança*, que giram em torno do elemento das populações, é no conjunto destes indivíduos, é na multiplicidade amalgamada como grupo, como espécie, que se dá a correlação dos mecanismos do poder.

Mais atentamente, pode-se dizer que a soberania capitaliza um território enquanto a disciplina arquiteta um espaço, espaço este que a segurança remeterá “a uma série de acontecimentos possíveis, [...] ao temporal e ao aleatório”. Agora, é o meio que explica a ação à distância de um corpo sobre outro:

[...] em vez de atingir os indivíduos como um conjunto de sujeitos de direito capazes de ações voluntárias [...], em vez de atingi-los como uma multiplicidade de organismos, de corpos capazes de desempenhos, [...], vai-se procurar atingir, precisamente, uma *população*. Ou seja, uma multiplicidade de indivíduos que são e que só existem profunda, essencial, biologicamente ligados à materialidade dentro da qual existem.<sup>120</sup>

É o surgimento deste novo elemento nas estratégias de poder que confere estatuto às novas “artes de governar”. Quanto a elas “não se trata de impor uma lei aos homens, trata-se de dispor das coisas, isto é, de utilizar táticas, muito mais que leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas; agir de modo que, por um certo número de meios, esta ou aquela finalidade possa ser alcançada”.<sup>121</sup>

Tal elemento, a população, vai surgir como objeto de um campo de práticas que se vai chamar de *polícia*. Esta polícia será o cálculo e a técnica que possibilitarão estabelecer uma relação móvel, mas apesar de tudo estável e controlável, entre a ordem interna do Estado e o crescimento das suas forças.<sup>122</sup> E a que visa esta polícia? À “atividade do homem como elemento constitutivo do Estado”.<sup>123</sup> O Estado vai ser exatamente aquele que comanda a razão governamental, para que se possa governar racionalmente. Governar racionalmente porque há um Estado e para que haja um Estado que só se subordina a si mesmo.

[...] o que a polícia vai ter de regular e que vai constituir seu objeto fundamental são todas as formas, digamos, de coexistência dos homens uns em relação aos outros. É o fato de viverem juntos, de se reproduzirem, de necessitarem, cada um de seu lado, de certa quantidade de alimento, de ar para respirar, viver, subsistir, é o fato de trabalharem, de trabalharem uns ao lado dos outros, em ofícios diferentes ou

---

<sup>120</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 28, grifo nosso.

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 421.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 433.

semelhantes, é também o fato de estarem num espaço urbano de circulação, é toda essa espécie de socialidade que deve ser tarefa da polícia. [...] é da sociedade que a polícia se ocupa. [...].<sup>124</sup>

A população como coleção de súditos será substituída pela população como conjunto de fenômenos naturais. O papel do Estado será daí por diante respeitar esses processos naturais. E, assim, só se poderá governar bem se a liberdade for respeitada, não a respeitar será exercer abusos de direito e, pior, não saber governar como se deve. “O antigo projeto de polícia, tal como havia aparecido em correlação com a razão de Estado, se desarticula, ou antes, se decompõe entre quatro elementos – prática econômica, gestão da população, direito e respeito às liberdades, polícia”.<sup>125</sup>

[...] O objetivo final vai ser a população. A população é pertinente como objetivo, e os indivíduos, as séries de indivíduos, os grupos de indivíduos, a multiplicidade dos indivíduos, esta não vai ser pertinente como objetivo. Vai ser simplesmente pertinente como instrumento, intermédio ou condição para obter algo no nível da população.<sup>126</sup>

E, assim, pode-se chegar à definição de *biopolítica*, como Foucault já havia chegado no curso de 1976:

[...] depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma “biopolítica” da espécie humana.<sup>127</sup>

A biopolítica, a nova tecnologia do poder, não lida com o indivíduo e com seu corpo *a priori*, mas com um “corpo múltiplo”, que não é a sociedade em si, mas a população. Este é seu problema político.

Enfim, Foucault assevera que a biopolítica tem de ser compreendida a partir da gestão das forças estatais, pois esta tende a tratar a “população como um conjunto de seres vivos e coexistentes, que apresentam características biológicas e patológicas específicas.”<sup>128</sup>

---

<sup>124</sup> FOUCAULT, 2008b, pp. 437-438.

<sup>125</sup> *Ibid.*, pp. 437-438.

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp. 437-438.

<sup>127</sup> FOUCAULT, 2005a, p. 289.

<sup>128</sup> FOUCAULT, *op. cit.*, p. 494.

Toda esta análise acerca da arte de governar moderna desemboca no conceito de *governamentalidade*.<sup>129</sup> De fato este conceito surgiu de uma necessidade de análise do nascedouro da biopolítica na sociedade ocidental. Porém, para a operacionalização da hipótese do biopoder, foi necessário situá-la num marco mais amplo, e este é o conceito de governamentalidade, que vinha “lançar luz sobre as formas de experiência e racionalidade a partir das quais se organizou, no Ocidente, o poder sobre a vida”.

Mas, como precisar o conceito de governamentalidade, afinal? Por esta palavra, Foucault entende:

[...] o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança. Em segundo lugar, por “governamentalidade” entendo a tendência, a linha de força que, em todo o Ocidente, não parou de conduzir, e desde há muito, para a preeminência desse tipo de poder que podemos chamar de “governo” sobre todos os outros – soberania, disciplina – e que trouxe, por um lado, o desenvolvimento de toda uma série de aparelhos específicos de governo [e, por outro lado], o desenvolvimento de toda uma série de saberes. [...].<sup>130</sup>

Para Foucault haveria um “vínculo histórico profundo” entre estes três movimentos que são o governo, a população e a economia política, constituindo, a partir do século XVIII, “uma série sólida, que certamente não foi dissociada até hoje”.<sup>131</sup>

Segundo sua análise, a relação de causação é mútua entre as novas artes de governo e a economia. Com a primeira, a última pode “recentrar-se num certo nível de realidade que caracterizamos agora como econômica”, além do recorte do problema da população. Mas, em contrapartida, todas as implicações à economia retornam potencialmente ao próprio governar, visto que é “graças à percepção dos problemas específicos da população e graças ao isolamento desse nível de realidade que se chama economia, que o problema do governo pôde enfim ser pensado, refletido e calculado fora do marco jurídico da soberania”.<sup>132</sup>

A mentalidade econômica, em seu surgimento, diz-nos Foucault, contrapõe-se a uma certa “razão de Estado” moderna, absolutista, manifestação de si mesma, relação do

---

<sup>129</sup> Esta noção, “*gouvernementalité*”, surgiu primeiramente no curso “*Sécurité, territoire, population*”, aula de 1º de fevereiro de 1978.

<sup>130</sup> FOUCAULT, 2008b, pp. 143-144.

<sup>131</sup> *Ibid.*, p. 143.

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 138.

Estado consigo próprio, no qual “o elemento população está esboçado mas não presente, esboçado mas não refletido”.<sup>133</sup>

Com os fisiocratas já se tinha uma primeira oposição a tal razão de Estado absolutista. Começara-se a esboçar algo que viria a se chamar de *economia*. Sua crítica sobre os meios de evitar a escassez alimentar seria esboço de toda uma nova forma de governamentalidade oposta àquela feita valer com o Estado de polícia. Sua crítica em relação à regulamentação da autoridade de polícia, por uma regulação a partir do curso das próprias coisas, sua proposição de que a população não é um dado indefinidamente modificável, mas é a situação que a determina, sua crença na liberdade de comércio entre os países, isto tudo leva a que uma razão econômica venha a dar um novo conteúdo e sentido à razão do Estado.

A sociedade como uma naturalidade específica à existência em comum dos homens, é isso que os economistas no fundo estão fazendo emergir como domínio, como campo de objetos, como domínio possível de análise, como domínio de saber e de intervenção. A sociedade como campo específico de naturalidade própria do homem.<sup>134</sup>

## 2.7 Poder e sujeito

Este foi o segundo momento de objetivação do sujeito na pesquisa de Michel Foucault. Aqui, o sujeito é objetivado porquanto seja alvo para as táticas do poder. Sua vontade, sua força, seu corpo, tudo isto é cooptado pelas táticas de poder na sociedade. Tornam-se notórias as disciplinas como técnicas muito específicas para a individualização dos sujeitos. Neste caso, com o termo “individualização”, queremos apontar o caráter reformador de que tais disciplinas acometiam os indivíduos. Individualizar era fazer uma “dobra para dentro” no caráter dos sujeitos. Fazer os instintos direcionarem-se para dentro e promover um mal-estar consigo próprio, como nos diria Nietzsche em “*A genealogia da moral*”<sup>135</sup>. Esta é a “alma moderna”, prisão para o corpo, limite interno, doença sempre em potência, pronta para eclodir mediante a introjeção dos instintos.

De fato, tudo que se podia auferir como uma certa individualidade para as pessoas

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>134</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 471.

<sup>135</sup> NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. (Coleção das obras de Nietzsche)

até o medievo era o seu pertencimento a umas das três classes sociais (nobre, clériga ou camponesa). Na modernidade, enquanto a sociedade deixa de ser estruturada em extratos onde a identidade, as possibilidades, o “ser mesmo” das pessoas estaria estritamente vinculado à geografia social, passa-se a ter em conta não mais a geografia dos corpos, mas, nessa falta de espacialidade social, a possibilidade de territorializar uma nova dimensão destes corpos. Essa é a subjetividade, a internalização da dominação, formatando o indivíduo nuclear para a modernidade ocidental.

Como uma nova dimensão da territorialidade possível para o exercício do poder e da dominação daí decorrentes, a subjetividade assoma-se no horizonte social. Ela surge sendo perseguida enquanto último recurso para o exercício do poder sobre os corpos. Estes, não mais estratificados nas camadas sociais pré-burguesas, dispersam-se na legislação nascente e na incipiente possibilidade de ascensão econômica. Aqui, e agora, o exercício do poder se dará sobre as “coisas”.

A nova dinâmica social exala um odor novo que conforma um novíssimo ser – o ser humano. Enquanto *ser* e enquanto *humano*, esta inédita figura possui algum direito quando da necessária legislação em respeito ao novos “meios” de trabalho surgidos, também alguma renda, se pensarmos na razão necessária para a manutenção da força de trabalho.

A objetivação do sujeito, com as disciplinas, deu-se em um contexto de desenvolvimento “urbano-industrial” nas sociedades ocidentais. Foucault aproxima um fenômeno do outro, disciplinas e capitalismo industrial.<sup>136</sup> Todo o aparato social desenvolvido à época surgira a reboque destes fenômenos principais. Assim, espaços disciplinares necessários à correção, treinamento e estudo dos indivíduos, como reformatórios, escolas, prisões, hospitais, desenvolvem-se. Lá, individualizava-se, objetificava-se os sujeitos, pois eram medidas necessárias para o trato com o novo ser que se apresentava diante das mutações da ordem social e política.

Tais disciplinas teriam correspondência direta com os saberes modernos sobre o humano. Estes, os saberes humanísticos ou “ciências humanas”. E aqui repousa a relação que Foucault estabelece entre poder e saber. Os saberes desenvolvidos a respeito do ser humano, surgidos assim no vácuo deixado pelas representações que representavam a si mesmas no quadro geral da realidade, a reboque ainda da historicização do conhecimento e da duplicidade empírico-transcendental do *ser homem*, estes saberes nutriam-se do necessário

---

<sup>136</sup> Cf. nota 109 acima.

esquadrinhamento dos indivíduos. De fato, tais saberes humanísticos foram necessariamente decorrentes dos espaços disciplinares em questão, pois fora a partir da necessidade de estudar-se estes indivíduos, identificar padrões de comportamento, reduzir seus custos enquanto mão de obra, toda uma lógica de racionalidade econômica e social, que surgiram “ciências” como psicologia, sociologia e economia, análise essa em acordo com a arqueogenealogia<sup>137</sup> foucaultiana.

No âmbito da filosofia, campo teórico flutuante entre um ousado pensar o mundo e um titubeante tagarelar as estrelas, para não dizer campo quase que totalmente indefinido, ou resquício de indefinições milenares, o projeto teórico foucaultiano é deveras corajoso. Foucault não aponta nenhum discurso salvaguardador da dignidade humana, muito pelo contrário, busca destruí-lo. Mas, em contrapartida, não pensa sequer o mundo, pensa a si mesmo, ou então nos leva a pensar-nos, no mundo. Pensar *no* mundo e não *o* mundo. Esse é o seu intento, se nos for permitido determinar tão grandiloquente figura.

Analisar o desenvolvimento da civilização ocidental, e mais ainda, os porquês históricos, causas mais que históricas, do seu atual estado, do seu presente, é fazer a filosofia tomar rumo face a um contexto “técnico-cientificista” de terror e dominação intelectuais. Fazer pensar neste ínterim é promover o vigor dos sujeitos em busca de si, propósito digno de qualquer filosofia. E a filosofia, grande como nos parece ser, como sempre aparentou poder ser, deve surgir de tal vigor.

O problema das populações é o problema do mundo “liberalizado” em que vivemos. A economia, seu conselheiro maior. Os governos, os obreiros do horizonte.

O conceito de biopoder, potencializado a partir da noção de governamentalidade, traz à tona do pensamento que pensa o presente a desilusão com os grandes conceitos, os grandes temas, os grandes discursos garantidores do horizonte do mundo atual. Para a ação sobre o mundo, a seu respeito e tendo-o como objetivo, enxergar que a realidade é uma intrincada e complexa rede de relações e implicações entre poderes e saberes, entre formas de subjetivação e jogos de verdade (ou pluralidades que se querem fazer passar por singularidades), essa percepção obriga a que se pense enquanto se é, enquanto se está no mundo.

Em nosso próximo capítulo, apresentaremos o terceiro modo de subjetivação estudado por Foucault no final de sua vida.

---

<sup>137</sup> Cf. nota 9 na introdução deste trabalho.

### 3 O SUJEITO E O SI

Após atingir um certo exacerbamento da dimensão factível do poder na cadência das massas humanas, constituindo então o seu conceito de biopoder, Foucault ainda tentará se manter fiel à sua linha de investigações acerca das formas de objetivação dos sujeitos. Para isso, buscará entender como propiciou-se a redefinição dos sujeitos na modernidade. Remodela então sua linha de estudos, deslocando o foco genealógico do poder para passar a operar uma “hermenêutica do sujeito de desejo” a partir da Antiguidade clássica.<sup>138</sup> Esta se potencializaria nas formas de “condução da conduta do outro” em cuja história de desenvolvimento poderiam ser traçadas a dinâmica do poder, do governo e da dominação na modernidade até o seu superdimensionamento como biopoder.

De forma mais que sucinta, podemos dizer que, com esta hermenêutica do sujeito, Foucault vai ao encontro de uma ética grega centrada em questões estilísticas e estéticas da existência. Ele passa a perceber uma técnica não de domínio do outro, de condução de sua conduta a priori, mas técnica de governo de si próprio, de um cuidado consigo mesmo, o preceito *epimeleisthai sautou*.

#### 3.1 O projeto de uma genealogia da sexualidade

Concebi um projeto assaz singular: não o estudo da evolução do comportamento sexual, mas aquele, histórico, do laço que se estabelece entre a obrigação de dizer a verdade e as proibições que pesam sobre a sexualidade. Perguntei-me por qual decodificação de si mesmo o sujeito constrangeu-se, naquilo que concerne ao que foi proibido. É uma questão que interroga a relação entre o ascetismo e a verdade.<sup>139</sup>

Em o “*Uso dos prazeres*”, Foucault ressalta que “outro trabalho parecia se impor”, além dos jogos de verdade considerados entre si ou em sua relação com as formas de poder. Seria então necessário estudar os jogos de verdade na relação do sujeito consigo próprio, ou seja, da “constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo

---

<sup>138</sup> Pois aí se localizaria a “matriz ética” da qual o cristianismo se utilizara para inverter a relação de “si para si”, como veremos mais adiante.

<sup>139</sup> FOUCAULT, 1994c, p. 784.

de investigação aquilo que poderia chamar-se história do homem de desejo”.<sup>140</sup> Neste momento, para ele, estudar tal “homem de desejo” consistiria em analisar “as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser”.<sup>141</sup> Isto se apresentando como a sua tarefa, exigiu-lhe que reprogramasse a história da sexualidade anteriormente pretendida em “*A vontade de saber*” e optasse por estudar inicialmente a lenta formação, durante a Antiguidade, de uma hermenêutica de si para compreender “de que maneira o indivíduo moderno podia fazer a experiência dele mesmo enquanto sujeito de uma sexualidade” a partir da maneira pela qual, “durante séculos, o homem ocidental fora levado a se reconhecer como sujeito de desejo”.<sup>142</sup>

Nestes termos, pareceu-lhe não poder evitar se colocar a questão sobre o porquê de o comportamento sexual ser objeto de uma “preocupação moral”. A questão que ele se colocou foi: “de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético tão insistente, apesar de variável em suas formas e em sua intensidade?”.<sup>143</sup> Promovendo tal questão à cultura grega e greco-latina, sugeriu-se-lhe um conjunto de práticas cuja importância foi considerável em nossas sociedades. Estas seriam as estéticas ou “artes da existência”, que devem ser entendidas como “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”.<sup>144</sup>

Do que tratava a rigor o projeto foucaultiano de uma história da sexualidade? Ver de que maneira nas sociedades ocidentais modernas constituiu-se uma experiência tal que os indivíduos foram levados a reconhecerem-se como sujeitos de uma sexualidade. Projeto, portanto, da correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade.<sup>145</sup>

A um projeto tal qual este são supostos três eixos constitutivos de análise: o eixo da formação dos saberes que a ele se referem, o eixo dos sistemas de poder que regulam sua

---

<sup>140</sup> FOUCAULT, 2007, p. 11.

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>144</sup> *Ibid.*, p. 15.

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 10.

prática e o eixo das formas pelas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade. Os dois primeiros pontos foram bem tratados nos trabalhos anteriormente empreendidos por Foucault<sup>146</sup> quando da análise das práticas discursivas sobre a formação dos saberes e da análise das relações de poder e de suas tecnologias, isto tudo fazendo-o escapar, respectivamente, do dilema entre ciência e ideologia e de uma concepção de poder enquanto dominação.

Agora, sobre o terceiro ponto, e esta é a grande novidade, Foucault buscará não fazer uma “história das concepções sucessivas do desejo, da concupiscência ou da libido”,<sup>147</sup> mas analisar as práticas através das quais os indivíduos foram levados a se confessar enquanto sujeitos de desejo, desejo este que se afiguraria como a “verdade de seu ser”.

Diante dos deslocamentos teóricos efetuados em vista do progresso dos conhecimentos e das manifestações do poder, ele empreenderá, então, um novo deslocamento a fim de analisar o sujeito a partir das formas e das modalidades da relação consigo por meio da qual o indivíduo se constitui e se reconhece como tal.

Enfim, conforme a uma história do pensamento cujo objetivo é a definição das “condições nas quais o ser humano problematiza o que ele é e o mundo no qual ele vive”,<sup>148</sup> Foucault define a sua nova tarefa quanto a uma história da sexualidade: mostrar “de que maneira, na Antiguidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através de práticas de si, pondo em jogo os critérios de uma *estética da existência*”.<sup>149</sup>

[...] Em vez de buscar as interdições de base que se escondem ou se manifestam nas exigências 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. [...] De que maneira o comportamento sexual, na medida em que implicava diferentes tipos de relação, foi objeto de reflexão como domínio de experiência moral?<sup>150</sup>

Assim, esboçando o cerne de seu pensamento, dirá que seu objetivo era saber como o sujeito humano entrava em “jogos de verdade”.<sup>151</sup> Se até os cursos no *Collège de France*<sup>152</sup>, ele tinha encarado tal problemática a partir ou de práticas coercitivas, como no

<sup>146</sup> FOUCAULT, 1999, 2004b.

<sup>147</sup> FOUCAULT, 2007, p. 10.

<sup>148</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>149</sup> *Ibid.*, pp. 15-16.

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>151</sup> FOUCAULT, 1994c, p. 708.

<sup>152</sup> Data de 1970 o ingresso de Michel Foucault à cátedra de *História dos sistemas de pensamento* no *Collège de France*, preenchendo uma vaga ocupada por Jean Hyppolite até sua morte.

caso do sistema penitenciário, ou de jogos teórico/científicos, como no caso da análise das riquezas, da linguagem e dos seres vivos, respectivamente feitos em obras como “*Vigiar e punir*” e “*As palavras e as coisas*”. Agora, à frente da disciplina de “história dos sistemas de pensamento”, tentará apreendê-los através disso que chamou de “práticas de si”.<sup>153</sup>

Segundo ele, estas “práticas de si” tiveram nas civilizações grega e romana uma importância e sobretudo uma autonomia muito maior que nas seguintes, quando foram investidas, até um certo ponto, por instituições religiosas, pedagógicas ou de tipo médico e psiquiátrico. Ele desloca o seu modo de problematizar esta relação “sujeito-verdade” das práticas coercitivas para uma prática de autoformação do sujeito.

Meu objetivo, depois de vinte e cinco anos, é esboçar uma história das diferentes maneiras nas quais os homens, em nossa cultura, elaboram um saber sobre eles mesmos: a economia, a biologia, a psiquiatria, a medicina e a criminologia. O essencial não é tomar esse saber e nele acreditar piamente, mas analisar essas pretensas ciências como outros tantos “jogos de verdade”, que são colocadas como técnicas específicas dos quais os homens se utilizam para compreenderem aquilo que são.<sup>154</sup>

Foucault separa tais técnicas em quatro grandes grupos, onde cada um representaria uma “matriz da razão prática”: técnicas de produção, técnicas de sistemas de signos, técnicas de poder e técnicas de si. Os dois primeiros grupos se aplicariam ao estudo das ciências e da linguística, enquanto os dois últimos, os das técnicas de poder e de si, foram aquilo no qual sua atenção havia sido mantida. “história da organização do saber tanto no que concerne à dominação quanto no que concerne ao si”.<sup>155</sup>

Para então estudar tais técnicas de si, como queria Foucault, deslocando não o foco de suas pesquisas, que era a relação entre os sujeitos e os jogos de verdade nas sociedades ocidentais, mas a matriz de pensamento por meio da qual fazia tal análise “sujeição-verdade”, suas reflexões o levam à “hermenêutica das técnicas de si” na prática pagã e depois à prática cristã dos primeiros tempos.

O sujeito, ele o vai abordar em relação com um conjunto de práticas da Antiguidade tardia. Tais práticas, para os gregos, tomam a forma de um preceito: *epimeleisthai sautou*, “tomar conta de si”, ter “cuidado consigo”, “preocupar-se de si”. Diz Foucault, “Para os gregos, esse preceito do ‘cuidado de si’, configura um dos grandes

---

<sup>153</sup> FOUCAULT, 1994c, p. 709.

<sup>154</sup> *Ibid.*, p. 783.

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 785.

princípios das cidades, uma das grandes regras de conduta da vida social e pessoal, um dos fundamentos da arte de viver. É uma noção que, para nós, hoje em dia, perdeu sua força e é obscura”.<sup>156</sup>

[...] com a noção de *epiméleia heautoû*, temos todo um corpus definindo uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão, práticas que constituem uma espécie de fenômeno extremamente importante, não somente na história das representações, nem somente na história das noções ou das teorias, mas na própria história da subjetividade ou, se quisermos, na história das práticas da subjetividade [...].<sup>157</sup>

### 3.2 “Conhece-te a ti mesmo”, “cuida de ti mesmo”

Para Foucault, apesar de a fórmula fundadora da questão das relações entre sujeito e verdade na história da filosofia ser, sem dúvida, o *gnôthi seautón* grego, ou o “conhece-te a ti mesmo”, dístico colocado no frontispício do “oráculo de Delfos”, tal preceito se encontrava no limite de um outro, a *epiméleia heautoû*, o “cuida de ti mesmo”. Segundo ele, é em uma espécie de subordinação relativamente ao último preceito que se formula a regra “conhece-te a ti mesmo”: “a *epiméleia heautoû* (o cuidado de si) é realmente o quadro, o solo, o fundamento a partir do qual se justifica o imperativo do *conhece-te a ti mesmo*”.<sup>158</sup>

Nos textos gregos e romanos, a injunção para conhecer-se a si mesmo estaria sempre associada àquele outro princípio e é essa necessidade de tomar conta de si que tornaria possível a aplicação da máxima délfica. Foucault vai mais longe e diz que o princípio da *epiméleia heautoû* caracterizou a “atitude filosófica” ao longo de quase toda a cultura grega, helenística e romana.

[...] este princípio de precisar ocupar-se consigo mesmo tornou-se, de modo geral, o princípio de toda conduta racional, em toda forma de vida ativa que pretendesse, efetivamente, obedecer ao princípio de racionalidade moral. A incitação a ocupar-se consigo mesmo alcançou, durante o longo brilho do pensamento helenístico e romano, uma extensão tão grande que se tornou, creio, um verdadeiro fenômeno cultural de conjunto. O que eu gostaria de mostrar-lhes, o que pretendo abordar durante este ano [1981, no curso intitulado “*L'herméneutique du sujet*”] é esta

<sup>156</sup> FOUCAULT, 1994c, p. 786.

<sup>157</sup> FOUCAULT, Michel. **A hermenêutica do sujeito**. Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessando Fontana, por Frédéric Gros; tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a, p. 15.

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 11.

história na qual este fenômeno cultural de conjunto (incitação, aceitação geral do princípio de que é preciso ocupar-se consigo mesmo) constituiu, a um tempo, [...] princípio da sociedade helenística e romana (de sua elite, pelo menos), mas também um acontecimento no pensamento [...] <sup>159</sup>

Mas porque razão o “cuidado de si” foi relegado ao esquecimento? E a que se deveu essa prioridade assumida pelo preceito délfico do “conhece-te a ti mesmo” na história da filosofia?

Foucault define uma situação pontual na qual se tornariam patentes estes porquês. Ele a chama de “momento cartesiano” querendo redescobrir uma razão pela qual o *gnôthi seautón* fora requalificado enquanto a *epiméleia heautoû* fora, ao contrário, desqualificada. Com a alcunha de “momento cartesiano”, Foucault quer identificar um momento representativamente definitivo para o superdimensionamento do preceito “conhece-te a ti

<sup>159</sup> FOUCAULT, 2006a, p. 13. Esta sua tese, que ele corrobora a partir de estudos de Roscher e Defradas (apud FOUCAULT, 2006a), é alvo de alguma polêmica. Dourado Lopes, em um ensaio crítico sobre os dois primeiros cursos da “*Hermenêutica do sujeito*”, diz-nos que a “referência ao platonismo (e não aos diálogos de Platão), bem como sua vinculação ao neoplatonismo sem maiores ressalvas já deveria acautelar-nos quanto à amplitude do contexto examinado por Foucault”. Lopes ainda aponta certas “imprecisões” da análise foucaultiana na forma da “atribuição de um sentido excessivamente restritivo à noção de ‘conhecimento’ na sua interpretação do imperativo aoristo *gnôthi*, ‘conhece’, nas referências platônicas à máxima délfica”. Cf. LOPES, A. O. D. O cuidado de si na Grécia antiga: elementos para uma discussão com os dois primeiros cursos da *Hermenêutica do Sujeito*, de Michel Foucault. **Nuntius Antiquus: Revista De Estudos Antigos e Medievais**. Belo Horizonte: NEAM/Faculdade de Letras da UFMG, v. 6, dez. 2010, p. 112. Para este autor, é estranha ao ambiente das discussões socráticas a compreensão positiva de conhecimento da qual Foucault se utiliza, fruto, talvez, de seu apreço pela “fortuna clássica e helenística do princípio do *cuidado de si*”. A dimensão religiosa grega, com ênfase no paralelismo entre deuses e homens, sugeriria a compreensão da sujeição da existência mortal à “influência imprevisível de um *daimon*, isto é, de uma divindade desconhecida agindo por motivações obscuras”. A imprevisibilidade, no contexto dos poemas homéricos, é em si uma experiência negativa e essa negatividade da “proximidade do divino” seria determinante para a noção grega de cuidado: “o cuidado dos homens pelos deuses logo pode tornar-se o cuidado dos homens apesar dos deuses” *Ibid.*, pp. 116-117. Foucault teria negligenciado a compreensão socrática do destino humano sob influência do *daimon*, a divindade anônima. “A dualidade *theós - daimon* que, como observei, acompanha a religião grega desde os testemunhos mais antigos, apresenta o divino como uma experiência de desconhecimento da realidade, de encontro com o inominável.” (*Ibid.*, p. 123). Ele deixou de lado a relação entre o *daimónion*, o pensamento sub-reptício, extemporâneo, e a máxima do “conhece-te a ti mesmo”, negligenciando “que a noção de conhecimento recomendada por esta remete a uma abertura para o inexplicável do divino em que o filósofo se vê” (*Ibid.*, p. 126). A postura de Platão relativa ao caráter divino do conhecimento seria corroborada por poetas e pensadores que o antecederam, pois, na literatura grega, a noção de “cuidado” sempre foi associada ao conhecimento. Estar de posse ou a caminho da posse de algum tipo de informação vital era tido como uma virtude. “Entre a vasta influência da poesia heroica e a crescente afirmação do conhecimento dos pensadores da época arcaica, o ‘cuidado’ se definirá como a tarefa peculiar da sabedoria.” (*Ibid.*, p. 123). “Inteligência, preocupação e nobreza são, então, os diferentes aspectos do cuidado que a tradição poética grega cultivou desde seus testemunhos mais antigos, nos poemas homéricos, até as recomendações socráticas dos diálogos platônicos. Quando Foucault a recupera a partir do Alcibiades, a temática já era muito mais ampla e rica do que ele parece perceber, atribuindo de um modo um tanto vago ao que chama de ‘corrente platônica e neoplatônica’ elementos que já estruturavam a cultura grega unindo mitologia, religião e literatura. A vinculação à máxima délfica, pleiteada por Platão na Apologia de Sócrates e no (questionavelmente autêntico) Alcibiades, apenas mantém-se fiel à combinação do divino com o humano característica da religião grega. A mesma combinação encontra-se nos poemas homéricos, nos de Hesíodo e em tantos belos momentos da poesia grega com a qual Platão dialoga incessantemente ao longo de toda a sua obra.” (*Ibid.*, p. 117).

mesmo” sobre o outro, o “cuida de ti mesmo”.

Para ele, o procedimento cartesiano instaurou a evidência “no ponto de partida do procedimento filosófico”, evidência esta que se dá efetivamente à consciência sem possibilidade alguma de dúvida. A evidência da existência do sujeito, Descartes a coloca no princípio do acesso ao ser, portanto fazendo do “conhece-te a ti mesmo” a forma de “acesso fundamental à verdade”.<sup>160</sup>

Se entendermos o tema da filosofia como a pergunta pelas formas de acesso à verdade, mas, por outro lado, definirmos, como faz Foucault,<sup>161</sup> espiritualidade como o movimento que se questiona acerca das transformações no ser mesmo do sujeito necessárias para tal acesso à verdade, poderemos, em um primeiro momento, notar que, na Antiguidade, estas foram duas questões que jamais estiveram separadas, pois a *epiméleia heautoû*<sup>162</sup> designava o conjunto das transformações de si que constituíam a condição necessária para que se pudesse ter acesso à verdade. Filosofia e espiritualidade caminhavam juntas.<sup>163</sup>

Já em um segundo vislumbre, notaremos que a história da verdade na idade moderna começa “no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, as condições segundo as quais o sujeito pode ter acesso à verdade, é o conhecimento e tão-somente o conhecimento”.<sup>164</sup> Ou seja, para se ter acesso a esta verdade não será mais necessária nenhuma “condição de espiritualidade”, bastando que seja do interior do conhecimento que se definam tais condições,<sup>165</sup> “desde que, em função da necessidade de ter acesso à verdade, o

---

<sup>160</sup> FOUCAULT, 2006a, p. 19.

<sup>161</sup> *Ibid.*, 2006a, p. 24.

<sup>162</sup> “[...] a *epiméleia heautoû* se caracteriza como: a) o tema de uma atitude geral, uma atitude para consigo e para com os outros, em suma, para com o mundo; b) uma conversão do olhar que conduz do exterior para o si mesmo, uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento; e, c) designa algumas ações que são “exercícios de si para consigo, pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos”. *Ibid.*, pp. 14-15.

<sup>163</sup> “[...] Que a verdade não possa ser atingida sem certa prática ou certo conjunto de práticas totalmente especificadas que transformam o modo de ser do sujeito, modificam-no tal como está posto, qualificam-no transfigurando-o, é um tema pré-filosófico que deu lugar a numerosos procedimentos mais ou menos ritualizados. havia, se quisermos, muito antes de Platão, muito antes do texto do Alcibiades, muito antes de Sócrates, toda uma tecnologia de si que estava em relação com o saber, quer se tratasse de conhecimentos particulares, quer do acesso global à própria verdade. A necessidade de pôr em exercício uma tecnologia de si para ter acesso à verdade é uma ideia manifestada na Grécia arcaica e, de resto, em uma série de civilizações, senão em todas, por certo número de práticas [...]”. *Ibid.*, p. 59-60.

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>165</sup> “[...] Se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito”. *Ibid.*, p. 24

ser do sujeito não esteja posto em questão”.<sup>166</sup>

A *epiméleia heautoû*, designando este conjunto de condições de espiritualidade necessárias para se ter acesso à verdade, permite-nos entender o alavancamento do *gnôthi seautón* na história da filosofia. Seguindo através do diálogo “*Alcibiades*” de Platão poderemos entender o porquê de tal acontecimento, o porquê de as condições de espiritualidade terem sido praticamente descartadas do palco da filosofia.

### 3.3 Primeiras aparições do preceito *epiméleia heautoû* na filosofia

A primeira aparição do preceito *epiméleia heautoû* acontece no diálogo “*Alcibiades*” de Platão. Contudo, este é o momento de emergência do “cuidado de si” no contexto de uma reflexão filosófica apenas, pois tal princípio não surgira como uma “recomendação para filósofos”. De fato, constituía-se em uma antiga sentença da cultura grega, uma “sentença, em particular, lacedemônia. [...] princípio sem dúvida bastante corriqueiro, de modo algum filosófico, ligado entretanto a um privilégio político, econômico e social”.<sup>167</sup>

Foucault relata que uma certa “cultura de si” existira desde sempre na Grécia arcaica. No diálogo referido a necessidade de cuidar de si estava vinculada ao exercício do poder como na tradição lacedemônia<sup>168</sup>, porém, diferentemente desta última, a questão do cuidado de si representava não uma condição privilegiada, mas condição para passar de um privilégio estatutário a uma ação política definida como governo efetivo da cidade. O ponto de emergência da noção de cuidado de si consubstancia-se na medida da apercepção de que “não se pode bem governar os outros, não se pode transformar os próprios privilégios em ação política sobre os outros, em ação racional, se não se está ocupado consigo mesmo”.<sup>169</sup> Foucault assim identifica o ponto de emergência desta noção na nova configuração dada àquele preceito no discurso platônico, qual seja, a transformação do privilégio estatutário em ação política sobre os outros.

---

<sup>166</sup> FOUCAULT, 2006a, p. 22.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>168</sup> “confiamos nossas terras aos hilotas para podermos nos ocupar com nós mesmos”, esta é uma sentença lacedemônia que Foucault cita para confirmar a hipótese de que o preceito “cuida de ti mesmo” fazia parte de uma certa tradição grega clássica. Cf. nota 8 da aula de 6 de janeiro de 1982 do curso “*A hermenêutica do sujeito*”. *Ibid.*, p. 53.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 48.

No diálogo em questão, Alcibiades é a figura estatutária que se aproxima da “idade crítica dos rapazes”, aquela idade em que “não se pode mais amá-los”. Atordoado com a ideia de perda dos privilégios decorrentes de seu status, decide transformar esta última em ação política. Quando Sócrates se apercebe desta mudança de intenção em Alcibiades, ele levanta a questão da “inferioridade pedagógica” daquele diante de seus rivais. Então, assevera: “É preciso que reflitas um pouco sobre ti mesmo, que conheças a ti mesmo”.<sup>170</sup> Aqui o *gnôthi seautón* representa meramente um conselho de prudência, de acordo com nosso autor<sup>171</sup>.

À inferioridade pedagógica de Alcibiades, Sócrates refere o fato deste não possuir uma *tékhne*, um saber. Ao desespero de Alcibiades, decorrente da maiêutica socrática quanto ao bem governar uma cidade, cuja ideia de concórdia entre seus cidadãos Alcibiades não consegue destilar, Sócrates diz: “não te inquietes; se só aos cinquenta anos te acontecesse descobrir que estás assim numa vergonhosa ignorância, que não sabes o que dizes, então seria bem difícil de remediar, pois não haveria de ser fácil tomar-te aos teus próprios cuidados”.<sup>172</sup> Para Foucault, este é o momento de surgimento da fórmula “ocupar-se consigo”, “tomar cuidado de si mesmo”, no discurso filosófico.

Foucault elenca algumas características da *epiméleia heautoû* no referido diálogo platônico.<sup>173</sup> Primeiro, o fato de que “ocupar-se consigo” estaria implicado na vontade do indivíduo de exercer o poder político sobre os outros. Não se poderia bem governar os outros se não se cuidasse de si da forma devida. Segundo, a necessidade de cuidar de si em Alcibiades se inscreveria tanto no interior de um projeto político quanto no interior de um certo déficit pedagógico de que se faria possuidor. A terceira característica seria o fato de que o cuidado de si é antes uma atividade de jovens “numa relação entre eles e seu mestre, ou entre eles e seu amante, ou entre eles e seu mestre e amante”.<sup>174</sup> Última característica, o traço de urgência que incide sobre aquele preceito, pois Alcibiades ignora por completo a natureza

---

<sup>170</sup> FOUCAULT, 2006a, p. 46.

<sup>171</sup> Segundo César Candioto, “Foucault acolhe a interpretação de Roscher (1901), segundo a qual o significado primeiro do preceito é desprovido de valor de fundamento moral. O ‘conhece-te a ti mesmo’ faz parte de um conjunto de recomendações referente ao modo adequado pelo qual alguém deve se preparar para consultar o deus Apolo. Assim, é preciso evitar questões inúteis reduzindo-as ao estritamente necessário, de onde o preceito ‘nada em demasia’; em seguida, é necessário prescindir de promessas que não se pode cumprir, de onde o conselho ‘comprometer-se traz infelicidade’; urge ainda examinar em si mesmo o que realmente é preciso saber, de onde o imperativo *conhece-te a ti mesmo*.” Cf. CANDIOTTO, César. Subjetividade e verdade no último Foucault. **Trans/Form/Ação**, v. 31, 2008, pp. 87-103. 2008, p. 91.

<sup>172</sup> PLATÃO apud FOUCAULT, *op. cit.*, p. 47.

<sup>173</sup> FOUCAULT, *op. cit.*, pp. 47-50.

<sup>174</sup> *Ibid.*, p. 49.

de seu objetivo político, qual seja, a concórdia entre os cidadãos. Não sabendo qual o objetivo do bom governo, por ignorar o que seja a concórdia almejada, deve ocupar-se consigo mesmo para prover-se do saber necessário.

Duas questões colocadas no referido diálogo parecem sintetizar a reformulação operada por Platão do preceito “cuida de ti mesmo”. A primeira, pode-se chamá-la, caso nos utilizássemos de um “filtro” do pensamento moderno sobre o antigo, de *questão do sujeito*.<sup>175</sup> A pergunta é *autò tò autó*, o que é este si mesmo do qual se deve ocupar? Qual é, pois, o eu de que é preciso cuidar quando se diz que é preciso cuidar de si? “O que é este sujeito, que ponto é este em cuja direção deve orientar-se a atividade reflexiva, a atividade refletida, esta atividade que retorna do indivíduo para ele mesmo? O que é este eu?”<sup>176</sup>

Foucault nos diz que este é o momento de surgimento de uma segunda referência ao preceito “conhece-te a ti mesmo” no *Alcibíades* de Platão, pois aí, à questão “que é o eu do qual se precisa cuidar?”, segue-se novamente o conselho “é preciso conhecer-te a ti mesmo”.<sup>177</sup> Trata-se de uma interrogação metodológica sobre o que significa aquilo que está designado pela forma reflexiva do verbo “ocupar-se consigo mesmo”.

A segunda questão posta por Platão através de Sócrates, diz respeito à forma que este cuidado deve tomar. O que é o cuidar? É conhecer-se a si mesmo. Terceira referência ao *gnôthi seautón* no texto.

Assim, podem ser apontados três momentos em que o *gnôthi seautón* é referido no texto de Platão. A primeira referência é feita quando Sócrates finalmente se dirige a Alcibíades, por orientação de seu *daemon*, dizendo-lhe ser preciso conhecer a si mesmo para saber se é ou não realmente capaz de honrar as grandes ambições de governo que agora intencionava. Neste caso, o conselho *gnôthi seautón* não passa de um conselho de prudência.

O segundo momento, a segunda ocorrência do “conhece-te a ti mesmo” se dá quando da elaboração da primeira questão em torno do cuidado de si, “o que é o eu do qual se

<sup>175</sup> Como referido por Foucault, 2006a, p. 50. Portanto, que fique clara a natureza da discussão acerca do sujeito neste momento particular dos estudos de Foucault. Não é o caso de um “anacronismo histórico” pela utilização da noção de sujeito na Antiguidade. Da própria caracterização por Foucault de sua história da sexualidade como uma “história do homem de desejo” infere-se o sujeito como o indivíduo sujeitado, subjetivado, produto de formas de subjetivação que surgiram a partir do cristianismo enquanto força de promoção daquelas formas de *governamentalidade* e que, na modernidade, se expressaram na forma das *disciplinas*. É praticamente consensual o acordo em torno do caráter político que o indivíduo, na civilização grega, possuía. Este “caráter” o fazia considerar a vida pública como o coroamento da atividade humana, muito distinto, portanto, da caracterização moderna de sujeito como o núcleo solipsista da sociedade. Sobre a dimensão política do indivíduo na Antiguidade clássica, cf. VERNANT, Jean Pierre. **As Origens do Pensamento Grego**. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

<sup>176</sup> FOUCAULT, *op. cit.*, p. 50.

<sup>177</sup> *Ibid.*, p. 67.

precisa cuidar?” Não se tratando mais de um conselho prudente, mas de uma questão técnica, metodológica, pergunta-se pelo que está na forma reflexiva do verbo “ocupar-se consigo mesmo”: “é preciso saber o que é *heautón*, é preciso saber o que é o eu”.<sup>178</sup>

É na terceira referência feita ao *gnôthi seautón* que este preceito tem sua culminância, pois se sugere explicitamente, em resposta à pergunta em que deve consistir o “ocupar-se consigo”, o conhecimento de si, o *gnôthi seautón* em sentido pleno.<sup>179</sup>

De modo claro, Foucault resume a questão da relação entre platonismo, conhecimento de si, filosofia e espiritualidade:

[...] o platonismo foi, antes, o clima perpétuo no qual se desenvolveu um movimento de conhecimento, conhecimento puro sem condição de espiritualidade, posto que é próprio do platonismo, precisamente, mostrar de que modo todo o trabalho de si sobre si, todos os cuidados que se deve ter consigo mesmo se se quiser ter acesso à verdade consistem em conhecer-se, isto é, em conhecer a verdade. nesta mesma medida, conhecimento de si e conhecimento da verdade (o ato de conhecimento, o percurso e o método do conhecimento em geral) vão, de certa forma, neles absorver e reabsorver as exigências da espiritualidade. De sorte que o platonismo desempenhará, parece-me, ao longo de toda a cultura antiga e da cultura europeia, este duplo jogo: recolocar incessantemente as condições de espiritualidade que são necessárias para o acesso à verdade e, ao mesmo tempo, reabsorver a espiritualidade no movimento único do conhecimento, conhecimento de si, do divino, das essências.<sup>180</sup>

### 3.4 A universalização do “cuidado de si”

Foucault aponta uma segunda concepção de “cuidado de si” na antiguidade grega decorrente da universalização deste conceito durante o período helenístico e sob o Império. Aí, com Epicuro, com os cínicos e alguns estoicos, ocupar-se de si não constituirá somente uma preparação para a vida política, tornar-se-á um princípio universal. “Deve-se afastar da

---

<sup>178</sup> FOUCAULT, 2006a, p. 66. Mais à frente, diz Foucault (2006a, pp. 66-67): “[...]. O que é este elemento idêntico, de certa forma presente de parte a parte no cuidado: sujeito do cuidado, objeto do cuidado? O que é ele? Trata-se pois de uma interrogação metodológica sobre o que significa aquilo que está designado pela forma reflexiva do verbo *ocupar-se consigo mesmo*.”

<sup>179</sup> “[...] recuperando e reintegrando algumas daquelas técnicas anteriores, arcaicas, preexistentes, todo o movimento do pensamento platônico a propósito do cuidado de si consistirá, precisamente, em dispô-las e subordiná-las ao grande princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’ [...] uma vez aberto o espaço do cuidado de si e uma vez definido o eu como sendo a alma, todo o espaço assim aberto é coberto pelo princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’.” FOUCAULT, 2006a, p. 86.

<sup>180</sup> *Ibid.*, pp. 97-98.

política para melhor ocupar-se consigo mesmo”.<sup>181</sup> Aqui o modelo pedagógico de Platão é substituído por um modelo médico para, finalmente, cada um tornar-se médico de si mesmo.

Cuidar de si passa a ser uma maneira de viver, incumbência que se dá ao longo da vida, realização total na vida. E então outros modos de cuidar de si passam a valer para bem além do mero “conhecimento de si”. Como por exemplo as técnicas de si da filosofia estoica: a carta aos amigos, o que elas revelam de si pelo exercício da escrita; o exame de si mesmo e de sua consciência, que compreende a avaliação daquilo que foi feito; e, a *askêsis*, um exercício de rememoração dos *logoi*, os preceitos do mestre, processo de intensificação da subjetividade, não uma mera revelação do si secreto.

As três condições que caracterizavam o cuidado de si no Alcibiades – dever ocupar-se consigo mesmo somente jovens aristocratas destinados a exercer o poder; o próprio exercício do poder; e, a forma que esse cuidado de si deve tomar, que é a forma do “conhecimento de si” – vão romper-se nos séculos I e II, aparentemente desaparecendo.

Foucault assim resume este processo:

Primeiro, ocupar-se consigo tornou-se um princípio geral e incondicional, um imperativo que se impõe a todos durante todo o tempo e sem condição de status. Segundo, a razão de ser de ocupar-se consigo não é mais uma atividade bem particular, a que consiste em governar os outros. parece que ocupar-se consigo não tem por finalidade última este objeto particular e privilegiado que é a cidade, pois, se se ocupa consigo agora, é por si mesmo e com finalidade em si mesmo. [...] no tipo de cuidado de si do Alcibiades temos uma estrutura um pouco complexa na qual o objeto do cuidado é o eu, mas a finalidade é a cidade, onde o eu está presente a título apenas de elemento. A cidade mediatizava a relação de si para consigo, fazendo com que o eu pudesse ser tanto objeto quanto finalidade, finalidade contudo unicamente porque havia a mediação da cidade. [...] no cuidado de si da forma como foi desenvolvido pela cultura neoclássica no florescimento da idade de ouro imperial, o eu aparece tanto como objeto do qual se cuida, algo com que se deve preocupar, quanto, principalmente, como finalidade que se tem em vista ao cuidar-se de si. Por que se cuida de si? Não pela cidade. Por si mesmo. [...] terceiro traço, o cuidado de si não mais se determina manifestamente na forma única do conhecimento de si. [...]<sup>182</sup>

Assim, nesta verdadeira “idade de ouro” na história do cuidado de si, teríamos uma coextensividade deste preceito, o “cuida de ti mesmo”, à vida. Ele deixa de ser um imperativo ligado a um déficit pedagógico localizado entre a adolescência e a idade adulta, tendo como centro de gravidade esta última e passando a durar a vida toda.

No Alcibiades, era a partir de uma distinção bem marcada entre corpo e alma que

---

<sup>181</sup> FOUCAULT, 1994c, p. 795.

<sup>182</sup> FOUCAULT, 2006a, pp. 103-104.

esta última restava enquanto objeto do cuidado de si, aquilo que se deve conhecer essencialmente com o fim que é o “bem governar o outro”. A alma era o *heautoû*, era o si mesmo que se precisava conhecer. Para Platão, a alma era um elemento distinto do corpo e que deste se servia já que não poderia servir-se de si mesmo: “sujeito de todas estas ações corporais, instrumentais e da linguagem”.<sup>183</sup>

Com os epicuristas e os estoicos, o corpo emergirá como objeto de preocupação. Então, ocupar-se de si será, “a um tempo, ocupar-se com a própria alma e com o próprio corpo”.<sup>184</sup>

Outro ponto importante reside nos objetivos referentes às práticas de si no helenismo, pois não mais se tratava de uma pedagogia cujo fim fosse o bom governo de um povo, mas, independente de qualquer especificação profissional, de formar indivíduos que pudessem suportar, como convinha, “todos os eventuais acidentes, todos os infortúnios possíveis, todas as desgraças e todos os reveses”<sup>185</sup> que pudessem atingi-los.<sup>186</sup>

A cultura platônica do diálogo cede lugar a uma cultura do silêncio e à arte da escuta. Em Platão, o indivíduo deve descobrir a verdade que se esconde nele. Para os estoicos a verdade está nos *logoi*, os preceitos do mestre. O discípulo memoriza o que escutou, convertendo as palavras do mestre em regras de conduta com o objetivo de “subjetivar” a verdade. Através de uma técnica como a *askêsis*, que compreende certos exercícios nos quais o sujeito tenta verificar se é ou não capaz de fazer face aos acontecimentos, o sujeito vê se “assimilou suficientemente essa verdade a ponto de transformá-la em uma ética”.<sup>187</sup>

Contudo, Foucault observa que o preceito “cuida de ti mesmo” ainda assim, nos séculos I e II de nossa era, não foi afirmado como uma “lei universal” válida para todo indivíduo. O preceito em questão sempre implicara uma escolha, a escolha de um modo de vida: “na cultura helenística e romana, o cuidado de si sempre tomou forma em práticas, em instituições, em grupos, que eram perfeitamente distintos entre si, frequentemente fechados

---

<sup>183</sup> FOUCAULT, 2006a, p. 70.

<sup>184</sup> *Ibid.*, p. 134.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>186</sup> “[...] Trata-se, conseqüentemente, de montar um mecanismo de segurança, não de inculcar um saber técnico e profissional ligado a determinado tipo de atividade. Esta formação, esta armadura se quisermos, armadura protetora em relação ao resto do mundo, a todos os acidentes ou acontecimentos que possam produzir-se, é o que os gregos chamavam de *paraskheué*, aproximadamente traduzido por Sêneca como *instructio*. A *instructio* é esta armadura do indivíduo em face [dos] acontecimentos e não a formação em função de um fim profissional determinado. Portanto, nos séculos I-II, encontramos este lado formador da prática de si”. *Ibid.*, p. 115.

<sup>187</sup> FOUCAULT, 1994c, p. 800.

uns aos outros e, na maioria das vezes, implicando uma relação de exclusão dos demais”.<sup>188</sup>

[...] Não se pode cuidar de si, por assim dizer, na ordem e na forma do universal. Não é como ser humano enquanto tal, não é simplesmente enquanto pertencente à comunidade humana, mesmo se este pertencimento for muito importante, que o cuidado de si pode manifestar-se e, principalmente, ser praticado. Somente no interior do grupo e na distinção do grupo, pode ele ser praticado.<sup>189</sup>

Portanto, podemos caracterizar a prática de si durante os séculos I e II de nossa era da seguinte forma:

1) imbricação da prática de si com a fórmula geral da arte de viver, deixando de ser aquela “espécie de juntura entre a educação dos pedagogos e a vida adulta”, passando a caracterizar uma exigência que devia acompanhar toda a extensão da existência, tendo como “centro de gravidade” a idade adulta. A função mais crítica que formadora que o cuidado de si passa a ter tornaria mais claro o parentesco com a medicina, desvinculando-o um pouco da pedagogia. Enfim, preparação para a velhice, que aparece como um momento privilegiado da existência, ponto ideal da completude do sujeito. “Para ser sujeito é preciso ser velho”<sup>190</sup>;

2) o cuidado de si é formulado como um princípio ou regra incondicionado, ou seja, aplicável e praticável por todos, sem nenhuma condição prévia de status e sem nenhuma finalidade técnica, profissional ou social. O objetivo da prática de si é a relação consigo, é o eu, que se perfaz como a meta terminal da vida para todos, mas, ao mesmo tempo, um forma rara de existência. “Meta terminal da vida para todos os homens, forma rara de existência para alguns e somente alguns”.<sup>191</sup> Existiam formas de rarefação desta incondicionalidade do princípio, tais como o pertencimento a um grupo religioso, a segregação pela cultura. “Somente alguns são capazes de si, muito embora a prática de si seja um princípio dirigido a todos”<sup>192</sup>;

3) Para que a prática de si alcance seu objetivo, a saber, o eu, o outro se faz

<sup>188</sup> FOUCAULT, 2006a, pp. 139-140.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 145. Para Pierre Hadot, segundo Jurandir Freire Costa, Foucault utiliza indevidamente o material histórico da antiguidade na pressa de fundamentar suas próprias crenças, não sendo verdade que o pensamento estoico sustente a ideia de uma ética sem universais. Para Hadot, a ética da alegria dos estoicos não se centrava no “eu” singular de cada sujeito, mas era expressão da “melhor parte do eu”, daquela orientada pelo “bem verdadeiro”, de acordo com a “razão e a natureza universais”. “Havia, segundo este autor [Hadot], um apelo ao universalismo moral nos estóicos (sic) que Foucault desprezou, em benefício de suas concepções.” Cf. COSTA, Jurandir Freire. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral. **Revista Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**, Nº 7, V. 1-2, São Paulo, Outubro de 1995, p. 124.

<sup>190</sup> FOUCAULT, *op. cit.*, p. 155.

<sup>191</sup> *Ibid.*, p. 156.

<sup>192</sup> *Ibid.*, p. 156.

indispensável na medida em que o mestre é o operador na reforma do indivíduo e na sua formação como sujeito. A relação ao outro era tão necessária no período helenístico e romano quanto fora na época clássica, fundando-se, “ainda e sempre”, no fato da ignorância. Mas, nestes séculos, de acordo com Foucault, virá a se fundamentar no fato de que “o sujeito é menos ignorante do que malformado, ou melhor, deformado, vicioso, preso a maus hábitos”.<sup>193</sup> Portanto, “não é para um saber que substituirá sua ignorância que o sujeito deve tender”, mas “para um *status* de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência”.<sup>194</sup> É com o fim de atingir tal estatuto que o mestre virá intervir, não mais como o “mestre de memória”, aquele que, sabendo que o outro não sabe, ou transmite-lhe o que não sabe ou mostra-lhe como proceder. “Não é mais neste jogo que o mestre vai inscrever-se. Doravante, o mestre é um operador na reforma do indivíduo e na formação do indivíduo como sujeito. É o mediador na relação do indivíduo com sua constituição de sujeito.”<sup>195</sup>

### 3.5 Uma ética estética

Segundo Foucault<sup>196</sup>, tal preceito, o “cuida de ti mesmo”, já se configurava como ético na medida em que, para os gregos, o *ethos* era a maneira de ser e de conduzir-se. Entre os gregos e os romanos, nos gregos sobretudo, “para bem conduzir-se, para praticar como é necessário a liberdade, era necessário que se ocupasse de si, que cuidasse de si, ao mesmo tempo para conhecer-se”, para dominar em si os apetites que correriam o risco de tornar escravo de si mesmo. “Não digo que a ética é a preocupação de si, mas que, na Antiguidade, a ética como prática refletida da liberdade girou em redor deste imperativo fundamental, *cuida de ti*”.<sup>197</sup>

Para eles, não é porque é preocupação com os outros que algo será ético. O cuidado de si é ético em si mesmo, mas implica relações complexas com os outros na medida em que é importante para um homem livre que se conduz como é necessário saber governar “a sua mulher, as suas crianças, a sua casa”. A preocupação de si vem sempre primeiro, antes da preocupação com os outros, pois é ontologicamente primeira. Cuidado de si que em si

---

<sup>193</sup> FOUCAULT, 2006a, p. 160.

<sup>194</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>196</sup> FOUCAULT, 1994c, p. 714.

<sup>197</sup> FOUCAULT, 1994c, p. 712.

mesmo cuida do outro a partir de uma preocupação consigo próprio.

De acordo com Foucault<sup>198</sup>, mesmo a preocupação de si, libertada da preocupação com o outro, não corre o risco de “absolutizar-se”, ou seja, de tornar-se uma forma de exercício de poder sobre o outro, pois, na sociedade grega,

[...] o risco de dominar os outros e exercer sobre eles um poder tirânico vem precisamente do fato de não cuidar de si e de tornar-se escravo dos próprios desejos. Mas se se cuida de si como é necessário, ou seja, se se sabe ontologicamente o que se é, se se sabe também do que se é capaz, se se sabe que é para si que se é cidadão numa cidade [...] se se sabe quais são as coisas a que se deve temer e as que não se deve temer, se se sabe que é conveniente esperar e quais as que, pelo contrário, se deve ser completamente indiferente, se se sabe, por último, que não se deve ter medo da morte, então, não se pode neste momento abusar do seu poder sobre os outros. Não há por conseguinte perigo.<sup>199</sup>

Na Antiguidade grega a vontade de ser um sujeito moral e a procura de uma ética da existência era principalmente um esforço para afirmar a própria liberdade e dar a sua própria vida uma certa forma na qual se podia reconhecer e ser reconhecido por outros e onde a posteridade mesma poderia encontrar exemplo.

Fazer da vida uma obra de arte pessoal, isso é o que estava no centro da experiência moral da Antiguidade, de acordo com nosso pensador. Lá, o tipo de ética era estético. Primeiro, por que este tipo de ética era apenas um problema de escolha pessoal. Segundo, por que era reservado a poucas pessoas da população; não era uma questão de fornecer um modelo de comportamento para todos.<sup>200</sup> Tratava-se de uma escolha pessoal para uma pequena elite. A razão para esta escolha era o desejo de viver uma vida bela, e de deixar, como legado, uma existência bela.

Na passagem do cuidado de si grego para o assim chamado pastorado cristão<sup>201</sup>, algo foi perdido neste governar a si mesmo. O mestre de consciência, de interlocutor passará a senhor de consciência, exigindo um esvaziamento de si, de sua consciência, em nome de uma moral da confissão dos pecados.

De fato, uma certa “cultura de si”, até um certo ponto estabelecida na Antiguidade grega e romana, só voltou a se presentificar na Renascença e no *dandismo* do século XIX,

---

<sup>198</sup> FOUCAULT, 1994c, p. 716.

<sup>199</sup> *Ibid.*, p. 716.

<sup>200</sup> “Eu não acredito que possamos dizer que este tipo de ética tenha sido uma tentativa de normalizar a população”. FOUCAULT apud DREYFUS;RABINOW, 1995, p. 254.

<sup>201</sup> Sobre o pastorado cristão, ver mais à frente na parte II, capítulo 5, item 2.

como ele bem nos indica.<sup>202</sup> Contudo apenas enquanto meros episódios na história deste cuidado de si. O esquecimento de tais práticas se deu, afinal, por uma “inversão da cultura clássica do si” a partir do cristianismo, onde a ideia de um si que deveria se constituir enquanto obra de arte foi substituída por uma ideia de um si ao qual deveríamos renunciar, pois ater-se a si mesmo era se opor ao desejo de Deus. Operacionalizada para o exercício de um poder pastoral, a cultura de si foi tomada pelo cristianismo que, assim, transfigurou a *epiméleia heautoû*, o cuidado de si, em *epiméleia tonallon*, o cuidado dos outros.<sup>203</sup>

### 3.6 As técnicas de si do cristianismo

No ascetismo cristão a obrigação de conhecer-se a si mesmo também é um de seus elementos centrais. Porém o si, a identidade própria, faz parte de uma realidade que se deve renunciar para acessar um outro nível de realidade. Na antiguidade clássica, na tradição filosófica inaugurada pelo estoicismo, deve considerar-se progressivamente o si, ter maestria sobre si mesmo. Não preparar o indivíduo para outra realidade, mas permitir-lhe acessar a realidade deste mundo. No ascetismo cristão, a obediência e a contemplação figuram como princípios dominantes, onde a preocupação é maior com o pensamento do que com a ação, e onde as técnicas de si visam à renúncia do sujeito a esse si, sua anulação pela penitência e pela confissão, verbalização analítica e contínua dos pensamentos que o sujeito pratica nos moldes de uma relação de obediência absoluta ao mestre.<sup>204</sup>

As técnicas de si do cristianismo se constituíram enquanto “jogos de verdade”. O cristianismo, investindo-se da missão de conduzir o indivíduo de uma realidade a outra, “da morte à vida, do tempo à eternidade”, impuseram um conjunto de condições e de regras de conduta que objetivavam uma certa transformação de si. Religião da salvação, religião confessional: “O cristianismo exige uma outra forma de obrigação com a verdade, diferente

---

<sup>202</sup> FOUCAULT apud DREYFUS;RABINOW, 1995, p. 270.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 276.

<sup>204</sup> “Existem muitas razões que explicam que o ‘conhece-te a ti mesmo’ eclipsou o ‘cuida de ti mesmo’. A primeira é que os princípios morais da sociedade ocidental passaram por uma profunda transformação. Experimentamos a dificuldade de fundamentar uma moral rigorosa e princípios austeros sobre um preceito que mostra que devemos nos preocupar conosco mesmos mais do que qualquer outra coisa. Inclina-mo-nos, em princípio, a considerar o cuidado de si como qualquer coisa de imoral, como um meio de escapar a todas as regras possíveis. Herdamos isso da moral cristã, que faz da renúncia de si a condição da salvação. Paradoxalmente, conhecer-se a si mesmo constituiu um meio de renunciar a si mesmo”. FOUCAULT, 1994c, p. 788.

da fé. Requer de cada um que saiba o que é, quer dizer, que se empenhe em descobrir, aquilo que passa em si mesmo, que reconheça suas faltas, admita suas tentações, localize seus desejos”.<sup>205</sup> O acesso à verdade não pode ser concebido sem a “pureza da alma”, condição necessária à compreensão do texto sagrado.

Foucault estuda duas técnicas específicas da vida monástica cristã.<sup>206</sup> Primeiro a *exomologêsis*, ritual pelo qual um indivíduo se reconhecia como pecador e como penitente. A penitência, desde os primórdios do cristianismo, é um modo de vida que se manifesta pela aceitação da obrigação de se revelar. O penitente é o ponto de convergência entre uma conduta penitencial claramente exibida, a autopunição e a revelação de si. A penitência tem por objetivo assinalar a privação de si, a ruptura consigo mesmo. A revelação de si é ao mesmo tempo a destruição de si.<sup>207</sup>

No século IV surge uma técnica de revelação de si diferente, a *exagoreusis*, técnica que lembra os exercícios de verbalização na relação mestre/discípulo das escolas filosóficas. A vida monástica exige uma espécie de obediência distinta daquela apregoada, por exemplo, por Sêneca, que via na relação mestre/discípulo algo de utilitário e profissional que cessava assim que o discípulo encontrava a via de acesso à vida. O mestre guiava o aluno por meio de conselhos judiciosos. Já na vida monástica não há nada que escape dessa relação fundamental e permanente de obediência absoluta ao mestre, pois não se fundamenta unicamente no progresso da educação pessoal, mas afeta todos os aspectos da vida do monge. “A obediência, longe de ser um estado autônomo final, implica no controle integral da conduta pelo mestre. É um sacrifício de si, um sacrifício da vontade do sujeito. É a nova técnica de si”.<sup>208</sup> A vida do monge permanece sob o controle absoluto do mestre. Aqui, o si deve se constituir em si pela obediência.

Outra característica da vida monástica seria a contemplação, “obrigação feita ao monge de voltar sem cessar seus pensamentos em direção ao ponto que é Deus, e de assegurar que seu coração é bastante puro para ver Deus”.<sup>209</sup>

A técnica do exame de si das filosofias pagãs objetivava mais a ação do que o

<sup>205</sup> FOUCAULT, 1994c, p. 805.

<sup>206</sup> No texto “*Les techniques de soi*” contido em “*Dits et écrits IV*”. Cf. FOUCAULT, *idem*, pp. 783-813.

<sup>207</sup> “A diferença entre a tradição estoica e a tradição cristã é que, na tradição estoica, o exame de si, o julgamento e a disciplina dão acesso ao conhecimento de si ao utilizar a memória, isto é, a memorização das regras, para fazer aparecer, em alto relevo, a verdade do indivíduo sobre ele mesmo. No *exomologêsis*, é por uma ruptura e uma dissociação violentas que o penitente faz aparecer a verdade sobre ele mesmo. É importante sublinhar que esta *exomologêsis* não é verbal. É simbólico, ritual e teatral”. *Ibid.*, p. 808

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 809.

<sup>209</sup> *Ibid.*, p. 809.

pensamento. Com a nova técnica do exame de si cristão, balizada pelos princípios da obediência e da contemplação, é o pensamento que figurará como objetivo do exame de si. Deve sondar-se o que se passa no si, tentando imobilizar a consciência e eliminar tudo aquilo que desvie de Deus, que torne nosso espírito móvel, provocando o desejo.

Para Foucault, a hermenêutica de si cristã opera uma decodificação dos pensamentos íntimos, fundamentando-se na ideia de que existe em nós qualquer coisa de escondido e que nós vivemos sempre na ilusão de nós mesmos, uma ilusão que “mascara o segredo”. Devemos, portanto, ser os “fiscais de nós mesmos”, confiando todos os nossos pensamentos a um dirigente, obedecendo-lhe em tudo, praticando a verbalização permanente de todos os nossos pensamentos para podermos discriminar um bom pensamento de um ruim. Através da verbalização, da confissão do pecado, momento capital da vida monástica, surge a diferença “cosmológica” entre a luz e a escuridão, o segredo e o silêncio, Deus e o diabo. “Enquanto ele não se confessa verbalmente, o diabo não sai dele”.<sup>210</sup>

Segundo nosso autor<sup>211</sup>, estas duas grandes técnicas de si do cristianismo, duas grandes formas de revelação de si e de expressão da verdade do sujeito, não podem deixar de exigir a renúncia do indivíduo em relação a si mesmo. No *exomologêsis* o “pecador” deve praticar o “assassinato” de si mesmo ao praticar mortificações ascéticas, na *exagoreusis*, mostrará renúncia frente à sua vontade e a si mesmo através da verbalização constante de seus pensamentos e da atitude obediente ao mestre.

Foucault afinal diz qual foi a hipótese que o inspirou a tal estudo:

[...] A hipótese que me inspira a estudar essas duas técnicas é a de que é a segunda – a verbalização – que se tornou a mais importante. A partir do século XVIII e até a época atual, as “ciências humanas” reinsertaram as técnicas de verbalização em um contexto diferente, fazendo delas não o instrumento de renúncia do sujeito a si mesmo, mas o instrumento positivo da *constituição de um novo sujeito*. Que a utilização dessas técnicas deixou de implicar na renúncia do sujeito a si mesmo constitui uma ruptura decisiva.<sup>212</sup>

---

<sup>210</sup> FOUCAULT, 1994c, p. 812.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 812.

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 813, grifo nosso.

**PARTE 2:**

**A LIBERDADE, UM TEMA PROSPECTIVO EM**

**FOUCAULT**

#### **4 SE O HOMEM ESTÁ MORTO E A VERDADE É PERSPECTIVA, TUDO É PERMITIDO**

A primeira parte deste trabalho versou sobre as formas de subjetivação dos indivíduos, estas apresentadas por Michel Foucault em suas três abordagens metodologicamente diferenciáveis, que foram a técnica arqueológica, a técnica genealógica e a técnica hermenêutica de si. Nestes três formatos, a subjetivação dos indivíduos fora analisada tendo em vista a respectiva abordagem centrada ora na dimensão dos discursos de saber e de verdade, ora na dimensão das práticas relativas ou mesmo anteriores àqueles discursos de saber e de verdade, e, ora na dimensão dos discursos e das práticas referentes à constituição da ética e do sujeito de desejo.

Agora, nesta segunda parte de nosso trabalho, concentrar-nos-emos na temática “liberdade” em Foucault de modo a referendarmos o debate “subjetivação/liberdade” utilizando-nos ainda de nossas próprias questões em sua urgência “filosófico-existencial”. Tendo isto em conta, deparamo-nos com a necessidade de indicar *en passant* algumas questões de método fundamentais para a escrita foucaultiana. Nisso nos haveremos, minimamente, com o itinerário desse nosso interlocutor acerca do “fazer filosófico”.

Para além da mudança de perspectiva temática ou de foco teórico, o que percebemos é uma condição de trabalho de Foucault relacionada a um desprendimento com uma certa tradição analítica que prioriza o meramente teórico frente ao irrefreavelmente prático. Foucault prioriza uma reflexão sobre o presente do acontecimento, uma atualização contínua do pensamento daquele que pensa a si estando em meio ao mundo. E agir/pensar desta forma será quebrar uma condição “existencial” do intelectual, qual seja, pensar o já pensado. Assim, iniciamos este novo capítulo com a questão técnica do intelectual em seu necessário desapegar-se da universalidade dos conceitos e das ideias em análise social e política, uma marca clara da personalidade de Foucault. O próximo passo consiste em vislumbrar a temática liberdade na sua trajetória intelectual relacionando-a a cada foco programático seu.

#### 4.1 Método, prática, especificidade, verdade

Vejamos um momento em que nosso autor discute os liames de seu método para o estudo da “racionalização da prática governamental” em 1979.<sup>213</sup> De acordo com ele, em um tal projeto uma certa “opção de método” se apresentaria na forma de uma

maneira explícita de deixar de lado como objeto primeiro, primitivo, dado, um certo número de noções, como, por exemplo, o soberano, a soberania, o povo, os súditos, o Estado, a sociedade civil – todos esses universais que a análise sociológica, assim como a análise histórica e a análise da filosofia política, utiliza para explicar efetivamente a prática governamental.<sup>214</sup>

Foucault se propõe a fazer o inverso disso, que seja,

[...] partir dessa prática tal como ela se apresenta, mas ao mesmo tempo tal como ela é refletida e racionalizada, para ver, a partir daí, como pode efetivamente se constituir, um certo número de coisas, sobre o estatuto das quais será evidentemente necessário se interrogar, que são o Estado e a sociedade, o soberano e os súditos, etc. Em outras palavras, em vez de partir dos universais para deles deduzir fenômenos concretos, ou antes, em vez de partir dos universais como grade de inteligibilidade obrigatória para um certo número de práticas concretas, gostaria de partir dessas práticas concretas e, de certo modo, passar os universais pela grade dessas práticas.<sup>215</sup>

Para nosso autor, só se pode escrever uma tal história política ou sociológica se se admitir a priori certos bastiões teóricos, os universais da análise histórica, sociológica ou filosófica. Isso tornaria tais análises meras “provas dos nove” para tais operadores lógicos universais. Foucault pretende uma outra atividade analítica que consistiria, por exemplo, em supor que a loucura não existe e, daí, perguntar pela “história que podemos fazer desses diferentes acontecimentos, dessas diferentes práticas que, aparentemente, se pautam por esse suposto algo que é a loucura”.<sup>216</sup>

Supor a inexistência dos universais, para ver qual história “se pode fazer”, significaria destituir-se de todo um arsenal de conceitos e de teoremas pré-formatados que atravancariam o pensamento que tenta “pensar diferentemente do que se pensa”. Esse é o

---

<sup>213</sup> No curso intitulado “*Nascimento da biopolítica*” de 1979. Cf. FOUCAULT, 2008a.

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 4.

<sup>215</sup> *Ibid.*, pp. 5.

<sup>216</sup> *Ibid.*, pp. 5-6.

“clássico” procedimento genealógico de raiz nietzscheana na sua busca pela “coisa documentada, efetivamente constatável”, cujo objetivo seria “percorrer a imensa, longínqua e recôndita região da moral – da moral que realmente houve, que realmente se viveu – com novas perguntas, com novos olhos”.<sup>217</sup>

Ele não quer admitir a preexistência de algum conceito histórico, ele não quer ter que validar algum conceito prévio “utilizando como método crítico a história”, como se esta devesse unicamente se ater à provação de conceitos analíticos. Nada de “interrogar os universais”, mas assumir a sua inexistência para indagar que história se pode fazer a partir daí e sem ter de admitir que algo como o Estado, a sociedade, o soberano, os súditos, existisse a priori.

Na adoção da prática como via mestra de suas análises, Foucault toma partido pela crueza da análise beligerante da realidade social, beligerância esta que se assoma, não previamente, mas em meio ao processo de análise. O conceito acaba sendo aquilo que trai o humor inquiridor do filósofo desgarrado de sua senda pelo conceito exato, perfeito. Tal conhecimento, para este “tipo” de filósofo, consiste em uma armadilha que trai aquele que a ele se direciona, pois este saber, cuja operacionalidade se mediria pela consistência do arcabouço conceitual alcançado, revela-se vazio, oco, poroso, a porosidade mórbida daquilo que deixa passar tudo, que não consegue se diferenciar do meio em que se encontra. Diante disso, o conceito – os louros do atleta do saber – emerge enquanto sopro gelado que interpenetra os poros do conhecimento na sua vacuidade intersticial.

Podemos dizer que a “função intelectual” de Michel Foucault, para não dizermos “atitude filosófica”, estabeleceu-se contra a universalidade das questões. Ele seria um “intelectual específico” oposto ao “intelectual universal”, aquele que tenta se fazer ouvir enquanto representante do universal. “Ser intelectual era um pouco ser a consciência de todos”, diz-nos Foucault em 1977, “o intelectual, pela sua escolha moral, teórica e política, quer ser portador desta universalidade, mas em sua forma consciente e elaborada”.<sup>218</sup> Haveria então um novo modo de trabalhar-se a teoria e a prática que não no universal, no exemplar ou no “justo-e-verdadeiro-para-todos”.

Se a sua questão central, como defendemos no primeiro capítulo, sempre foi a formação da subjetividade ou as formas de subjetivação humana em sua relação com os esquemas ou jogos de verdade, então como uma técnica teórica que dispense o panteão

---

<sup>217</sup> NIETZSCHE, 1998, p. 13.

<sup>218</sup> FOUCAULT, 2005b, p. 8

conceitual e arregimente-se com as práticas concretas das sociedades, a ponto de fazer de tais práticas o “fio da balança” para toda teoria que se preste a servir de filtro para a análise social<sup>219</sup>, como uma técnica destas se apresentará?

Apresentar-se-á enquanto uma nova maneira de refletir, “não exatamente sobre aquilo que é verdadeiro e aquilo que é falso, mas sobre nossa relação com a verdade”. Isso será a filosofia para Foucault, um “movimento pelo qual, não sem esforços, hesitações, sonhos e ilusões, nos separamos daquilo que é adquirido como verdadeiro, e buscamos outras regras de jogo”.<sup>220</sup>

Para ele, mesmo a questão política consistiria na própria verdade. E o que é a verdade senão o “conjunto das regras segundo as quais se distingue o verdadeiro do falso e se atribui ao verdadeiro efeitos específicos de poder”?<sup>221</sup>

O que é a verdade, afinal? É uma teia lógica na qual o indivíduo se encontra atado. A verdade não se fez carne no mundo, ela fora fabricada, obtida através de certos procedimentos. A verdade se revela no mundo como uma grande fabulação ainda não desmistificada. Ela só é enquanto está no mundo. Isto só quer dizer que ela é enquanto for relativa a alguma coisa ou a alguém. “O que é a verdade” implica nas demais questões como “quem diz a verdade”, “como se pode utilizar-se da verdade”.

Para Foucault, a verdade é deste mundo, “ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder”.<sup>222</sup> A verdade, circularmente ligada a sistemas de poder, configura um regime da verdade, mais do que ideologia ou superestrutura, ela diz respeito à produção, repartição, circulação, funcionamento dos enunciados que se vinculam às formas de hegemonia social, econômica e cultural nas sociedades atuais. Sendo assim, o problema político essencial para o intelectual seria a construção de uma nova política da verdade, um novo regime político, econômico, institucional de produção da verdade. “Em suma, a questão política não é o erro, a ilusão, a consciência alienada ou a ideologia; é a própria verdade”.<sup>223</sup>

<sup>219</sup> Já que, segundo Deleuze, apud FOUCAULT, 2005b, p. 70, “não existe mais representação, só existe ação: ação de teoria, ação de prática em relações de revezamento ou em rede”.

<sup>220</sup> “La philosophie, qu'est-ce que c'est sinon une façon de réfléchir, non pas tellement sur ce qui est vrai et sur ce qui est faux, mais sur notre rapport à la vérité? On se plaint parfois qu'il n'y ait pas de philosophie dominante en France. Tant mieux. Pas de philosophie souveraine, c'est vrai, mais une philosophie ou plutôt de la philosophie en activité. C'est de la philosophie que le mouvement par lequel, non sans efforts et tâtonnements et rêves et illusions, on se détache de ce qui est acquis pour vrai et qu'on cherche d'autres règles de jeu. [...]”. FOUCAULT, 1994c, p. 110.

<sup>221</sup> FOUCAULT, 2005b, p. 13.

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 14.

Se assim tomamos a verdade, qualquer essencialidade nos será negada de fato. Eis o que nos faz, em reunindo tais apontamentos, concluir a respeito de uma liberdade “fundamental” em Michel Foucault, a liberdade decorrente da *redução* ou *negação eidética da verdade*. Excluir os universais da pesquisa histórica, pensar a teoria em sua relação estrita com a prática, fazer da especificidade a marca do “intelectual engajado” em vez de tomá-lo como um representante universal da vontade de todos, isto tudo aspectos de um apreço pela inobservância da verdade enquanto realidade captável e resgatável através da história, como realidade essencial obnubilada pela aparência ou corrupção das coisas.

A verdade para Foucault será, afinal, o discurso que se produz sobre o verdadeiro, excluindo-se de sua acepção qualquer dimensão salvífica, promessa de libertação final do sofrimento. Jogo da verdade, esquema, regime da verdade. A premissa aqui é a de que a causalidade social, política e cultural é sempre toda a “verdade” que se pode perseguir ou encontrar.

#### **4.2 Saber e ser do homem: arqueologia e liberdade**

Após esta nossa recente discussão podemos agora meditar sobre uma certa questão que subterfugiamente temos apresentado: é o homem resultado de uma operação algébrica entre o conhecimento e aqueles que se utilizam disto com um fim específico que é o fim tático de manutenção das formas de poder político, social e cultural nas sociedades? Mas já conseguimos providenciar uma conclusão: sim, o homem é resultado disto. Mas então se nos apresenta uma nova questão: é esse homem, quando apresentado sob a assunção universalizante de Homem, uma forma ideal, um rearranjo de perspectivas que visam a um certo entranhamento das formas de dominação e de poder, o que quer somente dizer, um centramento da dominação no “coração” do indivíduo quando ele aprende, passa a reproduzir e a defender a sua própria dominação?

Assunção universalizante de Homem, forma ideal, rearranjo de perspectivas com o fim de introjetar nos indivíduos a sua própria dominação, o que seria tudo isto senão a conclusão plausível de nosso primeiro capítulo onde percorremos o itinerário foucaultiano acerca das formas de subjetivação/objetivação dos indivíduos na sociedade ocidental? O que

podemos inferir a partir de uma certa fronteira de consequências de tais temas ?

Primeiramente, não esquecendo nossa mais recente apresentação da técnica teórica de nosso autor, podemos, categoricamente, precisar que uma inferência mais que provável será a indefinição originária deste ser do humano e a conexão estrita entre qualquer tentativa de definição “ontológica” e os esquemas de poder e de dominação na sociedade moderna.

Diante da perspectiva de que sua pesquisa deva ser guiada pela inobservância dos operadores teóricos universalizantes, podemos inferir ainda que o único “ser” que se poderia levantar em discurso seria o “ser” do presente histórico e dos esquemas de poder a este relacionáveis. A ontologia de Foucault seria o ramo da filosofia que estuda o indivíduo em sua relação genésica com a política.<sup>224</sup>

Assim, podemos agora meditar a obra “*As palavras e as coisas*”. Nela, Michel Foucault quis investigar as condições históricas apriorísticas de surgimento e consolidação dos saberes humanísticos. Em tal tarefa, ele arregimentou algumas ferramentas teóricas pelas quais teceria sua senda investigativa. Tais instrumentos, em seu conjunto, formataram-lhe um método ao qual ele deu o nome de *arqueológico*, querendo referir uma intenção histórica de não se guiar pelo mero “trabalho de historiador” em sua pesquisa. Ele queria investigar aquilo que se esconde por entre as ruínas de uma época histórica e não somente aquilo que faz questão de ser mostrado. Não os documentos que dizem respeito a uma época, mas os monumentos erguidos como o resto, como o vestígio de algo que existiu apenas naquele dado instante, naquela dada ambiência, não dizendo respeito a outro momento qualquer. O “trabalho de arqueólogo” é este de escavar por entre as ruínas de uma época a fim de encontrar vestígios de algo que existiu em um dado momento e, então, desapareceu.<sup>225</sup> Se

---

<sup>224</sup> Na entrevista intitulada “*Verdade, poder e si mesmo*”, Foucault diz: “Através dessas diferentes práticas – psicológicas, médicas, penitenciárias, educativas – formou-se uma certa ideia, um modelo de humanidade; e essa ideia do homem tornou-se atualmente normativa, evidente, e é tomada como universal. Ora, é possível que o humanismo não seja universal, mas correlativo a uma situação particular. O que chamamos de humanismo foi utilizado pelos marxistas, pelos liberais, pelos nazistas e pelos católicos. Isso não significa que devemos rejeitar o que chamamos de ‘direitos do homem’ e de ‘liberdade’, mas implica a impossibilidade de dizer que a liberdade ou os direitos do homem devem estar circunscritos dentro de certas fronteiras. Se, por exemplo, o senhor tivesse perguntado há 80 anos se a virtude feminina fazia parte do humanismo universal, todo mundo teria respondido que sim”. FOUCAULT, 2010a, p. 299.

Ou ainda: “O que me assusta no humanismo é que ele apresenta uma certa forma de nossa ética como um modelo universal válido para qualquer tipo de liberdade. Penso que nosso futuro comporta mais segredos, liberdades possíveis e invenções do que o humanismo nos permite imaginar, na representação dogmática que fazem dele os diferentes componentes do espectro político: a esquerda, o centro e a direita”. *Ibid.*, p. 300.

<sup>225</sup> “Digamos, para resumir, que a história, em sua forma tradicional, se dispunha a ‘memorizar’ os monumentos do passado, transformá-los em documentos e fazer falarem estes rastros que, por si mesmos, raramente são verbais, ou que dizem em silêncio coisa diversa do que dizem; em nossos dias, a história é o que transforma

pensarmos este “desaparecimento” como uma quebra ou uma inflexão numa possível curva de tempo de existência de um modo de vida em seus caracteres culturais, sociais e políticos, então sentiremos o alcance desta posição teórica de Michel Foucault dentro da disciplina de história.

A partir desta sua pesquisa fora certificado que o ser humano, o Homem, viria a ser uma peça pertencente ao que agora chamamos de modernidade, na verdade a aquisição mais contundente desta época marcada pelas revoluções burguesas e pelos avanços técnicos. Este seu livro, como bem diz Didier Eribon<sup>226</sup>, fora alvo de muita controvérsia à época de seu lançamento, principalmente pelos defensores de uma certa “filosofia do sujeito”.

Manifesto reacionário, apologia do *status quo*, fornecedor dos melhores álibis para a consciência burguesa e de um preconceito anti-histórico, estas são algumas das tórridas críticas lançadas contra Foucault e seu anúncio da “morte do Homem”, como ficou conhecido o resultado do trabalho empreendido em “*As palavras e as coisas*”.

Já citamos anteriormente nesta dissertação<sup>227</sup> uma entrevista onde Foucault explana suas intenções com esta obra dizendo que quisera “mostrar de quais peças e quais pedaços o homem foi composto no fim século XVIII e início do XIX” e que lhe pareceu importante mostrar que “não é tanto porque se teve um cuidado moral com o ser humano que se teve a ideia de conhecê-lo cientificamente, mas é pelo contrário porque construiu-se o ser humano como objeto de um saber possível que em seguida desenvolveram-se todos os temas morais do humanismo contemporâneo”.<sup>228</sup> Porém, o que queremos apontar é um resultado deste primeiro momento de pesquisa. Tal resultado emerge na forma de uma exclamação:

---

os documentos em monumentos e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, inter-relacionados, organizados em conjuntos. Havia um tempo era que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos, dos rastros inertes, dos objetos sem contexto e das coisas deixadas pelo passado, se voltava para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento de um discurso histórico; poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história, em nossos dias, se volta para a arqueologia – para a descrição intrínseca do monumento.” FOUCAULT, 1997, p. 8.

“[...] A arqueologia busca definir não os pensamentos, as representações, as imagens, os temas, as obsessões que se ocultam ou se manifestam nos discursos, mas os próprios discursos, enquanto práticas que obedecem a regras. Ela não trata o discurso como documento, como signo de outra coisa, como elemento que deveria ser transparente, mas cuja opacidade importuna é preciso atravessar frequentemente para reencontrar, enfim, aí onde se mantém à parte, a profundidade do essencial; ela se dirige ao discurso em seu volume próprio, na qualidade de monumento. Não se trata de uma disciplina interpretativa: não busca um ‘outro discurso’ mais oculto. Recusa-se a ser ‘alegórica’”. *Ibid.*, p. 157.

<sup>226</sup> ERIBON, Didier. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Tradução de Lucy Magalhães. RJ: Jorge Zahar Ed., 1996.

<sup>227</sup> Mais acima, pág. 44. Cf. “*L’homme est-il mort?*”. In: FOUCAULT, 1994a.

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 541.

[...] É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica. É isto que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história.<sup>229</sup>

Assim, tocando o nosso propósito central neste segundo capítulo, como minimamente referir uma liberdade até aqui? Como uma negação, uma recusa, um retraimento diante do sujeito do saber para poder arcar com a trama histórica por trás deste sujeito. Isto é uma decorrência de nosso primeiro passo em nossa senda temática acerca de *subjetivação e liberdade em Michel Foucault*. Nosso segundo passo consistirá em perquirir pelo que há por se fazer a despeito da nulidade do eu fundante e universal. Livra-se do sujeito constituinte do discurso, livra-se do sujeito instituinte do sentido da e na história, restando o eu por se fazer, sem projeto libertador, sem remissão de culpa, de pecado, de dor ou de sofrimento, restando o si mesmo por se constituir. Esta é toda a liberdade que se pode requerer de Foucault e esta é toda a liberdade que aqui nos responsabilizaremos por referir.

Podemos arriscar a pensar a tripartição temática que o próprio Foucault faz de seu percurso intelectual da seguinte forma. Primeiro, na arqueologia dos saberes, uma ideia de liberdade que se pode inferir a partir da nulidade dada à função sujeito do discurso; que liberdade seria essa? Seria uma liberdade “desantropologizada”<sup>230</sup> da qual ressaltaria um indivíduo concreto, prático, ou da prática, tendo em vista a necessidade de fazer a teoria esbarrar e ter de ultrapassar o muro da prática<sup>231</sup>, e onde os operadores universais não teriam mais significação nas análises empreendidas. Segundo, na genealogia dos poderes, a liberdade se exprimiria como uma nova forma de relação com o corpo dada a relação de rivalidade entre liberdade e poder. Terceiro, na hermenêutica de si, uma ética feita uma estética, onde o “si mesmo” responderia como fundamento e como projeto de subjetividade contemporânea.

O que queremos corroborar aqui é a noção de que em Foucault a liberdade se

---

<sup>229</sup> FOUCAULT, 2005b, p. 7.

<sup>230</sup> “Em As palavras e as coisas Foucault quis ‘desantropologizar’ as nossas imaginações utópicas oitocentistas, dissociar as nossas esperanças da ‘realização de nossa essência’, separar a nossa liberdade dos postulados filosóficos acerca de nossa natureza. Opõe-se ao tema do fim da história revelando suas raízes antropológicas. Transfere-nos de um modelo sartriano de liberdade como projeção do mundo para um modelo da problematização histórica das formas, através do qual nos é dada a concepção do ‘nosso mundo’.” RAJCHMAN, John. **Foucault: a liberdade da filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987, p. 98.

<sup>231</sup> Gilles Deleuze diz, em uma conversa com Foucault: “A prática é um conjunto de revezamentos de uma teoria a outra e a teoria um revezamento de uma prática a outra. Nenhuma teoria pode se desenvolver sem encontrar uma espécie de muro e é preciso a prática para atravessar o muro”. DELEUZE apud FOUCAULT, 2005b, pp. 69-70.

apresenta em um primeiro momento teórico ou metodológico para as suas pesquisas na medida da assunção de que o “ser” do humano não é definido, não é posto, não é ao menos cogitado. Que ser do humano resta? Nenhum. Apenas um “ser” sujeito ao devir social e político de seu tempo. Se Nietzsche lhe servira como um suporte para a genealogia sobre o tempo e a moral, ele também lhe dotara de uma perspectiva amoralista ao enunciar a “morte de Deus” como “possibilidade de colocar em questão a crença na origem divina e no valor absoluto da verdade” na medida em que para ele isso simbolizará o fim do modo tipicamente metafísico de pensar.<sup>232</sup>

Teremos de notar, afinal, a insistência de Foucault em perseguir os caminhos que levam a uma desconsideração das definições prontas sobre o indivíduo humano. Com a “morte do sujeito” tivemos uma primeira e mais pungente posição aversa aos humanismos quando então ele declarava ser o homem uma “invenção recente” da modernidade e, portanto, o “homem” dos humanismos não existia, nem enquanto fundamento ético, nem enquanto conceito trans-histórico. Afinal, a indefinição do homem reivindica um desacordo grave com qualquer definição de “natureza humana”. Algumas passagens são reveladoras da ausência de pertinência de um tal conceito:

Na história do conhecimento, a noção de natureza humana me parece ter desempenhado essencialmente o papel de um indicador epistemológico para designar certos tipos de discurso em relação ou em oposição à teologia, à biologia ou à história. Eu teria dificuldades em reconhecer nela um conceito científico.<sup>233</sup>

Esta é uma passagem *sui generis* na qual nosso pensador, em um debate com Noam Chomsky em 1971<sup>234</sup>, expõe sua posição em relação a uma certa discussão essencialista quanto ao “ser” do indivíduo humano.

Contrariamente a Chomsky, Foucault não se utiliza de um termo como o de “natureza humana” para tentar identificar algo que se mantém no indivíduo à revelia do tempo e da história. Para ele é difícil aceitar que existam regularidades “ligadas ao espírito humano ou à sua natureza, como condições de existência”. Seria preciso, segundo ele, antes de atingir-se tal ponto da discussão, pensar tais regularidades a partir de outros domínios ou práticas

<sup>232</sup> Cf. GIACÓIA JÚNIOR, Osvaldo. **Nietzsche**. São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000 (Folha explica) . Para este autor, a preocupação de Nietzsche consistiu em trazer à luz as condições históricas das quais emergiram nossos supostos valores absolutos, colocando em dúvida a pretensa sacralidade de sua origem. GIACÓIA JÚNIOR, 2000, p. 26.

<sup>233</sup> FOUCAULT, Michel. **Estética: literatura e pintura, música e cinema**. 2.ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2006b. (Ditos e escritos; III) , p. 91.

<sup>234</sup> “*Da natureza humana: justiça contra poder*”. In: FOUCAULT, 2006b.

humanas, econômicas, técnicas, políticas, sociológicas, que lhes servissem de condições de formação ou de aparecimento, ou mesmo como modelos. É por isso que ele se pergunta se “o sistema de regularidade, de coação, que torna possível a ciência, não se encontra em outros lugares, fora inclusive do espírito humano, nas formas sociais, nas relações de produção, nas lutas de classe etc”.<sup>235</sup> “Por exemplo, o fato de que em uma certa época a loucura tornou-se um objeto de estudo científico e de saber no ocidente me parece ligado a uma situação econômica e social particular.”<sup>236</sup>

### 4.3 Uma história nominalista

Sendo assim, aportamos numa primeira percepção, a de que não existindo o Homem, não se fazendo valer qualquer essencialidade trans-histórica codinomeada de “verdade”, não sendo pertinente “natureza humana” alguma para se fazer história, a que se aparentaria o horizonte do possível humano daí em diante?

Para alguns críticos, uma “relação não-livre com a Não-Liberdade”, uma “história da ascensão da Não-Liberdade”<sup>237</sup>, mas assim definida tendo em vista um noção de liberdade distinta daquela que se pode inferir do pensamento de Foucault.

Para buscar um entendimento de liberdade a partir de Foucault e de sua arqueologia, Rajchman comenta sobre a posição de nosso pensador frente à disciplina de história. Foucault teria uma compreensão nominalista, ou “antirrealista”, desta disciplina já que sustentou não existir uma ordem objetiva subjacente em tudo o que acontece, nem uma finalidade única para a qual tudo devesse tender.

[...] Ele escreve histórias de ‘pseudo-objetos’; usa a história para dissipar a espécie de rotina, a autoconfiança instituída que as pessoas alimentam a respeito da realidade de entidades tais como as desordens mentais, de que temem estar sofrendo,

---

<sup>235</sup> FOUCAULT, 2006b, p. 106. Chomsky, por sua vez, utiliza-se deste conceito para designar “uma massa de esquematismos, de princípios organizadores inatos que guiam nosso comportamento social, intelectual e individual” (CHOMSKY apud FOUCAULT, 2006b, p. 89). Mas Foucault acredita que, afinal de contas, quando Chomsky fala de ciência ele pensa provavelmente na organização formal do conhecimento, enquanto ele próprio, Foucault, fala do próprio conhecimento, “do conteúdo dos diversos conhecimentos dispersos em uma sociedade particular, que impregna essa sociedade, e constitui o fundamento da educação, das teorias, das práticas etc”. *Ibid.*, p. 106.

<sup>236</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>237</sup> RAJCHMAN, 1987, p. 47.

ou as necessidades sexuais internas que acreditam ter que descarregar. Ao questionarem essa realidade, as histórias de Foucault são nominalistas.<sup>238</sup>

Este “nominalismo” histórico de Foucault não nega a existência de liberdade na história, “mas que as lutas organizadas e deliberadas por alguma ‘vontade coletiva’ articulada por intelectuais sejam a única fonte dessa liberdade”.<sup>239</sup>

Para Rajchman, o nominalista vê a liberdade numa profunda e anônima contingência em seu presente, não como algo que a história deve realizar, diferentemente de um revolucionário que a vê na promessa ou necessidade de um novo regime. Para este último, a liberdade guia a história na direção de um estado “melhor”, para o primeiro, tende a dissolver o que se apresenta como necessário ou progressivo na história. Duas concepções contrastantes da história: “o nominalista não reconhece um movimento necessário ou periodizações totais da história, está interessado numa espécie de mudança que é anônima e não-deliberada.”<sup>240</sup>

Rajchman aponta um certo “dilema meta-histórico” em Foucault que se expressaria na oposição entre, de um lado, uma profunda análise histórica detratora da função sujeito de um lado e, de outro, uma crítica útil para as lutas políticas, tendo em vista o que aparentemente exigiriam seus compromissos intelectuais. Sua meta-história é diferente do uso tecnocrático ou pragmático da história, assim como do uso marxista da história para a crítica ideológica ou para alguma alternativa socialista global. A análise de Foucault não acarreta qualquer solução ou alternativa, mas tende a tornar ainda mais problemáticas as propostas existentes de mudança. Isto por que, na arqueologia foucaultiana, a mudança de um sistema de possibilidades para um outro não pode ser o resultado de uma percepção consciente das dificuldades internas ou de alguma decisão ou ação coletiva. Portanto, não será produto de deliberação. Em âmbito arqueológico, os tipos de escolha deliberada são determinados. Por isso o dilema:

[...] mesmo que admitamos a descontinuidade e concordemos em que a mudança profunda ou arqueológica é não-necessária e não-deliberada, o que faremos quando confrontados com “profundas regularidades” em nossa situação corrente, às quais nos opomos? Não estamos reduzidos a resignar-nos a elas ou a depositar nossas esperanças em alguma mudança apocalíptica? Se ninguém mais está livre para produzir uma mudança profunda, então como estamos?<sup>241</sup>

[...] parece não existir qualquer modo satisfatório de inserir a história de Foucault,

<sup>238</sup> RAJCHMAN, 1987, pp. 47-48.

<sup>239</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>240</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 43.

nos esquemas tradicionais da esquerda, ou fazer suas previsões do futuro ajustarem-se às esperanças socialistas. Além disso, o seu método de análise histórica profunda coloca-o numa posição intelectual sem reforma ou revolução para recomendar. E, no entanto, ele estava intelectualmente propenso a ver sua obra como uma contribuição para as lutas políticas de esquerda! É a isso que chamo o dilema de Foucault.<sup>242</sup>

Rajchman sugere que Foucault resolveu este seu dilema adotando uma postura que o próprio Rajchman chama de “pós-revolucionária” e que se caracterizaria pela introdução de um novo vocabulário acerca de novos tipos de guerra e dominação política, uma nova dimensão da análise política e histórica distintos dos modelos derivados de uma análise “revolucionária”, mesmo em relação à função do intelectual na sociedade, o que, para nós que até aqui esboçamos um bom percurso intelectual de Foucault, será uma obviedade.

Para marcar esta distinção Rajchman aborda tal contraste de modo tripartido nos âmbitos filosófico, intelectual e histórico, da seguinte maneira: filosoficamente, a liberdade para o nominalista é uma profunda e anônima contingência sem finalidade última, enquanto para o revolucionário ela é uma promessa ou necessidade de um novo regime; intelectualmente, para o nominalista não existiria um intelectual revolucionário, pois ele não se vê como um representante de algum grupo, classe ou sociedade; e, historicamente, o nominalista não reconhece um movimento necessário ou periodizações totais da história e estaria interessado em uma mudança anônima e não-deliberada.

[...] o nominalista é anti-universalista e, portanto, mantém que não existe história universal para realizar uma sociedade completamente livre que um povo possa estar destinado a levar avante. Não há história universal, não há sociedade completamente livre e não há destino de um povo.<sup>243</sup>

Esse novo vocabulário se expressará como uma nova técnica de trabalho analítico – a *genealogia* – e com um novo objeto de estudos – o *poder*. Com a genealogia de raiz nietzscheana o problema epistemológico dos saberes se transforma, então, no problema político da liberdade, liberdade concebida como “revolta no seio de um conjunto de práticas”.<sup>244</sup>

---

<sup>242</sup> RAJCHMAN, 1987, p. 46.

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 56.

<sup>244</sup> *Ibid.*, p. 101.

## 5 AINDA HÁ ESPAÇO PARA A LIBERDADE? POR ENTRE PODER E RESISTÊNCIA

Segundo Rajchman, a “*Arqueologia das ciências humanas*” tinha permanecido um tanto abstrata, incerta, enquanto forma de crítica política, afinal prever que o Homem estaria prestes a desaparecer nas “areias da descontinuidade” não era uma forma muito eficaz de crítica, restando-nos a sugestão de que nada poderíamos fazer a não ser inventar um modo novo de pensar e de conduzir-nos em que o homem não mais teria um papel fundamental. Da *arqueologia* para a *genealogia* fica subsumida a sua tentativa de tornar o anti-humanismo mais concreto, crítico e político.<sup>245</sup>

A questão central de “*As palavras e as coisas*” é a indagação em torno da inscrição do sujeito nos discursos modernos, como seu fundamento e seu fundador. Foucault defendeu um necessário desprendimento em relação a este sujeito dos discursos de saber. Mas, dada a inflexão de suas pesquisas em torno da noção de poder, esta questão necessitou ser apresentada de outro modo. Isto ocorreu com a discussão acerca da noção de *resistência* face ao poder.

Em geral, uma certa crítica comum a Foucault era que ele excluía qualquer possibilidade de resistência ao colocar o poder em toda parte. “Mas é o contrário!”, exclama nosso autor, pois as relações de poder, sendo relações de força, de enfrentamentos, são sempre reversíveis. “Não há relações de poder que sejam completamente triunfantes e cuja dominação seja incontornável”<sup>246</sup>, assevera.

Foucault implica poder e resistência de forma direta: “as relações de poder suscitam necessariamente, apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência [...] o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência”.<sup>247</sup> Desta forma, ele confere a si um outro objetivo que o de mostrar as tramas do poder: “é mais a luta perpétua e multiforme que procuro fazer aparecer do que a dominação morna e estável de um aparelho uniformizante”. “Em toda parte se está

---

<sup>245</sup> “[...] o discurso [...] aparece como um bem – finito, limitado, desejável, útil – que tem suas regras de aparecimento e também suas condições de apropriação e de utilização; um bem que coloca, por conseguinte, desde sua existência (e não simplesmente em suas ‘aplicações práticas’), a questão do poder; um bem que é, por natureza, o objeto de uma luta, e de uma luta política.” FOUCAULT, 1997, p. 139.

<sup>246</sup> No texto “*Pouvoir et savoir*” em “*Dits et écrits III*”. Cf. FOUCAULT, 1994b, p. 407.

<sup>247</sup> FOUCAULT, 2006c, p. 232.

em luta”, assente, mas sem antes apontar que o que gostaria de fazer aparecer de fato é toda a “agitação perpétua” constituída a cada instante, pois, “a cada instante, se vai da rebelião à dominação, da dominação à rebelião”.<sup>248</sup>

Também em “*A vontade de saber*” Foucault nos dirá “onde há poder há resistência”<sup>249</sup>, apontando para uma irreducibilidade da resistência em face das relações de poder. Mas coloca a si mesmo a questão: “Deve-se afirmar que estamos necessariamente ‘no’ poder, que dele não se ‘escapa’, que não existe, relativamente a ele, exterior absoluto, por estarmos inelutavelmente submetidos à lei?” Para ele, isto equivaleria a desconhecer o “caráter relacional” das formas de poder que “não podem existir senão em função de uma multiplicidade de pontos de resistência”, representando assim o papel de adversário do poder, o outro termo nestas relações. E, por mais que não exista um lugar da “grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário”<sup>250</sup> existiriam casos particulares numa pluralidade de resistências ao poder que, por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder.

Em “*O sujeito e o poder*”, Foucault<sup>251</sup> aborda objetivamente a relação poder/resistência. Segundo assevera, não é o poder, mas o sujeito que constitui o tema geral de sua pesquisa. Este sujeito humano estaria inserido tanto em relações de produção e de significação quanto em relações de poder bem complexas. Foucault acabou por se envolver bem mais com a questão do poder pelo fato de não haver tantos meios para trabalhar-se o poder como há para as outras áreas requisitadas.<sup>252</sup> Portanto, achou necessário estender as dimensões possíveis de uma definição de poder dentro do estudo maior que é a objetivação do sujeito.

Duas coisas a serem verificados nesta tarefa, explana Foucault: 1) a necessidade de conhecer-se, para além do objeto e das teorias relacionadas a ele, as “condições históricas que motivam nossa conceituação” para adquirirmos uma verdadeira “consciência histórica da situação presente”; 2) uma nova “economia das relações de poder” onde seria “mais sábio não considerarmos como um todo a racionalização da sociedade ou da cultura, mas analisá-la

---

<sup>248</sup> FOUCAULT, 2006c, p. 232.

<sup>249</sup> FOUCAULT, 1988, p. 91.

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>251</sup> FOUCAULT apud DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 231.

<sup>252</sup> “[...] Ora, pareceu-me que a história e a teoria econômica forneciam um bom instrumento para as relações de produção e que a linguística e a semiótica ofereciam instrumentos para estudar as relações de significação; porém, para as relações de poder, não temos instrumentos de trabalho. O único recurso que temos são os modos de pensar o poder com base nos modelos legais, isto é: o que é o Estado?” *Ibid.*, p. 232.

como um processo em vários campos, cada um dos quais com uma referência a uma experiência fundamental: loucura, doença, morte, crime, sexualidade etc”<sup>253</sup>, o que implica em analisar racionalidades específicas mais do que evocar constantemente o progresso da racionalização em geral.

É nesta segunda necessidade, face ao estudo das relações de poder, que vemos Foucault evocar a noção de resistência, por ser ela “mais empírica, mais diretamente relacionada à nossa situação presente, e que implica relações mais estreitas entre a teoria e a prática”.<sup>254</sup> A resistência deve ser usada como um catalisador para o esclarecimento destas relações de poder, pois a partir dela pode-se analisar tais relações através do “antagonismo das estratégias”.

Foucault<sup>255</sup> elenca algumas características disso que chama de “lutas antiautoritárias”, modos de resistência empreendidos contra as variadas formas assumidas pelo poder: 1) São lutas “transversais”, pois não seriam restritas a nenhuma forma política ou econômica particular; 2) objetivam os efeitos de poder em si e diretamente, não seus efeitos; 3) são lutas “imediatas”, pois objetivam as instâncias de poder em sua ação direta sobre os indivíduos sem a proposição de solução alguma para seus problemas em um futuro dourado (liberações, revoluções, fim da luta de classe); 4) questionam o estatuto do indivíduo afirmando o seu direito de ser diferente, mas ao mesmo tempo atacando o tipo de coerção que o faz isolar-se dos outros; 5) são lutas contra os privilégios do saber, a maneira pela qual o saber circula e funciona em suas relações com o poder; e, 6) giram em torno da questão “quem somos nós?” e de uma recusa fundamental em relação às formas de saber institucionalizadas que, na medida em que ignoram quem somos individualmente, tentam nos imputar uma determinação individual tomada como certa a partir de um jargão científico ou administrativo.

Foucault sumariza a questão em torno destas “lutas antiautoritárias” dizendo que seu principal objetivo é atacar, não alguma instituição de poder, grupo, elite ou classe, mas, antes, uma técnica, uma “forma de poder”.

Fica clara a implicação entre relações de poder e a temática do sujeito em suas pesquisas quando ele nos diz que o poder, em suas diversas formas assumidas, faz dos indivíduos sujeitos, por aplicar-se “à vida cotidiana imediata que categoriza o indivíduo,

---

<sup>253</sup> FOUCAULT apud DREYFUS;RABINOW, 1995, p. 233.

<sup>254</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>255</sup> *Ibid.*, pp. 234-235.

marca-o com sua própria individualidade, liga-o à sua própria identidade, impõe-lhe uma lei de verdade, que devemos reconhecer e que os outros têm que reconhecer nele”.<sup>256</sup>

Na história desta sujeição, surge a figura do Estado, “combinação tão astuciosa das técnicas de individualização e dos procedimentos de totalização”.<sup>257</sup> Apesar da afamada ocupação do Estado com os “interesses da totalidade”, o fato de integrar em uma nova forma política uma antiga tecnologia de poder, originada nas instituições cristãs, fez com que a luta contra a sujeição individual, contra as formas de subjetivação e submissão prevalecessem na recente história da civilização ocidental em detrimento de outras lutas contra outras formas de poder.<sup>258</sup> Esta antiga tecnologia de poder Foucault a chamou de *poder pastoral*.

### 5.1 Da ação sobre a ação do outro à obediência generalizada

Para entendermos o movimento que vai do pastorado cristão ao Estado e, daí, à deflagração das lutas estratégicas contra a autoridade e suas pretensões subjetivantes, necessitaremos antes apontar uma certa especificidade do exercício de poder. Para Foucault, tal especificidade reside no fato de as formas de poder serem “um modo de ação de alguns sobre outros”, não existindo algo como o poder, mas apenas o poder como é exercido por “uns” sobre “outros”: “o poder só existe em ato”.<sup>259</sup>

Assim se definiria a relação de poder, como “um modo de ação que não age direta e imediatamente sobre os outros, mas sobre sua própria ação. Uma ação sobre a ação”.<sup>260</sup> Segundo esta sua análise a relação de poder difere de uma relação de mera violência já que

---

<sup>256</sup> FOUCAULT apud DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 235.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 236.

<sup>258</sup> “Geralmente, pode-se dizer que existem três tipos de lutas: contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que eles produzem; ou contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão). Acredito que na história podemos encontrar muitos exemplos destes três tipos de lutas sociais, isoladas umas das outras ou misturadas entre si. Porém, mesmo quando estão misturadas, uma delas, na maior parte do tempo, prevalece. [...]”. *Ibid.*, 1995, p. 235.

“E, atualmente, a luta contra as formas de sujeição – contra a submissão da subjetividade – está se tornando cada vez mais importante, a despeito de as lutas contra as formas de dominação e exploração não terem desaparecido. Muito pelo contrário.” *Ibid.*, p. 236.

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 242.

<sup>260</sup> *Ibid.*, p. 242.

esta última agiria diretamente sobre um corpo, exigindo deste a passividade diante de sua investida. Diante da violência não há resistência alguma. Uma relação de poder, em contrapartida, exige um outro “inteiramente reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação”, que opere “sobre o campo de possibilidade onde se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos”.<sup>261</sup>

Distinguindo-se da perspectiva que tenta pensar as relações de poder como mera violência aplicada sobre corpos passivos, Foucault denota uma outra visão onde o exercício do poder consistiria em “conduzir condutas”. Neste sentido, o poder é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários do que da ordem do governo. Sendo assim, o modo de relação próprio ao poder não deveria ser buscado do lado da violência e da luta, ou do lado do contrato e da aliança voluntária, mas “do lado deste modo de ação singular – nem guerreiro nem jurídico – que é o governo”.<sup>262</sup>

Em função de tal busca, através deste modo de ação singular chamado de governo,

---

<sup>261</sup> FOUCAULT apud DREYFUS;RABINOW, 1995, p. 243.

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 244. A partir daqui vemos uma inflexão nos “pressupostos teóricos” de nosso autor quanto ao “motor” das estratégias de poder na civilização ocidental. Do poder como esquema beligerante, conflito, jogo de forças, Foucault passa a definir poder como ação sobre a ação do outro. Da política como continuação da guerra por outros meios, passará a pensá-la como recusa das formas impostas de subjetividade. Já não se trata, a partir desta inflexão em Foucault, de “destróçar a subjetividade”, decompondo o sujeito em um número infinito de “larvas-sujeito”, mas de sua transformação. A passagem de um esquema de pensamento a outro, do poder ao governo, decorreria da necessidade de resolução das aporias da teoria do poder. Cf. ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. RJ: Edições Graal Ltda, 1999, p. 40. Ver também mais adiante, seção 5.4.

Esclarecedora é a percepção de Michel Senellart sobre o curso “*Segurança, território, população*” de Foucault: “[...] tudo acontece como se a hipótese do biopoder, para se tornar verdadeiramente operacional, exigisse ser situada num marco mais amplo. O anunciado estudo dos mecanismos pelos quais a espécie humana entrou, no século XVIII, numa estratégia geral de poder, apresentado como o esboço de uma ‘história das tecnologias de segurança’, cede a vez, já na quarta aula do curso de 1978, ao projeto de uma história da ‘governamentalidade’, desde os primeiros séculos da era cristã. Do mesmo modo, a análise das condições de formação da biopolítica, no segundo curso, logo se apaga em benefício da análise da governamentalidade liberal. Em ambos os casos, trata-se de lançar luz sobre as formas de experiência e de racionalidade a partir das quais se organizou, no Ocidente, o poder sobre a vida. Mas essa pesquisa tem por efeito, ao mesmo tempo, deslocar o centro de gravidade dos cursos, da questão do biopoder, para a do governo, a tal ponto que esta, finalmente, eclipsa quase inteiramente aquela. *É tentador, portanto, à luz dos trabalhos posteriores de Foucault, ver nesses cursos o momento de uma virada radical, em que tomaria corpo a passagem à problemática do ‘governo de si e dos outros’. Rompendo com o discurso da ‘batalha’ utilizado desde o início dos anos 70, o conceito de ‘governo’ assinalaria o primeiro deslizamento, acentuado a partir de 1980, da analítica do poder à ética do sujeito.*” FOUCAULT, 2008b, pp. 496-7, grifo nosso. À percepção de Michel Senellart sobre o momento de “virada radical” na teoria foucaultiana, segue-se a percepção de Francisco Ortega acerca da nova definição foucaultiana de política enquanto recusa das formas impostas de subjetividade. Para Castro, 2009, dada a influência de Nietzsche no pensamento de Foucault, poder-se-ia crer na errônea conclusão de que sua posição acerca da questão do poder se reduz à “hipótese Nietzsche”. A questão da liberdade o conduziria a outra conclusão, que seja, a substituição da hipótese belicosa pela hipótese da condução da conduta. Ainda de acordo com Castro, 2009, p. 190, pode-se afirmar que o quadro geral das investigações de Foucault foram as práticas de governamentalidade que constituíram a subjetividade ocidental. Governo e governamentalidade seriam as noções centrais da obra de Foucault. Para a continuação desta discussão, cf. seção 5.4 deste trabalho.

Foucault fará a sua história disso que é o “governo do outro”. A ideia de uma governo dos homens é uma ideia cuja origem deve ser buscada primeiro no Oriente pré-cristão, depois no Oriente cristão propriamente dito, isto sob duas formas: sob a forma da ideia e da organização de um poder de tipo pastoral e sob a forma da direção de consciência ou direção das almas.<sup>263</sup>

## 5.2 Poder pastoral

Da ideia e organização de um poder pastoral vem que “o rei, o deus ou o chefe seja um pastor em relação aos homens, que são como seu rebanho”<sup>264</sup>, tema recorrente em todo o Oriente mediterrâneo. Para Foucault, tal metáfora do pastor permitiria designar certo tipo de relação entre o soberano e o deus, na medida em que, se Deus é o pastor dos homens, o rei é de certo modo o pastor subalterno a que Deus confiou o seu rebanho (os homens) e que deve, ao fim do dia e ao fim do seu reinado, restituir-Lhe o rebanho que lhe foi confiado.

Caracterizando este tipo de poder diremos, com Foucault<sup>265</sup>, que a) é um poder que se exerce sobre um rebanho, uma multiplicidade em movimento, e não sobre um território (na Grécia clássica o deus atua territorialmente, o que é atestado a partir do lugar privilegiado que cada deus possui em alguma cidade ou templo); b) é um poder benfazejo, pois dirigido essencialmente para a salvação do rebanho; c) é devotado ao rebanho, pois o pastor está a serviço do rebanho e seu poder não se referendaria como simplesmente uma “manifestação fulgurante” da sua força e superioridade; e, d) é individualizante, pois o pastor só pode dirigir bem todo o rebanho na medida em que não haja uma só ovelha que lhe possa escapar, ou seja, visa ao mesmo tempo todos e cada um em sua “paradoxal equivalência” e não a unidade superior formada pelo todo.

A história do pastorado como modelo, como matriz de procedimentos de governo dos homens, no mundo ocidental, só começa com o cristianismo, pois a Igreja Cristã teria reunido todos esses temas de poder pastoral na forma de mecanismos precisos e instituições definidas, organizando um poder ao mesmo tempo específico e autônomo no coração do

---

<sup>263</sup> A história do “governo dos homens” não retorna aos gregos pois, para Foucault, “nunca, entre os gregos, vocês encontrarão a ideia de que os deuses conduzem os homens como um pastor pode conduzir seu rebanho”. FOUCAULT, 2008b, p. 168.

<sup>264</sup> *Ibid.*, p. 167.

<sup>265</sup> *Ibid.*, p. 168-174, *passim*.

Império romano.<sup>266</sup> Assim, é um processo único que dá início ao pastorado no ocidente:

[...] sem dúvida não encontramos nenhum exemplo em nenhuma outra civilização: processo pelo qual uma religião, uma comunidade religiosa se constituiu como Igreja, isto é, como uma instituição que aspira ao governo dos homens em sua vida cotidiana a pretexto de levá-los à vida eterna no outro mundo, e isso na escala não apenas de um grupo definido, não apenas de uma cidade ou de um Estado, mas de toda a humanidade. Uma religião que aspire assim ao governo cotidiano dos homens em sua vida real a pretexto da sua salvação e na escala da humanidade – é isso a Igreja, e não temos disso nenhum outro exemplo na história das sociedades. [...].<sup>267</sup>

Desde o início do cristianismo, o pastorado não foi simplesmente percebido como uma instituição necessária. De fato houve uma gigantesca reflexão a seu respeito, sendo considerada a “ciência por excelência, a arte de todas as artes, o saber de todos os saberes”<sup>268</sup>. E o que caracterizaria especificamente este saber a partir do cristianismo? A partir dele vê-se o tema do pastor adquirir autonomia em relação aos demais aspectos da relação entre Deus e os homens. Na pastoral hebraica era apenas um dos aspectos de múltiplas, complexas e permanentes relações entre Deus e homens. Outra característica: irá se institucionalizar com suas leis, suas regras, suas técnicas e procedimentos. Uma última característica fundamental, ainda segundo Foucault<sup>269</sup>, para o pastorado cristão foi o fato desse poder ter permanecido distinto do poder político. Diz respeito à coletividade, sim, implica uma intervenção permanente no cotidiano, nos bens, nas riquezas, nas coisas, também, mas, mesmo assim, manteve-se totalmente distinto do poder político.

Com o cristianismo, o pastorado deu lugar a uma “rede institucional densa, complicada, compacta” que pretendia ser coextensiva à Igreja inteira, logo a toda a comunidade do cristianismo. Mas principalmente deu lugar a toda uma arte

[...] de conduzir, de dirigir, de levar, de guiar, de controlar, de manipular os homens, uma arte de segui-los e de empurrá-los passo a passo, uma arte que tem a função de encarregar-se dos homens coletiva e individualmente ao longo de toda a vida deles e a cada passo da sua existência. [...] fenômeno importante, decisivo e sem dúvida único na história das sociedades e das civilizações.<sup>270</sup>

---

<sup>266</sup> “[...] 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. A forma de poder mais estranha e mais característica do Ocidente, tão única, creio, em toda a história das civilizações, nasceu, ou pelo menos inspirou seu modelo no pastoreio, na política considerada assunto de pastoreio”. FOUCAULT, 2008b, p. 174.

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 196.

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>270</sup> *Ibid.*, pp. 218-219.

Viver em uma sociedade onde existe um poder do tipo pastoral, implica para todo indivíduo a obrigação de obter a sua salvação. O pastor guia para a salvação prescrevendo às pessoas a obrigação de fazerem tudo o que for preciso para tal, desde que aceitem plenamente a autoridade do pastor, já que só assim conseguirão de fato tal salvação. Portanto também implica em uma exigência de obediência absoluta das pessoas ao pastor. Contudo o mérito de tal obediência residiria na interiorização da própria obediência como a condição fundamental de todas as outras virtudes. E para a manutenção dessa função do pastor frente às “ovelhas”, ele deve saber tudo o que se passa com cada membro de seu rebanho, deve conhecer o interior do indivíduo, o que se passa na sua alma, no seu coração. O cristão será obrigado a dizer ao seu pastor tudo o que se passa no âmago de sua alma, recorrendo, portanto, à “confissão exaustiva e permanente”.<sup>271</sup>

Portanto, poderia relacionar-se o pastorado com três elementos, a *salvação*, a *lei*, a *verdade*. “O pastor guia para a salvação, prescreve a Lei, ensina a verdade”.<sup>272</sup> Em cada relação dessa o pastorado cristão introduz novos elementos que perfarão a sua singularidade na história do ocidente.

Na relação com a salvação, é introduzida uma técnica de inversão dos méritos onde o pastor tem de dar conta dos atos de cada uma das ovelhas por meio de alguns princípios que Foucault<sup>273</sup> elenca: princípio da transferência exaustiva e instantânea dos méritos e deméritos da ovelha ao pastor; princípio da inversão do sacrifício, o pastor é quem morre pelo rebanho; princípio da correspondência alternada, as fraquezas do pastor contribuem para a salvação do rebanho, assim como as fraquezas do rebanho contribuem para a salvação do pastor.

Na relação com a lei, o pastorado cristão organizou uma “instância da obediência pura”, a obediência como tipo de conduta unitária altamente valorizada e com sua razão de ser em si mesma, projetando uma dependência integral entre pastor e ovelha. Esta é a relação de submissão de um indivíduo a outro representando o princípio mesmo de obediência cristã. “O

---

<sup>271</sup> FOUCAULT, 2010a, p. 70. “O cristão deve confessar incessantemente tudo o que se passa nele a alguém que estará encarregado de dirigir a sua consciência, e essa confissão exaustiva vai produzir de algum modo um verdade, que não era certamente conhecida pelo pastor, mas que tampouco era conhecida pelo próprio sujeito; é essa verdade obtida pelo exame de consciência, sua confissão, essa produção de verdade que se desenvolve durante a direção de consciência, a direção das almas que irá, de qualquer modo, constituir a ligação permanente do pastor com o seu rebanho e com cada um dos membros do seu rebanho. A verdade, a produção da verdade interior, a produção da verdade subjetiva é um elemento fundamental no exercício do pastor”. *Ibid.*, p. 70.

<sup>272</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 221.

<sup>273</sup> *Ibid.*, pp. 228-229.

cristão se põe nas mãos do seu pastor para as coisas espirituais, mas também para as coisas materiais e para a vida cotidiana”.<sup>274</sup> Para um cristão, obedecer não é obedecer a uma lei, a um princípio, a um elemento racional qualquer, é pôr-se inteiramente na dependência de alguém por ser alguém. Esta dependência integral é uma relação sem finalidade a não ser a obediência propriamente dita, a não ser um estado de obediência definido pela renúncia definitiva a toda vontade própria.<sup>275</sup>

Já na relação com a verdade, o pastorado inclui duas novidades nesta que é uma relação de ensino frente à sua comunidade: primeiro, deve ser uma direção da conduta cotidiana, visto que o pastor deve formar um saber perpétuo que será o saber sobre o comportamento das pessoas e sua conduta; por último, ele não deve simplesmente ensinar a verdade, deve dirigir a consciência de modo absolutamente obrigatório e permanente, extraíndo a cada instante uma certa verdade através da qual estará ligado àquele que dirige sua consciência. “[...] técnica, ao mesmo tempo de poder, de investigação, de exame de si e dos outros pela qual certa verdade, verdade secreta, verdade da interioridade, verdade da alma oculta, vai ser o elemento pelo qual se exercerá a obediência, será assegurada a relação de obediência integral”.<sup>276</sup>

Governado pastoralmente, o mundo, conforme a economia da salvação seria um mundo de causas finais culminando num homem cuja salvação ele deveria constituir nesse mundo. Segundo a economia da obediência, seria um mundo dotado de prodígios, maravilhas e sinais enviados por Deus como forma de intervenção divina. Segundo a economia da verdade, seria um mundo dentro do qual se faz necessário decifrar verdades ocultas, um mundo repleto de cifras a decodificar-se.

Um mundo finalista, “antropocentrado”, de prodígios, maravilhas e sinais, é isso

---

<sup>274</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 232.

<sup>275</sup> “[...] A finalidade da obediência é mortificar sua vontade, é fazer que sua vontade como vontade própria morra, isto é, que não haja outra vontade senão a de não ter vontade. [...]”. *Ibid.*, p. 235. “[...] a pastoral cristã, ou a igreja cristã enquanto ostentava uma atividade precisamente e especificamente pastoral, desenvolveu esta ideia – singular, creio eu, e absolutamente estranha à cultura antiga – que cada indivíduo, quais sejam sua idade, seu estatuto, e isso de uma extremidade a outra da sua vida e até no detalhe de suas ações, devia ser governado e devia se deixar governar, isto é conduzir à sua salvação, por alguém que o ligue numa relação global e, ao mesmo tempo, meticulosa, detalhada, de obediência. E esta operação de direcionamento à salvação numa relação de obediência a alguém deve se fazer numa tripla relação com a verdade: verdade entendida como dogma; verdade também na medida em que esse direcionamento implica um certo modo de conhecimento particular e individualizante dos indivíduos; e, enfim, na medida em que esse direcionamento se desdobra como uma técnica reflexiva comportando regras gerais, conhecimentos particulares, preceitos, métodos de exame, confissões, entrevistas etc. Além do que, não se pode esquecer o que, durante séculos, se chamou na igreja grega *technè technôn* e na igreja romana latina *ars artium*, precisamente a direção de consciência; a arte de governar os homens. [...]” FOUCAULT, 1990, p. 2.

<sup>276</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 242.

que desaparece entre os anos de 1580 e 1650, no momento da fundação da episteme clássica, de acordo com Foucault<sup>277</sup>. As causas finais vão se apagando pouco a pouco, o antropocentrismo vai sendo posto em questão, o mundo, purgado de seus prodígios e sinais, desenvolvendo-se em acordo às formas de inteligibilidade matemáticas. Quem exerce o poder soberano deverá agora encarregar-se de novas e específicas tarefas relativas ao governo dos homens.

Ao soberano será pedido que faça mais do que exercer sua pura e simples soberania, que faça algo diferente do que faz Deus em relação à natureza, o pastor às ovelhas ou os pais aos filhos, pedir-se-á um suplemento em relação a essa soberania. O governo será esse algo diferente do pastorado e cujo modelo deveria ser buscado pela própria racionalidade, pelo desenvolvimento da arte de governar.<sup>278</sup>

A desarticulação entre Império e Igreja, os grandes dois polos de soberania histórica e religiosa no Ocidente, foi um dos fatores de transformação da pastoral das almas em governo político dos homens. Disso decorreu o desenvolvimento da condução dos indivíduos fora da autoridade eclesiástica, seguido do seu aparecimento no domínio público quando, ao exercício do poder soberano, são atribuídas certas tarefas que até então não eram de sua alçada, tarefas justamente de condução.<sup>279</sup>

Desta forma, este pastorado constituiria um prelúdio para aquilo que Foucault

---

<sup>277</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 316.

<sup>278</sup> “Essa arte de governar, é claro, ficou por muito tempo ligada a práticas relativamente limitadas e finalmente, mesmo na sociedade medieval, ligada à existência conventual, ligada à e praticada sobretudo em grupos espirituais relativamente restritos. Mas eu creio que a partir do século XV e desde antes da Reforma, pode-se dizer que houve uma verdadeira explosão da arte de governar os homens, explosão entendida em dois sentidos. Deslocamento de início em relação a seu foco religioso, digamos se vocês querem laicização, expansão na sociedade civil desse tema da arte de governar os homens e dos métodos para fazê-la. E depois, num segundo sentido, multiplicação dessa arte de governar em domínios variados: como governar as crianças, como governar os pobres e os mendigos, como governar uma família, uma casa, como governar os exércitos, como governar os diferentes grupos, as cidades, os Estados, como governar seu próprio corpo, como governar seu próprio espírito. Como governar, acredito que esta foi uma das questões fundamentais do que se passou no século XV ou no XVI. Questão fundamental a qual respondeu a multiplicação de todas as artes de governar – arte pedagógica, arte política, arte econômica, se vocês querem – e de todas as instituições de governo, no sentido amplo que tinha a palavra governo nessa época.” FOUCAULT, 1990, pp. 2-3.

<sup>279</sup> Em “*O sujeito e o poder*”, Foucault ressalta que, depois de um milênio sendo associado a uma instituição religiosa, o poder pastoral “subitamente” ampliou-se para todo o corpo social, encontrando apoio numa multiplicidade de instituições. Outros fatos relevantes para tal ampliação disseram respeito aos objetivos desse poder pastoral nos termos de uma salvação que passou a ser assegurada neste mundo e não em qualquer outro vindouro, mas também em termos administrativos, quando às vezes o aparelho do Estado ou uma instituição como a polícia, ou mesmo empreendimentos privados, exerciam este tipo de poder. Some-se a isso o decorrente desenvolvimento do saber sobre o homem em torno da população e do indivíduo. Cf. FOUCAULT apud DREYFUS; RABINOW, 1995, p. 238.

denominou de “governamentalidade”<sup>280</sup> ou a “tendência para a preeminência de um tipo de poder que chamamos de governo”, aquilo graças ao qual “o Estado existe tal como ele existe agora”.<sup>281</sup>

O pastorado cristão com a sua “pregação” sobre a incondicionalidade e a extensiva área de ação da “condução da conduta do outro”, implicando em uma “obediência generalizada” dos indivíduos, constituiu uma nova técnica de poder que se consagrou na forma do Estado enquanto produto de governamentalidade. A individualização no pastorado cristão, definida por uma rede de servidões e pela exclusão do egoísmo como sua forma nuclear, promoveu uma instância da “obediência necessária enquanto subjetividade”. Assim se deu a condição *si nen qua non* para que as revoltas contra as formas de subjetivação e submissão tenham conseguido o atual destaque diante de outras lutas contra outras formas de poder a partir da modernidade.

### 5.3 As relações de poder e a insubmissão da liberdade

Definindo o exercício de poder da forma como o definiu, como ação sobre a ação do outro, Foucault<sup>282</sup> aponta para um “elemento importante”, uma noção irrecusável que adviria desta discussão. Esta seria a noção de liberdade. O poder só se exerce sobre sujeitos livres enquanto livres, ele nos diz, e por “livre” deve-se entender o sujeito que tem diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas e modos de comportamento podem acontecer. A escravidão, para nosso interlocutor, não é uma relação de poder, mas sim uma relação física de coação, “pois o homem está acorrentado”.

[...] só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres. Se um dos dois estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder. Portanto, para que se exerça uma relação de poder, é preciso que haja sempre, dos dois lados, pelo menos uma certa forma de liberdade. [...] se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado. [...]<sup>283</sup>

---

<sup>280</sup> Sucintamente estudado na seção 2.6.1 desta dissertação.

<sup>281</sup> FOUCAULT, 2008b, p. 145.

<sup>282</sup> FOUCAULT apud DREYFUS;RABINOW, 1995, p. 244.

<sup>283</sup> FOUCAULT, 2010a, p. 276.

Assim, poder e liberdade não se confrontariam de modo mutuamente exclusivo, como se se dissesse “onde um se exerce, o outro desaparece”, mas a liberdade se constituiria como a própria condição de existência do poder e seu “suporte permanente”, já que, quando eliminada, passaria a vigorar a coerção pura e simples da violência.

A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas. O problema central não é o da “servidão voluntária” (como poderíamos desejar ser escravos?): no centro da relação de poder, “provocando-a” incessantemente, encontra-se a *recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade*.<sup>284</sup>

Foucault chamou de “duplo constrangimento” à simultânea individualização e totalização próprias às estruturas do poder moderno, este último representado pela instância do Estado. Em vista disso, pensa que, talvez, “o objetivo hoje em dia não seja descobrir o que somos, mas recusar o que somos”, objetivando não saber o que somos, mas “promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos”<sup>285</sup>. Nosso problema político, ético, social e filosófico, seria, portanto, “nos libertarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga”.<sup>286</sup>

Indissociável do estudo da governamentalização<sup>287</sup> nas sociedades ocidentais, uma “grande inquietude” poderia ser expressa pela questão: “como não ser governado assim, por isso, 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>288</sup>

Esta foi a forma como Foucault colocou a questão sobre “o outro do poder” na

<sup>284</sup> FOUCAULT apud DREYFUS;RABINOW, 1995, p. 244, grifo nosso.

<sup>285</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>286</sup> Qualquer semelhança com os *anarquismos* não é mera coincidência, apesar de que, em “*Entrevista com Foucault*”, In: FOUCAULT, 2002b, p. 344, à provocação “Foucault como anarquista libertário?”, nosso pensador responde: “É o que o senhor desejaria. Não, não me identifico com os anarquistas libertários, porque existe uma certa filosofia libertária que crê nas necessidades fundamentais do homem. Eu não tenho vontade, eu, sobretudo, recuso-me a ser identificado, ser localizado pelo poder...”. Para uma discussão sucinta da relação de Foucault com o anarquismo, ver VACCARO, S. Foucault e o anarquismo. **Revista Margem, Temporalidades**. Faculdade de Ciências Sociais da PUC-SP. São Paulo: Educ-SP. 1996. Disponível em: <[http://www.nodo50.org/insurgentes/biblioteca/foucault\\_e\\_o\\_anarquismo\\_-\\_vaccaro.pdf](http://www.nodo50.org/insurgentes/biblioteca/foucault_e_o_anarquismo_-_vaccaro.pdf)>. Acesso em 20 jul 2010.

<sup>287</sup> Usaremos, como texto de apoio, a tradução espanhola de “*Qu’est-ce que la critique?*” de Jorge Dávila no tocante aos neologismos que Foucault emprega nesta conferência cuja tradução para o português resulta em um constante desafio de interpretação. Neste presente caso, o termo, no original em francês, segundo Dávila, é “*governamentalization*”. O referido tradutor utilizou-se da palavra “*gubernamentalización*” como equivalente em espanhol. Cf. FOUCAULT, Michel. *Crítica y Aufklärung* [“Qu’est-ce que la Critique?”]. Tradução de Jorge Dávila. **Revista de Filosofia-ULA**, vol. 8. 1995. Disponível em: <[http://www.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/centros\\_investigacion/csi/publicaciones/papers/davila-critica-aufklarung.pdf](http://www.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/centros_investigacion/csi/publicaciones/papers/davila-critica-aufklarung.pdf)>. Acesso em 09 jun de 2011. Como esclarecido na nota 17 da introdução deste trabalho, não tivemos acesso ao original em francês, motivo pelo qual nos utilizamos de tradução paralelas.

<sup>288</sup> FOUCAULT, 1990, p. 3.

palestra intitulada “*O que é a crítica? Crítica e Aufklärung*”<sup>289</sup> de 1978, onde abordava a relação da herança filosófica da crítica kantiana com a governamentalização da sociedade ocidental.<sup>290</sup> Para ele, a “atitude crítica” seria a “arte de não ser de tal forma governado” de forma que a crítica poderia ser entendida como a “arte da inservidão voluntária”, da “indocilidade refletida”, tendo essencialmente por função o “desassujeitamento” do indivíduo perante a política da verdade vigente.<sup>291</sup> O foco da crítica é essencialmente o feixe de relações que amarra um ao outro o poder, a verdade e o sujeito. A governamentalização é esse

<sup>289</sup> Cf. nota 9 à pág. 17 da introdução deste trabalho.

<sup>290</sup> No curso “*Governo de si e dos outros*” de 1983, aula de 5 de janeiro, Foucault apresenta o texto de Immanuel Kant (1724-1804), “*Was ist Aufklärung?*” (*O que é o esclarecimento?*) escrito para um jornal de sua localidade. Para Foucault, a “grande obra crítica” de Kant fundou a tradição da filosofia que coloca a questão das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível, ou de uma *analítica da verdade*. Mas, neste pequeno excerto de jornal, com esta pergunta – o que é esclarecimento? – nasce uma tradição crítica cuja questão fundamental se expressaria na pergunta pela atualidade, pela nossa experiência do presente, uma *analítica do presente*. Assim, seríamos confrontados com uma “opção filosófica” a ser feita tendo em vista ou uma “filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral” ou um “pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade”. E é nesta última forma, diz Foucault, que ele se veria alicerçado: “forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e Max Weber, etc., fundou uma forma de reflexão à que, é claro, eu me vinculo na medida em que posso”. Cf. FOUCAULT, Michel. **O governo de si e dos outros**: curso no Collège de France (1982-1983). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b, p. 22. Também, em 1980, sob o pseudônimo de *Maurice Florence*, Foucault redige o verbete “*Foucault*” para o “*Dictionnaire des philosophes*”, subscrivendo um pequeno trecho inserido por François Ewald, seu assistente no *College de France*, que dizia “Se Foucault está inscrito na tradição filosófica, é certamente na tradição crítica de Kant”. Cf. FOUCAULT, 2010a, p. 235 e CASTRO, 2009, p. 238.

A rigor, a filiação kantiana de Foucault consistiria em uma relação de ruptura e de continuidade, como nos indica Castro, 2009: “Por um lado, a arqueologia e a genealogia, desde uma perspectiva nietzschiana, opõem-se à disposição kantiana, antropológica, do pensamento moderno. O mesmo se pode dizer da concepção foucaultiana da ética. [...] em Foucault, à diferença de Kant, não há nenhuma subjetividade transcendental, mas sim dispersão histórica. Sua concepção da ética tampouco poderia estar mais afastada de uma ética concebida em termos de lei universal ou imperativo categórico. [...] Mas, por outro lado, Foucault não deixa de assinalar sua filiação kantiana. [...]”. Tal assinalação reside na filiação de Foucault à tradição kantiana em filosofia, contudo, rejeitando aquela outra tradição inaugurada com Kant e que se apresenta como uma “filosofia analítica da verdade em geral”, “das condições em que um conhecimento verdadeiro é possível”. Para Castro, é esse duplo movimento que Foucault atribui à filosofia crítica kantiana que pode explicar a relação de ruptura e de continuidade de Foucault com Kant: “Ruptura, então, em relação à analítica da verdade, continuidade em relação à ontologia do presente”. Cf. CASTRO, 2009, p. 237-239, verbete *Kant*.

Segundo Brito (2009), o vínculo possível entre Kant e Foucault na questão da *Aufklärung* seria o fato do último atribuir ao primeiro o “privilégio de inaugurar o pensamento da modernidade”, pensamento este que se torna um “pensar a si mesmo”. Cf. BRITO, E. O. *Aufklärung* e estética da existência: convergências e divergências entre Kant e Foucault. Vias reflexivas, **Revista Multidisciplinar da Faculdade Municipal de Palhoça**, ano II, n. 02, ago. 2009, p. 38. Disponível em: <<http://www.fmpsc.edu.br/upload/arquivos/1-1258652962.PDF>>. Acesso em: 10 jun. 2011. Pensar “como não ser de tal forma governado” exigiria uma nova postura diante de si mesmo, diante da atualidade. Hegel, Nietzsche, Weber, todos estariam na esteira desta conquista “histórico-filosófica”. Assim, a herança kantiana em Foucault se expressaria através do próprio movimento “histórico-filosófico” que se desenvolveu a partir da pergunta kantiana pela atualidade e em que ele, Foucault, se insere como devedor. Em Kant mesmo a *crítica* estaria “menos no que nós empreendemos, com mais ou menos coragem, do que na idéia que nós fazemos do nosso conhecimento e dos seus limites”, sendo fácil mostrar que, para Kant, “a autonomia está longe de ser oposta à obediência aos soberanos”, o princípio da autonomia residindo no “obedeça!” fundado sobre a autonomia mesma. In: FOUCAULT, 1990, p. 6.

<sup>291</sup> “[...] se ve que el núcleo de la crítica es, esencialmente, el haz de relaciones que ata el poder, la verdad y el

movimento de sujeição dos indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade. Assim, a crítica seria “o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade”.<sup>292</sup>

Para pensar esta “atitude crítica”, Foucault demarca alguns “pontos de ancoragem”. Primeiro, não querer ser assim governado, numa época onde o governo dos homens era essencialmente uma arte espiritual ligada à autoridade de uma Igreja, era uma certa maneira de negar, recusar, limitar o magistério eclesiástico, a volta à Escritura (em busca de sua autenticidade). Não querer ser assim governado, em segundo lugar, é não mais querer aceitar leis injustas, essencialmente ilegítimas. Assim, em face do governo e à obediência que ele exige, coloca-se o problema do direito natural. Da pergunta pelo como não ser governado segue-se outra na forma de quais os limites do direito de governar. E aqui a crítica é essencialmente jurídica. Não querer ser governado dessa forma significa, finalmente, não aceitar como verdadeiro o que diz uma autoridade.

[...] De qual forma os efeitos de coerção próprios a essas positividades podem ser, não dissipados por um retorno ao destino legítimo do conhecimento e por uma reflexão sobre o transcendental ou o quase transcendental que o fixa, mas invertidos ou desfeitos no interior de um campo estratégico concreto que os induziu, e a partir da decisão precisamente de não ser governado?<sup>293</sup>

[...] E se é preciso colocar a questão do conhecimento na sua relação com a dominação, seria de início e antes de tudo a partir de um certa vontade decisória de não ser governado, esta vontade decisória, atitude ao mesmo tempo individual e coletiva de sair, como dizia Kant, de sua menoridade. Questão de atitude. [...]<sup>294</sup>

Atingimos, então, mais uma vez nosso tema de estudo, a liberdade, mas agora referida como resistência às formas de poder, como sua contradição pulsante. O que nos resta captar de tudo isto dito até aqui?

Que as relações de poder subjetivam, fazem dos indivíduos objetos de saber e de

---

sujeito, uno a otro, o cada uno a los otros dos. Y si la gubernamentalización es ese movimiento por el cual se trataba, en la realidad misma, de una práctica social de sujeción de individuos por medio de mecanismos de poder que reclaman para sí una verdad; pues bien, diría que la crítica es el movimiento por medio del cual el sujeto se arroga el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad. En otras palabras, la crítica será el arte de la in-servidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la des-sujeción en el juego de lo que pudiéramos llamar la *política de la verdad*.” FOUCAULT, 1995, p. 5. A palavra utilizada no texto, “desassujeitamento” aparentemente não faz parte do panteão de termos e conceitos foucaultianos costumeiramente empregados pelos seus estudiosos. Cf. Castro (1999), onde não consta esta palavra em meio aos verbetes trabalhados ali. *Desassujeitamento*, aparentemente, significaria tirar a sujeição, *des-sujeitar*.

<sup>292</sup> FOUCAULT, 1990, p. 5, 1995, p. 5.

<sup>293</sup> *Ibid.*, pp. 17-18.

<sup>294</sup> *Ibid.*, p. 18.

poder e a liberdade, esta faz as vezes de “outro” do poder enquanto força que “empurra contra”. Diante do poder, liberdade é a noção que se extrai dos indivíduos ao buscarem a resposta à questão “como não ser governado?”

Que o poder e as formas de resistência, de insubmissão da liberdade, em Foucault, são elementos que se implicam mutuamente, onde um está, o outro será encontrado. O poder não elimina a liberdade, mas a provoca incessantemente em nós, que assim não precisamos resgatá-la de um passado longínquo ou de uma história esquecida.<sup>295</sup> De fato, o nosso querer, o nosso lutar, o nosso ato de revoltar-se já é uma pista de que a liberdade está onde a vontade conjurada com a ação estão.

Quanto ao Estado, ele é sempre referido a partir de todos os outros tipos de relação de poder, havendo um tipo de “estatização contínua das relações de poder”. Se o Estado é a expressão maior e melhor acabada das formas de poder desde a modernidade e imediatamente após a forma pastoral-cristã de relação de poder enquanto governo do outros, condução de sua vontade, podemos dizer, com Foucault<sup>296</sup>, que as relações de poder foram progressivamente governamentalizadas, ou seja, “elaboradas, racionalizadas e centralizadas na forma ou sob a caução das instituições do Estado”.

#### 5.4 Os limites da resistência

Mas então uma questão assoma-se diante de “poder”, “resistência” e “liberdade”, trazida por Francisco Ortega<sup>297</sup> e presente no debate que a recepção do pensamento de Foucault tem empreendido.

Para Ortega, a noção de liberdade na analítica do poder foucaultiana seria o recurso utilizado para sanar uma problemática evidenciada no final de “*A vontade de saber*”. Tal problemática seria confirmada a partir de um certo “consenso” da recepção de Foucault acerca dos limites da sua analítica do poder. Na obra em questão, Foucault diz:

---

<sup>295</sup> “[...] Mais do que um ‘agonismo’ essencial, seria melhor falar de um ‘agonismo’ – de uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta; trata-se, portanto, menos de uma oposição de termos que se bloqueiam mutuamente do que de uma provocação permanente”. FOUCAULT apud DREYFUS;RABINOW, 1995, p. 245.

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 247.

<sup>297</sup> ORTEGA, 1999.

Se, por uma inversão tática dos diversos mecanismos de sexualidade, quisermos opor os corpos, os prazeres, os saberes, em sua multiplicidade e sua possibilidade de resistência às captações do poder, será com relação à instância do sexo que deveremos liberar-nos. Contra o dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e os prazeres.<sup>298</sup>

A questão de Ortega consiste numa dificuldade inerente à utilização dos pontos de resistência distinguidos por Foucault, que são o corpo e os prazeres, contra um poder “cujo produto é precisamente esse corpo e esses prazeres”<sup>299</sup>. A partir dos pontos de resistência enquanto o “irreduzível diante das relações de poder”, Ortega explicita a questão da seguinte forma:

No caso do dispositivo da sexualidade como complexo de saber-poder, localizam-se os pontos de resistência no corpo e nos prazeres. O indivíduo não dispõe, porém dos meios para utilizar o corpo e os prazeres de forma ativa contra este poder subjetivante. Ele é somente objeto de um aparelho de poder constituinte ao mesmo tempo da verdade e da realidade. Assim, a analítica do poder foucaultiana não permite nenhuma possibilidade de resistência para além do poder.<sup>300</sup>

Para Gilles Deleuze, em seu livro sobre Foucault<sup>301</sup>, talvez o “silêncio bastante longo” depois de “*A vontade de saber*” fosse evidência de que Foucault tenha percebido um certo equívoco ligado a seu livro: “não estava ele preso nas relações de poder?”, Deleuze questiona. Para este último, tal impasse seria devido não à maneira de pensar o poder, mas antes ao “impasse no qual o próprio poder nos coloca, tanto em nossa vida quanto em nosso pensamento”<sup>302</sup>. Isto se expressaria nos seguintes termos: e se as relações transversais de resistência não pararem de “se reestruturar, de encontrar, ou mesmo de fabricar, esses nós de poder?”<sup>303</sup>; e como conceber um “poder da verdade” não mais verdade decorrente das linhas

---

<sup>298</sup> FOUCAULT, 1988, p. 147.

<sup>299</sup> ORTEGA, *op. cit.*, p. 34.

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>301</sup> DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1988.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 103. Foucault mesmo diz, em relação ao *biopoder*, que “contra esse poder ainda novo no século XIX, as forças que resistem se apoiaram exatamente naquilo sobre que ele investe – isto é, na vida e no homem enquanto ser vivo. Desde o século passado, as grandes lutas que põem em questão o sistema geral de poder já não se fazem em nome de um retorno aos antigos direitos, ou em função do sonho milenar de um ciclo dos tempos e de uma Idade do ouro. Já não se espera mais o imperador dos pobres, nem o reino dos últimos dias, nem mesmo o restabelecimento apenas das justiças que se crêem (sic) ancestrais; o que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. [...]”. FOUCAULT, *op. cit.*, p. 138. Mais um ponto em que Foucault apresenta as resistências ou as lutas como o “irreduzível” diante das relações de poder.

<sup>303</sup> DELEUZE, *op. cit.*, p. 101.

integrais de poder e sim das linhas transversais de resistência? “Como ultrapassar a linha?”. Se a vida como “potência do lado de fora” do poder não passar de um “vazio aterrorizante” onde aquilo que resiste enquanto vida seja a “mera distribuição, no vazio, de mortes parciais, progressivas e lentas”?

Deleuze aponta um texto onde Foucault aparentemente objetaria a si mesmo uma incapacidade de ultrapassar, de passar para o outro lado da linha do poder. O trecho em questão pertence ao texto “*A vida dos homens infames*”.<sup>304</sup>

Alguém me dirá: isto é bem próprio de você, sempre a mesma incapacidade de ultrapassar a linha, de passar para o outro lado, de escutar e fazer ouvir a linguagem que vem de outro lugar ou de baixo; sempre a mesma escolha, do lado do poder, do que ele diz ou do que ele faz dizer. Essas vidas [...] nos restaria qualquer coisa [delas] se elas não tivessem, em um dado momento, cruzado com o poder e provocado suas forças? [...] Afinal, não é um dos traços fundamentais de nossa sociedade o fato de que nela o destino tome a força da relação com o poder, da luta com ou contra ele? O ponto mais intenso das vidas, aquele em que se concentra sua energia, é bem ali onde elas se chocam com o poder, se debatem com ele, tentam utilizar suas forças ou escapar de suas armadilhas. As falas breves e estridentes que vão e vêm entre o poder e as existências as mais essenciais, sem dúvida, são para estas o único monumento que jamais lhes foi concedido; é o que lhes dá, para atravessar o tempo, o pouco de ruído, o breve clarão que as traz até nós.<sup>305</sup>

Aparentemente, uma declaração de *mea culpa* pela irreduzibilidade da resistência face ao poder.

Ortega<sup>306</sup> vê nessa passagem, em consonância com a análise de Deleuze, o reconhecimento, por parte de Foucault, das dificuldades apresentadas por sua analítica do poder, que não daria espaço algum para se ir além das relações de poder. Contudo, este último mantém sua posição diante de tais relações de poder, pois até 1976 somente pode conceber a vida, a subjetividade, como objeto do biopoder. Oito anos mais tarde, numa entrevista publicada com o título “*A ética do cuidado de si como prática da liberdade*”<sup>307</sup>, responderia à pergunta sobre a necessidade de um sujeito ativo para sua noção de resistência introduzindo uma “diferenciação alheia à ‘Vontade de saber’ entre relações de poder e estados de domínio”<sup>308</sup>. Estes últimos estariam desprovidos da “liberdade” enquanto elemento próprio a toda relação de poder.

---

<sup>304</sup> In: FOUCAULT, 2006c, pp. 203-222.

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 208.

<sup>306</sup> ORTEGA, 1999, p. 32.

<sup>307</sup> In: FOUCAULT, 2010a, pp. 264-287.

<sup>308</sup> ORTEGA, *op. cit.*, p. 33.

Isso nos leva ao problema do que entendo por poder. Quase não emprego a palavra poder, e se algumas vezes o faço é sempre para resumir a expressão que sempre utilizo: as relações de poder. [...] quando se fala de poder, as pessoas pensam imediatamente em uma estrutura política, em um governo, em uma classe social dominante, no senhor diante do escravo etc. Não é absolutamente o que penso quando falo das relações de poder. [...] nas relações humanas, quaisquer que sejam elas [...], o poder está sempre presente: quero dizer, a relação em que cada um procura dirigir a conduta do outro. [...] Certamente é preciso enfatizar também que só é possível haver relações de poder quando os sujeitos forem livres. Se um dos dois estiver completamente à disposição do outro e se tornar sua coisa, um objeto sobre o qual ele possa exercer uma violência infinita e ilimitada, não haverá relações de poder. [...] se há relações de poder em todo o campo social, é porque há liberdade por todo lado. Mas há efetivamente estados de dominação. Em inúmeros casos, as relações de poder estão de tal forma fixadas que são perpetuamente dessimétricas e que a margem de liberdade é extremamente limitada. [...] Não é possível me atribuir a ideia de que o poder é um sistema de dominação que controla tudo e que não deixa nenhum espaço para a liberdade.<sup>309</sup>

A questão do governo e das suas artes, poder pastoral e governamentalidade, tudo isto como novos elementos de estudo para Foucault, fazem-no substituir a noção de poder enquanto relação de forças por uma noção de poder enquanto governo do outro.<sup>310</sup> E nesse ínterim, a liberdade surge como a luta de resistência que se atrela aos desenvolvimentos das formas de governo do outro, a decorrência necessária, senão sua condição de existência.

Para Ortega, Foucault terá que efetuar um deslocamento teórico para poder conceder uma “voz à resistência”, deslocamento este que consistiria em dar preferência ao terceiro eixo da genealogia<sup>311</sup> – o si mesmo. Foucault<sup>312</sup> admite que os jogos de verdade, que estudou durante toda sua carreira acadêmica, sofreram um “deslocamento” neste novo momento, pois não mais se refeririam a uma prática coercitiva, mas agora a uma prática de autoformação do sujeito.

Para Deleuze, dada a morte como destino para o sujeito sujeitado ao biopoder<sup>313</sup>, a

<sup>309</sup> FOUCAULT, *op. cit.*, pp. 276-277.

<sup>310</sup> Talvez possamos pensar o governo como uma relação de força não declarada, atualizada no convencimento do outro. Governo como produção de subjetividade, como forma de subjetivação. A pura e temerária relação de força sob uma noção belicosa de poder implica as disciplinas e as formas de objetivação estrita do indivíduo em um objeto de saber-poder útil e calculável. A relação de poder enquanto condução de conduta remete-nos a técnicas de produção de si que, num esquema confessional do tipo pastoral-cristão por exemplo, internalizam a dominação no indivíduo para que se produza um “estado subjetivo” neste e a relação de poder, que visa a oposição entre intenções, se congele, deixando de ser *relação* e passando a *estado*.

<sup>311</sup> Os “eixos da genealogia” são descritos por Foucault em “*Sobre a genealogia da ética: uma revisão do trabalho*”: “Três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais”. FOUCAULT apud DREYFUS; RABINOW, 1995, pp. 262.

<sup>312</sup> FOUCAULT, 2010a, p. 265.

<sup>313</sup> “[...] Não se pode mais nem dizer que a morte transforma a vida em destino, num acontecimento ‘indivisível e decisivo’, mas, sim, que ela se multiplica e se diferencia para dar à vida as singularidades,

saída para o impasse das relações de poder residiria em um “desvio” que seria da ordem de um “novo eixo, distinto ao mesmo tempo do eixo do saber e do eixo do poder”<sup>314</sup>. Ortega<sup>315</sup> compartilha desta resposta de Deleuze à questão que Foucault aparentemente se colocara. Assim, poderíamos enxergar o eixo dos estudos sobre a subjetividade, sobre o sujeito e sua constituição de si, como uma saída para as aporias da analítica do poder-saber.

Ao reconhecimento, por parte de Foucault, de sua incapacidade de atravessar a linha do poder (como consequência das suas teorias acerca do poder sobre a vida no movimento das populações), segue-se uma resposta na forma de um deslocamento teórico buscando conceder voz à resistência. Dentro do rearranjo de termos do projeto original da história da sexualidade, o sujeito já não se constituiria como objeto de um aparelho de saber-poder, mas adviria de certo modo autonomamente de modo a ser pensado para além do dispositivo da sexualidade.

Ortega<sup>316</sup> nos diz que é um triplo deslocamento que faz Foucault arremeter o problema do sujeito para o centro de sua reflexão, configurando uma viragem temática em sua obra: 1) a noção de poder como relação de forças que é substituída por uma ideia de poder como governo; 2) o desenvolvimento pessoal de Foucault entre 1976 e 1984, com a elaboração de um novo conceito de política e de resistência;<sup>317</sup> 3) modificações no projeto original da história da sexualidade. A tese de Ortega é que, “sem o deslocamento no eixo do poder – o qual conduz à questão do governo – não teria sido possível a passagem para o outro eixo, o do sujeito”<sup>318</sup>.

Então chegamos ao ponto em que a liberdade estaria no cerne da questão de Foucault com a analítica do poder, que agora se denominaria de “analítica do sujeito”. A noção de liberdade salvaguardaria a ideia de poder, mas agora torcida no eixo do governo. O sujeito passa a uma posição ativa frente às relações de poder.

---

consequentemente as verdades que essa acredita dever à sua resistência. O que resta então, senão passar por todas essas mortes que precedem o grande limite da própria morte, e que continuam ainda depois? A vida consiste apenas em tomar seu lugar, todos os seus lugares, no cortejo de um ‘Morre-se’. [...]” DELEUZE, 1988, p. 102.

<sup>314</sup> *Ibid.*, 103.

<sup>315</sup> ORTEGA, 1999, p. 33.

<sup>316</sup> *Ibid.*, p. 34.

<sup>317</sup> “[...] Não faz sentido falar de um *regresso* no pensamento foucaultiano, que reintroduziria ‘pela porta dos fundos’ um sujeito previamente recusado de uma maneira tão pomposa. Se em seus últimos trabalhos Foucault fala do sujeito, não se trata do sujeito epistêmico ou genealógico, mas de um sujeito ético, constituído através de práticas de si. A análise do pensamento e da existência de Foucault entre 1976 e 1984 testemunha assim um suave deslizamento, mais do que um salto ou uma ruptura”. *Ibid.*, pp. 44-45.

<sup>318</sup> *Ibid.*, p. 36.

## 6 ÉTICA, ESTÉTICA E GOVERNO DE SI

Neste novo momento teórico, Foucault confere sempre às suas análises um terceiro estágio de reflexão. À questão do saber, em suas implicações discursivas sobre a identidade do indivíduo humano nas sociedades, à questão do poder, na complexificação das determinações políticas sobre corpo/alma deste indivíduo, segue-se uma interrogação relativa ao momento do “si para si”, do indivíduo para consigo mesmo na busca de tornar-se sujeito moral de si mesmo.

Como por exemplo, na questão das “lutas marginais” empreendidas nas sociedades humanas, ele nos diz que existem três tipos de lutas: “contra as formas de dominação (étnica, social e religiosa); contra as formas de exploração que separam os indivíduos daquilo que produzem; ou”, e é aqui que surge o novo momento da análise foucaultiana, “contra aquilo que liga o indivíduo a si mesmo e o submete, deste modo, aos outros (lutas contra a sujeição, contra as formas de subjetivação e submissão)”.<sup>319</sup>

Também em “*Sobre a genealogia da ética*”<sup>320</sup>, temos um outro exemplo desta nova perspectiva analítica de nosso autor quando ele elenca, repensando, três domínios possíveis para a genealogia, um em relação à verdade, outro, a um campo de poder, e um terceiro, à ética.<sup>321</sup> Sujeitos de saber, sujeitos de ação sobre os outros, sujeitos morais.

Ainda no texto referido, sobre a “história das morais”, à distinção entre o código e os atos relativos a este, entre as prescrições impostas às pessoas e o seu verdadeiro comportamento diante de tais prescrições, soma-se um outro, “o tipo de relação que se deve ter consigo mesmo”, que então Foucault chama de ético, ou “a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo como o sujeito moral de suas próprias ações”.<sup>322</sup>

Mais ainda, em o “*Uso dos prazeres*”, para introduzir o estudo sobre a história do homem de desejo, Foucault faz algumas considerações de método na forma dos tipos de comportamento moral das pessoas face a um código prescritivo, onde “uma coisa é uma regra de conduta; outra, a conduta que se pode medir a essa regra. Mas, outra coisa ainda é a maneira pela qual é necessário *conduzir-se*”. E o que é esta condução? É “a maneira pela qual se deve constituir a si mesmo como sujeito moral, agindo em referência aos elementos

---

<sup>319</sup> FOUCAULT apud DREYFUS;RABINOW, 1995, p. 235.

<sup>320</sup> In: FOUCAULT apud DREYFUS;RABINOW, *op. cit.*, pp. 253-278.

<sup>321</sup> Cf. nota 91, acima.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 263.

prescritivos que constituem o código”.<sup>323</sup> A questão são as diferentes maneiras de o indivíduo atuar como “sujeito moral” de sua própria ação, de “conduzir-se” moralmente. Toda ação “moral” comportaria, assim, uma relação ao real em que se efetua, uma relação ao código a que se refere e uma relação a si enquanto constitutiva do sujeito moral que se busca ser.

Este terceiro momento, nós o analisamos quando apresentamos o redirecionamento do projeto em torno da história da sexualidade<sup>324</sup>. A novidade aqui é a ênfase no elemento da liberdade que faz nosso autor perquirir pela dimensão ética do sujeito, dimensão da formação de si por si enquanto sujeito de suas próprias ações morais. Essa propriedade dá o tom da subjetividade “autoconstituída” perseguida por Foucault no final de sua vida.

Portanto, a “relação a si” surge como o seu “momento ético”, o terceiro movimento de pensamento em nosso autor, devido aparentemente aos *dead ends* enfrentados com a analítica do poder, quando então nada além de uma posição passiva frente a tais relações restava como opção “ontológica” para o indivíduo. Para Ortega, a constituição ético-ascética do sujeito, “na forma do cuidado, do trabalho do indivíduo sobre si (ascese), representa para Foucault uma forma de resistência ao poder subjetivante, constituindo assim seu programa político”.<sup>325</sup> Foucault empreenderá uma genealogia do sujeito, este tomado enquanto sujeito de ações éticas.

Este último estágio analítico de nosso autor, este seu “momento ético”, consiste no estágio culminante de sua obra para nós. Neste momento as questões relativas à liberdade ganham primeiro plano, não mais referentes ao projeto metodológico de cada pesquisa, mas abertamente apontadas, urgentes e requeridas. Se em suas pesquisas sempre esteve em discussão a relação subjetividade e verdade, dizemos nós que a liberdade aí também esteve como projeto ético decorrente e possível. Na arqueologia do saber, o fim do sujeito epistêmico; na genealogia do poder, o derradeiro hálito do sujeito político de direitos; e, na hermenêutica do sujeito, o declinar do sujeito do desejo.

Tentamos aqui enxergar uma certa intensificação gradativa da nossa questão, pois se o sujeito, se as formas de sujeição, se a subjetividade esteve sempre em pauta, em pauta também estaria eventualmente a liberdade como a única possibilidade de ação política. Não havendo mais sujeito do conhecimento, o que resta para pensar? Resta pensar o si mesmo. Se

---

<sup>323</sup> FOUCAULT, 2007, p. 27.

<sup>324</sup> Cf. anteriormente neste trabalho capítulo 2, seção 3, subseção 1.

<sup>325</sup> ORTEGA, 1999, p. 51.

o sujeito politicamente ativo declinara, o que resta por fazer? Resta promover o si mesmo. Se o homem de desejo definhou, que resta como limiar de sua corporalidade? Resta constituir-se a si mesmo como o sujeito moral de suas próprias ações.

Já estudamos a relação entre sujeito e verdade no primeiro capítulo desta dissertação. Vimos que o “retorno aos gregos” ocorrera devido a uma reformulação dos objetivos de estudo de Foucault. Mas agora, diante da análise da noção de liberdade, o que podemos referir? A dimensão da ética como um possível “programa político” para ele. Como “ética da liberdade” referimos, então, o projeto filosófico de Foucault.

Nos estudos que empreendemos anteriormente neste trabalho, vislumbramos a noção de “cuidado de si”. O interesse de Foucault consistia na elaboração de uma história da subjetividade a partir das diferentes tecnologias de si, no estudo das diferentes práticas que permitiam ao indivíduo estabelecer uma determinada relação consigo.

Uma ética como uma estética, é isto que Foucault “descobre” na sociedade grega clássica. E a que deve responder uma ética como esta, uma ética como uma “estética da existência” em nossa época? À ausência de moral como obediência a um código de regras. Da antiguidade grega ao cristianismo passou-se de uma moral da ética pessoal a uma moral da obediência a um sistema de regras. Esta está desaparecendo e a este desaparecimento “responde, deve responder, uma busca de uma estética da existência”.<sup>326</sup>

## 6.1 A ética foucaultiana como uma estética da existência

Em uma entrevista concedida a Dreyfus e Rabinow, Foucault diz:

Alguns dos principais princípios de nossa ética foram relacionados, num certo momento, a uma estética da existência [...]. Durante séculos, fomos convencidos de que entre nossa ética, nossa ética pessoal, nossa vida de todo dia e as grandes estruturas políticas, sociais e econômicas, havia relações analíticas, e que nós nada poderíamos mudar, por exemplo, da nossa vida sexual ou da nossa vida familiar sem arruinar a nossa economia, a nossa democracia, etc. Creio que devemos nos libertar desta ideia de um elo analítico ou necessário entre a ética e as outras estruturas sociais ou econômicas ou políticas.<sup>327</sup>

---

<sup>326</sup> FOUCAULT, 2010a, p. 290.

<sup>327</sup> FOUCAULT apud DREYFUS;RABINOW, 1995, p. 261.

Libertar-nos desta ideia de um elo analítico ou necessário entre ética e estruturas sociais, políticas ou econômicas, isto só quer dizer que a ética, pessoal como se apresenta, cotidiana, da “vida de todo dia”, não deve estar sujeita, ou não deveríamos nós condicioná-la, a outros ditames que os da própria existência, da própria vida.

A “escolha da própria existência” é o que Foucault<sup>328</sup> aponta como possibilidade ética concreta atualmente, dada uma certa mudança nas preocupações dos discursos filosófico, teórico e crítico, onde não mais, segundo ele, sugere-se às pessoas o que elas devam ser, fazer, crer ou pensar.

Esta sua constatação leva à criação de novas formas de vida que se instaurariam “por meio de nossas escolhas sexuais, éticas e políticas”, com vistas a não apenas nos defendermos, mas a “afirmarmo-nos enquanto força criativa”.<sup>329</sup>

A ética, o “tipo de relação que se deve ter consigo mesmo” e que “determina a maneira pela qual o indivíduo deve se constituir a si mesmo como o sujeito moral de suas próprias ações”<sup>330</sup>, esta ética, Foucault vai buscá-la na Antiguidade grega, onde a “vontade de ser um sujeito moral e a procura de uma ética da existência” eram principalmente “um esforço para afirmar a própria liberdade e dar a sua própria vida uma certa forma na qual se podia reconhecer e ser reconhecido por outros e onde a posteridade mesma poderia encontrar como exemplo”.<sup>331</sup> Fazer da vida uma obra de arte pessoal, isso é o que estava no centro da experiência moral da Antiguidade, de acordo com nosso pensador.

O sujeito, para Foucault, constitui-se por meio de práticas de assujeitamento, “ou de uma maneira mais autônoma, através das práticas de liberação<sup>332</sup>, de liberdade, como na

---

<sup>328</sup> FOUCAULT, 2010a, p. 290.

<sup>329</sup> FOUCAULT, 2004a, p. 260.

<sup>330</sup> FOUCAULT apud DREYFUS;RABINOW, 1995, p. 263.

<sup>331</sup> FOUCAULT, 2010a, p. 290.

<sup>332</sup> Perguntado sobre o tema da “liberação” como resultado do trabalho de si sobre si mesmo, Foucault diz: “Sobre isso, eu seria um pouco mais prudente. Sempre desconfiei um pouco do tema geral da liberação uma vez que, se não o tratarmos com um certo número de precauções e dentro de certos limites, corre-se o risco de remeter à idéia de que existe uma natureza ou uma essência humana que, após um certo número de processos históricos, econômicos e sociais, foi mascarada, alienada ou aprisionada em mecanismos, e por mecanismos de repressão”. Ele prefere apostar antes no que chamou de “práticas de liberdade”, cujo problema ético as práticas ou processos de liberação não bastam para definir. “O problema ético da definição das práticas de liberdade é, para mim, muito mais importante do que o da afirmação, um pouco repetitiva, de que é preciso liberar a sexualidade ou o desejo”. O tema da liberação teria relação com os estados de dominação numa sociedade, quando as relações de poder são tornadas imóveis e fixas. Aí as práticas de liberdade não existiriam, já que estas só funcionariam em meio a relações móveis e reversíveis de poder. No limite, a liberação abriria um campo para novas relações de poder, que deveriam ser controladas por práticas de liberdade. Cf. *Ibid.*, pp. 265-267. Na passagem que esta nota refere, Foucault associa liberação com liberdade. Vale diferenciar estes termos.

Antiguidade”<sup>333</sup>, não havendo sujeito soberano, fundador, forma universal que se possa encontrar em qualquer lugar.

Sua ética toma fôlego da prática de si epicúrea, uma busca de novas fontes e formas de prazeres, para além do meramente físico, pois, segundo ele, a “ideia de que o prazer físico provém sempre do prazer sexual e a ideia de que o prazer sexual é a base de todos os prazeres possíveis [...] é verdadeiramente algo de falso”.<sup>334</sup> Na construção tradicional do prazer, constata-se que os prazeres físicos são sempre a bebida, a comida e o sexo, compreensão limitada dos corpos e dos prazeres. Para Foucault, o prazer nunca foi apontado pelos movimentos de liberação<sup>335</sup>, é do desejo que se fala sempre e nunca do prazer. Mas o prazer deve fazer parte de nossa cultura. “Devemos criar prazeres novos”, diz Foucault, “Então, pode ser que o desejo surja”.<sup>336</sup>

Em Foucault, a ética é estética quando aponta um estilo de vida como seu fundamento e não uma regra universalmente válida. Mesmo a relação do indivíduo consigo deve ser perpassado pelo jogo do si com o si, não havendo uma “identidade como uma regra ética universal”.<sup>337</sup> As relações de identidade existentes para o indivíduo “devem ser antes relações de diferenciação, de criação, de inovação”, como na questão da sexualidade, onde “o problema não é descobrir em si a verdade sobre seu sexo, mas, para além disso, usar de sua sexualidade para chegar a uma multiplicidade de relações”, devendo nós “nos posicionar em relação à questão da identidade”, partindo do fato de que “somos seres únicos”.<sup>338</sup>

A questão foucaultiana é o critério do agir ético que no seu caso é mais estético do que ético na medida em que desmerece o tipo de conduta que se toma em favor da intensidade da prática. O prazer como objetivo do agir ético, o bem de si, o belo de si, e o outro que se relaciona ao si de modo decorrente. O outro é uma decorrência da maestria de si, não havendo como fazer passar a preocupação dos outros antes da preocupação de si; a preocupação de si é eticamente primeira, na medida em que a relação a si é ontologicamente primeira.

Desta forma, a ética de Foucault se diz a partir de uma estética da existência, estética esta que seria um modo de vida distinto das relações institucionalizadas, modo de vida partilhado por indivíduos de idade, estatuto e atividades sociais diferentes, podendo dar

---

<sup>333</sup> FOUCAULT, 2010a, p. 291.

<sup>334</sup> FOUCAULT, 2004a, p. 264.

<sup>335</sup> Entendamos estes movimentos a partir de lutas contra estados de dominação.

<sup>336</sup> FOUCAULT, *op. cit.*, p. 265.

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 266.

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 266.

lugar a uma cultura e a uma ética.<sup>339</sup>

Foucault pensa, afinal, numa estetização completa da vida: “não poderia a vida de todos se transformar numa obra de arte?”, pergunta.<sup>340</sup> Para ele, devemos praticar o “princípio da obra de arte”, qual seja, aplicar os valores estéticos no si, na própria vida, na própria existência.

## 6.2 Estetização, ética dos prazeres e moral sexual

Neste momento, é possível haver uma confusão de sentidos na “estética”<sup>341</sup> foucaultiana, quando então toda a realidade, todo o cotidiano, seria pautado ou “fundamentado” eticamente numa estética da existência que objetiva puramente o prazer de si.

Aqui nos deparamos com uma interpenetração entre estética e cotidiano, no âmbito de uma imposição desse cotidiano “associada a momentos e procedimentos próprios da estética, acentuando a volatilidade, a indeterminação, a imaginação e a diferença”.<sup>342</sup>

O propósito ético de Foucault implica numa “estetização” completa da vida na medida em que aponta o trabalho sobre a formação subjetiva de si mesmo, a partir das próprias escolhas sexuais, éticas e políticas: “novas formas de vida, de relações, de amizades

---

<sup>339</sup> FOUCAULT, 1994c, p. 165.

<sup>340</sup> FOUCAULT apud DREYFUS;RABINOW, 1995, p. 261.

<sup>341</sup> Entre aspas, pois, de fato, Foucault não possui uma estética, ou uma “ciência (filosófica) da arte e do belo”, como Abbagnano define a disciplina *estética* em filosofia. Cf. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Trad. da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007. Contudo, uma certa caracterização em torno da estética lhe é admitida tendo em vista a gama de termos de que ele se utiliza para caracterizar as “artes da existência”. Se na filosofia moderna e contemporânea as investigações em torno da “arte” e do “belo” coincidem formando um só objeto para a ética, o que não ocorria na filosofia antiga que distinguia tais noções como “diferentes e reciprocamente independentes”, cf. ABBAGNANO, 2007, p. 367, a caracterização que Foucault dá à forma ou estilo da existência como artístico ou belo, seria suficiente para conferir à sua ética a dimensão estética. Vale aqui referir a interessante discussão de Loureiro a respeito desta questão. Cf. LOUREIRO, I. R. B. Arte e beleza: diferentes formulações foucaultianas sobre a estética da existência. **Revista do Departamento de Psicologia-UFF**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 41-53, 2004. Para esta autora, a expressão “estética da existência” poderia ser reduzida a duas formulações “básicas e intercambiáveis”: “construir a própria vida como uma obra de arte e/ou construir uma vida bela”. Arte (ou artístico) e beleza (ou belo) são evocados como predicados necessários ao procedimento de conferir uma forma ou um estilo à existência, pois forma e estilo “hão de ser artísticos e/ou belos”. Cf. LOUREIRO, 2004, p. 49. Tais adjetivos justificariam seu caráter estético.

<sup>342</sup> HERMANN, N. M. A. Estetização do mundo da vida e sensibilização moral. **Educação e Realidade**, v. 30, pp. 35-47, 2006. Disponível em: <<http://www.anped.org.br/reunioes/28/textos/gt17/gt1743int.rtf>>. Acesso em: 19 jul. 2010. Pág. 39.

nas sociedades”<sup>343</sup> A que ponto chega toda esta estetização na ética de Foucault?

Segundo Hermann,

[...] a ruptura da unidade da razão e a decorrente emergência da pluralidade de orientações valorativas, dos diferentes estilos de vida e da subjetividade descentrada, bem como a perda de força persuasiva das explicações metafísicas, tornam possível pensar as tensões que a estética produz e as possibilidades dela atuar sobre a sensibilidade moral.<sup>344</sup>

Em Foucault, o agir moral é, dessa forma, “colocado em perspectivas inteiramente novas, próprias de um mundo estetizado, em que a justificação exclusivamente racional perde sua força persuasiva”<sup>345</sup>.

Para Michel Maffesoli<sup>346</sup>, uma ética nutrida a partir de uma estética traz à tona um modo de ser, ou *ethos*, onde o que é experimentado com outros se torna primordial. A estética difratou-se no conjunto da existência, sendo assim nada mais permanece incólume, pois contaminaram-se todas as esferas da vida, o “sensível” tornando-se a condição de possibilidade da vida e do conhecimento.

Rosa Maria Dias<sup>347</sup>, por sua vez, tenta responder à questão sobre o que seria uma ética concebida como arte de viver. Para ela, Foucault entende a ética como um problema de organização da existência. A ética é inseparável da forma que o indivíduo se dá, da escolha que ele faz de si mesmo para não ser submetido às normas e às convenções e o cuidado consigo pode ser concebido como uma verdadeira arma de resistência contra o poder político, pois impediria que as relações de poder se transformassem em estados de dominação. “Dessa maneira, a concepção de ética como estética da existência deve ter maior alcance que o interesse pela própria existência, sem que com isso se pretenda estabelecer uma ética universal válida para todos os tempos e todas as circunstâncias.”<sup>348</sup>

Ainda segundo Dias<sup>349</sup>, a elaboração estética de si não constituiria um exercício de solidão. Desde as vanguardas do século XX, a separação entre arte e vida é uma coisa

---

<sup>343</sup> FOUCAULT, 2004a, p. 262.

<sup>344</sup> HERMANN, 2006, p. 36.

<sup>345</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>346</sup> MAFFESOLI, Michel. No fundo das aparências. Tradução de Bertha Halpern Gurovitz. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

<sup>347</sup> DIAS, R. M. Nietzsche e Foucault: a vida como obra de arte. In: Imaculada Kangusso, Olimpio Pimenta, Pedro Sússekind, Romero Freitas. (Org.). O cômico e o trágico. 1ª ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008, v. 1, p. 41-55. a 2008. Pág. 14.

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 13.

absurda. Assim, a colocação em obra de uma arte de viver implica em um trabalho na organização da sociedade. Transformação de si por uma transformação do mundo, o que nos autorizaria a falar em uma “política da arte de viver” em Foucault.

Loureiro também aposta nesta noção de arte como “ação transformadora”. Segundo esta autora, nos dias de hoje, faria mais sentido a proposição de construir a vida como uma obra de arte do que a de erigir uma vida bela. Para ela, a expressão “estética da existência” poderia ser reduzida a duas formulações “básicas e intercambiáveis”: “construir a própria vida como uma obra de arte e/ou construir uma vida bela”.<sup>350</sup> Contudo, a “exemplaridade” outrora associada à beleza sofreu de um “total *esvaziamento*”, permanecendo a “noção de arte como ação transformadora (e inteiramente desvinculada de quaisquer compromissos com originalidade, beleza, ou até mesmo com a materialidade)”<sup>351</sup>. Loureiro aponta ainda que a noção de “arte” abrigaria, necessariamente, uma “menção ao *outro*”, passo imprescindível para a consolidação da arte como parâmetro de uma nova ética.

Ademais, a noção de arte abriga, necessariamente, uma menção ao “outro” – ainda que implícita ou imaginariamente, na forma de interlocutor ou destinatário; tal referência à alteridade é imprescindível para que a arte possa se estabelecer e consolidar como parâmetro norteador de uma nova ética.<sup>352</sup>

Jurandir Freire Costa<sup>353</sup>, prefaciando o livro de Francisco Ortega, “*Amizade e estética da existência em Foucault*”, tece algumas críticas à noção de prazer na obra de Foucault. Para Costa<sup>354</sup>, três são as dimensões ou usos possíveis desta noção em Foucault: como *atributo ontológico* ou denominador comum para o “sujeito plural”, arquiteto de múltiplos estilos de vida; como *critério epistemológico* para o reconhecimento racional da liberdade almejada (sendo a liberdade a capacidade de “se tornar infinitamente mais susceptível aos prazeres); e, por fim, como *experiência emocional*, por meio de estímulos corporais da ordem das sensações, estados de consciência diversos ou gozos assemelhados a transes místicos.

“Os prazeres são, assim, polimorfos, plurifuncionais e sempre abertos a redefinições”, diz-nos Costa<sup>355</sup>. Mas seria “justamente em virtude dessa mobilidade e

<sup>350</sup> LOUREIRO, 2004, p. 49.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>352</sup> *Ibid.*, p. 50.

<sup>353</sup> COSTA apud ORTEGA, 1999.

<sup>354</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>355</sup> *Ibid.*, p. 15.

indeterminação” que tais prazeres poderiam “se prestar ao papel de solo da liberdade pessoal imaginada por Foucault”.<sup>356</sup>

Costa remete um caráter de superficialidade que a noção de estilo de vida ganharia a partir de uma noção de prazer como um mero fenômeno físico-mental.

Se qualquer prazer é adequado à estilística da amizade, porque os prazeres do sexo domesticado pelas disciplinas ou pelo ‘desejo cristão-psicanalítico’ deveriam ser vistos como restritivos, monótonos, mesquinhos ou obsoletos? Mais que isso, mesmo se a idéia fosse corrigida em suas incoerências, caberia perguntar o que, de fato, ganharíamos trocando os ‘vícios sexuais’ pelas ‘virtudes do prazer’.<sup>357</sup>

Se, por um lado, Foucault critica a “divisão dos sujeitos em espécimes sexuais” e toda a violência daí decorrente, por outro, como “distinguir o prazer do super-homem do prazer do psicopata ou do burguês viciado em sexo, drogas e credicard?”<sup>358</sup>

Desta forma, Costa reprova a noção de prazer enquanto “raiz ontológica da liberdade pessoal”, assim como a sua função epistemológica de reconhecimento de que estejamos ou não nos constituindo de maneira livre. “Se qualquer coisa pode ser descrita como ‘prazer’ [...] é impraticável decidir se estamos nos tornando livres ou estamos nos submetendo ao poder de quem define o que é prazer, segundo interesses particulares”.<sup>359</sup>

Para este autor, esta problemática “teórico-epistemológica” de Foucault talvez fosse resultado do grande esforço empreendido para “extrair de existências mimadas no ócio e na opulência um clarão das virtudes epicuristas, estoicas ou socráticas que tanto admirava”, tentando “conciliar o sentido de disciplina, de medida e de moderação das culturas clássicas com a tendência ao consumo de prazer, característico dos filhos privilegiados do Ocidente”. Contudo, é o que nos diz Costa<sup>360</sup>, deste projeto decorreu um cuidado de si indiferente ao outro e um uso dos prazeres punitivo de corpos massacrados em nome do mercado das sensações e da alienação em relação ao mundo.

Bem, resumamos a crítica de Jurandir Freire Costa: os prazeres não podem ser a medida da eticidade contemporânea, pois são conceitualmente indefiníveis, inapreensíveis e intoleráveis.

Valeria a pena pontuar um certo “caráter” de Foucault com o intuito de irmos para

---

<sup>356</sup> COSTA apud ORTEGA, 1999, p. 15.

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 16.

<sup>358</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>359</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>360</sup> *Ibid.*, p. 20.

bem além da mera discussão a respeito da pertinência ou defensabilidade lógica ou ontológica de algumas definições e noções a que ele mesmo nunca se apegou tanto assim, mudando constantemente seus projetos, apregoando um seu caráter indefinível, não rotulável em primeira, e talvez segunda e terceira, instância e, além do mais, alardeando de um pensar o não pensado, de uma curiosidade, “não aquela que procura assimilar o que convém conhecer, mas a que permite separar-se de si mesmo”.<sup>361</sup>

Se a filosofia para ele deve consistir em “tentar saber de que maneira e até onde seria possível pensar diferentemente em vez de legitimar o que já se sabe”, sendo o “ensaio”, ou a experiência modificadora de si no jogo da verdade, uma “ascese”, “corpo vivo” da filosofia, exercício de si no pensamento, talvez, só talvez, os prazeres sejam mais um *momentum* para o seu ensaiar sobre si mesmo.

Por outro lado, a ascese de Foucault é a “ascese de Foucault”, pois não se trata de um programa, não se trata de um projeto. Trata-se de um experimento de si consigo, pela autonomização do outro e o desenredar-se dos relacionamentos sob domínio e poder autoridade. Foucault obstina-se em não reconhecer qualquer ideia ou proposta universalizante e mesmo Freire Costa admite isso quando desacata a “crítica universalista” direcionada àquele, quando o acusa de possuir uma ética “virtualmente universalista”, equivalente “anarquizante” de uma ética pós-convencional que não passaria de um caso particular do universalismo; “conjunto de postulados morais apriorísticos e invulneráveis à revisão histórica”.<sup>362</sup>

É Rorty<sup>363</sup> quem contra-argumenta, acabando por salvaguardar a posição de Foucault. Freire Costa acata a contrarresposta de Rorty, quando este último diz que os universais mudam quando muda a forma de vida e que sempre falamos de crenças do interior de outras crenças. “Liberdade, autonomia, respeito à vida, etc., são vocábulos da prática linguística das democracias liberais, individualistas e humanitárias e não verdades atemporais plantadas no céu das idéias desde sempre e para sempre”.<sup>364</sup>

Assim, desenhar os prazeres, as “califórnicas”, o estilo de vida *gay* como um tipo particular, muito particular mesmo, de ascese, de constituição de si, não é levantar uma bandeira acerca do que fosse lá correto ou não. É mais experienciar a si mesmo na “crista da onda”. O resultado disso é a estetização do mundo da vida ou a interpenetrabilidade do

<sup>361</sup> FOUCAULT, 2007, p. 13.

<sup>362</sup> COSTA, 1995, p. 123.

<sup>363</sup> RORTY apud COSTA, 1995.

<sup>364</sup> COSTA, *op. cit.*, p. 125.

concreto com o abstrato, do material com o emocional, o estético assumindo as rédeas do discurso, o leme da realidade. A perda do sentido dessa realidade, a *esquizo* dimensão da existência.

Resta uma discussão. Fica evidente este resto quando nossa atenção é dirigida para aqueles cujo empolamento remete-nos “ares de galinhas d'angola ofendidas”.<sup>365</sup> O palavreado proto-moralizante é fulminante e vem sob a alcunha de “responsabilidade social”. Afinal, o que resta de preocupação com as questões sociais em uma ética dos prazeres como a de Foucault? Estetização do mundo, prazeres, si mesmo, onde repousa a preocupação com o outro? E dizer que “não há como fazer passar a preocupação dos outros antes da preocupação de si” ou que o cuidado de si tem como objetivo o cuidado com os outros, isso não adianta, pois não há garantia real (leia-se “legal) da conclusão deste movimento “ético-espiritual”.

Entramos, então, no debate do “politicamente correto”, miragem política, imagética da responsabilidade, suspensão da ação moral de si mesmo. Aqui, o espiritual, o convencional moral exerce sua autoridade. Numa sociedade onde a individualidade é mais objetivamente referida do que subjetivamente promovida, não é de espantar-se que a referência ao “coletivo” seja da ordem das abstrações modernas, dos “agregados”. Tanto que se recorre a velhos e enfadonhos discursos, ou sermões, para justificar um mínimo de empatia pelo próximo, empatia que, então, falta mais do que “dinheiro em fim de mês”.

Recorrer a uma inobservância da dimensão social do pensamento político para reclamar uma “correção de caráter” no próprio pensar seria, de fato, dar indícios de que o indivíduo não é o que uma “cultura de si” a muito esquecida apontava – o sujeito de suas próprias ações morais. A preocupação pelo coletivo, o interesse prioritário pelo “social”, neste caso, neste nosso contemporâneo momento atual, não é o avesso do individualismo crasso, “doença de caráter”, mas o contraditório de um individualismo que transgride a barreira entre hierarquias sociais e familiares. O “social” é o agregado dos egoísmos, o amálgama mal elaborado das vontades mesquinhas e truculentas que abalroam toda nova relação possível. O “social” é a coleção dos embotados morais. Preferimos ver no tergiversar do si consigo uma tentativa de desenredar a trama social do “estar sujeito a governo”. Acabemos com a gramática social, refaçamos a linguagem dos corpos que se tocam, não para contrariar a regra, ou ainda que o seja, mas, antes, para legislar o novo, aquilo que não se pode transcrever a partir de um código prescritivo, a saber, o cuidado que se pode ter consigo e, daí, com o outro.

---

<sup>365</sup> Expressão do próprio Foucault em “*O que é a Crítica?*”. In: FOUCAULT, 1990, p. 11.

### 6.3 O último ponto de resistência

“Haverá sempre uma relação consigo que resiste aos códigos e aos poderes”, assim nos fala Deleuze em analisando este novo momento intelectual de Foucault. Para ele a “relação consigo” é possivelmente uma das origens dos pontos de resistência. “Recuperada pelas relações de poder, pelas relações de saber, a relação consigo não pára de renascer, em outros lugares e em outras formas”.<sup>366</sup>

Se é verdade que o poder investe cada vez mais nossa vida cotidiana, nossa interioridade e individualidade, se ele se faz individualizante, se é verdade que o próprio saber é cada vez mais individualizado, formando hermenêuticas e codificações do sujeito desejante, o que é que sobra para a nossa subjetividade? Nunca 'sobra' nada para o sujeito, pois, a cada vez, ele está por se fazer, como um foco de resistência, segundo a orientação das dobras que subjetivam o saber e recurvam o poder. [...] *A luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas.* A luta pela subjetividade se apresenta então como direito à diferença e direito à variação, à metamorfose. [...]<sup>367</sup>

[...] Que poderes é preciso enfrentar e quais são as nossas possibilidades de resistência hoje, quando não podemos nos contentar em dizer que as velhas lutas não valem mais? *E será, acima de tudo, que não estamos assistindo, participando da produção de uma nova 'subjetividade'?* *As mutações do capitalismo não encontram um 'adversário' inesperado na lenta emergência de um novo Si como foco de resistência?* [...]<sup>368</sup>

Deleuze expressou, categoricamente, aquilo a que queríamos chegar com este trabalho. A subjetividade, palco de uma luta, a luta do si com o si. Notemos o grifo da primeira citação. Em duas formas de sujeição fala Deleuze. Façamos, de duas, uma: individualização que, de acordo com as exigências do poder, liga cada indivíduo a uma identidade “sabida e conhecida”.

Que é a luta pela subjetividade? É a luta do si com o si, é a batalha pela constituição de si mesmo. Que é constituir-se a si mesmo? Já não estaríamos constituídos? Já não nos faríamos possuidores de uma subjetividade desde que passamos, lá pela infância, pelo “estágio do espelho” lacaniano?

Não, não estamos constituídos. Estamos instituídos, isso sim. Nossa subjetividade

<sup>366</sup> DELEUZE, 1988, p. 111.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 113, grifo nosso.

<sup>368</sup> *Ibid.*, p. 123, grifo nosso.

é um dado, uma variável econômica, o “x” das equações econométricas, ou melhor, o “ruído” que é como se denominam as “margens de erro” das estatísticas inferenciais aplicadas nas antessalas dos institutos de pesquisa econômica.

A subjetividade extasiada, foi o que nos restou como dimensão interna, como “dobra de fora”. O êxtase que nos embarça a existência. Depois de toda a promessa da modernidade, depois de toda a constatação emancipacionista provocada pela *Aufklärung*, depois de toda a liberdade projetada e esquematizada, nada restou. Um sonho de revolução puxada, não a jumento, mas a ícones *pop*, isto é o que resta como toda a batalha por se fazer afinal, somando-se a isso, claro, o sufrágio universal, o *ticket* para o “politicamente correto”.

A subjetividade dissipou-se na brisa do momento, que suga para fora o “eu”, ou o “si”, que é como preferimos denominar esse algo por se fazer, essa face olvidada do real. Um “retorno a si”, era o que Foucault clamava. Podemos, enfim, entender isso como uma negativa diante daquilo que “puxa pra fora” exigindo uma materialização discursiva do “eu”, um relato detalhado, uma confissão clara.

De modo prático, o que tudo isto quer dizer? O governo de si, o desgoverno do outro. Como aplicar este princípio? Praticando a liberdade, não buscando conquistá-la, pois isso equivaleria a totemizá-la, torná-la ideal e, portanto, mais um universal pelo qual lutar, pelo qual morrer, pelo qual matar, o que, mais do que nunca, é algo que não se nos avizinha como permissível. Como se dá tal prática? Pela constituição de si, que não é a prática do solipsismo, mas a “des-re-construção” do estar com o outro. O si não é uma entidade solipsista, ou seja, não coaduna com os ditames pragmáticos e moralistas de uma sociedade cujo centro nervoso é representado por esquemas mercadológicos e onde a “ontologia da dinâmica das trocas” define o indivíduo como o núcleo duro do sistema social de mercado. Ele não se reduz, portanto, ao contorno biológico do corpo, nem aos limites legais da consanguinidade. Por conta disto, é promotor de novas formas de relacionar-se com o outro, um outro que não é puramente o outro do eu, mas um eu do outro. Então não seria de todo mau dizermos que se trata de um “projeto” individualista, já que é de um outro indivíduo que se quer tratar, não do núcleo solipsista da “sociedade do valor de troca”, mas daquilo que consideramos o termo médio entre “eu” e “tu”, o si, portanto.

## CONCLUSÃO

Podemos, afinal, tentar resumir nosso percurso em *subjetivação e liberdade* em Michel Foucault com estas seguintes palavras: “A partir da ideia de que *o eu não nos é dado*, creio que há apenas uma consequência prática: temos que nos criar a nós mesmos como uma obra de arte”.<sup>369</sup>

Grifamos “o eu não nos é dado” para marcar nosso passo inicial, fundamental, neste caso, para o nosso percurso acadêmico. É na filosofia que desembocamos, é pela indeterminação fundamental do “eu” (seja lá o que estas duas letras reunidas queiram finalmente dizer) que persistimos na filosofia. Filosofia, a arte de desfazer os conceitos, os palcos, as estruturas, de desmistificar a realidade.

A rigor, em se tratando de subjetivação, o que é o eu? É um dado, um fenômeno a ser mensurado, um resultado ou produto de um trabalho ponderado em torno da mobilização de forças em prol de um fim que é o fim cogitado pelas táticas de poder.

Em se tratando de liberdade, que é isso, o eu? Neste caso, não passará do mesmíssimo fenômeno descrito acima, porém dirigido por estratégias e táticas com outros fins que os da dominação. E poderiam existir estratégias e táticas com outros fins que os da dominação? O fim, neste último caso, é o do não-governo, é o da recusa do estar sujeito a governo, a ser governado. Como promover um tal redirecionamento? Através de uma ética que seja ela mesma a promoção da liberdade. Aplicando o mesmo algoritmo mais uma vez: que é isso, a liberdade? É uma prática refletida, como imagética do si, do sujeito que busca o domínio de suas ações morais, a construção de sua própria ética. Foucault buscou praticar a sua ética da liberdade sexual. O que nós aqui perseguimos? Uma ética que resulte de uma dimensão estética da realidade, que a realidade seja ela mesma toda a ética do indivíduo e onde a subjetividade atue, enfim, como o último ponto de resistência.

\* \* \*

Partimos do estudo da subjetivação, ou das formas de produção de subjetividade, da “alma, prisão do corpo”. Vimos três perspectivas de análise de Foucault quanto a isso: as

---

<sup>369</sup> FOUCAULT apud DREYFUS;RABINOW, 1995, p. 262, grifo nosso.

perspectivas arqueológica, genealógica e ética. O eixo temático que sustentou tal percurso, tornando-o razoável, foi, em Foucault, o “sujeito”. A constatação inicial foi a de que o “homem”, enquanto concepção com pretensões universalizantes, surgiu recentemente na história ocidental com um sentido objetivo – referendar os discursos de saber e as práticas de poder modernos. O “homem” seria o termo médio referido pelos novos discursos de verdade que, em sua intrincada relação com as novas práticas de poder político e social, constituiriam esta polêmica figura humanística, de um humanismo não clássico, como o era o homem resgatado da Antiguidade clássica pelos renascentistas, mas um humanismo do “homem máquina”, como queria crer Descartes, mecânica e potencialmente articulado feito as peças de um relógio, cuja alma, alojada no corpo como um “piloto em seu navio”, fosse agora objetivo de poder, matéria-prima de táticas modernas de poder. Alma, resposta ao poder moderno. Corpo, tábula rasa da disciplina.

Mais contemporaneamente, alma e corpo já não são pensados como duas unidades justapostas. Eis que elas se aglutinam formando uma entidade nova – o biopolítico. A vida se apresenta como o mais novo produto de poder, o mais novo item na agenda do “mercado”, a mágica entidade da realização social do indivíduo. A vida pululou em frente aos estratagemas de governo como o resultado geométrico da conjunção entre novas artes de governo, baseadas agora no governo do rebanho e não mais em seu território; na população, o rebanho em si; e, na economia política, a lógica, a linguagem, a expressão ponderada da arte de governar.

As formas de subjetivação, de produção de uma subjetividade, da verdade que afronta o sujeito, exigindo-lhe que a reproduza em seu corpo, em sua “alma”, tem um desenvolvimento que pode ser traçado desde a forma pastoral de governo. Lá, o indivíduo deveria *sujeitar-se*. Basta expressar a ideia desta forma, anulando a transitividade do verbo “sujeitar”, pois, assim, a indicação é precisa, acurada, indicando a ação de tornar-se sujeito, não sujeito *a*, não sujeito *de*, mas tornar-se *um* sujeito, aquele que se sujeita, que passa a possuir algo que antes ele não tinha, uma identidade. A forma pastoral exigia uma identidade clara, o pastor deveria conhecer cada detalhe da “alma”, mesmo que para isso tivesse que produzir esta “alma”, este lado de dentro, esta aresta.

A arte de conduzir a conduta do outro foi promovida à forma Estado de governo quando este passa a concentrar e administrar a arte da condução das vontades, por uma laicização do pastor e uma institucionalização do governar.

A ovelha, o discípulo, o seguidor, o identificado, o conduzido, o governado, o

corpo preso numa alma imortal, o condenado, o doente, o louco, o soldado, o empregado, eis a história em poucas palavras da sujeição, da subjetivação pela criação de um corpo dócil, de uma alma culpada e da vida enquanto fenômeno natural comparável aos movimentos climáticos, às migrações das espécies, à seleção dos organismos mais adaptados ao meio.

Mas Foucault vislumbrou a ideia de que as artes de governo tinham uma história que remontava à Antiguidade clássica, pois que a condução da conduta, da vontade do outro reproduzia de forma distorcida uma certa ascese ética, ou ética ascética, mais antiga em cujo campo de atuação se poderia identificar uma certa “relação a si”, ou conjunto programático de práticas cujo objetivo residia na construção de uma “vida bela”. Isto exigia práticas cuja problemática moral foi tematizada, porém não legislada, ou seja, não prescrita. Era, sim, parte de uma dimensão estilística ou estética da existência de cada um para consigo próprio, distintamente do código, do prescritivo.

A partir daí, surgiu a noção de que algo se modificara com o cristianismo. Ocorreu uma “mutação” dos objetivos e dos objetos de ação das práticas de si pagãs. Com o cristianismo, tais práticas buscaram modificar o “si” daquele que agora não intencionava uma conversão a si mesmo, mas uma modificação interna para fazer a verdade vir à tona, ser exposta, descrita, ou seja, constituída enquanto discurso. Produção de subjetividade, produção do eu, determinação do sujeito, determinação do si.

Ao que fora “corrompido”, distorcido pelo pastorado cristão, esquecido desde então, Foucault o chama de “cuidado de si” ou “ética ascética de si”.

Entenda-se a dinâmica da pesquisa e do eixo temático de Foucault, os quais nós estivemos perseguindo durante este trabalho: a história da subjetividade ocidental que é descrita através das formas procedimentais de produção da subjetividade, de constituição de um sujeito a partir do binômio corpo/alma, de objetivação de um eu “sabido e conhecido”. Subjetivação, objetivação da subjetividade, produção da forma sujeito cuja substância se resume ao eu.

Michel Foucault perseguiu um fim específico, “dessujeitar” os indivíduos de si mesmos, um si mesmo autoimposto a partir de uma certa “formação” social que deu vazão a processos subjetivadores específicos.

Interpretação perseguida aqui: a correspondência política do estudo das formas de subjetivação se encontra na noção de liberdade como *leitmotif* para tal pesquisa. Estudar como o sujeito foi produzido abre um campo de reflexões acerca de como o sujeito pode não

se deixar produzir, que é onde se quis chegar com este trabalho acerca dos modos de subjetivação em Foucault.

Liberdade, de não se predicar com uma “alma” presa na eternidade indolente. Nem se represar numa armadura corpórea disciplinada. Uma concepção de ética que desdenhe das morais prescritivas e dos fundamentos últimos, universalismos ralos e razões dissimuladas. A ética da relação de si consigo, anterior aos códigos.

A liberdade de contragolpear, de renegar, de recusar um mando, de esquivar-se da autoridade, de negar um discurso que não me diz nada, uma promessa que me educa à passividade, uma explicação que me cala e conforma à plena aceitação de minha condição.

Eu nego, eu renego, eu rejeito, eu reajo, eu me posiciono diante de minha vida, diante de mim e de meus amigos. Eu calo quem me cala, eu nego quem me renega. Recusar, resistir, produzir, relacionar. Simples assim.

Tendo isto em mente, buscou-se evidências do rastro da liberdade nas pesquisas foucaultianas, com o singelo intuito de justificar nossas próprias conclusões. Perseguimos o seu método, um método distinto da técnica histórica, pois não questiona a história tendo como filtro de realidade um conceito ou noção com pretensão de universalidade. Isto basta para entender-se que a questão de Foucault com o conhecimento se resume a uma inquirição sobre a forma como o encaramos, realidade em si, parâmetro para o pensamento, esquema, quadro, moldura de pensamento. Essa é a genealogia foucaultiana, desfazendo a verdade dos saberes, das relações de poder e das formas de condução da conduta.

Com a arqueologia, a liberdade é tematizada pela anulação do sujeito do conhecimento, em sua forma “autor”, pela sua desumanização. Com a genealogia de cunho nietzscheano, a liberdade emerge enquanto “outro do poder”, *antimatéria* das táticas de poder. Finalmente, com a hermenêutica de si, a liberdade emerge como a condição ontológica da ética, sua prática refletida. Sujeito de saber, sujeito de ação sobre o outro, sujeito de desejo, três dimensões da subjetivação a partir de Michel Foucault. Liberdade de não se permitir esquadrinhar o pensamento, liberdade de não se permitir dominar a ação, liberdade de não se permitir não ser sujeito de suas próprias ações morais. Três dimensões da liberdade em Foucault. O “si mesmo” como o último foco de resistência. Resistir ao não-pensar, resistir ao não-agir, insistir na eticidade de si mesmo tendo como centro de julgamento a liberdade negativa, não-totêmica, não-universalista, não-moralista. A percepção de uma ética faltosa dá o tom da tematização da liberdade.

## REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bossi; revisão da tradução e tradução dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ARAÚJO, Inês Lacerda. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: Ed. da UFPR, 2001.

BRITO, Evandro O. Aufklärung e estética da existência: convergências e divergências entre Kant e Foucault. **Vias reflexivas, Revista Multidisciplinar da Faculdade Municipal de Palhoça**, ano II, n. 02, ago. 2009. Disponível em: <<http://www.fmpsc.edu.br/upload/arquivos/1-1258652962.PDF>>. Acesso em: 10 jun. 2011.

CANDIOTTO, César. **Subjetividade e verdade no último Foucault**. Trans/Form/Ação (UNESP. Marília. Impresso), v. 31,2008, pp. 87-103 .

CASTRO, Edgardo. **Vocabulário de Foucault**: um percurso pelos seus temas, conceitos e autores. Tradução de Ingrid Müller Xavier; revisão técnica Alfredo Veiga-Neto e Walter Omar Kohan. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

COSTA, Jurandir Freire. O sujeito em Foucault: estética da existência ou experimento moral. **Revista Tempo Social – Revista de Sociologia da USP**, Nº 7, V. 1-2, São Paulo, Outubro de 1995, p. 121-138.

DELEUZE, Gilles. **Foucault**. São Paulo, SP: Brasiliense, 1988.

DIAS, R. M. Nietzsche e Foucault: a vida como obra de arte. *In*: Imaculada Kangusso, Olimpio Pimenta, Pedro Sússekind, Romero Freitas. (Org.). **O cômico e o trágico**. 1ª ed. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2008, v. 1, p. 41-55.

DREYFUS, Hubert L; 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.

ERIBON, Didier. **Michel Foucault e seus contemporâneos**. Tradução de Lucy Magalhães. RJ: Jorge Zahar Ed., 1996.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1: a vontade de saber**. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

\_\_\_\_\_. **Qu'est-ce que la critique?** Critique et Aufklärung. Bulletin de la Société française de Philosophie, v. 82, n. 2, p. 35-63, avr./juin. 1990. O que é a crítica? Tradução: Gabriela Lafetá Borges. Disponível em: <<http://vsites.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critica.pdf>>. Acesso em: 28 out 2010.

\_\_\_\_\_. **Dits et écrits: 1954-1969**. Paris: Gallimard, 1994a, Vol. I.

\_\_\_\_\_. **Dits et écrits: 1976-1979**. Paris: Gallimard, 1994b, Vol. III.

\_\_\_\_\_. **Dits et écrits: 1980-1988**. Paris: Gallimard, 1994c, Vol. IV.

\_\_\_\_\_. Crítica y Aufklärung ["Qu'est-ce que la Critique?"]. Tradução de Jorge Dávila. **Revista de Filosofia-ULA**, vol. 8. 1995. Disponível em: <[http://www.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/centros\\_investigacion/csi/publicaciones/papers/davila-critica-aufklarung.pdf](http://www.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/centros_investigacion/csi/publicaciones/papers/davila-critica-aufklarung.pdf)>. Acesso em 09 jun de 2011.

\_\_\_\_\_. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. 5ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

\_\_\_\_\_. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. Tradução de Salma Tannus Muchail. 8ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 1999. (Coleção tópicos)

\_\_\_\_\_. **A verdade e as formas jurídicas**. Tradução de Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Morais. Rio de Janeiro: NAU editora, 2002a.

\_\_\_\_\_. **Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise**. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro; org. e seleção de textos, Manoel Barros da Motta. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002b. (Ditos e escritos; I)

\_\_\_\_\_. **Sexo, poder e a política da identidade**. Tradução de Wanderson Flor do Nascimento. In: VERVE: Revista Semestral do NU-SOL - Núcleo de Sociabilidade Libertária/ Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, PUC-SP. Nº 5 (maio 2004). São Paulo: o Programa, 2004a. Disponível em: <<http://www.nu-sol.org/verve/pdf/verve5.pdf>>. Acesso em: 10/03/2010.

\_\_\_\_\_. **Vigiar e punir: o nascimento da prisão.** Tradução de Raquel Ramallete. 15ª edição. Petrópolis: Vozes, 2004b.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade.** São Paulo: Martins Fontes, 2005a. (Coleção Tópicos)

\_\_\_\_\_. **Microfísica do poder.** Organização e tradução de Roberto Machado. 21ª edição. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2005b.

\_\_\_\_\_. **A hermenêutica do sujeito.** Edição estabelecida sob a direção de François Ewald e Alessandro Fontana, por Frédéric Gros; tradução de Márcio Alves da Fonseca, Salma Tannus Muchail. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. (Tópicos)

\_\_\_\_\_. **Estética: literatura e pintura, música e cinema.** 2.ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2006b. (Ditos e escritos; III)

\_\_\_\_\_. **Estratégia, poder-saber.** 2.ed. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2006c. (Ditos e escritos; IV)

\_\_\_\_\_. **Historia da sexualidade 2: o uso dos prazeres .** 12. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2007.

\_\_\_\_\_. **Nascimento da biopolítica.** São Paulo: Martins Fontes, 2008a. (Coleção Tópicos)

\_\_\_\_\_. **Segurança, território, população: curso dado no Collège de France (1977-1978).** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b. (Coleção Tópicos)

\_\_\_\_\_. **Ética, sexualidade, política.** Organização e seleção de textos Manoel Barros de Motta; tradução de Elisa Monteiro, Inês Autran Dourado Barbosa. 2ª edição. RJ: Forense Universitária, 2010a. (Ditos e escritos; V)

\_\_\_\_\_. **O governo de si e dos outros: curso no Collège de France (1982-1983).** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010b.

GIACOIA JÚNIOR, Osvaldo. **Nietzsche.** São Paulo : PUBLIFOLHA, 2000. (Folha explica)

HERMANN, N. M. A. Estetização do mundo da vida e sensibilização moral. **Educação e Realidade**, v. 30, pp. 35-47, 2006. Disponível em:

<<http://www.anped.org.br/reunioes/28/textos/gt17/gt1743int.rtf>>. Acesso em: 19 jul. 2010.

LOPES, Antônio Orlando Dourado. O cuidado de si na Grécia antiga: elementos para uma discussão com os dois primeiros cursos da *Hermenêutica do Sujeito*, de Michel Foucault. **Nuntius Antiquus**: Revista De Estudos Antigos e Medievais. Belo Horizonte: NEAM/Faculdade de Letras da UFMG, v. 6, dez. 2010, p. 111-128. Disponível em: <[http://www.letras.ufmg.br/nuntius/data1/arquivos/006.08-Antonio\\_Orlando110-128.pdf](http://www.letras.ufmg.br/nuntius/data1/arquivos/006.08-Antonio_Orlando110-128.pdf)>. Acesso em: 17 jun. 2011.

LOUREIRO, I. R. B. . Arte e beleza: diferentes formulações foucaultianas sobre a estética da existência. **Revista do Departamento de Psicologia-UFF**, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 41-53, 2004.

MACHADO, Roberto. **Ciência e saber**: a trajetória da arqueologia de Michel Foucault. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1981.

MAFFESOLI, Michel. **No fundo das aparências**. Tradução de Bertha Halpern Gurovitz. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. (Coleção das obras de Nietzsche)

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. (Coleção das obras de Nietzsche)

ORTEGA, Francisco. **Amizade e estética da existência em Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1999.

RAJCHMAN, John. **Foucault**: a liberdade da filosofia . Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987.

VACCARO, Salvo. Foucault e o anarquismo. **Revista Margem**, Temporalidades. Faculdade de Ciências Sociais da PUC-SP. São Paulo: Educ-SP. 1996. Disponível em: <[http://www.nodo50.org/insurgentes/biblioteca/foucault\\_e\\_o\\_anarquismo\\_-\\_vaccaro.pdf](http://www.nodo50.org/insurgentes/biblioteca/foucault_e_o_anarquismo_-_vaccaro.pdf)>. Acesso em 20 jul 2010.

VERNANT, Jean Pierre. **As Origens do Pensamento Grego** . Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro: Difel, 2002.