

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

CAMILA AGUIAR STENICO

Poder e resistência: pensando a política e a ética em Michel Foucault

Versão corrigida

São Paulo
2015

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

Poder e resistência: pensando a política e a ética em Michel Foucault

Versão corrigida

Camila Aguiar Stenico

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Helena Oliva Augusto

De acordo.

São Paulo
2015

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

S825p Stenico, Camila Aguiar
Poder e resistência: pensando a política e a ética em Michel Foucault / Camila Aguiar Stenico ; orientadora Maria Helena Oliva Augusto. - São Paulo, 2015.
135 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Sociologia. Área de concentração: Sociologia.

1. Poder. 2. Resistência. 3. Subjetivação. 4. Ética. 5. Política. I. Augusto, Maria Helena Oliva, orient. II. Título.

CAMILA AGUIAR STENICO

Poder e resistência: pensando a política e a ética em Michel Foucault

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Helena Oliva Augusto

BANCA EXAMINADORA

Presidente: _____

Profa. Dra. Maria Helena Oliva Augusto

1º Examinador: _____

2º Examinador: _____

São Paulo, _____ de _____ de 2015.

*Àqueles que procuram formas de
reinventar o futuro...*

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, à minha orientadora, Maria Helena Oliva Augusto, pelo apoio, estímulo e direcionamento oferecidos durante todo o processo de pesquisa que resultou nesta dissertação. Desde a formulação inicial do projeto até a revisão final do texto, seus comentários, sempre atenciosos e pertinentes, ajudaram a aprimorar o desenvolvimento das ideias, dando mais clareza, polimento e profundidade às formulações propostas. Expresso aqui minha admiração e enorme gratidão pela generosidade e carinho demonstrados ao longo desses três anos.

À minha família, pelo suporte material e apoio afetivo incondicional.

Aos meus amigos pelo incentivo, paciência, compreensão e bom humor, que foram tão cruciais nos momentos mais difíceis do percurso: Paulo Fornazza, Bruna Pligher, Juliana Godoy, Lucas Giglio, Rafael Falasco, Daniel Caro, Rafael Biazi e tantos outros que contribuíram de alguma forma para a conclusão deste projeto.

Aos colegas e professores do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da FFLCH - USP, com quem dividi angústias, aprendizados e alegrias.

À professora Fabiana Augusta Alves Jardim e ao professor Marcos César Alvarez pelas leituras, questões e sugestões feitas durante o exame de qualificação.

Finalmente, à CAPES, pela bolsa concedida.

*"Essas coisas vizinhas e próximas:
como lhe parecem mudadas!
de que magia e plumagem se revestiram!"*

Friedrich Nietzsche

STENICO, Camila A. *Poder e resistência: pensando a política e a ética em Michel Foucault*. 2015. 135 f. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. 2015.

RESUMO

Esta dissertação intenta preencher a lacuna existente em torno da noção de resistência cunhada por Michel Foucault. Diante de algumas críticas que sugerem, equivocadamente, um fatalismo advindo da analítica do poder desenvolvida pelo autor, a compreensão da noção de resistência e de outras associadas a ela se faz necessária para aprofundar e/ou redirecionar as discussões sobre o tema. Tomando os cursos ministrados por Foucault no *Collège de France*, entre 1976 e 1984, como o principal foco da análise, procurou-se identificar e mapear as maneiras como o tema geral da resistência foi abordado e desenvolvido. Depois do deslocamento realizado pelo autor da noção de poder para a de governo, no curso de 1978 - *Segurança, território, população* -, é possível perceber o surgimento de uma nova temática: os processos de subjetivação, em sua relação com os mecanismos de poder e a verdade. É nesse contexto que a questão da resistência - sempre em relação com a questão do poder - pode ser pensada no âmbito da ética e da política: governo de si mesmo e governo dos outros. Então, ainda que as menções específicas de Foucault à noção de resistência sejam esparsas e pontuais, é possível identificar, a partir da análise de seus cursos, entrevistas e outros textos, alguns temas diretamente relacionados a ela, como, por exemplo: contraconduta, insurreição, atitude crítica, práticas de si, práticas de liberdade e estética da existência.

Palavras-chave: Poder. Resistência. Governamentalidade. Contraconduta. Ética. Sujeito/subjetividade.

ABSTRACT

This dissertation attempts to fill the gap around the notion of resistance coined by Michel Foucault. Bearing in mind that some critics suggest, mistakenly, a fatalism arising from the analytics of power developed by the author, a better understanding of the notion of resistance and others associated with it is necessary to deepen and/or redirect the discussions on the topic. Taking the courses given by Foucault at the *Collège de France* between 1976 and 1984 as the main focus of analysis, we tried to identify and map the ways in which the general theme of resistance was explored and elaborated. After the displacement performed by the author from the notion of power to the one of government in the course of 1978 - *Security, territory, population* - one can see the emergence of a new theme: the subjectivation processes in their relation to the mechanisms of power and truth. In this context, the issue of resistance - always in relation to the issue of power - can be thought of as part of the ethics and politics: government of self and others. So, although Foucault's mentions to the notion of resistance are sparse and punctual, one can identify, from the analysis of his courses, interviews and other texts, some topics directly related to it, such as: counter-conduct, insurrection, critical attitude, practices of the self, practices of freedom and aesthetics of existence.

Key words: Power. Resistance. Governmentality. Counter-conduct. Ethics. Subject/subjectivity.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1	
DO PODER AO GOVERNO: UM DESLOCAMENTO CONCEITUAL.....	22
1.1 GENEALOGIA DO PODER.....	22
1.2 GOVERNAMENTALIDADE.....	45
1.3 GOVERNO PELA VERDADE.....	52
CAPÍTULO 2	
RESISTÊNCIAS À GOVERNAMENTALIDADE: CONTRACONDUTA E	
INSURREIÇÃO.....	62
2.1 PODER E RESISTÊNCIA: UM PAR CONCEITUAL.....	62
2.2 CONDUTA E CONTRACONDUTA.....	71
2.3 INSURREIÇÃO E ATITUDE CRÍTICA: MODALIDADES DE	
CONTRACONDUTA.....	78
CAPÍTULO 3	
RESISTÊNCIAS AO GOVERNO PELA VERDADE: PRÁTICAS DE SI,	
PRÁTICAS DE LIBERDADE E ÉTICA DA EXISTÊNCIA.....	86
3.1 PRÁTICAS DE SI E AUTOCONSTITUIÇÃO DO SUJEITO: RESISTÊNCIA À	
SUJEIÇÃO DA SUBJETIVIDADE.....	89
3.2 PRÁTICAS DE LIBERDADE: PARA ALÉM DA LIBERAÇÃO.....	101
3.3 TRANSFORMAÇÃO DE SI E DO MUNDO: ÉTICA E ESTÉTICA DA	
EXISTÊNCIA.....	109
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	126
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	131

INTRODUÇÃO

A escolha do tema desta dissertação deu-se a partir da leitura de *The Critique of Power – Reflective Stages in a Critical Social Theory*, obra escrita pelo filósofo e sociólogo alemão Axel Honneth e originalmente publicada em 1985. A partir da análise das teorias sociais de Theodor Adorno, Max Horkheimer, Michel Foucault e Jürgen Habermas, o autor buscou estabelecer uma linha de desenvolvimento teórico unindo a teoria crítica frankfurtiana (sintetizada na *Dialética do Esclarecimento*) às abordagens contemporâneas que considera mais influentes no âmbito de uma teoria crítica da sociedade: o paradigma da “luta” [*struggle*] de Foucault e o paradigma do “entendimento mútuo” [*mutual understanding*] de Habermas.¹

Dentro desse contexto, Honneth procurou reconstruir a trajetória do pensamento de Foucault – desde sua análise histórica do discurso, expressa nas obras que escreveu na década de 1960, até a formulação de uma teoria do poder,² desenvolvida ao longo da década de 1970, sendo *Vigiar e Punir* um marco nesse processo. Honneth interpretou essa trajetória como a construção paulatina de uma teoria crítica da sociedade fundada na noção de poder, cujas características permitem que seja pensada como uma extensão das tendências desenvolvidas pela Escola de Frankfurt:

I have presented Foucault’s writings as contributions to a project in which, by means of Nietzsche’s philosophy, the Dialectic of Enlightenment’s tendencies toward a critique of reason are developed into a kind of systems theory (HONNETH, [1985]* 1991, p. xxii).³

É possível encontrar uma série de ocasiões em que o próprio Foucault manifestou seu interesse e até admiração pelos pensadores da Escola de Frankfurt. Por exemplo, no curso *O governo de si e dos outros*, de 1983, ele disse a certa altura:

[...] me parece que a opção filosófica com a qual nos vemos confrontados atualmente é a seguinte. É preciso optar ou por uma filosofia crítica que se apresentará como uma filosofia analítica da verdade em geral, ou por um

¹ Cf. Honneth, 1991, p. xii.

² Vale lembrar que o próprio Foucault recusa a ideia de construir uma “teoria do poder”; no entanto, é esse o termo utilizado por Honneth em sua análise. De acordo com Foucault, seus estudos sobre o poder tomam a forma de uma “analítica” e não de uma “teoria”, já que esta pressupõe a unidade e a cientificidade de um conjunto de formulações.

³ “Eu apresentei os escritos de Foucault como contribuições a um projeto no qual, por meio da filosofia de Nietzsche, as tendências da Dialética do Esclarecimento a uma crítica da razão são desenvolvidas em um tipo de teoria dos sistemas” (HONNETH, 1991, p. xxii, *tradução nossa*).

* A data entre colchetes refere-se sempre à edição original da obra citada.

pensamento crítico que tomará a forma de uma ontologia de nós mesmos, de uma ontologia da atualidade. E é essa forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche, Max Weber, etc., fundou uma forma de reflexão à que, é claro, eu me vinculo na medida em que posso (FOUCAULT, 2010d, pp. 21-22).

Em uma entrevista concedida no ano de 1980, o autor expressou de forma bastante explícita seu interesse pela Escola de Frankfurt, bem como o compartilhamento de alguns temas e questões:

[...] compreendi que os representantes da Escola haviam tentado afirmar, muito antes de mim, coisas que me esforçava para sustentar há anos. [...] No que me concerne, penso que os filósofos dessa Escola colocaram problemas em torno dos quais ainda penamos: notadamente, o dos efeitos de poder em relação a uma racionalidade que se definiu histórica e geograficamente no Ocidente, a partir do século XVI. O Ocidente não teria podido chegar aos resultados econômicos, culturais que lhes são próprios, sem o exercício dessa forma particular de racionalidade. Ora, como dissociar essa racionalidade dos mecanismos, procedimentos, técnicas, efeitos de poder que a acompanham e que suportamos tão mal, designando-os como a forma de opressão típica das sociedades capitalistas e, talvez, também das socialistas. Não poderíamos concluir que a promessa da *Aufklärung* de alcançar a liberdade pelo exercício da razão voltou-se, ao contrário, para uma dominação da razão mesma, a qual usurpa mais e mais o lugar da liberdade? É um problema fundamental, no qual todos nos debatemos [...]. E esse problema, como o sabemos, foi individualizado, assinalado por Horkheimer por antecipação a todos os outros; e é a Escola de Frankfurt que interrogou, a partir dessa hipótese, a relação com Marx.

[...]

Quando reconheço os méritos dos filósofos da Escola de Frankfurt, eu o faço com a má consciência daquele que deveria tê-los lido bem antes e os compreendido mais cedo. Se tivesse lido essas obras, não teria necessidade de dizer muitas coisas, e teria evitado erros (FOUCAULT, 2010e, pp. 323-24).

Na mesma entrevista, Foucault também esclareceu uma diferença fundamental entre seu pensamento e o frankfurtiano:

Esquematizando, poder-se-ia, por ora, afirmar que a concepção de sujeito adotada pela Escola de Frankfurt era bastante tradicional, de natureza filosófica; ela estava bastante impregnada do humanismo marxista. Explicamos, dessa maneira, sua particular articulação com certos conceitos freudianos, como a relação entre alienação e repressão, entre liberação e fim da alienação e da exploração. Não penso que a Escola de Frankfurt possa admitir que o que temos a fazer não seja reencontrar nossa identidade perdida, liberar nossa natureza aprisionada, libertar nossa verdade fundamental; mas irmos em direção a alguma coisa que é uma outra coisa (FOUCAULT, 2010e, pp.324-25).

Enfim, outras referências ainda poderiam ser citadas, mas a determinação das possibilidades ou a delimitação das condições em que se poderia aproximar Foucault das tendências críticas desenvolvidas pela Escola de Frankfurt não constituem o cerne da questão que orientou o desenvolvimento desta dissertação, mas apenas seu contexto geral. O problema é bem outro, muito mais simples e objetivo - ao menos em sua forma.

Segundo afirmação de Honneth em *The critique of power*, um problema central para o desenvolvimento da teoria crítica atualmente está relacionado ao fato de o modelo conceitual de uma análise ter de estar montado de tal forma que seja possível compreender tanto as estruturas da dominação social quanto os recursos sociais para sua superação prática;⁴ por isso, tornou-se necessário, para ele, descobrir de que forma Foucault (assim como Habermas) abordou – ou deixou de abordar – essa questão. Ou seja, ao colocar Foucault como um representante da teoria crítica contemporânea, Honneth deparou-se com a necessidade de problematizar o conceito de *resistência* utilizado pelo autor enquanto possível instância prática da luta contra o poder. É exatamente nesse questionamento feito por Honneth que se encontra o marco inicial e o impulso para a pesquisa que resultou nesta dissertação.

A conclusão de Honneth (1991) ao fim de sua análise sobre a obra de Foucault é que este construiu uma teoria da dominação social fundada na noção de poder, mas não ofereceu uma abordagem analítica coerente da ideia de *resistência*.⁵ Fez, portanto, um diagnóstico a respeito da sociedade contemporânea ocidental, examinou profundamente a questão do exercício do poder, dos meios de dominação social, mas negligenciou o estudo dos caminhos para uma superação prática da situação de dominação descrita. Esse fato, por si só, fere o princípio da Teoria Crítica, que preza os dois lados da questão: diagnóstico e prognóstico.⁶ Nesse mesmo sentido, vale citar também a crítica de Habermas ao pensamento de Foucault: o conceito de poder foucaultiano – que teria um caráter transcendental – e o projeto de uma historiografia genealógica – que, segundo Habermas, nada mais é do que “uma descrição ascética e não participativa de práticas de poder que variam como em um caleidoscópio” (HABERMAS, 2002, p. 386) – não permitem construir um horizonte possível de ação emancipatória⁷ e de orientação normativa, o que inviabiliza a conclusão do projeto de uma teoria crítica da sociedade. De acordo com Habermas,

Foucault enreda-se em aporias tão logo deva explicar como deve ser entendido aquilo que o próprio historiador genealogista faz. A pretensa objetividade do conhecimento se vê, então, questionada (1) pelo *presentismo* involuntário de

⁴ Cf. Honneth, 1991, p. xiv.

⁵ Cf. Honneth, 1991, p. xxviii.

⁶ Segundo Honneth, é com Horkheimer, na década de 1930, que o “criticismo prático” (*practical criticism*) emerge como condição constitutiva do conhecimento crítico: “The specific way in which Horkheimer, with reference to Marx, brought theory and practice together presupposes an analysis, from within the historical process, of those social impulses that call for a critique and an overcoming of established forms of domination” (HONNETH, 1991, p. xiv).

⁷ Adotamos o termo “emancipação” ou “ação emancipatória” no sentido amplo, dentro do contexto da Teoria Crítica: trata-se da superação prática da dominação social.

uma historiografia que permanece presa a sua situação de partida; (2) pelo inevitável *relativismo* de uma análise referida ao presente e que só pode ser entendida como uma empresa prática dependente do contexto; e (3) pela *parcialidade* arbitrária de uma crítica que não pode justificar os seus fundamentos normativos (HABERMAS, 2002, p. 387).

Nancy Fraser, no artigo intitulado “*Foucault on Modern Power: empirical insights and normative confusions*” (1981), apontou também a falta de normatividade da teoria foucaultiana, mas o fez de maneira mais questionadora e menos taxativa, abrindo espaço para um debate:

It seems, then, that the assumption that Foucault’s critique is engaged but non normative creates serious difficulties for him. It would perhaps be better to assume that he has not bracketed every normative framework but only the liberal one based on legitimacy. In that case, it becomes essential to discover what alternative normative framework he is presupposing. Could the language of domination, subjugation, struggle, and resistance be interpreted as the skeleton of some alternative framework? (FRASER, 1981, p. 283).⁸

Em suma, crítica comum e recorrente a Michel Foucault: ausência de um quadro normativo que oriente a ação e falta de uma *dimensão emancipadora* em sua teoria do poder.

O objetivo deste trabalho, entretanto, não é discutir a validade de todas essas críticas, mas dar um passo atrás e investigar, no pensamento foucaultiano, a própria noção de resistência, enquanto contraponto ao poder. Como se sabe, Foucault não se dedicou exclusivamente à questão da resistência em nenhum momento, fazendo apenas menções breves ao tema, geralmente para esclarecer sua concepção de poder. Por isso mesmo, o objetivo primeiro da pesquisa proposta foi o de mapear a questão, identificando os momentos em que é abordada e os temas a que é relacionada, a fim de compreender melhor o lugar ocupado pela resistência em parte da trajetória intelectual do autor. Honneth admitiu, no posfácio à segunda edição alemã de *The critique of power*, não estar a par de toda a bibliografia secundária sobre a obra de Foucault, de tal forma que alguns aspectos importantes da obra desse autor podem ter sido deixados fora de sua análise.⁹ A crítica habermasiana apresentada no *Discurso Filosófico da Modernidade* também não considerou os últimos textos e entrevistas de Foucault, criando uma lacuna no debate sobre o tema. É preciso levar em consideração, por

⁸ "Parece, então, que a suposição de que a crítica foucaultiana é engajada mas não normativa cria grandes dificuldades para ele. Seria melhor, talvez, assumir que ele não rejeitou todos os quadros normativos, mas apenas o liberal, baseado na legitimidade. Nesse caso, torna-se essencial descobrir qual quadro normativo alternativo ele está pressupondo. Poderia a linguagem da dominação, subjugação, luta e resistência ser interpretada como o esqueleto de um quadro alternativo?" (FRASER, 1981, p. 283, *tradução nossa*).

⁹ Cf. Honneth, 1991, p. xxii e ss.

exemplo, o deslocamento realizado por Foucault, a partir de 1978, da noção de poder para a de governo. Então, abre-se aí um espaço para investigação: como compreender a noção de resistência enunciada por Foucault? Como podemos identificá-la em seus últimos estudos e escritos, que geralmente não são citados por seus críticos apesar de trazerem algumas novidades em relação à analítica do poder?

Segundo Deleuze [1986] (2006), após *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber* seguiu-se um longo silêncio em que Foucault, refletindo sobre sua própria obra, possivelmente chegou a um impasse e sentiu-se preso às relações de poder:

[...] 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. [...] Afinal, não é um dos traços fundamentais da 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 (FOUCAULT, 2010b, p. 208).

Se traçar um prognóstico para a sociedade atual nunca foi a intenção de Foucault, não se pode deixar de notar que em sua obra há ferramentas que permitem pensar a questão do poder e da dominação sob uma perspectiva “combativa”. Em uma das inúmeras entrevistas que concedeu ao longo de sua vida, deparamo-nos com a seguinte declaração: “[...] meu verdadeiro problema, no fundo, é o de forjar instrumentos de análise, de ação política e de intervenção política sobre a realidade que nos é contemporânea e sobre nós mesmos” (FOUCAULT, 2010b, p. 240).

Em seus últimos trabalhos (*História da sexualidade* e os últimos cursos ministrados no *Collège de France*¹⁰), nota-se a predominância das investigações sobre o sujeito ou, mais especificamente, sobre os processos de subjetivação dos indivíduos.¹¹ Segundo Pasquino (1986), já em *Vigiar e Punir* a questão considerada por Foucault ao tratar das disciplinas era: qual é o modo de condução de vida ou de comportamento compatível com e específico ao Ocidente moderno? Foucault interrogava, então, a modernidade sob a perspectiva da construção do sujeito: “the analysis of the ‘construction’ of these automatic forms of behaviour – the power of normalization – constitutes, in fact, the central object of Foucault’s book on the disciplines”

¹⁰ A predominância da temática do sujeito pode ser verificada principalmente nos cursos ministrados a partir de 1980: *Do governo dos vivos, Subjetividade e verdade* (inédito no Brasil), *A hermenêutica do sujeito, O governo de si e dos outros* e *A coragem da verdade*.

¹¹ Cf. Deleuze, 2006.

(PASQUINO, 1986, p. 100).¹² Depois da questão disciplinar, Foucault tratou a questão da sexualidade sob a mesma perspectiva, isto é, problematizando a relação do indivíduo consigo mesmo: a *História da sexualidade* apresenta uma história das problematizações da subjetividade, isto é, uma reconstrução dos diferentes modos de condução de vida e comportamentos considerados na perspectiva do autogoverno – trata-se aí de uma questão ética.¹³ Portanto, de acordo com Deleuze, foi a partir da ênfase nessa dimensão – a da subjetividade – que Foucault procurou ultrapassar a linha do poder a que se sentiu preso em determinado momento de sua trajetória acadêmica:

Se, no final da *Vontade de Saber*, Foucault chega a um impasse, não é devido à sua maneira de pensar o poder, é antes porque ele descobriu o impasse no qual o próprio poder nos coloca, tanto em nossa vida quanto em nosso pensamento, nós que nos chocamos contra ele nas mais ínfimas verdades. Só haveria saída se o lado de fora fosse tomado num movimento que o arrancasse ao vazio, lugar de um movimento que o desvia da morte. Seria como um novo eixo, distinto ao mesmo tempo do eixo do saber e do eixo do poder. Eixo no qual se conquista uma serenidade? Uma verdadeira afirmação de vida? Em todo caso, não é um eixo que anula os outros, mas um eixo que já atuava ao mesmo tempo que os outros e os impedia de ficarem presos num impasse (DELEUZE, 2006, p. 103).

É possível estabelecer, então, três dimensões nos estudos de Foucault: saber, poder e subjetividade (“si”) - todas irreduzíveis, mas em constantes implicações umas com as outras. Segundo Foucault, essas três dimensões constituem todas as experiências humanas e, por isso mesmo, é possível identificá-las em todos os estudos do autor, ainda que com ênfases diferentes:

[...] nesses três campos - o da loucura, o da delinquência, o da sexualidade -, privilegiei a cada vez um aspecto particular: o da constituição de uma objetividade, o da formação de uma política e de um governo de si, o da elaboração de uma ética e de uma prática de si. Mas a cada vez tentei também mostrar o lugar ocupado pelos dois outros componentes, necessários para a constituição de um campo de experiência. Trata-se na realidade de diferentes exemplos nos quais estão implicados os três elementos fundamentais de toda experiência: um jogo de verdade, das relações de poder, das formas de relação consigo mesmo e com os outros. E se cada um desses exemplos privilegia, de certa maneira, um desses três aspectos - uma vez que a experiência da loucura recentemente se organizou sobretudo como um campo de saber, a do crime, como um campo de intervenção política, enquanto a da sexualidade se definiu como um lugar ético -, eu quis mostrar a cada vez como os dois elementos estavam presentes, que funções eles exerceram e como cada um deles foi afetado pelas transformações dos dois outros (FOUCAULT, 2014c, p. 225).

¹² "A análise da 'construção' dessas formas de comportamento automáticas - o poder de normalização - constitui, de fato, o objeto central do livro de Foucault sobre as disciplinas" (PASQUINO, 1986, p. 100, tradução nossa).

¹³ Cf. Pasquino, 1986.

Com todos os seus livros, Foucault seguiu mudando de perspectiva e operando deslocamentos, mas girou em torno sempre do mesmo problema: as relações entre o sujeito, a verdade, o poder e a constituição da experiência.

Entre esses deslocamentos, é possível destacar três momentos principais. Primeiro, na década de 1960, Foucault dedicou-se ao estudo da formação dos saberes, em particular das ciências empíricas nos séculos XVII e XVIII (história natural, gramática geral, economia etc.). Tratava-se de deslocar o eixo da história do conhecimento para a análise dos saberes, das práticas discursivas que organizam ou constituem o elemento matricial desses saberes, e estudar essas práticas discursivas como formas reguladas de veridicção.¹⁴ Do conhecimento ao saber, do saber às práticas discursivas e às regras de veridicção – foi esse o deslocamento operado pelo autor durante um certo tempo. *As palavras e as coisas* é o livro que caracteriza esse deslocamento.

Depois, ao longo da década de 1970, Foucault dedicou-se à análise das matrizes normativas de comportamento. Nesse momento, o deslocamento consistiu em analisar não o Poder, nem as instituições de poder ou formas gerais de dominação, mas as técnicas e procedimentos pelos quais se empreende conduzir a conduta dos outros. Ele colocou a questão da norma de comportamento em termos de poder que se exerce e analisou esse poder como um campo de procedimentos de governo. Portanto, esse segundo deslocamento consistiu em passar da análise da norma à análise dos exercícios do poder; e passar da análise do exercício do poder aos procedimentos de governamentalidade. Nesse momento, os exemplos tomados pelo autor foram o da criminalidade e das disciplinas. O livro que melhor representa esse momento é *Vigiar e Punir*, mas vale lembrar que foi no curso *Segurança, território, população*, ministrado em 1978, no *Collège de France*, que surgiu o termo governamentalidade.

Por fim, a partir de 1980, o autor dedicou-se à análise da constituição do modo de ser do sujeito. O deslocamento consistiu em não se referir a uma teoria do sujeito, mas à análise das diferentes formas pelas quais o indivíduo é levado a constituir-se como tal; por exemplo: a partir do tema da sexualidade (comportamento sexual e história moral sexual), Foucault questionou mediante quais formas de relação consigo o

¹⁴ A palavra "veridicção", inexistente nos registros oficiais da língua portuguesa no Brasil, é a tradução corrente do termo francês "véridiction", neologismo criado por Foucault para dar conta da noção de "dizer a verdade". Cf. BECKER, EWALD & HARCOURT, 2012 (p.5, n 09).

indivíduo foi chamado a constituir-se como sujeito moral da conduta sexual. O deslocamento realizado foi, então, da questão do sujeito à análise das formas de subjetivação - analisar as formas de subjetivação por intermédio das técnicas da relação consigo ou de uma “pragmática de si”. Esse último movimento ficou visível nos volumes II e III da *História da sexualidade*, bem como nos cursos dados no *Collège de France* a partir de 1980. Foucault resumiu essa série de deslocamentos da seguinte maneira:

Substituir a história dos conhecimentos pela análise histórica das formas de verificação, substituir a história das dominações pela análise da história dos procedimentos de governamentalidade, substituir a teoria do sujeito ou a história da subjetividade pela análise histórica da pragmática de si e das formas que ela adquiriu, eis as diferentes vias de acesso pelas quais procurei precisar um pouco a possibilidade de uma história do que se poderia chamar de "experiências". Experiência da loucura, experiência das doenças, experiência da criminalidade e experiência da sexualidade, focos de experiências que são, creio eu, importantes na nossa cultura (FOUCAULT, 2010d, pp. 6-7).

Se depois de *A vontade de saber*, publicado em 1976, é possível perceber uma mudança de direção nos estudos de Foucault, baseada, sobretudo, em um deslocamento ou refinamento conceitual em torno da questão do poder, que tinha colocado o autor em um impasse, então é a partir daí que, segundo acreditamos, a pesquisa sobre a noção de resistência há de ser mais produtiva e esclarecedora. Mas o que se transformou de 1976 a 1984? Segundo Frédéric Gros, depois de *A vontade de saber*

Segue-se um silêncio de oito anos, rompido em 1984 pela publicação simultânea de *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si* [...]. Tudo então havia mudado, o quadro histórico-cultural e as chaves de leitura de sua história da sexualidade: não mais a modernidade do Ocidente (do século XI ao XIX), mas a Antiguidade greco-romana; não mais uma leitura política em termos de dispositivos de poder, mas uma leitura ética em termos de práticas de si. Já não se trata mais de uma genealogia dos sistemas, mas de uma problematização do sujeito (GROS, 2010, p. 458).

Além disso, o curso de 1978, *Segurança, território, população*, marcou o surgimento da noção de governamentalidade, que representa o deslocamento da noção de poder para o de governo, entendido como a forma de conduzir a conduta dos homens. Outro marco importante nesse período foi a "descoberta",¹⁵ a partir da investigação dos textos

¹⁵ A referência a uma "descoberta" do sujeito que se autoconstitui diz respeito à seguinte passagem, encontrada no *Prefácio à História da Sexualidade*: "[...] o lugar muito importante tomado no fim do século XVIII e no século XIX pela formação dos domínios de saber concernentes à sexualidade do ponto de vista biológico, médico, psicopatológico, sociológico, etnológico, o papel determinante desempenhado também pelos sistemas normativos impostos ao comportamento sexual, por intermédio da educação, da medicina, da justiça, tornavam difícil separar, no que eles têm de particular, a forma e os efeitos da relação consigo na constituição dessa experiência. [...] Para melhor analisar em si mesmas as formas da

filosóficos antigos realizada nos cursos do *Collège de France* no início da década de 1980, de um sujeito que se autoconstitui por meio de técnicas de si, no lugar de ser constituído por técnicas de dominação ou técnicas discursivas. Sobre essas mutações, Frédéric Gros afirmou:

Foucault começa então seu curso de 1981, e também o de 1982, lembrando que doravante o eixo central de sua pesquisa é a relação do sujeito com a verdade, sendo a sexualidade um domínio entre outros (assim como a escrita, a relação médica consigo, etc.) de cristalização dessa relação. O sexo, então, já não é unicamente o revelador do poder (normalizador, identificador, classificador, redutor, etc.), mas do sujeito em sua relação com a verdade (GROS, 2010, p. 462).

Portanto, o recorte metodológico escolhido para a pesquisa que resultou nesta dissertação fixou para a análise o período de 1976, ano de publicação de *A vontade de saber*, a 1984, ano da morte do autor. Durante esse período, Foucault publicou, como vimos, apenas os três primeiros volumes da *História da sexualidade*. No entanto, é possível encontrar uma vasta gama de materiais produzidos pelo autor nesse intervalo: conferências, entrevistas, artigos e, claro, os manuscritos dos cursos dados no *Collège de France*. Estes últimos constituíram o principal foco de análise da pesquisa realizada, porque, além de apresentarem certo grau de novidade em relação às obras acabadas (tanto pelo fato de terem sido publicados tardiamente como pelo fato de representarem pesquisas ou ideias em desenvolvimento), esses cursos, a partir de 1980, trazem textos da Antiguidade greco-romana e abrangem muitos dos temas e questões que são tratados nos dois últimos volumes da *História da sexualidade*. Ou seja, focalizar a análise nos cursos não significaria excluir a temática abordada nos dois últimos livros publicados por Foucault e ainda possibilitaria explorar materiais novos, pouco estudados - já que alguns deles foram publicados apenas recentemente -, com potencial para revelar os últimos questionamentos e ideias do autor. Embora as obras acabadas apresentem uma diferença de registro marcante em relação aos cursos, que têm o caráter de estudos em andamento ou formulação de hipóteses, com um Foucault que muitas vezes vai tateando as questões que coloca, a opção de privilegiar esses manuscritos justifica-se, sobretudo, pela relevância de suas temáticas perante o tema central deste trabalho - a noção de resistência em relação à noção de poder atualizada enquanto governo. Os textos, artigos e entrevistas publicados nos *Ditos & Escritos* foram utilizados como apoio,

relação consigo, fui levado a remontar através do tempo cada vez mais distante do quadro cronológico que eu me havia primitivamente fixado" (FOUCAULT, 2014b, p. 212-13).

especialmente no caso de temas que não foram abordados por Foucault nos cursos do *Collège de France*.

A noção de resistência, especificamente, aparece poucas vezes nas obras analisadas durante o processo de pesquisa. Em *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber* aparece como contraponto ao poder, estratégia de luta, sendo esse o sentido privilegiado ao longo desta dissertação. Nos cursos do *Collège de France - Segurança, território, população*, de 1978, *Hermenêutica do sujeito*, de 1982, e *A coragem da verdade*, de 1984 -, a noção aparece em dois sentidos: na maior parte das vezes como resistência física, provação do corpo e da mente, no contexto do ascetismo, e, algumas vezes, principalmente no curso de 1978, que introduziu a noção de contraconduta, no sentido de contraponto ao poder, resistência ao governo.

A bibliografia secundária sobre o tema específico da resistência no pensamento de Foucault está bastante pulverizada. Não foi possível encontrar obras inteiramente dedicadas à noção, apenas artigos e trechos de obras que trazem algum tipo de desenvolvimento sobre o tema, o que impossibilitou a análise de um grande número de referências secundárias dentro do prazo estabelecido para a pesquisa. Por esse motivo e também por se tratar de uma questão interna ao pensamento foucaultiano, a decisão foi de privilegiar as produções do próprio autor. As exceções são Michel Senellart e Frédéric Gros, citados com frequência por seus comentários e análises na seção "Situação do curso", sempre publicada nas edições dos cursos do *Collège de France* utilizadas durante a pesquisa. São textos sempre muito próximos dos manuscritos das aulas e, por isso, representaram contribuições valiosas à análise. Outros autores que escreveram sobre os temas abordados nesta dissertação foram consultados, mas nem sempre foram citados (por tangenciarem as questões propostas) ou foram citados apenas pontualmente para reforçar um argumento. De qualquer maneira, todos os textos consultados estão indicados na seção de "Referências Bibliográficas".

A dissertação foi organizada em três capítulos: o primeiro aborda o deslocamento feito por Foucault da noção de poder para a de governo, entendido como a forma de conduzir condutas. Trata-se de um quadro de referência e uma discussão geral sobre a questão do poder/governo, indispensável para pensar a questão da resistência. A partir da apresentação do projeto foucaultiano de uma genealogia do poder é possível estabelecer, de maneira definitiva e fundamental, uma diferença marcante em relação às teorias políticas clássicas do poder. Compreender a concepção

genealógica é importante para compreender o projeto de uma analítica de poder, que caracterizou suas pesquisas a partir da década de 1970. Depois, veremos como surgiu a noção de governamentalidade, no curso de 1978 - *Segurança, território, população* -, associada à integração das tecnologias do poder pastoral pelo Estado moderno. Por fim, a introdução do tema do governo pela verdade, representando o desdobramento do deslocamento realizado em direção à noção de governo: a relação circular entre poder e saber é atualizada na forma do governo pela verdade.

O segundo capítulo introduz a discussão sobre a noção de resistência. O primeiro passo é compreender a maneira como Foucault pensou e apresentou o par conceitual poder-resistência em seus estudos, numa primeira tentativa de esclarecer a noção. Depois, considerando o recorte metodológico escolhido e a partir da análise dos textos foucaultianos pertencentes ao período definido (1976-1984), foi preciso mapear como a questão da resistência foi desenvolvida pelo autor. Pode-se dizer que, ao deslocamento da noção de poder para a de governo correspondeu um deslocamento equivalente da noção de resistência para a de contraconduta - termo este que também apareceu pela primeira vez no curso de 1978. Nesse sentido, a contraconduta aparece como uma forma de resistência à governamentalidade. O segundo capítulo encerra-se com a apresentação da noção de insurreição, que foi discutida por Foucault em relação direta com os acontecimentos que marcaram a chamada revolução iraniana. A insurreição também pode ser pensada como uma forma de contraconduta e, portanto, como forma de resistência à governamentalidade. Nesse caso, em particular, foi preciso recorrer exclusivamente aos *Ditos & Escritos*, já que o tema não foi desenvolvido nos cursos e obras do autor.

O terceiro capítulo, enfim, apresenta algumas formas de resistência ao governo pela verdade. O estudo das práticas de si na Antiguidade greco-romana fez emergir diante de Foucault a figura de um sujeito que se autoconstituía por meio de práticas refletidas e regras de conduta facultativas que lhe permitiam subjetivar os discursos verdadeiros transmitidos pelos mestres e, em consequência disso, dominar a si mesmo, levar uma vida bela e justa etc. Tratava-se, portanto, de uma relação de direção com o outro (o mestre) temporária e finalizada por uma autonomia conquistada. Com o surgimento do cristianismo, as práticas de si foram perdendo sua autonomia, na medida em que eram integradas ao exercício do poder pastoral, com o objetivo último de fazer com que, numa relação de direção marcada pela obediência, cada indivíduo descobrisse

e manifestasse a verdade sobre si, para então renunciar a si mesmo em nome da própria salvação. Eis como a confissão se tornou um modo de submeter o indivíduo e obrigá-lo ao enunciado exaustivo de si mesmo: objetivação do sujeito em um discurso verdadeiro a partir da injunção permanente de obedecer. No Ocidente moderno, só se é sujeito da verdade no princípio e no termo de uma sujeição ao Outro.¹⁶ Não só as instituições religiosas integraram e reelaboraram as práticas de si, indexando-as à obrigação de dizer-a-verdade sobre si mesmo, mas também as instituições modernas psiquiátricas, médicas, jurídicas e pedagógicas. A subjetividade, isto é, a forma de relação que se estabelece de si para consigo, aparece, então, como *locus* de operação dos mecanismos de governo pela verdade. Diante disso, os estudos foucaultianos sobre a Antiguidade greco-romana, desenvolvidos sobretudo entre 1980 e 1984, trazem a possibilidade de pensar as práticas de si, as práticas de liberdade e a estética da existência - todas situadas no campo da ética - como formas possíveis de resistência ao governo pela verdade.

Portanto, poder, governamentalidade, governo pela verdade, resistência, contraconduta e práticas de si - esses são os temas centrais que, pensados no campo da política e da ética, serão discutidos e aprofundados nos capítulos a seguir.

¹⁶ Cf. Gros, 2010, p. 460.

CAPÍTULO 1

DO PODER AO GOVERNO: UM DESLOCAMENTO CONCEITUAL

1.1 Genealogia do poder

As investigações históricas conduzidas por Foucault na década de 1970 foram fortemente influenciadas por Nietzsche e tomaram a forma de uma *genealogia do poder*. A abordagem genealógica ecoou nos estudos de Foucault até o final de sua vida, em 1984, constituindo, portanto, um marco importante em sua trajetória intelectual. Na primeira aula do curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, Foucault definiu assim a genealogia:

Chamemos, se quiserem, de “genealogia” o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais. Será essa, portanto, a definição provisória dessas genealogias que tentei fazer com vocês no decorrer dos últimos anos (FOUCAULT, 1999, p. 13).

A abordagem genealógica constitui-se de saberes locais, descontínuos, não legitimados por uma instância teórica unitária, por um “conhecimento verdadeiro e científico”. Nesse sentido, as genealogias podem ser pensadas como anticiências ou como uma insurreição dos saberes contra os efeitos de poder dos discursos considerados científicos. Diz Foucault:

A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal, científico (FOUCAULT, 1999, p. 15).

Metodologicamente, a abordagem genealógica consiste em conduzir a análise a partir de uma questão presente e adotar uma perspectiva histórica crítica para analisar determinado objeto de estudo, buscando esclarecer sua *proveniência* (em oposição à ideia de *origem*) e seu ponto de *emergência* (designando um lugar de *afrontamento*). *Proveniência* e *emergência* são os conceitos-chave usados por Foucault, a partir de

textos de Nietzsche, para descrever a concepção genealógica. No texto “Nietzsche, a genealogia e a história”,¹⁷ o autor esclareceu a ideia de *proveniência* (*Herkunft*):

[...] não se trata de modo algum de reencontrar em um indivíduo, em uma ideia ou um sentimento as características gerais que permitem assimilá-los a outros – e de dizer: isto é grego ou isto é inglês; mas de descobrir todas as marcas sutis, singulares, subindividuais que podem se entrecruzar nele e formar uma rede difícil de desembaraçar (FOUCAULT, 1979, p.20).

Logo, a proveniência não está relacionada à ideia de que exista uma linha de continuidade ininterrupta ligando algo à sua origem; pelo contrário, a proveniência refere-se à descontinuidade, à fragmentação, à heterogeneidade e à acidentalidade dos acontecimentos do passado (história, herança), cujos efeitos se manifestam sobre os corpos. “A genealogia, como análise da proveniência, está, portanto, no ponto de articulação do corpo com a história. Ela deve mostrar o corpo inteiramente marcado de história e a história arruinando o corpo” (FOUCAULT, 1979, p. 22).

Em seguida, no mesmo texto, Foucault introduziu a ideia de *emergência* (*Entstehung*), que é caracterizada como:

[...] o princípio e a lei singular de um aparecimento. [...] seria errado dar conta da emergência pelo termo final. Como se o olho tivesse aparecido, desde o fundo dos tempos, para a contemplação, como se o castigo tivesse sempre sido destinado a dar o exemplo. Esses fins, aparentemente últimos, não são nada mais do que o atual episódio de uma série de submissões [...]. A genealogia restabelece os diversos sistemas de submissão: não a potência antecipadora de um sentido, mas o jogo casual das dominações (FOUCAULT, 1979, p. 23).

Um ponto de emergência se produz, então, sempre a partir de um estado de forças, de um combate, de uma luta: “a emergência designa um lugar de confronto” (FOUCAULT, 1979, p. 24). No entanto, é preciso compreender esse lugar como uma “pura distância” ou um “não-lugar”, um plano onde os adversários não estão em igualdade e não pertencem ao mesmo espaço. Daí que “[...] ninguém é responsável por uma emergência; [...] ela sempre se produz no interstício” (FOUCAULT, 1979, p. 24). De acordo com essa perspectiva, o processo histórico aparece como produto de um movimento de sucessão de sistemas de dominação na forma de sistemas de regras.¹⁸ Aí está implícita a ideia de um sistema de poder difuso, estratégico, abrangente e mutável, que permeia toda a história da humanidade de dominação em dominação. Sobre isso, Foucault esclarece:

¹⁷ Foucault, 1979.

¹⁸ Uma referência clara a essa ideia: “A humanidade não progride lentamente, de combate em combate, até uma reciprocidade universal, em que as regras substituiriam para sempre a guerra; ela instala cada uma de suas violências em um sistema de regras, e prossegue assim de dominação em dominação” (FOUCAULT, 1979, p. 25).

É justamente a regra que permite que seja feita violência à violência e que uma outra dominação possa dobrar aqueles que dominam. Em si mesmas as regras são vazias, violentas, não finalizadas [...]. O grande jogo da história será de quem se apoderar das regras, de quem tomar o lugar daqueles que as utilizam, de quem se disfarçar para pervertê-las, utilizá-las ao inverso e voltá-las contra aqueles que as tinham imposto [...] (FOUCAULT, 1979, p. 25).

Em suma, a genealogia vê a história de forma descontínua, permeada de acasos, acidentes, desvios e enfrentamentos – não se trata, de forma alguma, da busca por uma verdade original ou uma essência das coisas, que estaria oculta no passado da humanidade; a genealogia procura “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” (FOUCAULT, 1979, p.21). A genealogia marca, portanto, a singularidade dos acontecimentos. O sentido histórico, como instrumento da genealogia, é como um olhar que dissocia, dispersa os acontecimentos e apaga a unidade do ser humano e de seu passado. Inspirado por Nietzsche, Foucault concluiu:

[...] o mundo, tal qual nós o conhecemos, não é essa figura simples onde todos os acontecimentos se apagaram para que se mostrem, pouco a pouco, as características essenciais, o sentido final, o valor primeiro e último; é ao contrário uma miríade de acontecimentos entrelaçados, ele nos parece hoje “maravilhosamente colorido e confuso, profundo, repleto de sentido”; é que uma “multidão de erros e fantasmas” lhe deu movimentos e ainda o povoa em segredo. Cremos que nosso presente se apoia em intenções profundas, necessidades estáveis; exigimos dos historiadores que nos convençam disto. Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que nós vivemos sem referências ou sem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos (FOUCAULT, 1979, pp. 28-29).

Mas há ainda outras características importantes a serem percebidas nos estudos genealógicos realizados por Foucault. Inicialmente, desde os primeiros anos da década de 1970, o autor dedicou-se à realização de uma “genealogia do poder” – projeto este que, como veremos, foi se modificando com o passar dos anos e a descoberta de novas questões. Em relação a seus objetivos, tratava-se, em primeiro lugar, de determinar quais são os diferentes *dispositivos de poder* – bem como seus efeitos, mecanismos e relações – que operam em diferentes níveis da sociedade.¹⁹ O termo “dispositivo” é um termo técnico, que se refere a elementos heterogêneos, tais como discursos, instituições, organizações arquitetônicas, leis, enunciados científicos, proposições morais, etc. a partir dos quais se estabelece um conjunto de relações flexíveis e historicamente determinadas. O dispositivo reúne relações estratégicas de poder e saber em uma grade

¹⁹ Cf. Foucault, 1999.

específica de análise.²⁰ Durante uma entrevista concedida por Foucault em 1977, ele esclareceu:

O que eu tento descobrir sob esse nome é, primeiramente, um conjunto decididamente heterogêneo, que comporta discursos, instituições, arranjos arquitetônicos, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas, em resumo: do dito, tanto quanto do não dito, eis os elementos do dispositivo. O dispositivo propriamente é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos. [...]

Em segundo lugar, o que gostaria de descobrir no dispositivo é exatamente a natureza do laço que pode existir entre estes elementos heterogêneos. [...] entre estes elementos, discursivos ou não, há como um jogo, mudanças de posição, [...] que podem eles também serem muito diferentes.

Em terceiro lugar, por dispositivo entendo uma espécie - digamos - de formação, que, em um dado momento histórico, teve por função maior responder a uma urgência. O dispositivo tem, pois, uma função estratégica dominante (FOUCAULT, 2014b, p. 45).

Mais adiante, na mesma entrevista, ele conclui: "É isto o dispositivo: estratégias de relações de forças suportando tipos de saber e suportadas por eles" (FOUCAULT, 2014b, p. 47).

Apesar do intuito de estudar *relações de poder*, a análise genealógica do poder apresenta uma característica bastante distintiva: ela se descola da ciência política e consequentemente de sua ligação fundamental com o Estado. No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault afirmou:

É preciso estudar o poder fora do modelo do Leviatã, fora do campo delimitado pela soberania jurídica e pela instituição do Estado; trata-se de analisá-lo a partir das técnicas e táticas de dominação. Eis a linha metódica que, acho eu, se deve seguir, e que tentei seguir nessas diferentes pesquisas que [realizamos] nos anos anteriores a propósito do poder psiquiátrico, da sexualidade das crianças, do sistema punitivo, etc. (FOUCAULT, 1999, p. 40).

Além disso, nas pesquisas genealógicas realizadas pelo autor, verifica-se sua preocupação com os processos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos, com destaque para as práticas divisoras e os processos de subjetivação.²¹

São duas as obras de Foucault que se destacam como representantes da abordagem genealógica:²² *Vigiar e Punir*, de 1975, e *História da sexualidade – A*

²⁰ Cf. Dreyfus & Rabinow, 2010; Revel, 2011.

²¹ Em "O sujeito e o poder" (1982), Foucault afirma que existem três modos de objetivação que transformam os seres humanos em sujeitos: a) objetivação do sujeito do discurso na gramática geral, na filologia e na linguística; objetivação do sujeito produtivo (sujeito que trabalha); objetivação do fato do sujeito estar vivo na história natural ou na biologia; b) práticas divisoras: o sujeito é dividido no seu interior e em relação aos outros (o louco e o são, o doente e o sadio, os criminosos e os "bons meninos"); e c) processos de subjetivação: o modo pelo qual um ser humano se torna um sujeito (por exemplo, o domínio da sexualidade: como os homens aprenderam a se reconhecer como sujeitos de sexualidade).

²² Cf. Honneth (1991) e Machado (1979).

vontade de saber, de 1976. Em ambos os estudos se encontram fixadas as ideias básicas da analítica do poder desenvolvida pelo autor. No primeiro livro, focalizando a história do sistema penal francês, ele analisou a origem histórica das estratégias administrativas para disciplinar o corpo, que estão ligadas ao sistema de poder disciplinar das sociedades avançadas. Na segunda obra citada, Foucault investigou, pelo crivo da história da sexualidade desde a antiguidade grega, os pré-requisitos para a formação da *biopolítica*, termo cunhado para designar as técnicas de manipulação da conduta biológica da população.

É importante notar que os projetos genealógicos expressos nesses dois livros partiram de estudos sobre objetos particulares: primeiro a questão da disciplina e depois da sexualidade – tanto uma quanto a outra operando como dispositivos de poder específicos, com características próprias. Isso reafirma um aspecto importante do projeto foucaultiano: a genealogia do poder não pretende resultar em uma teoria globalizante, que abarque e explique toda a sociedade de uma só vez; pelo contrário, trata-se de um método que valoriza as particularidades. No curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, Foucault diz:

[...] o problema não é dar um solo teórico contínuo e sólido a todas as genealogias dispersas – não quero de modo algum lhes dar, lhes sobrepor um tipo de coroamento teórico que as unificaria –, mas tentar [...] precisar ou delinear o que está em jogo nesse pôr em oposição, nesse pôr em luta, nesse pôr em insurreição os saberes contra a instituição e os efeitos de saber e de poder do discurso científico (FOUCAULT, 1999, pp. 18-19).

Além disso, a análise foucaultiana do poder procurava solapar o modelo de análise jurídica do poder, presente desde a Idade Média, que se organiza em torno da teoria do direito e do problema da soberania.²³ Explica o autor:

O sistema do direito e o campo judiciário são o veículo permanente de relações de dominação, de técnicas de sujeição polimorfos. O direito, é preciso examiná-lo, creio eu, não sob o aspecto de uma legitimidade a ser fixada, mas sob o aspecto dos procedimentos de sujeição que ele põe em prática. Logo, a questão, para mim, é curto-circuitar ou evitar esse problema, central para o direito, da soberania, e fazer que apareça, no lugar da soberania e da obediência, o problema da dominação e da sujeição (FOUCAULT, 1999, p. 32).

Vale ressaltar que ao falar em *dominação*, termo que aparece várias vezes nos textos do autor, não é feita referência a uma *dominação global* exercida por uns sobre outros, mas a múltiplas formas de sujeição e técnicas de dominação que são encontradas em uma

²³ Cf. Foucault (1999).

sociedade.²⁴ Em algumas entrevistas tardias publicadas nos *Ditos & Escritos*, Foucault esclareceu a diferença entre relações de poder e estados de dominação. Esses últimos são considerados pelo autor formas cristalizadas, fixas e bloqueadas de relações de poder, o que extingue a possibilidade de sua reversão pela via de ações estratégicas, já que uma das partes envolvidas está privada de liberdade.²⁵

Para realizar o projeto de análise genealógica do poder, Foucault adotou cinco “precauções metodológicas”,²⁶ a saber:

1. Analisar o poder não em seus mecanismos gerais ou seus efeitos de conjunto, mas em suas extremidades e capilaridades, em suas instituições locais.

2. Estudar o poder em sua face externa, no ponto em que se dá a relação direta com seu objeto, isto é, no ponto em que produz seus efeitos reais. Trata-se de tentar observar como as coisas acontecem no momento mesmo dos processos de sujeição e de estudar os corpos constituídos como súditos pelos efeitos de poder.

3. Analisar o poder como algo que circula, que funciona em rede e *transita* pelos indivíduos: o indivíduo é um efeito do poder e ao mesmo tempo seu intermediário. O poder não está localizado em uma instância específica e não pode ser caracterizado como um fenômeno de dominação maciço.

4. Fazer uma análise ascendente do poder: partir dos mecanismos infinitesimais e verificar como são investidos, utilizados ou transformados por mecanismos mais gerais e formas de dominação mais globais. Ou seja, é preciso evitar fazer uma dedução do poder que partiria do centro e se prolongaria até os elementos mais atomísticos da sociedade.

5. Em vez de orientar a pesquisa sobre o poder para o âmbito das ideologias que acompanham as grandes máquinas de poder, perceber que na base das redes de poder existem instrumentos efetivos de formação e acúmulo de saber (métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de investigação e verificação) que garantem seu funcionamento.

Em suma, o poder de que fala Foucault em suas pesquisas é o poder dito *microfísico*, que se estabelece mediante relações de força, isto é, como múltiplas formas de ação sobre outras ações. Dessa forma, “não há algo como ‘o poder’ ou ‘do poder’ [...], só há poder exercido por ‘uns’ sobre os ‘outros’; o poder só existe em ato, mesmo

²⁴ Cf. Foucault, 1999.

²⁵ Cf. Foucault, 2014c.

²⁶ Cf. Foucault, 1999.

que, é claro, se inscreva num campo de possibilidades esparso que se apoia sobre estruturas permanentes” (FOUCAULT, [1982] 2010, p. 287). Entram nessa concepção todas as formas de incitação, indução, condução e, no limite, coação, mas nunca de violência. As relações de poder não estão no âmbito da violência, que não dá possibilidade de ação e reação; toda relação de poder, ao contrário, se articula sobre um conjunto de ações e reações possíveis: “viver em sociedade é, de qualquer maneira, viver de modo que seja possível a alguns agirem sobre a ação dos outros. Uma sociedade ‘sem relações de poder’ só pode ser uma abstração” (FOUCAULT, 2010, p. 291). Está claro, portanto, que as relações de poder ultrapassam o aparelho de Estado e não se resumem, de maneira alguma, a uma forma repressiva – não se trata de um poder que reprime e obriga, mas de relações de força, ações que agem sobre ações; o poder de que fala Foucault é aquele que produz, incita, induz, desvia, amplia ou limita, torna mais ou menos provável.²⁷ Não há uma fonte central que irradia poder de cima para baixo; o poder microfísico se estabelece em rede, com ramificações capilares e difusas – daí a dificuldade de identificá-lo e de lutar contra ele:

O que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (FOUCAULT, 1979, p. 8).

Além disso, na concepção foucaultiana, o poder é onipresente,

Não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro. O poder está em toda parte; não porque englobe tudo e sim porque provém de todos os lugares (FOUCAULT, [1976] 1988, p. 103).

De acordo com a análise de Deleuze, pode-se dizer também que, além de estratégico, o poder é anônimo e instável:

Ao mesmo tempo locais, instáveis e difusas, as relações de poder não emanam de um ponto central ou de um foco único de soberania, mas vão a cada instante "de um ponto a outro" no interior de um campo de forças, marcando inflexões, retrocessos, retornos, giros, mudanças de direção, resistências. É por isso que elas não são localizáveis numa instância ou noutra. Constituem uma estratégia, enquanto exercício do não-estratificado,²⁸ e "as estratégias anônimas" são quase

²⁷ Cf. Foucault, 2010.

²⁸ Segundo Deleuze (2006), “os estratos são formações históricas, positivities ou empiricidades. ‘Camadas sedimentares’, eles são feitos de coisas e de palavras, de ver e falar, de visível e de dizível, de regiões de visibilidade e campos de legibilidade, de conteúdos e de expressões” (p. 57).

mudas e cegas, pois escapam às formas estáveis do visível e do enunciável. [...] É a instabilidade das relações de poder que define um meio estratégico ou não-estratificado. Por isso as relações de poder não são *conhecidas* (DELEUZE, 2006, p. 81).²⁹

Diante de tais definições, fica claro não ser possível construir uma teoria geral do poder, visto que não há nada como “o Poder”; é possível apenas caracterizá-lo enquanto relação de força e, para entender o lugar dessas relações de poder dentro da sociedade, é preciso analisar casos específicos (“pesquisas genealógicas múltiplas”³⁰), respeitando a singularidade e dinâmica de cada um deles diante do processo histórico – como ilustram os projetos genealógicos de *Vigiar e Punir* e *A Vontade de Saber*, já citados anteriormente. Existem, portanto, diferentes *dispositivos de poder* operando de maneira estratégica em diferentes momentos históricos da civilização ocidental a fim de garantir uma determinada forma de organização do corpo social. A questão que orientou as pesquisas de Foucault foi: “quais são, em seus mecanismos, em seus efeitos, em suas relações, os diversos dispositivos de poder que se exercem a níveis diferentes da sociedade, em domínios e com extensões tão variados?” (FOUCAULT, 1979, p. 174).

As investigações genealógicas sobre o poder, conduzidas por ele na década de 1970, acabaram por mostrar que as sociedades modernas são constituídas pela conexão sistemática de diferentes dispositivos de poder, originalmente independentes entre si, cada qual com mecanismos e dinâmicas de funcionamento específicos (daí a necessidade de serem estudados separadamente, respeitando suas particularidades, exatamente como prevê o projeto genealógico), mas que funcionam em rede, permeando todos os níveis da sociedade.

Dispositivo disciplinar

No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault marcou o aparecimento do poder disciplinar nos séculos XVII e XVIII. Trata-se, segundo ele, da *invenção* pela sociedade burguesa de uma nova mecânica de poder, com novos procedimentos, instrumentos e aparelhagem, que não coincidem absolutamente com as relações de soberania. O poder disciplinar incide sobre os corpos muito mais do que sobre a terra e seus produtos:

²⁹ Sobre o tema das “estratégias anônimas” é possível obter mais esclarecimentos em *Microfísica do poder* (1979, pp. 251-258) e *A vontade de saber* (1988, p. 105).

³⁰ Cf. Foucault, 1979, p. 171.

É um tipo de poder que pressupõe muito mais uma trama cerrada de coerções materiais do que a existência física de um soberano, e define uma nova economia de poder cujo princípio é o de que se deve ao mesmo tempo fazer que cresçam as forças sujeitadas e a força e a eficácia daquilo que as sujeita. [...] Esse novo tipo de poder [...] foi um dos instrumentos fundamentais da implantação do capitalismo industrial e do tipo de sociedade que lhe é correlativo (FOUCAULT, 1999, pp. 42-43).

O discurso da disciplina, portanto, não é o mesmo da soberania e da lei, entendida como vontade soberana. O discurso da disciplina é o da norma, é aquele que se refere a um código de normalização, ao campo das ciências humanas e do saber clínico.³¹ As disciplinas podem ser definidas como “blocos de capacidade-comunicação-poder” (por exemplo, a instituição escolar), em que a aplicação de capacidades técnicas, o jogo das comunicações e as relações de poder se servem mutuamente de instrumentos e estão ajustados uns aos outros, segundo fórmulas refletidas.³²

O surgimento dos mecanismos de poder disciplinar não significou, entretanto, o esquecimento da teoria da soberania, pelo contrário, houve uma articulação entre ambos. Durante os séculos XVIII e XIX, os códigos jurídicos organizaram-se em torno da teoria da soberania, permitindo a democratização da soberania (contrato social - soberania coletiva), e isso só pôde ocorrer na medida em que e porque essa democratização estava lastreada nos mecanismos disciplinares; ao mesmo tempo, os procedimentos disciplinares eram mascarados pelo quadro jurídico estabelecido. De acordo com Foucault,

Temos, pois, nas sociedades modernas, a partir do século XIX até os nossos dias, de um lado uma legislação, um discurso, uma organização do direito público articulados em torno do princípio da soberania do corpo social e da delegação, por cada qual, de sua soberania ao Estado; e depois temos, ao mesmo tempo, uma trama cerrada de coerções disciplinares que garante, de fato, a coesão desse mesmo corpo social (FOUCAULT, 1999, p. 44).

Em *Vigiar e Punir* há uma passagem em que ele explicita melhor essa ideia; apesar de longo, vale reproduzir o trecho em sua integridade:

Historicamente, o processo pelo qual a burguesia se tornou no decorrer do século XVIII a classe politicamente dominante, abrigou-se atrás da instalação de um quadro jurídico explícito, codificado, formalmente igualitário, e através da organização de um regime de tipo parlamentar e representativo. Mas o desenvolvimento e a generalização dos dispositivos disciplinares constituíram a outra vertente, obscura, desse processo. A forma jurídica geral que garantia um sistema de direitos em princípio igualitários era sustentada por esses mecanismos miúdos, cotidianos e físicos, por todos esses sistemas de micropoder essencialmente inigualitários e assimétricos que constituem as

³¹ Cf. Foucault, 1999.

³² Cf. Foucault, 2010a.

disciplinas. E se, de uma maneira formal, o regime representativo permite que direta ou indiretamente, com ou sem revezamento, a vontade de todos forme a instância fundamental da soberania, as disciplinas dão, na base, garantia da submissão das forças e dos corpos. As disciplinas reais e corporais constituíram o subsolo das liberdades formais e jurídicas. O contrato podia muito bem ser imaginado como fundamento ideal do direito e do poder político; o panoptismo constituía o processo técnico, universalmente difundido, da coerção. Não parou de elaborar em profundidade as estruturas jurídicas da sociedade, para fazer funcionar os mecanismos efetivos do poder ao encontro dos quadros formais de que este dispunha. As "Luzes" que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas (FOUCAULT, [1975] 1987, pp. 182-183).

O desenvolvimento do sistema prisional, descrito em *Vigiar e Punir*, é um exemplo de contribuição para o conhecimento do processo de construção do sistema de poder moderno: o livro mostra diversos métodos, técnicas e saberes que se formaram em diferentes momentos da história para padronizar, treinar e disciplinar os corpos humanos, bem como controlar o modo de condução dos indivíduos. Foi a partir do século XVIII que os métodos disciplinares passaram a funcionar de maneira integrada, unindo a esfera do saber com a esfera do poder:

As disciplinas atravessam então o limiar "tecnológico". O hospital primeiro, depois a escola, mais tarde ainda a oficina, não foram simplesmente "postos em ordem" pelas disciplinas; tornaram-se, graças a elas, 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; foi a partir desse laço, próprio dos sistemas tecnológicos, que se puderam formar no elemento disciplinar a medicina clínica, a psiquiatria, a psicologia da criança, a psicopedagogia, a racionalização do trabalho. 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 (FOUCAULT, 1987, p. 184-185).

A formação das técnicas modernas de dominação é pensada, portanto, como o resultado de um processo circular de aumento de saberes e expansão de poderes. Isso é considerado por Foucault como o resultado histórico da conexão de diferentes centros disciplinares a uma rede de instituições coordenadas e reciprocamente ligadas entre si.³³ Dois fatos históricos influenciaram decisivamente nesse processo: o aumento da população e o desenvolvimento das forças produtivas. Os modos disciplinares de proceder buscam ajustar e acomodar o que emerge desses dois acontecimentos: uma multiplicidade de homens e de aparelhos de produção.³⁴ Em suma, as instituições e os mecanismos de dominação social são compreendidos por Foucault como meios para solucionar os problemas que aparecem dentro da sociedade devido ao fato de uma

³³ Cf. Honneth, 1991.

³⁴ Cf. Foucault, 1987, p. 180.

crescente porção da população precisar ser integrada e coordenada a um também crescente processo produtivo.³⁵ Essa forma de organização social é chamada de “panoptismo”:³⁶

Essas disciplinas que a era clássica elabora em locais precisos e relativamente fechados - casernas, colégios, grandes oficinas - e cuja utilização global só fora imaginada na escala limitada e provisória de uma cidade em estado de peste, Bentham sonha fazer delas uma rede de dispositivos que estariam em toda parte e sempre alertas, percorrendo a sociedade sem lacuna nem interrupção. O arranjo panóptico dá a fórmula dessa generalização. Ele programa, ao nível de um mecanismo elementar e facilmente transferível, o funcionamento de base de uma sociedade toda atravessada e penetrada por mecanismos disciplinares.

[...]

com o panoptismo, temos a disciplina-mecanismo: um 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. O movimento que vai de um projeto ao outro, de um esquema de disciplina de exceção ao de uma vigilância generalizada, repousa sobre uma transformação histórica: a extensão progressiva dos dispositivos de disciplina ao longo dos séculos XVII e XVIII, sua multiplicação através de todo o corpo social, a formação do que se poderia chamar grosso modo a sociedade disciplinar (FOUCAULT, 1987, pp. 172-73).

Assim como na prisão, em que os confinados são submetidos a um complexo sistema de observação constante e disciplinamento contínuo, a população como um todo é controlada por meio de uma rede de instituições disciplinares espalhadas por todas as esferas da vida social. A conformidade social é mantida, portanto, mediante uma regulação detalhada e permanente da conduta dos indivíduos, por meio de uma rede de instituições de controle.³⁷ Há um trecho em *Vigiar e Punir* que explicita a forma como Foucault pensa a disciplina enquanto um dispositivo de poder disseminado pela vida social:

A “disciplina” não pode se identificar com uma instituição nem com um aparelho; ela é um tipo de poder, uma modalidade para exercê-lo, que comporta todo um conjunto de instrumentos, de técnicas, de procedimentos, de níveis de aplicação, de alvos; ela é uma “física” ou uma “anatomia” do poder, uma tecnologia. E pode ficar a cargo seja de instituições “especializadas” (as penitenciárias, ou as casas de correção do século XIX) seja de instituições que dela se servem como instrumento essencial para um fim determinado (as casas de educação, os hospitais), seja de instâncias preexistentes que nela encontram maneira de reforçar ou de reorganizar seus mecanismos internos de poder (um dia se precisará mostrar como as relações intrafamiliares, essencialmente na célula pais-filhos, se “disciplinaram”, absorvendo desde a era clássica esquemas externos, escolares, militares, depois médicos, psiquiátricos, psicológicos, que fizeram da família o local de surgimento privilegiado para a questão disciplinar

³⁵ Cf. Honneth, 1991.

³⁶ Sobre o dispositivo panóptico e sua difusão no corpo social, ver *Vigiar e Punir* (1987, p. 162 e ss.).

³⁷ Cf. Honneth, 1991.

do normal e do anormal), seja de aparelhos que fizeram da disciplina seu princípio de funcionamento interior (disciplinação do aparelho administrativo a partir da época napoleônica), seja enfim de aparelhos estatais que têm por função não exclusiva mas principalmente fazer reinar a disciplina na escala de uma sociedade (a polícia) (FOUCAULT, 1987, pp. 177-178).

Na terceira parte de *Vigiar e Punir*, denominada “Disciplina”, encontra-se uma análise detalhada do dispositivo disciplinar. Para tratar da docilidade dos corpos, Foucault primeiro introduz o tema militar: segundo o autor, a partir da segunda metade do século XVIII, os soldados passaram a ser *fabricados* em suas fisionomias, posturas, hábitos e comportamentos. Trata-se da descoberta do corpo como objeto de poder. O que o autor chamou de disciplinas são métodos que permitem controlar minuciosamente as operações do corpo ativo, exercendo sobre ele uma coerção ininterrupta e mecânica. Esses processos disciplinares podiam ser encontrados há muito tempo nos conventos, exércitos e oficinas, mas, a partir dos séculos XVII e XVIII, disseminaram-se como fórmulas gerais de dominação. Diz Foucault:

O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma "anatomia política", que é também igualmente uma "mecânica do poder", está nascendo; ela define 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, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos "dóceis". A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). [...] Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada (FOUCAULT, 1987, p. 119).

De acordo com Foucault, a “militarização das grandes oficinas”, por exemplo, foi um processo lento, que se impôs para responder a exigências de conjuntura que surgiram com as inovações industriais,³⁸ isto é, o desenvolvimento dos sistemas de máquinas automáticas. A invenção dessa nova “anatomia política” envolveu uma multiplicidade de processos diferentes que entraram em convergência para formar um método mais geral.

Quatro procedimentos disciplinares para “docilizar os corpos” foram listados pelo autor, que se deteve em cada um deles para explicá-los. Primeiro, a arte da *distribuição dos indivíduos no espaço*, dizendo respeito aos processos de: a) encarceramento – especificação de um local diferente dos outros e fechado em si

³⁸ Cf. Foucault, 1987, p. 119.

mesmo (colégios, quartéis, fábricas); b) clausura – princípio do quadriculamento do espaço (“cada indivíduo no seu lugar; e em cada lugar, um indivíduo”); c) localizações funcionais – codificação de espaços livres e criação de espaços úteis (principalmente nos hospitais); d) classificações – posição na fila ou distribuição dos corpos numa rede de relações. Analisando as fábricas do século XVIII, Foucault destacou a importância da utilização das técnicas disciplinares:

A fábrica parece claramente um convento, uma fortaleza, uma cidade fechada; o guardião "só abrirá as portas à entrada dos operários, e depois que houver soado o sino que anuncia o reinício do trabalho"; quinze minutos depois, ninguém mais terá o direito de entrar; no fim do dia, os chefes de oficina devem entregar as chaves ao guarda suíço da fábrica que então abre as portas. É porque, à medida que se concentram as forças de produção, o importante é tirar delas o máximo de vantagens e neutralizar seus inconvenientes (roubos, interrupção do trabalho, agitações e "cabalas"); de proteger os materiais e ferramentas e de dominar as forças de trabalho (FOUCAULT, 1987, p. 122).

O nascimento da grande indústria deu origem à decomposição individualizante da força de trabalho e as repartições do espaço disciplinar pelo princípio do quadriculamento³⁹ tiveram seu lugar nesse processo.⁴⁰ Sobre o conjunto dessas técnicas, o autor concluiu:

As disciplinas, organizando as “celas”, os “lugares” e as “fileiras” criam espaços complexos: ao mesmo tempo arquiteturais, funcionais e hierárquicos. São espaços que realizam a fixação e permitem a circulação; recortam segmentos individuais e estabelecem ligações operatórias; marcam lugares e indicam valores; garantem a obediência dos indivíduos, mas também uma melhor economia do tempo e dos gestos. [...] A primeira das grandes operações da disciplina é então a constituição de “quadros vivos” que transformam as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidades organizadas (FOUCAULT, 1987, pp. 126-27).

O segundo procedimento disciplinar citado por Foucault é o *controle da atividade*. Além do controle cerrado do tempo – com a determinação minuciosa do início, duração e fim das atividades –, as disciplinas instauram também uma maneira de garantir a qualidade do tempo empregado, a fim de constituir um tempo integralmente útil. Entre os séculos XVII e o XIX, era possível encontrar as “fábricas-conventos”, que adotavam uma postura religiosa para acostumar os operários ao trabalho. A fiscalização era constante e era proibido aos funcionários qualquer tipo de divertimento ou distração:

³⁹ Trata-se de distribuir os indivíduos de forma que seja possível isolá-los e localizá-los, mas ao mesmo tempo articulá-los em nome do funcionamento ótimo do aparelho de produção. O princípio do quadriculamento permite uma vigilância geral dos sucessivos estágios de produção e, ao mesmo tempo, de cada operário individualmente em sua função: do corredor central da oficina, é possível verificar a presença, a aplicação e a qualidade do trabalho de cada operário; além de ser possível comparar os operários entre si e classificá-los segundo sua habilidade e rapidez.

⁴⁰ Cf. Foucault, 1987, p. 125.

“a exatidão e a aplicação são, com a regularidade, as virtudes fundamentais do tempo disciplinar” (FOUCAULT, 1987, p. 129). A disciplina causa a intensificação da utilização do tempo: é preciso extrair do tempo sempre mais instantes disponíveis para colocar em prática mais forças úteis. O tempo parece tornar-se inesgotável, é como se “por uma organização interna cada vez mais detalhada, se pudesse tender para um ponto ideal em que o máximo de rapidez encontra o máximo de eficiência” (FOUCAULT, 1987, p. 131). O controle disciplinar estende-se aos corpos e aos gestos, articulando-os aos objetos que manipulam em busca da maior eficiência possível. Extrair do tempo, de cada instante, o máximo de forças úteis possível – essa é uma das finalidades do controle disciplinar sobre as atividades.

O terceiro procedimento disciplinar mencionado pelo autor é a *organização das gêneses*. O tempo, submetido aos procedimentos disciplinares, é capitalizado, segmentado e *sequencializado*. Adquire linearidade e, com isso, um caráter cumulativo e “evolutivo”. Diz Foucault:

Progresso das sociedades, gênese dos indivíduos, essas duas grandes "descobertas" do século XVIII são talvez correlatas das novas técnicas de poder e, mais precisamente, de uma nova maneira de gerir o tempo e torná-lo útil, por recorte segmentar, por seriação, por síntese e totalização. [...] A historicidade "evolutiva", assim como se constitui então – e tão profundamente que ainda hoje é para muitos uma evidência – está ligada a um modo de funcionamento do poder (FOUCAULT, 1987, p. 136).

Por fim, o quarto procedimento disciplinar apresentado diz respeito à *composição das forças*. Trata-se da reorganização das forças elementares que compõem um grupo, por exemplo, o exército ou a fábrica. Por um jogo de articulações minuciosas, a unidade torna-se um composto de peças múltiplas que se movem para atingir uma configuração específica. Assim, uma força produtiva deve ser superior à soma das forças elementares que a compõem – a força do trabalho social nasce da cooperação. A disciplina deve, então, operar no sentido de compor forças para obter o máximo e mais eficiente resultado possível no conjunto. Além disso, a disciplina contribui também para a formação de um tempo composto, que permite a extração de forças de todo período da vida: daí o aproveitamento das crianças e velhos pelas grandes fábricas – são indivíduos que têm capacidades elementares e mão de obra barata, o que evita a utilização desnecessária de operários com outras aptidões. Completando, a combinação das forças exige um sistema de comando tático: a eficiência da ordem

reside na brevidade e na clareza. Os soldados ou os operários disciplinados obedecem pronta e cegamente ao menor comando.

Depois de mostrar como as técnicas disciplinares operam na produção de corpos dóceis, Foucault tratou da função de adestramento das disciplinas, que permite a articulação, a multiplicação e o melhor aproveitamento das forças. A partir da segunda metade do século XVIII, um novo tipo de vigilância instaurou-se nas grandes fábricas, nas escolas, nos hospitais e nos exércitos, baseado no princípio de visibilidade geral e hierarquizada. Com o desenvolvimento tecnológico das fábricas, a maior complexidade do processo de produção e a intensificação da divisão do trabalho, por exemplo, as tarefas de controle tornaram-se mais necessárias, mais especializadas e também mais difíceis de realizar. Surgiu a necessidade de um controle intenso e contínuo que se exercesse não só sobre a produção, mas também sobre a atividade dos homens, seu comportamento, sua rapidez, habilidade técnica, etc.

O poder disciplinar apresenta sua própria “arte de punir”, que é a penalidade da norma, bastante diferente da penalidade tradicional da lei. Trata-se justamente de uma “infrapenalidade” que ocupa os espaços vazios deixados pela lei. As disciplinas estabelecem uma punição que não visa exatamente à repressão, mas à normalização e à regulamentação. Diz Foucault:

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

Ao lado da vigilância hierárquica e da sanção normalizadora, o exame atua de forma complementar nas funções disciplinares a partir de técnicas de classificação e repartição dos indivíduos em diferentes “classes” ou “grupos de classificação”, dentro dos quais eles podem ser analisados, diferenciados e sancionados.

Por fim, no trecho de *Vigiar e Punir* especificamente dedicado às disciplinas, Foucault tratou a questão do panoptismo. Tomando como exemplo as medidas regulamentares instituídas para casos de peste no século XVII, ele definiu esse dispositivo disciplinar como a organização de um espaço fechado, recortado e vigiado onde os indivíduos são fixados, seus movimentos são controlados e examinados e todos

os acontecimentos são registrados.⁴¹ O Panóptico de Bentham⁴² é apontado como a figura arquitetural dessa composição. O tipo de organização dos espaços criado pelo Panóptico permite a visibilidade total ou pelo menos um efeito de visibilidade permanente, assegurando o funcionamento automático do poder:

Cada um, em seu lugar, está bem trancado em sua cela de onde é visto de frente pelo vigia; mas os muros laterais impedem que entre em contato com seus companheiros. É visto, mas não vê; objeto de uma informação, nunca sujeito de uma comunicação. [...] É esta a garantia da ordem. [...] Se são operários, não há roubos, nem conluíus, nada dessas distrações que atrasam o trabalho, tornam-no menos perfeito ou provocam acidentes. A multidão, massa compacta, local de múltiplas trocas, individualidades que se fundem, efeito coletivo, é abolida em proveito de uma coleção de individualidades separadas (FOUCAULT, 1987, p. 166).

O dispositivo panóptico instaura uma sujeição real, que nasce de uma relação fictícia: não é necessário recorrer à força para obrigar um operário ao trabalho, um aluno ao bom comportamento, um detento à rigidez disciplinar, etc., pois o poder da vigilância se faz sentir apesar da impossibilidade de verificar a presença real de um vigia; além disso, aquele que está submetido a um campo de visibilidade se submete às limitações do poder por conta própria. O esquema panóptico pode ser utilizado sempre que se quiser impor a uma multiplicidade de indivíduos uma tarefa ou um comportamento específico: nos hospitais, nas oficinas, nas escolas, nas prisões. Ele é um intensificador de poder, capaz de estabelecer uma proporção direta entre "mais-poder" e "mais-produção".⁴³ A disciplina exercida nas fábricas, por exemplo, além de fazer respeitar os regulamentos e as autoridades, passa a ter como objetivo o aumento das aptidões, da velocidade do trabalho, dos rendimentos e dos lucros. As disciplinas passam a funcionar mais como técnicas que fabricam indivíduos *úteis* e não simplesmente dóceis.

O autor ressalta que a extensão progressiva dos dispositivos disciplinares por todo o corpo da sociedade, durante os séculos XVII e XVIII, foi acompanhada de outros processos mais profundos. Do ponto de vista das próprias instituições disciplinares, ele citou três processos que permitiram sua extensão pela sociedade: (i) a inversão

⁴¹ Cf. Foucault, 1987, p. 163.

⁴² Breve descrição da arquitetura do Panóptico de Bentham: "Na periferia uma construção em anel; no centro, uma torre; esta é vazada de largas janelas que se abrem sobre a face interna do anel; a construção periférica é dividida em celas, cada uma atravessando toda a espessura da construção; elas têm duas janelas, uma para o interior, correspondendo às janelas da torre; outra que dá para o exterior, permite que a luz atravesse a cela de lado a lado" (FOUCAULT, 1987, p. 165-6).

⁴³ Cf. Foucault, 1987, p. 171.

funcional das disciplinas – da neutralização de perigos à produção de indivíduos úteis; (ii) a ramificação dos mecanismos disciplinares – decomposição e flexibilização dos mecanismos de disciplina e controle; e (iii) a estatização dos mecanismos de disciplina – organização de uma polícia sob a forma de aparelho de Estado no século XVIII.⁴⁴ Do ponto de vista histórico, processos econômicos, políticos, científicos, etc. acompanharam a formação da sociedade disciplinar. De modo geral, as disciplinas são técnicas exercidas a fim de garantir a ordenação de multiplicidades humanas – regulamentar movimentos, dissolver confusões e aglomerações, dominar as forças de uma multiplicidade organizada e suprimir os efeitos de contrapoder, como agitações, revoltas, conluios e qualquer outro tipo de organização horizontal. A explosão demográfica do século XVIII, juntamente com o crescimento do aparelho de produção, formou a conjuntura histórica que propiciou o desenvolvimento dessas técnicas de gestão das populações. Em suma:

As disciplinas substituem o velho princípio "retirada-violência" que regia a economia do poder pelo princípio "suavidade-produção-lucro". Devem ser tomadas como técnicas que permitem ajustar, segundo esse princípio, a multiplicidade dos homens e a multiplicação dos aparelhos de produção (e como tal deve-se entender não só "produção" propriamente dita, mas a produção de saber e de aptidões na escola, a produção de saúde nos hospitais, a produção de força destrutiva com o exército) (FOUCAULT, 1987, p. 180).

Do ponto de vista do autor, a acumulação de homens e a acumulação de capital são processos inseparáveis e interdependentes: não teria sido possível resolver o problema do crescimento populacional sem o crescimento proporcional de um aparelho de produção capaz de manter e de utilizar mais pessoas; por outro lado, as técnicas disciplinares que tornam útil a multiplicidade de homens operam no sentido de acelerar a acumulação de capital. O crescimento da economia capitalista não se deu sem o apelo à modalidade específica do poder disciplinar, que garante ao mesmo tempo a redução da força política dos corpos e a maximização de suas forças úteis.

O capítulo sobre as disciplinas foi encerrado com uma reflexão sobre o papel do panoptismo no processo histórico, que culminou na expansão dos métodos disciplinares e de outras tecnologias pelo corpo social. O autor acreditava que o panoptismo, uma tecnologia de poder bastante real agindo sobre os indivíduos, não tenha recebido a devida atenção: “ao lado das indústrias mineiras, da química que nascia, dos métodos de contabilidade nacional, ao lado dos altos-fornos ou da máquina a vapor, o panoptismo

⁴⁴ Cf. Foucault, 1987.

foi pouco celebrado. Só se reconhece nele uma pequena utopia estranha [...]” (FOUCAULT, 1987, p. 185). Em uma das conferências publicadas em *A verdade e as formas jurídicas*, ele deixa bem claro que o panoptismo teve um papel chave na formação das relações de poder da sociedade moderna ocidental:

[O panoptismo] é uma forma de poder que se exerce sobre os indivíduos em forma de vigilância individual e contínua, em forma de controle de punição e recompensa e em forma de correção, isto é, de formação e transformação dos indivíduos em função de certas normas. Este tríplice aspecto do panoptismo – vigilância, controle e correção – parece ser uma dimensão fundamental e característica das relações de poder que existem em nossa sociedade (FOUCAULT, [1973] 2003, p, 103).

No texto “O sujeito e o poder”, de 1982, mais tardio, portanto, em relação a *Vigiar e Punir*, Foucault comentou a questão das disciplinas nas sociedades modernas ocidentais, esclarecendo que:

aquilo que se deve compreender por disciplinarização das sociedades, a partir do século XVIII, na Europa, não é, sem dúvida, que os indivíduos que dela fazem parte se tornem cada vez mais obedientes, nem que elas todas comecem a se parecer com casernas, escolas ou prisões; mas que se tentou um ajuste, cada vez mais controlado – cada vez mais racional e econômico –, entre as atividades produtivas, as redes de comunicação e o jogo das relações de poder. (FOUCAULT, 2010, p. 286).

Dispositivo de sexualidade e biopolítica

Em *História da sexualidade – A vontade de saber*, Foucault apresentou um estudo sobre o surgimento do dispositivo de sexualidade. Trata-se de uma pesquisa genealógica sobre as técnicas de poder que, aplicadas ao sexo, originaram um campo de conhecimento específico e fizeram da sexualidade uma ciência alimentada pela incessante “vontade de saber”. De acordo com ele, o importante nesses estudos sobre a sexualidade é

saber sob que formas, através de que canais, fluindo através de que discursos o poder consegue chegar às mais tênues e mais individuais das condutas. [...] de que maneira o poder penetra e controla o prazer cotidiano – tudo isso com efeitos que podem ser de recusa, bloqueio, desqualificação, mas, também, de incitação, de intensificação, em suma, as “técnicas polimorfos do poder”. Daí enfim, o fato de o ponto importante não ser determinar se essas produções discursivas e esses efeitos de poder levam a formular a verdade do sexo ou, ao contrário, mentiras destinadas a ocultá-lo, mas revelar a “vontade de saber” que lhe serve ao mesmo tempo de suporte e instrumento (FOUCAULT, 1988, p 18).

O autor explicita ainda o objetivo de sua “análítica do poder”: não mais fazer uma análise do poder que tome o direito como modelo e código, mas definir o domínio específico formado pelas relações de poder e determinar os instrumentos que permitem analisá-los. Trata-se, portanto, não de pensar o sexo em termos de lei, de interdição e de soberania, mas sim de analisar historicamente a “tecnologia do sexo”, a formação de um saber sobre o sexo a partir de múltiplos mecanismos, estratégias e táticas de poder.

Logo no início do livro, fica claro que a análise se distanciará da hipótese repressiva, isto é, do discurso que se propõe a dizer a verdade sobre o sexo e, ao mesmo tempo, postula a sua opressão e a promessa de uma liberação vindoura. Três “dúvidas”, três contra-argumentos em relação à hipótese repressiva são apresentados. Uma questão histórica: a repressão do sexo é mesmo uma evidência histórica? Uma questão histórico-teórica: a mecânica do poder operante na sociedade ocidental moderna é mesmo de ordem repressiva? E, por fim, uma questão histórico-política: existe mesmo ruptura entre a “Idade da Repressão” e sua análise crítica? Ao incitar essas “dúvidas”, o autor chama a atenção para o fato de que não se trata de mostrar a falsidade da hipótese repressiva, mas de insistir que é uma ilusão fazer dela o elemento central e fundamental de uma pesquisa histórica sobre o que foi dito do sexo na sociedade ocidental desde a Idade Média.

Foucault procurou mostrar que a hipótese repressiva tem como pressuposto o conhecimento da verdade sobre o sexo, ou seja, somente em relação a uma possível essência ou verdade seria possível afirmar que ele foi, ou continua sendo, reprimido. Dizer que o sexo é reprimido é assumir que existe um segredo sobre ele, uma verdade que estaria por ser descoberta e uma liberdade que estaria por ser alcançada. Segundo o autor,

falar contra os poderes, dizer a verdade e prometer o gozo; vincular a iluminação, a liberação e a multiplicação de volúpias; empregar um discurso onde confluem o ardor do saber, a vontade de mudar a lei e o esperado jardim das delícias – eis o que, sem dúvida, sustenta em nós a obstinação em falar do sexo em termos de repressão (FOUCAULT, 1988, p. 13).

Considerando-se os três últimos séculos, entretanto, o que se observa não é a diminuição ou o silenciamento dos discursos sobre o sexo; pelo contrário, tem havido a proliferação deles:⁴⁵ “incitação institucional a falar do sexo e a falar dele cada vez mais”

⁴⁵ Ressalva: proliferação dos discursos sobre o sexo, mas, ao mesmo tempo, depuração rigorosa do vocabulário autorizado (Cf. Foucault, 1988).

(FOUCAULT, 1988, p. 24). Um dos aspectos dessa multiplicação é a evolução da pastoral católica e do sacramento da confissão. Sobre isso:

[...] a extensão da confissão e da confissão da carne não para de crescer. Pois a Contra-Reforma se dedica, em todos os países católicos, a acelerar o ritmo da confissão anual. Porque tenta impor regras meticulosas de exame de si mesmo. Mas, sobretudo, porque atribui cada vez mais importância, na penitência – em detrimento, talvez, de alguns outros pecados – a todas as insinuações da carne: pensamentos, desejos, imaginações voluptuosas, deleites, movimentos simultâneos da alma e do corpo, tudo isso deve entrar, agora, e em detalhe, no jogo da confissão e da direção espiritual (FOUCAULT, 1988, p. 25).

Mas, para além das confissões religiosas, por volta do século XVIII, nascia também uma incitação político-econômica ao discurso sobre o sexo. Trata-se aqui de um discurso racional, mais do que moral, fundado na análise, na contabilidade, na classificação e na especificação: inserção do sexo em um sistema de administração. Essa questão está ligada ao surgimento da população enquanto problema político-econômico: taxa de natalidade, idade do casamento, nascimentos legítimos e ilegítimos, precocidade e frequência das relações sexuais etc. são alguns dos aspectos de análise referentes à conduta sexual da população.⁴⁶ Ao longo dos séculos XVIII e XIX os discursos sobre o sexo foram suscitados ainda pela medicina, pela psiquiatria, pela justiça penal etc. Segundo Foucault,

[...] todos esses controles sociais que se desenvolveram no final do século passado e filtraram a sexualidade dos casais, dos pais e dos filhos, dos adolescentes perigosos e em perigo – tratando de proteger, separar e prevenir, assinalando perigos em toda parte, despertando as atenções, solicitando diagnósticos, acumulando relatórios, organizando terapêuticas; em torno do sexo eles irradiaram os discursos, intensificando a consciência de um perigo incessante que constitui, por sua vez, incitação a se falar dele (FOUCAULT, 1988, p. 37).

Em suma, pode-se dizer que os últimos séculos marcaram o surgimento de inúmeros mecanismos de controle do sexo – controle este que não se reduz a uma forma de interdição e repressão, mas que incita a uma produção de discursos sobre o sexo. Os procedimentos de interrogação, de observação e de análise, que foram criados, esmiuçaram-no de todas as formas e procuraram estabelecer sua verdade, obter um conhecimento científico sobre ele.

A partir do século XVIII, teve início, então, um processo que configurou uma busca pela verdade do sexo, ou seja, um processo de sua constituição como objeto de

⁴⁶ Cf. Foucault, 1988.

verdade. Foucault cita dois grandes procedimentos de produção da verdade do sexo: a arte erótica (*ars erotica*) e a ciência sexual (*scientia sexualis*). A primeira, desenvolvida, segundo o autor, na China, Japão, Índia, Roma e nações árabes-muçulmanas, diz respeito à extração da verdade do sexo a partir do próprio prazer como prática e experiência. Por outro lado, a civilização moderna ocidental desenvolveu uma ciência sexual, que consiste em procedimentos de extração da verdade do sexo orientados por uma forma de poder-saber específica: a confissão. Segundo o autor, a confissão incorporou-se tão profundamente em nossa sociedade, desvinculando-se do sacramento religioso e infiltrando-se em esferas como a da justiça, da medicina, da pedagogia, das relações familiares etc., que já não é percebida como efeito de poder:

[...] parece-nos, ao contrário, que a verdade, na região mais secreta de nós próprios, não “demanda” nada mais que revelar-se; e que, se não chega a isso, é porque é contida à força, porque a violência de um poder pesa sobre ela e, finalmente, só se poderá articular à custa de uma espécie de liberação. [...] a verdade não pertence à ordem do poder mas tem um parentesco originário com a liberdade: eis aí alguns temas tradicionais da filosofia que uma “história política da verdade” deveria resolver, mostrando que nem a verdade é livre por natureza nem o erro é servo: que sua produção é inteiramente infiltrada pelas relações de poder. A confissão é um bom exemplo (FOUCAULT, 1988, p. 69).

Constituiu-se nas sociedades ocidentais uma “ciência-confissão”, apoiada nos rituais de confissão e em seus conteúdos. Segundo Foucault, a extorsão da confissão sexual em formas científicas ocorreu de cinco maneiras: (i) pela codificação clínica do “fazer falar” – inscrição da confissão num campo de observações cientificamente aceitáveis; (ii) por meio do postulado de uma causalidade geral e difusa – a interrogação exaustiva justificada pelo princípio de que o sexo é dotado de um poder causal inesgotável e polimorfo; (iii) pelo princípio de uma latência intrínseca à sexualidade – arrancar a verdade do sexo é necessário porque o seu funcionamento é obscuro; (iv) mediante o método da interpretação – necessidade de duplicar a revelação da confissão pela decifração daquilo que ela diz; e (v) pela medicalização dos efeitos da confissão – recodificação dos efeitos da confissão na forma de operações terapêuticas e inserção do sexo no regime do normal e do patológico.

Foi, então, a partir do século XIX, que a ciência sexual se desenvolveu na sociedade ocidental e instaurou um complexo dispositivo para produzir discursos verdadeiros sobre o sexo. Foi por intermédio desse dispositivo que se deu o surgimento da sexualidade enquanto verdade científica do sexo e de seus prazeres: “a ‘sexualidade’ é o correlato dessa prática discursiva desenvolvida lentamente, que é a *scientia*

sexualis” (FOUCAULT, 1988, p. 78). A sexualidade, portanto, não é um dado natural, mas um saber produzido por uma forma básica de poder-saber do Ocidente: a confissão. Aconteceu, então, que a própria subjetividade dos indivíduos (o questionamento sobre o que nós somos), sua história, seu corpo e sua individualidade passaram a ser colocados em relação ao sexo: “[...] o Ocidente conseguiu [...] colocar-nos, inteiros [...] sob o signo de uma lógica da concupiscência e do desejo” (FOUCAULT, 1988, p. 88).

Foucault nomeou quatro grandes conjuntos estratégicos em torno dos quais se desenvolveram, a partir do século XVIII, dispositivos de saber e poder relacionados ao sexo: "histerização" do corpo da mulher, "pedagogização" do sexo da criança, socialização das condutas de procriação e "psiquiatrização" do prazer perverso. Foi assim que, ao longo do século XIX, a mulher histérica, a criança masturbadora, o casal malthusiano e o adulto perverso figuraram como objetos privilegiados de saber. Com as transformações políticas e econômicas do século XIX, a sociedade ocidental moderna inventou e instalou o *dispositivo de sexualidade*: trata-se de um conjunto de mecanismos de poder e de saberes, que funciona a partir de técnicas móveis e polimorfos, engendrando uma extensão permanente dos domínios e das formas de controle. Tal dispositivo tem por objetivo “proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada e controlar as populações de modo cada vez mais global” (FOUCAULT, 1988, p. 118). A sexualidade encontra-se, assim, intimamente atrelada às relações de poder que, por meio de diversos mecanismos, passaram a controlar e gerir a vida e a reprodução das populações. Ela passou a ocupar uma posição estratégica nos novos mecanismos de poder que, não estando mais inseridos na esfera do direito e da soberania, começaram a exercer-se, positivamente, sobre a vida, sobre a espécie, sobre a raça e sobre os fenômenos maciços de população.

Esse poder que se aplica à vida, que a regula e intervém sobre ela, desenvolveu-se a partir do século XVII em dois polos diferentes mas interligados entre si: em um polo, a *anátomo-política do corpo humano*, centrada no corpo como máquina e produzindo, por meio de procedimentos disciplinares, o adestramento, a ampliação de aptidões, a extorsão de forças e o crescimento da utilidade e docilidade dos corpos;⁴⁷ no outro polo, que se desenvolveu por volta da metade do século XVIII, a *biopolítica da população*, centrada no corpo-espécie, isto é, no corpo enquanto suporte de processos

⁴⁷ Todos esses temas foram, como se sabe, desenvolvidos por Foucault em *Vigiar e Punir* como parte integrante do projeto de uma genealogia do poder.

biológicos, e realizando uma série de intervenções e controles reguladores sobre a vida. Portanto, “as disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida” (FOUCAULT, 1988, p. 152). O dispositivo de sexualidade é uma das formas mais importantes de articulação dessas duas técnicas de poder, ocorrida no século XIX, durante o desenvolvimento do capitalismo.⁴⁸ Isso porque atuou tanto na regulação das populações - uma vez que está ligado à reprodução e aos processos biológicos, tais como a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível da saúde e a duração da vida - quanto no disciplinamento dos indivíduos, processo que garantiu a inserção controlada dos corpos no aparelho de produção. Daí a importância assumida pelo sexo como foco de disputa política:

[o sexo] insere-se, simultaneamente, nos dois registros; dá lugar a vigilâncias infinitesimais, a controles constantes, a ordenações espaciais de extrema meticulosidade, a exames médicos ou psicológicos infinitos, a todo um micropoder sobre o corpo; mas também, dá margem a medidas maciças, a estimativas estatísticas, a intervenções que visam todo o corpo social ou grupos tomados globalmente. O sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie. É por isso que, no século XIX, a sexualidade foi esmiuçada em cada existência [...]; tornou-se a chave da individualidade: ao mesmo tempo, o que permite analisá-la e o que torna possível constituí-la (FOUCAULT, 1988, pp. 158-159).

Entre os séculos XVII e XIX, surgiu, então, essa nova tecnologia de poder, a biopolítica. O termo é utilizado para “designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana [...]” (FOUCAULT, 1988, p. 155). Na última aula do curso *Em defesa da sociedade*, de 1976, Foucault introduziu essa mesma questão.⁴⁹ Ele disse:

De que se trata nessa nova tecnologia do poder, nessa biopolítica, nesse biopoder que está se instalando? [...] trata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente com uma porção de problemas econômicos e

⁴⁸ Até o século XVIII, as técnicas disciplinares e as técnicas de regulação das populações ainda apareciam nitidamente separadas: “Do lado da disciplina, as instituições como o Exército ou a escola; as reflexões sobre a tática, a aprendizagem, a educação e sobre a ordem da sociedade [...]. Do lado das regulações de população, a demografia, a estimativa da relação entre recursos e habitantes, a tabulação das riquezas e de sua circulação, das vidas com sua duração provável [...]” (FOUCAULT, 1988, pp. 152-1523).

⁴⁹ A discussão sobre a biopolítica, feita no curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, é bastante similar à que se encontra em *A Vontade de Saber*. Por isso, decidiu-se apenas deixar indicado o surgimento da questão no curso de 1976.

políticos [...] constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica (FOUCAULT, 1999, pp. 289-290).

Vale lembrar, entretanto, que no curso *Nascimento da biopolítica*, de 1979, que supostamente deveria ser inteiramente dedicado ao tema, o autor acabou detendo-se no estudo da razão governamental moderna, que lhe pareceu fundamental para compreender a biopolítica:

Eu tinha pensado lhes dar este ano um curso sobre a biopolítica. Procurarei lhes mostrar como todos os problemas que procuro identificar atualmente, como todos esses problemas têm como núcleo central, claro, esse algo que se chama população. Por conseguinte, é a partir daí que algo como a biopolítica poderá se formar. Parece-me, contudo, que a análise da biopolítica só poderá ser feita quando se compreender o regime geral dessa razão governamental de que lhes falo [...]. Só depois que soubermos o que era esse regime governamental chamado liberalismo é que poderemos, parece-me, apreender o que é a biopolítica (FOUCAULT, 2008b, pp. 29-30).

Como se sabe, o autor acabou se estendendo demasiadamente na análise do neoliberalismo e não voltou à questão da biopolítica. No "Resumo do Curso", ele explicou esse desvio em relação à temática inicial prevista:

O curso deste ano acabou sendo inteiramente consagrado ao que devia formar apenas a sua introdução. O tema escolhido era, portanto, a "biopolítica": eu entendia por isso a maneira como se procurou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas postos à prática governamental pelos fenômenos próprios de um conjunto de viventes constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, longevidade, raças... [...] Pareceu-me que não se podia dissociar esses problemas do âmbito de racionalidade política no interior do qual eles apareceram e adquiriram sua acuidade (FOUCAULT, 2008b, p. 431).

De qualquer forma, é preciso frisar que foi a partir do surgimento da questão da biopolítica como tecnologia de poder direcionada ao problema político e econômico da população que se deu a reorientação das pesquisas de Foucault e o deslocamento conceitual do poder em direção ao governo.

1.2 Governamentalidade

O curso *Segurança, território, população*, ministrado por Michel Foucault em 1978, no *Collège de France*, está inserido, de maneira geral, no contexto da biopolítica. Na abertura do curso, o autor diz que, ao longo daquele ano, gostaria de estudar uma série de fenômenos e mecanismos mediante os quais, a partir do século XVIII, a espécie

humana, considerada em seu aspecto biológico, foi colocada em uma estratégia política.⁵⁰ No entanto, segundo a análise de Michel Senellart sobre a “situação dos cursos” de Foucault, em dado momento, o de 1978 sofreu uma reorientação em relação aos seus objetivos iniciais:

O anunciado estudo dos mecanismos pelos quais a espécie humana entrou, no século XVII, 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 (SENELLART, 2008, p. 496).

Teria ocorrido, portanto, um deslocamento do centro de gravidade do curso, passando da questão do biopoder e do estudo da disciplina dos corpos para a questão do governo e da regulação das populações. Mas a análise da governamentalidade⁵¹ inscreveu-se no espaço aberto pelo problema do biopoder: não houve abandono dessa temática ou a *substituição* do conceito de poder pelo de governo, mas o *deslizamento* ou *deslocamento* de um para outro, representando apenas a adoção de uma nova grade de análise e a extensão do marco metodológico do autor para um novo objeto: o Estado.

Uma relação de poder, para sê-lo exatamente, articula-se sobre dois elementos que lhe são indispensáveis: que “o outro” seja reconhecido e mantido até o fim como o sujeito de ação; e que se abra, diante da relação de poder, todo um campo de respostas, reações, efeitos e invenções possíveis. O poder opera sobre o campo de possibilidades em que se inscreve o comportamento dos sujeitos ativos. Por isso, Foucault realizou um deslocamento da noção de poder para a noção de governo:

O termo “conduta”, apesar de equivocado, talvez seja um dos que permitem melhor atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. A “conduta” é, ao mesmo tempo, o ato de “conduzir” os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar em um campo mais ou menos aberto de possibilidades. O exercício do poder consiste em “conduzir condutas” e em ordenar a probabilidade. O poder, no fundo, é menos da ordem do afrontamento entre dois adversários, ou do vínculo de um com relação ao outro, do que da ordem do “governo” (FOUCAULT, 2010, p. 288).

No curso de 1979, *Nascimento da biopolítica*, foi afirmado que o termo poder designa um campo de relações que tem de ser analisado por inteiro, e que o designado por ele como governamentalidade (a maneira de conduzir a conduta dos homens) é apenas uma proposta de grade de análise para essas relações de poder. A grade da governamentalidade serve para analisar a maneira como devem ser conduzidas as

⁵⁰ Cf. Foucault, 2008.

⁵¹ O conceito de governamentalidade será trabalhado adiante.

condutas dos loucos, dos doentes, dos delinquentes, das crianças, etc., mas também vale para abordar fenômenos de outra escala, por exemplo, uma política econômica, a gestão de todo um corpo social, etc. Isso significa que

a análise dos micropoderes ou dos procedimentos da governamentalidade não está, por definição, limitada a uma área precisa, que seria definida por um setor da escala, mas deve ser considerada simplesmente um ponto de vista, um método de decifração que pode ser válido para a escala inteira, qualquer que seja a sua grandeza. Em outras palavras, a análise dos micropoderes não é uma questão de escala, não é uma questão de setor, é uma questão de ponto de vista (FOUCAULT, 2008b, p. 258).

Uma primeira observação, então, sobre o projeto foucaultiano de fazer uma “história da governamentalidade” no Ocidente: não se trata de um rompimento com o trabalho realizado anteriormente e com a noção de “micropoder”, mas da adoção de uma nova grade de análise, de um deslocamento conceitual em direção à noção de “governo”, entendido como a forma de conduzir condutas – trata-se, como veremos a seguir, de uma relação de poder mediada pela questão da direção e da obediência.

Do governo pastoral das almas ao governo político dos homens

O problema preciso do curso de 1978, segundo Foucault, era “a correlação entre a técnica de segurança e a população, [entendida] ao mesmo tempo como objeto e sujeito desses mecanismos de segurança, isto é, a emergência não apenas da noção, mas da realidade da população” (FOUCAULT, 2008, p. 15). Suas aulas tiveram, então, como fio condutor a noção de “governo” e como objeto a gênese de um saber político centrado na população e nos seus mecanismos de regulação. Dentro desse contexto geral, é possível identificar três temáticas principais em torno das quais o curso se desenvolveu: (i) a noção e as condições de possibilidade de um “governo dos homens”, envolvendo uma discussão sobre o poder pastoral e a crise geral do pastorado nos séculos XV e XVI; (ii) a formação de uma “governamentalidade” política, designando a forma como a *conduta* de um grupo de indivíduos está implicada no exercício do poder político do soberano; e (iii) a elaboração do problema população-riqueza, que constitui uma das condições de formação da economia política.

O conceito de governamentalidade inaugurou, então, um novo campo de pesquisa para o autor: tratava-se de fazer uma genealogia do Estado moderno, deixando a história das tecnologias de segurança em segundo plano. O trecho abaixo mostra os questionamentos que o levaram a seguir nessa direção:

Será que é possível repor o Estado moderno numa tecnologia geral de poder que teria possibilitado suas mutações, seu desenvolvimento, seu funcionamento? Será que se pode falar de algo como uma "governamentalidade", que seria para o Estado o que as técnicas de segregação eram para a psiquiatria, o que as técnicas de disciplina eram para o sistema penal, o que a biopolítica era para as instituições médicas? Eis um pouco o objeto deste curso (FOUCAULT, 2008, p. 162).

Se, de fato, nas sociedades ocidentais modernas, há relação entre religião e política, ela não passa essencialmente pelo jogo entre Igreja e Estado, mas sim entre *pastorado* e *governo*, havendo alguns traços em comum entre essas duas noções.⁵² Antes de receber seu significado propriamente político, no século XVI, a palavra “governar” era dotada de diversos significados.⁵³ No entanto, entre todos os significados encontrados, é possível encontrar sempre a mesma característica: o objeto do governo, isto é, aquilo que é governado são sempre pessoas, sejam indivíduos ou coletividades.

Segundo Foucault (2008), o surgimento da ideia de “governo dos homens” está ligado ao tema do poder pastoral, que, por sua vez, teve suas origens no Oriente pré-cristão e foi introduzido no Ocidente pelo cristianismo, adquirindo a partir daí uma forma institucional: o *pastorado* eclesiástico. De maneira geral, o poder pastoral caracterizava-se por: (a) ser exercido menos sobre um território fixo do que sobre uma multidão de pessoas em deslocamento rumo a um objetivo; (b) ter o papel de fornecer ao rebanho sua subsistência e zelar pela salvação de todos; e (c) ser um poder individualizante, que concede, de forma paradoxal, o mesmo valor tanto a uma ovelha quanto ao rebanho inteiro. Entre os hebreus, o *pastorado* era uma relação essencialmente religiosa, em que Deus tinha a prerrogativa exclusiva de exercer o papel de pastor em relação a seu povo, seu rebanho.⁵⁴ O *pastorado* cristão institucionalizado era bem diferente do tema pastoral hebraico ou oriental. A Igreja cristã reuniu todos os temas do poder pastoral sob uma instituição bem definida, organizada em torno de mecanismos específicos, e introduziu no Império Romano um tipo de poder que “nenhuma outra civilização havia conhecido” (FOUCAULT, 2008, p. 174). Trata-se de uma religião que aspira ao governo cotidiano dos homens a pretexto de garantir a salvação da humanidade, e não apenas de uma cidade ou Estado. Todo o processo de institucionalização da religião como Igreja formou um dispositivo de poder que se desenvolveu, se transformou e se aperfeiçoou desde os séculos II e III d.C. até o século

⁵² Cf. Foucault, 2008.

⁵³ Para esclarecimentos sobre o vasto domínio semântico da palavra “governar”, ver Foucault (2008, p. 164 e ss.).

⁵⁴ Segundo Foucault, a única exceção foi Davi, fundador da monarquia davidiana, considerado um pastor diante de seu povo.

XVIII.⁵⁵ A Igreja passou a apresentar-se como organização pastoral, significando que o pastorado adquiriu autonomia, centralidade e especificidade. Desse modo,

[...] 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 [...] O pastorado não coincide com uma política, nem com uma pedagogia, nem com uma retórica. É uma coisa inteiramente diferente. É uma arte de governar os homens, e é por aí, creio, que devemos procurar a origem, o ponto de formação, de cristalização, o ponto embrionário dessa governamentalidade cuja entrada na política assinala, em fins do século XVI, séculos XVII-XVIII, o limiar do Estado moderno (FOUCAULT, 2008, pp. 218-19).

Foi, então, nessa característica de “governo dos homens” adquirida pelo poder pastoral desenvolvido pela Igreja cristã, que Foucault percebeu o nexo, o pano de fundo, que levou à formação da governamentalidade política – entendida como prática calculada e refletida –, que marca o início do Estado moderno. Trata-se, para o autor, de procurar demonstrar de que maneira o pastorado se disseminou e adquiriu a dimensão da governamentalidade. Há duas maneiras pelas quais o pastorado a preludia: (i) pelos procedimentos próprios do pastorado que não fazem agir pura e simplesmente os princípios da salvação, da lei e da verdade, mas colocam em jogo outros tipos de relações que atravessam diagonalmente esses domínios: obediência individual, exaustiva e total, investigação da verdade da alma e economia dos méritos e deméritos; e (ii) pela constituição específica de um sujeito que é sujeitado em redes contínuas de obediência e é subjetivado pela extração de uma verdade oculta por meio do exame de si e da analítica de méritos.⁵⁶

A princípio, vale esclarecer que a noção de governamentalidade designa três coisas:

1 – o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, cálculos e táticas que permitem exercer essa forma bastante específica e complexa de poder, que tem por alvo a população, por forma principal de saber a economia política e por instrumentos técnicos essenciais os dispositivos de segurança.

2 – a tendência que em todo o Ocidente conduziu incessantemente, durante muito tempo, à preeminência desse tipo de poder, que se pode chamar de

⁵⁵ Ressalva do autor: “[...] quando eu me coloco no século XVIII como sendo o fim da era pastoral, é provável que ainda me engane, porque de fato o poder pastoral em sua tipologia, em sua organização, em seu modo de funcionamento, o poder pastoral que se exerceu como poder é sem dúvida algo de que ainda não nos libertamos” (FOUCAULT, 2008, p. 197).

⁵⁶ Para aprofundamento dessa questão, ver a aula de 22 de fevereiro de 1978 do curso *Segurança, território, população* (Foucault, 2008), além do curso *Do governo dos vivos*, de 1980 (Foucault, 2014), inteiramente dedicado ao tema.

governo, sobre todos os outros – soberania, disciplina, etc. – e levou ao desenvolvimento de uma série de aparelhos específicos de governo e de um conjunto de saberes.

3 – o resultado do processo pelo qual o Estado de justiça da Idade Média, que se tornou nos séculos XV e XVI Estado administrativo, foi pouco a pouco governamentalizado (FOUCAULT, 1979, pp. 291-2).

O tema da governamentalidade está diretamente ligado ao surgimento histórico do problema da população e do governo. Entre os séculos XVI e XVIII, surgiu no Ocidente uma série de tratados sobre a “arte de governar”. A princípio, o problema do governo aparecia com relação a questões bastante diferentes e sob múltiplos aspectos: problema do governo de si mesmo; problema do governo das almas e das condutas (tema da pastoral católica e protestante); problema do governo das crianças (problemática central da pedagogia); e problema do governo dos Estados pelos príncipes (como governar, como ser governado, como governar melhor, etc.). A intensificação dessa problemática do governo ocorreu na convergência de dois processos que aconteceram no século XVI: de um lado, a superação da estrutura feudal e formação dos Estados territoriais, administrativos e coloniais, o que representou um movimento de concentração estatal; de outro lado, os movimentos da Reforma e da Contrarreforma, que engendraram um questionamento sobre as modalidades de direção espiritual, dando origem a um movimento de dissidência religiosa.

Entre o final do século XVI e o começo do século XVII, a arte de governar passou a organizar-se em torno do tema da razão de Estado e encontrou aí uma primeira forma de cristalização.⁵⁷ Depois, o segundo momento de desenvolvimento da arte de governo - que foi chamado pelo autor de “desbloqueio da arte de governar” - aconteceu com a emergência do problema da população,⁵⁸ derivado da expansão demográfica, da abundância monetária e do aumento da produção agrícola no século XVII. Há pelo menos três fatores relacionados ao surgimento da população que contribuíram para esse desbloqueio: a eliminação da família do centro da noção de economia; o posicionamento da população como fim e instrumento do governo, implicando o surgimento de novas táticas e técnicas de governo; e a constituição de um saber

⁵⁷Ao falar da razão de Estado, Foucault considerava o sentido positivo e pleno do termo, ou seja, referia-se ao fato de que o Estado é governado segundo regras racionais que lhe são próprias. A arte do governo, portanto, encontrará os princípios de sua racionalidade naquilo que constitui a realidade específica do Estado. Cf. Foucault, 2008.

⁵⁸A noção de população foi introduzida na última aula do curso *Em defesa da sociedade* e refere-se a uma “massa global, afetada por processos de conjunto que são próprios da vida [...] como o nascimento, a morte, a [re]produção, a doença, etc.” (FOUCAULT, 1999, p.289).

específico em relação à população por parte do governo, representando o surgimento da economia política.

Foucault procurou demonstrar que a ciência do governo, a centralização da economia em outra coisa que não a família e o problema da população estão interligados. Por um lado, o desenvolvimento da ciência do governo permitiu a centralização da economia em um nível específico da realidade – o econômico – além do isolamento dos problemas específicos da população; por outro lado, a percepção dos problemas específicos da população e o isolamento desse nível da realidade – a economia – permitiu que o problema do governo pudesse ser pensado e sistematizado fora do quadro jurídico da soberania. Diz o autor:

O que gostaria de mostrar é a relação histórica profunda entre: o movimento que abala a constante da soberania colocando o problema, que se tornou central, do governo; o movimento que faz aparecer a população como um dado, como um campo de intervenção, como o objeto da técnica de governo; e o movimento que isola a economia como setor específico da realidade e a economia política como ciência e como técnica de intervenção do governo neste campo da realidade. São estes três movimentos – governo, população, economia política – que constituem, a partir do século XVIII, um conjunto que ainda não foi desmembrado (FOUCAULT, 1979, p. 291).

Ao longo do curso de 1978, foram, então, discutidas as etapas da “governamentalização do Estado”, por intermédio da análise do pastorado cristão, da passagem do pastorado ao governo político dos homens e, depois, da arte de governar segundo a razão de Estado e dos dois conjuntos tecnológicos que a caracterizam: o sistema diplomático-militar e a polícia. O primeiro pode ser pensado como o conjunto dos procedimentos necessários e suficientes à manutenção do equilíbrio europeu, organizando a composição e a compensação interestatal das forças mediante a criação de um exército profissional e uma instrumentação diplomática permanente e multilateral.⁵⁹ Quanto à polícia, pode-se dizer que, a partir do século XVII, surgiu como uma tecnologia de governo, dispoendo de um conjunto de meios capazes de fazer crescerem as forças do Estado e, ao mesmo tempo, manter a ordem no interior desse Estado. A polícia tornou-se “[...] 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 de suas forças” (FOUCAULT, 2008, p. 421). De maneira geral, a polícia regulava todas as formas de coexistência dos homens uns em relação aos outros. A população foi o elemento central desse desenvolvimento: desde o final do

⁵⁹ Cf. Foucault, 2008, p. 420.

século XVIII, ela tornou-se o verdadeiro objeto da polícia. O Estado cuida dos homens como população visando ao seu próprio benefício e exerce seu poder sobre seres vivos; por isso, sua política é necessariamente uma biopolítica. É justamente dessa ideia de que o Estado possui sua natureza e sua finalidade próprias à ideia do homem concebido como indivíduo vivo ou elemento de uma população em relação com o meio, que se segue a intervenção crescente do Estado na vida dos indivíduos, a importância crescente dos problemas da vida para o poder político e o desenvolvimento de campos possíveis para as ciências sociais e humanas, uma vez que elas consideram esses problemas do comportamento individual no interior da população.⁶⁰

Mas, para os fins deste trabalho, o que importa reter é a penetração de aspectos do pastorado cristão, enquanto governo das almas – governo dos homens rumo à salvação mediante mecanismos específicos –, na estrutura do Estado moderno, originando aquilo que Foucault denominou governamentalidade – governo político dos homens e gerenciamento da população mediante técnicas e táticas específicas. Em outras palavras, é importante perceber como o poder pastoral, a partir do final do século XVII, foi se infiltrando no domínio político, dando origem à governamentalidade.

1.3 Governo pela verdade

A análise do poder desenvolvida por Foucault em meados dos anos 1970 estava inscrita na problemática da “vontade de saber” e estabelecia uma relação circular entre poder e saber, opondo-se a um tipo de análise fundamentada na noção de ideologia dominante.⁶¹ No entanto, segundo a análise de Michel Senellart (2012), a partir de 1978, houve um deslocamento teórico-conceitual no pensamento de Foucault: com o curso *Segurança, território, população*, o autor passou a privilegiar o uso do termo “governo” – entendido como técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens⁶² – em detrimento da noção de “poder”, dotada de alguma ambiguidade por relacionar-se mais estreitamente com a questão da soberania.⁶³ Como já foi dito anteriormente, não se trata propriamente de uma substituição da temática do poder pela do governo – pode-se

⁶⁰ Cf. Foucault, 2014c.

⁶¹ Cf. Foucault, 2011.

⁶² Cf. Foucault, 2012.

⁶³ Cf. Pasquino (1993) *apud* Avelino, 2011.

dizer que o estudo sobre a governamentalidade está inscrito na analítica do poder, ou seja, que o governo é pensado como uma forma de exercício do poder, aquela que diz respeito especificamente à conduta dos indivíduos.

Enquanto os cursos de 1978 – *Segurança, território, população* – e 1979 – *Nascimento da biopolítica* – trataram a questão do governo no âmbito político-econômico,⁶⁴ o curso de 1980, *Do governo dos vivos*, trouxe uma nova abordagem. Foucault afirmou então a necessidade de se desembaraçar da discussão sobre o tema do poder-saber para inaugurar um novo debate e elaborar uma análise do “governo pela verdade”.⁶⁵ Diz o autor:

Trata-se de deslocar um pouco as coisas em relação ao tema atualmente utilizado e repetido do saber-poder, tema que foi ele mesmo apenas uma maneira de deslocar as coisas em relação a um tipo de análise no domínio, digamos, da história do pensamento; domínio de análise que foi mais ou menos organizado ou que girou em torno da noção de ideologia dominante.

[...]

eu diria que se trata essencialmente, passando da noção saber-poder para a noção de governo pela verdade, de dar um conteúdo positivo e diferenciado a esses dois termos saber e poder.

[...]

Nos cursos dos últimos anos eu [...] tentei esboçar um pouco essa noção de governo que me pareceu ser muito mais operatória que a noção de poder; governo entendido [...] no sentido largo e antigo de mecanismos e procedimentos destinados a conduzir os homens, a dirigir a conduta dos homens, a conduzir a conduta dos homens. [...] A partir desse ano eu gostaria de elaborar agora a noção do saber na direção do problema da verdade (FOUCAULT, 2011, pp. 52-54).

Em 1980, Foucault pretendia, então, construir uma história genealógica e uma problematização da obediência (conformação ao governo) no Ocidente. Ao longo do curso, três temas principais foram abordados: a relação entre a manifestação da verdade e o exercício do poder; a necessidade de uma manifestação da verdade na forma de subjetividade para o exercício do poder; e os efeitos dessa manifestação da verdade, que são da ordem da salvação e da libertação, para cada um e para todos. No interior desse quadro geral, o curso destinou-se ao estudo das práticas de exame de consciência e de confissão no cristianismo primitivo.⁶⁶ Segundo Alfredo Veiga-Neto (2011), a partir das investigações sobre a governamentalidade, Foucault teria sentido a necessidade de fazer

⁶⁴ No curso de 1978, pode-se pensar a discussão sobre o poder pastoral como um prelúdio do que viria a ser o tema central do curso de 1980.

⁶⁵ Cf. Senellart (2012) e Foucault (2012).

⁶⁶ A discussão sobre as práticas cristãs de manifestação da verdade não será aprofundada por tangenciar o objetivo principal desta dissertação.

um recuo histórico a fim de examinar a proveniência e a emergência de práticas de governo que já se encontravam plenamente instauradas na modernidade ocidental. Para Senellart (2012), com o curso de 1980, Foucault procurou estabelecer as linhas que, na cultura ocidental moderna, unem relações de poder e manifestação da verdade na dupla acepção da palavra *sujeito* (sujeito em uma relação de poder; sujeito em uma manifestação de verdade).

Se o curso de 1978 havia marcado o deslocamento da noção de poder para a de governo, o curso de 1980 representou, então, um prolongamento, um desenvolvimento das análises sobre a governamentalidade e o surgimento de mais um deslocamento analítico: Foucault abandonou o eixo poder-saber para concentrar-se no eixo do governo dos homens pela verdade sob a forma da subjetividade.⁶⁷

O curso de 1980, *Do governo dos vivos*, apresentou ainda outra novidade – a noção de “anarqueologia”, definida como uma espécie de atitude teórico-prática que coloca a “não necessidade do poder”. A expressão “anarqueologia” foi formulada como um jogo de palavras para designar uma atitude que

[...] consiste, primeiramente, em dizer: “nenhum poder existe por si!” [*quelque pouvoir ne va pas de soi!*]. Nenhum poder, qualquer que seja, é evidente ou inevitável! Qualquer poder, conseqüentemente não merece ser aceito no jogo! Não existe legitimidade intrínseca do poder! [...] qualquer poder, qualquer que ele seja, não é de pleno direito aceitável ou não é absolutamente e definitivamente inevitável (FOUCAULT, 2011, pp. 70-71).

Com isso, Foucault declarou a contingência e a fragilidade das relações de poder, o que talvez represente a forma como o autor contornou o impasse diante das relações de poder em que se encontrava após a finalização de *A vontade de saber*, quando se sentia “preso” a elas. Segundo a análise de Nildo Avelino (2011), a noção de anarqueologia foi fundamental para a posterior elaboração dos estudos sobre a estética da existência. Michel Senellart sugere algo semelhante em sua análise sobre os cursos de 1978 e 1979 no *Collège de France*:

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 (SENELLART, 2008, pp. 496-497).

⁶⁷ Cf. Avelino, 2011.

Os cursos de 1978 e 1979 mostraram o desenvolvimento da razão de Estado (entendida não como teoria do Estado, mas como arte de governar) e do liberalismo contemporâneo (entendido como uma certa maneira de governar), que fizeram com que o exercício do poder viesse a ser atividade “cuja indexação não é independente de uma subjetividade” (AVELINO, 2011, p. 29). Aí entra a questão da obediência, crucial para o exercício do poder enquanto governo. No curso *Do governo dos vivos*, de 1980, Foucault ocupou-se desse problema e tentou construir a genealogia de uma racionalidade direcionada para a produção de obediência a partir de práticas de relação de si consigo.

Obediência, manifestação da verdade e subjetividade

Foucault iniciou o curso de 1980, *Do governo dos vivos*, com uma longa análise sobre a história de Édipo, e disse que seria possível tirar três lições simples e elementares a partir dela. A primeira é que o poder precisa de alguma forma de aleturgia⁶⁸ ou manifestação da verdade para se exercer; a segunda lição é que a manifestação da verdade precisa de um ponto de subjetivação para ser completa; e, por fim, a terceira lição é que a manifestação da verdade tem efeitos que vão muito além do conhecimento e são da ordem da salvação e libertação. O objetivo central do curso era analisar o cristianismo primitivo e os atos de verdade⁶⁹ que o caracterizam – especialmente os atos de confissão, entendidos como atos de manifestação de uma verdade escondida.

Dentro desse contexto, o que interessa aqui é a noção de obediência, que aparece como um princípio fundamental, ao lado da manifestação da verdade, da direção cristã. A articulação e o acoplamento da obrigação de obedecer tudo com a obrigação de nada esconder constitui o coração não somente da instituição monástica cristã, mas de uma

⁶⁸ De acordo com Foucault (2011), aleturgia é a manifestação da verdade como um conjunto de procedimentos possíveis, verbais ou não, pelos quais se atualiza aquilo que é colocado como verdadeiro por oposição ao falso.

⁶⁹ Define-se ato de verdade como “[...] a parte que retorna ao sujeito no procedimento da aleturgia para que se possa defini-lo: 1) pelo papel que ele desempenha como operador; 2) pelo papel que ele desempenha como espectador; 3) pelo papel que ele desempenha como objeto mesmo da aleturgia. Em outras palavras, [o ato de verdade indica que] em um procedimento de manifestação da verdade o sujeito pode ser o agente ativo graças ao qual a verdade emerge” (FOUCAULT, 2011, p. 75).

série de práticas e dispositivos que vão informar aquilo que constituiu a subjetividade cristã e, por consequência, a subjetividade ocidental.⁷⁰

Entendendo a subjetivação como o processo de formação de uma relação definida de si para consigo, então se pode dizer que a direção é uma técnica que consiste em vincular duas vontades – daquele que dirige e daquele que é dirigido – de tal forma que elas são sempre livres uma em relação a outra, mas, ao mesmo tempo, são coincidentes no propósito de determinar uma certa relação de si consigo. O dirigido busca, no processo mesmo de direção, uma finalidade interna, que é uma certa forma de relação consigo mesmo. Nas palavras de Foucault, a direção é:

[...] a subordinação de uma vontade a outra na qual as duas vontades restam inteiras, mas uma querendo sempre o que quer a outra. Com a consequência de que esse laço é ele mesmo uma ligação que é livre, que é voluntária e que é limitada. [...] Na ocorrência, num momento dado, de ameaça ou sanção, fazendo com que o dirigido seja constrangido por uma lei coercitiva qualquer a ser dirigido, sair-se-ia da direção. O jogo da inteira liberdade de aceitação do laço da direção é, eu creio, fundamental (FOUCAULT, 2011, pp. 98-99).

Coloca-se aí, novamente, a questão da liberdade como condição de existência da relação de poder - nesse caso, especificamente, a relação de direção.

É preciso estabelecer um contraponto importante entre a direção cristã e a direção antiga. Para os estoicos, por exemplo, a direção era praticada com o objetivo de tornar o indivíduo capaz de libertar-se de seus mestres, impulsos e paixões. Tratava-se do estabelecimento do indivíduo em uma posição de autonomia e autossuficiência em relação a tudo e a todos. Por outro lado, esse princípio da autonomia é exatamente o oposto da submissão encontrada na direção cristã, cujo significado é estar sujeito a tudo que acontece. Na direção cristã, o princípio da paciência (*patientia*) prescreve reagir imediatamente a qualquer ordem dada por outros e aceitar o sofrimento e a provação impostos por outros ou pelo mundo. Quanto maior o sofrimento, mais a paciência será testada e, como resultado, mais forte será a relação de obediência e submissão. Enquanto a direção antiga transformava os indivíduos em mestres de si, o princípio da humildade (*humilitas*) da direção cristã coloca o indivíduo abaixo de todos e anula sua vontade.⁷¹ Na direção antiga, o indivíduo estabelece uma relação de poder consigo mesmo, a fim de exercer o autodomínio e alcançar a autonomia e a autossuficiência desejadas.

⁷⁰ Cf. Foucault, 2011.

⁷¹ Cf. Foucault, 2014.

A técnica da direção cristã está inserida no contexto do poder pastoral, mas não coincide com ele. A ideia de um guia (o pastor) que conduz o rebanho de fiéis rumo à salvação é bastante antiga no cristianismo e precede a institucionalização de uma técnica de direção, que supõe a intervenção permanente sobre a vida de cada indivíduo, com o claro objetivo de observá-lo, guiá-lo e conduzi-lo em cada detalhe de sua vida, marcando uma relação de obediência contínua. Segundo Foucault (2014), algumas técnicas fundamentais da direção antiga foram transferidas, a partir do século IV, para o interior das instituições monásticas. No entanto, esse processo de transferência realizou-se no contexto das relações de obediência, o que representa a inversão dos efeitos produzidos por essas técnicas em relação a seus objetivos iniciais. Ou seja, "the procedure of direction, the technique of direction, is now inscribed in a general apparatus (*dispositif*) or, if you like, in a technology of direction that alters and inverts all its effects" (FOUCAULT, 2014, pp. 274-75).⁷²

A partir do século IV, nas instituições cristãs monásticas, a manifestação verbal da verdade sobre si mesmo passou a ser fator indispensável ao governo dos homens uns pelos outros. No entanto, ao contrário do objetivo da direção antiga – que era a autonomia do sujeito –, com o cristianismo, o dizer a verdade sobre si mesmo adquiriu então o caráter de instrumento para conseguir obediência permanente – tal é a fórmula da direção cristã. Sobre isso, diz Foucault:

[...] la manifestation verbale de la vérité qui se cache au fond de soi-même apparaît comme une pièce indispensable au gouvernement des hommes les uns par les autres, tel qu'il a été mis en oeuvre dans les institutions monastiques – et surtout cénobitiques – à partir de IV siècle. Mais il faut souligner que cette manifestation n'a pas pour fin d'établir la maîtrise souveraine de soi sur soi; ce qu'on attend, au contraire, c'est l'humilité et la mortification, le détachement à l'égard de soi et la constitution d'un rapport à soi qui tend à la destruction de la forme du soi (FOUCAULT, 2012, p. 320).⁷³

Identifica-se, então, um paradoxo no esquema cristão de subjetivação: a produção da verdade de si não é polarizada e indexada à vontade de estabelecer uma

⁷² "o procedimento de direção, a técnica de direção, está agora inscrita em um aparelho geral (dispositivo) ou, se vocês quiserem, em uma tecnologia de direção que altera e inverte todos os seus efeitos" (FOUCAULT, 2014, pp. 274-75, *tradução nossa*).

⁷³ "[...] a manifestação verbal da verdade que se esconde no interior de si mesmo aparece como uma peça indispensável ao governo dos homens uns pelos outros, tal como foi operado nas instituições monásticas - e sobretudo cenobitas - a partir do século IV. Mas é preciso ressaltar que essa manifestação não tem por fim estabelecer a soberania de si sobre si; o que se espera, ao contrário, é a humildade e a mortificação, o desprendimento em relação a si e a constituição de uma relação consigo que tende à destruição de si" (FOUCAULT, 2012, p. 320, *tradução nossa*).

finalidade de ser aquilo que se é, mas, ao contrário, a produção da verdade sobre si está ligada à renúncia de si e daquilo que se é.⁷⁴

No cristianismo dos primeiros séculos, existiam duas grandes formas de revelação de si, isto é, de expressão da verdade do sujeito: *exomologese* e *exagoreusis*.⁷⁵ A primeira refere-se à expressão teatralizada da situação do penitente para tornar manifesto seu *status* de pecador. A segunda consiste na verbalização analítica e contínua dos pensamentos praticada pelo sujeito, no interior de uma relação de obediência absoluta a um mestre. Note-se que há um elemento comum às duas formas: a revelação de si passa necessariamente pela renúncia de si:

Na *exomologese*, o pecador deve perpetrar o "assassinato" de si mesmo, praticando macerações ascéticas. Que ela se cumpra pelo martírio ou pela obediência a um mestre, a revelação de si implica a renúncia do sujeito a si mesmo. Na *exagoreusis*, por um lado, o indivíduo, pela verbalização constante de seus pensamentos e obediência que ele testemunha para com seu mestre, mostra que ele renuncia, ao mesmo tempo, à sua vontade e a si mesmo (FOUCAULT, 2014b, p. 296).

De acordo com Foucault, a prática da verbalização foi a que se tornou mais importante historicamente; seu desenvolvimento ganhou força com a introdução da penitência, no século XIII, e persistiu até o final do século XVII. A partir do século XVIII, as "ciências humanas" fizeram das técnicas de verbalização o instrumento positivo da constituição de um novo sujeito. Esse momento representou uma ruptura decisiva do elo que existia entre revelação de si e renúncia de si. A utilização das técnicas de verbalização cessou de implicar a renúncia de si, mas não cessou de fazer com que os sujeitos fossem obrigados a dizer a verdade, produzir um discurso verdadeiro sobre si mesmo e fazê-lo continuamente.

A relação entre subjetividade e verdade tomou diferentes formas nos diferentes campos institucionais do cristianismo: provação da alma no batismo, apresentação pública de si mesmo na penitência e *exomologese*, exploração da consciência e seus segredos e mistérios na direção e *exagoreusis*. A direção é a mais importante do ponto de vista analítico de Foucault (2014), no que concerne à história da subjetividade e verdade e suas relações. Isso porque, na direção, as relações entre a morte, o outro e a verdade são estabelecidas por meio da obrigação de falar a verdade, produzir um

⁷⁴ Cf. Foucault, 2011.

⁷⁵ No curso *Do governo dos vivos*, é possível encontrar uma longa descrição sobre essas duas práticas, mas, para os fins desta pesquisa, não será necessário reproduzir seus detalhes e pormenores.

discurso verdadeiro sobre si mesmo e fazê-lo indefinidamente. Essa obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo nunca parou na cultura cristã e provavelmente em toda a cultura ocidental. Nessa obrigação de falar sobre si mesmo, o discurso tem um lugar proeminente. Colocar-se em discurso é, no ocidente cristão, uma das maiores forças diretoras na organização da relação entre subjetividade e verdade.

Foi, então, da relação entre governo, subjetividade e verdade que Foucault se ocupou a partir dos anos 1980. E é justamente nesse contexto que esta dissertação se desenvolve. Trata-se de procurar estabelecer qual é o lugar da noção de resistência nas últimas pesquisas do autor, que estiveram focadas na questão da subjetividade enquanto *locus* de operação de mecanismos de governo pela verdade. A série de entrevistas concedidas nos anos finais de sua vida e publicadas nos *Ditos & Escritos* mostra-o sendo constantemente questionado a respeito de seu posicionamento político ou das [im]possibilidades diante de um poder que está em todos os lugares. A essas questões recorrentes, ele respondia sempre da mesma maneira: primeiro, esclarecendo seu papel como intelectual que problematiza o presente e não como militante político ou profeta que prescreve as ações necessárias para alcançar a salvação; e, em segundo lugar, afirmando categoricamente que as relações de poder não são nem um mal em si mesmas nem um fato irreversível, visto que só podem existir entre indivíduos livres e, portanto, capazes de agir.⁷⁶ Apesar de sua recusa em indicar caminhos e soluções para as questões atuais, Foucault nunca negou a necessidade de buscá-los, mas reservou para si o papel daquele que coloca os problemas e oferece, a partir de suas análises, nada mais do que uma "caixa de ferramentas" para que cada um as utilize das mais diversas formas possíveis, exercitando sua criatividade e imaginação política. Diz o autor:

Meu papel é colocar questões efetivamente, verdadeiramente, e colocá-las com o maior rigor possível, com a maior complexidade e dificuldade, de maneira que uma solução não nasça, de uma só vez, da cabeça de algum intelectual reformador ou, ainda, da cabeça do escritório político de um partido. Os problemas que tentei colocar, essas coisas tão emaranhadas como o crime, a loucura, o sexo, e que tocam a vida cotidiana, não podem ser facilmente resolvidos. Serão necessários anos, dezenas de anos de trabalho a realizar, na base, com as pessoas diretamente envolvidas, dando-lhes o direito à palavra e à imaginação política. Talvez, então, teremos sucesso em renovar uma situação que, nos termos em que é colocada hoje, só leva a impasses e bloqueios. [...] É, então, que a complexidade do problema poderá aparecer em seu liame com a vida das pessoas; e que, por consequência, poderá aparecer a legitimidade de uma elaboração comum, através de questões concretas, de casos difíceis, de movimentos de revolta, de reflexões, de testemunhos. [...] É todo um trabalho

⁷⁶ Cf. Foucault, 2014c, 2010e.

social, no interior mesmo do corpo da sociedade e sobre ela mesma, que eu gostaria de facilitar (FOUCAULT, 2010e, p. 338).

Na mesma entrevista, Foucault disse ainda:

[...] prendo-me aos mecanismos do exercício efetivo de poder; e o faço porque aqueles que estão inseridos nessas relações de poder, que nelas estão implicados podem, em suas ações, em sua resistência e rebeldia, escapar delas, transformá-las, não lhes serem submissos. E se não digo o que é preciso fazer, não é porque ache que não haja nada a fazer, a inventar, a forjar por aqueles que, reconhecendo as relações de poder em que estão implicados, decidiram resistir a elas e delas escapar. Desse ponto de vista, toda a minha pesquisa repousa em um postulado de otimismo absoluto. Não efetuo as minhas análises para dizer: eis como as coisas são, vocês foram pegos. Só digo essas coisas na medida em que considero que isso permite transformá-las. Tudo o que faço, eu o faço para que isso sirva (FOUCAULT, 2010e, p. 344).

Diante da afirmação foucaultiana de que não pode existir uma sociedade sem relações de poder, o papel das resistências é fundamental para provocar transformações. Por isso, ainda que não se tenha debruçado e detido no estudo das resistências, essa não deixa de ser para ele uma questão importante, para pensar o presente e as possibilidades de novos modos de vida. Com o deslocamento do eixo poder-saber para o eixo do governo pela verdade, Foucault levantou novas questões, permitindo pensar novas formas de resistência, que ultrapassam o âmbito político e penetram no campo da ética e da estética da existência. O problema saber-poder não é o seu problema fundamental, mas um instrumento que permite analisar o problema das relações entre sujeito e jogos de verdade - esse sim um problema fundamental para o autor: a constituição das diferentes formas de sujeito em relação aos jogos de verdade.⁷⁷

Uma questão fundamental no Ocidente contemporâneo é, para o autor: o que fez com que toda a cultura ocidental passasse a girar em torno dessa obrigação de verdade, que assumiu várias formas diferentes? Segundo ele, ainda não foi possível definir uma estratégia fora dela. Por isso, é justamente nesse campo da obrigação da verdade que é possível o deslocamento contra os efeitos de dominação, possivelmente ligados às estruturas de verdade ou às instituições encarregadas da verdade.⁷⁸ Daí a necessidade de que as pessoas elaborem sua própria ética:

As pessoas devem elaborar sua própria ética, tomando como ponto de partida a análise histórica, a análise sociológica ou toda outra análise que podemos lhes

⁷⁷ Cf. Foucault, 2014c.

⁷⁸ Cf. Foucault, 2014c.

fornecer. Não penso que as pessoas que tentam decifrar a verdade devam fornecer, ao mesmo tempo, no mesmo livro e com a mesma análise, princípios éticos ou conselhos práticos. Toda essa rede prescritiva deve ser elaborada e transformada pelas próprias pessoas (FOUCAULT, 2014b, p. 205).

CAPÍTULO 2

RESISTÊNCIAS À GOVERNAMENTALIDADE: CONTRACONDUCTA E INSURREIÇÃO

2.1 Poder e resistência: um par conceitual

Em *Vigiar e Punir*, de 1975, e *História da sexualidade – A vontade de saber*, de 1976, encontram-se fixadas as ideias básicas da abordagem genealógica do poder. Nessas obras encontra-se também o delineamento da ideia de um poder *microfísico*, que se estabelece em rede, de maneira capilar e difusa, mediante relações de força. Vimos que, para Foucault, o poder não é uma substância detida por alguns indivíduos ou pelo Estado, mas um conjunto de múltiplas formas de ação sobre outras ações, abrangendo todas as formas de incitação, indução, condução e, no limite, coação, mas nunca de violência. Essa ausência da ideia de violência na definição foucaultiana de poder é de importância capital, pois coloca a *liberdade* dos indivíduos como condição de existência para a relação de poder.⁷⁹ As relações de poder não podem estar no âmbito da violência, porque esta não dá possibilidade de ação e reação; toda relação de poder, ao contrário, articula-se sobre um conjunto de ações e reações possíveis. Daí a recusa do autor a uma forma exclusivamente repressiva do poder – não se trata de um poder que diz “não”, reprime e obriga; mas de um poder produtivo, que incita, induz, desvia, torna mais ou menos prováveis determinados comportamentos e ações, forma saberes e produz discursos.⁸⁰ Além disso, o poder produz-se a todo instante e provém de todos os lugares, está em toda relação entre um ponto e outro. Existem diferentes *dispositivos de poder*⁸¹ operando de maneira estratégica em diferentes momentos históricos da civilização ocidental e assegurando uma determinada forma de organização do corpo social mediante a condução, a indução ou a limitação da ação e do comportamento dos indivíduos.⁸²

As sociedades modernas são constituídas pela conexão sistemática de diferentes dispositivos de poder, originalmente independentes entre si, cada qual com mecanismos

⁷⁹ Essa questão será aprofundada mais adiante.

⁸⁰ Cf. Foucault, 1979.

⁸¹ Lembrando que os dispositivos reúnem relações estratégicas de poder e saber em uma grade específica de análise. São elementos heterogêneos, tais como discursos, instituições, organizações arquitetônicas, leis, enunciados científicos, proposições morais, etc. a partir dos quais se estabelece um conjunto de relações flexíveis e historicamente determinadas.

⁸² Cf. Foucault, 1979.

e dinâmicas específicos de funcionamento. Dispersos pelo corpo social e conectados entre si, os diferentes dispositivos de poder disciplinar atuam de forma “normalizadora”, reiterando uma determinada configuração social, que está enraizada na íntima correlação entre poder e saber: em torno de cada tipo específico de controle social, surge um discurso correlato, um novo campo de saber, que, em certa medida, legitima e potencializa o exercício do poder e, ao mesmo tempo, sofre a influência das estratégias do poder: “é preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder [...]” (FOUCAULT, 1988, p.111). Portanto, a relação poder-saber atualiza-se constantemente, conforme a capacidade de *capilarização* do poder, que se vai estabelecendo em novos nichos da sociedade, suscitando o desenvolvimento de novos saberes em um processo circular e contínuo. O capítulo anterior mostrou o funcionamento do dispositivo disciplinar e do dispositivo de sexualidade, estudados por Foucault em *Vigiar e Punir* e *História da Sexualidade*.

Em suma, vimos que a noção foucaultiana de poder é bastante particular: trata-se de relações que se estabelecem em rede, atuam de forma positiva, sistemática, anônima, estratégica e móvel, permeando todas as esferas da vida social.

Diante de tal concepção, a ideia de *resistência* aparece como um contraponto: “onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder” (FOUCAULT, 1988, p. 105). Entretanto, a noção de resistência aparece nas obras do autor de maneira dispersa e por vezes é tratada de forma tangencial, pontual ou superficial. Por isso mesmo, torna-se difícil circunscrever a resistência em um conceito bem definido.

De qualquer modo, é possível traçar algumas linhas gerais para, depois, tentar aprofundar a questão. A noção de resistência está presente ao longo de todo o percurso intelectual de Foucault, porém, o termo foi adquirindo significados um pouco diferentes com o passar dos anos e o surgimento de novas questões. Segundo Judith Revel, que criou um verbete “Resistência/Transgressão” em seu *Dicionário Foucault*,

O termo “resistência” é precedido, na obra de Foucault, por uma série de outras noções encarregadas de exprimir uma certa exterioridade – sempre provisória – ao sistema de saber/poder descrito em outros trabalhos: é o caso da “transgressão” [...] e do “exterior” [...] na década de 1960. Tanto em um caso como no outro, tratava-se de descrever a maneira pela qual o indivíduo singular, por meio de um procedimento que é, em geral, de escrita [...], consegue, de maneira voluntária ou fortuita, impedir o sucesso dos dispositivos de identificação, de classificação e de normatização do discurso (REVEL, 2011, p.127).

Devido ao recorte metodológico da pesquisa que realizamos, a noção de resistência como transgressão, abordada por Foucault na década de 1960, não será investigada. Aqui, o foco se dá sobre a noção de resistência da forma como foi desenvolvida na década seguinte. A partir de 1970, com o abandono da literatura como campo privilegiado de análise, o problema da resistência passou a ser apresentado de maneira mais geral, isto é, não apenas em relação às práticas discursivas e não apenas no âmbito da ação individual. De acordo com Revel,

A análise dos laços entre as relações de poder e os focos de resistência é, assim, realizada por Foucault em termos de estratégia e de tática: cada movimento de um serve de ponto de apoio para uma contraofensiva do outro (REVEL, 2011, p. 128).

Em "O sujeito e o poder", texto de 1982, Foucault afirmou que gostaria de usar as formas de resistência como "catalisadores químicos" para esclarecer as relações de poder. Ou seja, sua intenção era identificar, a partir de pontos de luta, a posição, o ponto de aplicação e os métodos utilizados nas relações de poder. Foi assim que ele sugeriu pensar, por exemplo, o que acontece no campo da insanidade para compreender o que significa a sanidade. Tratava-se, portanto, de estudar séries de oposições ou de antagonismos (oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, da psiquiatria sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração sobre o modo de vida das pessoas) para tentar dissociar essas relações.⁸³ Nesse sentido, é possível identificar uma dimensão metodológica na questão da resistência - para Foucault, as resistências permitem flagrar as relações de poder.

A princípio pode-se dizer, então, que o autor apresenta a resistência como uma espécie de *duplo* do poder, visto que onde um está presente o outro também está, numa relação face a face. Há *sempre* uma possibilidade de resistência criada pelo próprio exercício do poder, já que, como foi dito, as relações de poder consistem em "governar os homens" ou "conduzir a conduta dos homens", excluindo qualquer forma de violência. Por isso, o poder não suprime a liberdade dos indivíduos, pelo contrário, apoia-se nela, oferecendo sempre a possibilidade de uma reação. O poder só se pode exercer sobre "sujeitos livres", isto é, sujeitos que têm um campo de possibilidades em que diversas condutas, reações e comportamentos são possíveis. Sobre a ligação existente entre relações de poder e liberdade, o autor explica:

⁸³ Cf. Foucault, 2010a.

A relação de poder e a insubmissão da liberdade não podem, então, ser separadas. [...] no centro da relação de poder, "provocando-a" incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransitividade da liberdade. Mais do que um "antagonismo" 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 uma provocação permanente (FOUCAULT, 2010, pp. 289-90).

Se é verdade que, no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, estão a insubmissão e a liberdade obstinada, é possível afirmar que não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou sem volta eventual. Daí que toda relação de poder implique, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta. Cada uma constitui para a outra uma espécie de limite permanente, de ponto de inversão possível.⁸⁴

Mas para que essa resistência venha a realizar-se de fato, é necessário que se constituam estratégias tão inventivas e móveis quanto as do poder:

Essa resistência de que falo não é uma substância. Ela não é anterior ao poder que ela enfrenta. Ela é coextensiva a ele e absolutamente contemporânea. [...] A partir do momento em que há uma relação de poder, há uma possibilidade de resistência. Jamais somos aprisionados pelo poder: podemos sempre modificar sua dominação em condições determinadas e segundo uma estratégia precisa (FOUCAULT, 1979, p.241).

Em uma análise sobre o caráter relacional do conceito foucaultiano de poder, Machado (1979) diz:

Qualquer luta é sempre resistência dentro da própria rede do poder, teia que se alastra por toda a sociedade e a que ninguém pode escapar: ele está sempre presente e se exerce como uma multiplicidade de relações de forças. E como onde há poder há resistência, não existe propriamente o lugar de resistência, mas pontos móveis e transitórios que também se distribuem por toda a estrutura social (MACHADO, 1979, p. XIV).

Em *História da sexualidade – A vontade de saber*, ao tratar do dispositivo da sexualidade, Foucault dá um exemplo de como a resistência a esse dispositivo de poder deve operar estrategicamente, posicionando-se contra o alvo correto para que seja efetiva:

[...] se, por uma inversão tática dos diversos mecanismos da 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 (FOUCAULT, 1988, p. 171).

⁸⁴ Cf. Foucault, 2010a.

Em *Vigiar e Punir*, o autor fala sobre a forma como o dispositivo de poder disciplinar opera taticamente no sentido de diminuir a “desutilidade” dos fenômenos de massa ou de uma multiplicidade – seja uma oficina ou uma nação – e de neutralizar as resistências, os efeitos de contrapoder que daí emergem:

[...] a disciplina fixa; ela imobiliza ou regulamenta os movimentos; resolve as confusões, as aglomerações compactas sobre as circulações incertas, as repartições calculadas. Ela deve também dominar todas as forças que se formam a partir da própria constituição de uma multiplicidade organizada; deve neutralizar os efeitos de contrapoder que dela nascem e que formam resistência ao poder que quer dominá-la: agitações, revoltas, organizações espontâneas, conluíus – tudo o que se pode originar das conjunções horizontais. Daí o fato de as disciplinas utilizarem processos de separação e de verticalidade, de introduzirem entre os diversos elementos de mesmo plano barreiras tão estanques quanto possível, de definirem redes hierárquicas precisas, em suma de oporem à força intrínseca e adversa da multiplicidade o processo da pirâmide contínua e individualizante (FOUCAULT, 1987, p. 181).

Dessa relação circular e recíproca que se encontra no par poder-resistência, podem surgir algumas interpretações equivocadas, como, por exemplo, a de que os indivíduos estariam sempre presos a relações de poder, submetidos a alguma forma de dominação da qual não poderiam escapar – o que poderia soar como “ausência de liberdade” ou condicionamento total dos seres humanos. No entanto, o par poder-resistência não coincide com o par dominação-liberdade: são domínios diferentes. Já foi dito anteriormente que a liberdade é condição para a relação de poder e, portanto, não lhe pode estar em oposição. De acordo com Judith Revel,

a resistência não vem [...] do exterior ao poder, ela até se assemelha a ele, pois assume suas características – o que não quer dizer que ela não seja possível; a resistência pode, por sua vez, estabelecer novas relações de poder, assim como novas relações de poder podem, em contraposição, suscitar a invenção de novas formas de resistência. [...] A descrição de Foucault dessa “reciprocidade” indissolúvel não é redutível a um modelo simplista, no qual o poder seria inteiramente considerado como negativo e as lutas como tentativas de libertação: não só o poder, como produtor de efeitos de verdade, é positivo, mas as relações de poder só se encontram em todas as partes porque, em todas as partes, os indivíduos são livres. Portanto, não é fundamentalmente contra o poder que nascem as lutas, mas contra alguns efeitos de poder, contra alguns estados de dominação, num espaço que foi, paradoxalmente, aberto pelas relações de poder. E inversamente, se não houvesse resistência, não haveria efeitos de poder, mas simplesmente problemas de obediência (REVEL, 2011, pp. 128-29).

A resistência é, pois, o par necessário do poder para fazer emergir a luta, o enfrentamento entre estratégias antagônicas. Uma relação de confronto encontra seu termo, seu momento final quando o jogo das relações antagônicas é substituído por

mecanismos estáveis pelos quais um dentre eles pode conduzir de maneira bastante constante e com suficiente certeza a conduta dos outros. Em suma, toda estratégia de confronto sonha em tornar-se relação de poder; e toda relação de poder inclina-se, tanto ao seguir sua própria linha de desenvolvimento quanto ao se opor a resistências frontais, a tornar-se a estratégia vencedora. Diz Foucault:

De fato, entre relação de poder e estratégia de luta existem atração recíproca, encadeamento indefinido e inversão perpétua. A cada instante, a relação de poder pode tornar-se, e em certos pontos se torna, um confronto entre adversários. A cada instante, também, as relações de adversidade, em uma sociedade, abrem espaços para o emprego de mecanismos de poder. Instabilidade, portanto, que faz com que os mesmos processos, os mesmos acontecimentos, as mesmas transformações possam ser decifrados tanto no interior de uma história das lutas quanto na história das relações e dos dispositivos de poder. Não serão os mesmos elementos significativos, nem os mesmos encadeamentos, nem os mesmos tipos de inteligibilidade que aparecerão, apesar de se referirem a um mesmo tecido histórico e apesar de que cada uma das duas análises deva remeter à outra. E é justamente a interferência das duas leituras que faz aparecer esses fenômenos fundamentais de "dominação" que a história apresenta em grande parte das sociedades humanas. A dominação é uma estrutura global de poder, cujas ramificações e consequências podemos, às vezes, encontrar, até na trama mais tênue da sociedade; porém, e ao mesmo tempo, é uma situação estratégica mais ou menos adquirida e solidificada em um conjunto histórico de longa data entre adversários (FOUCAULT, 2010, pp. 294-95).

O que torna a dominação de um grupo e as resistências às quais ela se opõe um fenômeno central na história das sociedades é o fato de manifestarem, na escala do corpo social inteiro, o entrelaçamento das relações de poder com as relações estratégicas e seus efeitos de interação recíproca.

Há que se fazer uma observação importante sobre os estados de dominação, que se diferenciam das relações de poder, ou, pelo menos, representam um caso específico. As relações de poder têm uma extensão grande nas relações humanas, estão no seio de uma família, em uma relação pedagógica, no corpo político, etc. Fatos ou estados de dominação são aqueles em que as relações de poder se encontram cristalizadas, não permitindo que os parceiros as modifiquem via ações estratégicas. As relações de poder tornam-se então fixas, imóveis e irreversíveis. Em uma entrevista concedida por Foucault em 1984,⁸⁵ há dois trechos bastante esclarecedores sobre esse assunto. Vale reproduzi-los em sua integridade:

⁸⁵A *Ética do Cuidado de Si como Prática da Liberdade*, in: *Ditos & Escritos V* (2014c).

Em inúmeros casos, as relações de poder estão de tal forma fixadas que são perpetuamente dissimétricas e que a margem de liberdade é extremamente limitada. Para tomar um exemplo, sem dúvida muito esquemático, na estrutura conjugal tradicional da sociedade dos séculos XVIII e XIX, não se pode dizer que só havia o poder do homem; a mulher podia fazer uma porção de coisas: enganá-lo, surrupiar-lhe o dinheiro, recusar-se sexualmente. Ela se mantinha, entretanto, em um estado de dominação, já que tudo isso não passava finalmente de um certo número de astúcias que jamais chegavam a inverter a situação. Nesse caso de dominação – econômica, social, institucional ou sexual –, o problema é de fato saber onde vai se formar a resistência. Estará, por exemplo, em uma classe operária que vai resistir à dominação política - no sindicato, no partido - e de que forma - a greve, a greve geral, a revolução, a luta parlamentar? Em tal situação de dominação, é preciso responder a todas essas questões de uma maneira específica, em função do tipo e da forma precisa de dominação (FOUCAULT, 2014c, p. 271).

Mais adiante, ele continua:

Tenho agora, uma visão muito mais clara de tudo isso; acho que é preciso distinguir as relações de poder como jogos estratégicos entre liberdades - jogos estratégicos que fazem com que uns tentem determinar a conduta dos outros, ao que os outros tentam responder não deixando sua conduta ser determinada ou determinando em troca a conduta dos outros - e os estados de dominação, que são o que geralmente se chama de poder. E, entre os dois, entre os jogos de poder e os estados de dominação, temos as tecnologias governamentais, dando a esse termo um sentido muito amplo - trata-se tanto da maneira com que se governa sua mulher, seus filhos, quanto da maneira com que se dirige uma instituição. A análise dessas técnicas é necessária, porque muito frequentemente é através desse tipo de técnicas que estabelecem e se mantêm os estados de dominação. Em minha análise do poder, há esses três níveis: as relações estratégicas, as técnicas de governo e os estados de dominação (FOUCAULT, 2014c, pp. 278-79).

Considerando que essas palavras foram ditas em 1984, ano da morte do autor, é possível dizer que representam um desenvolvimento teórico tardio sobre as relações de poder, à luz de suas últimas pesquisas. A distinção entre jogos de poder, estados de dominação e "técnicas de governo", entendidas como instrumentos de manutenção dos fatos de dominação, representam uma elaboração do pensamento foucaultiano sobre a questão do poder, aferindo mais clareza à sua formulação.

De maneira geral, Foucault identificou a existência de três tipos de lutas: contra as formas de dominação (étnica, social, religiosa); contra as formas de exploração (econômica); e contra as formas de sujeição em relação a outrem.⁸⁶ Esses três tipos de lutas coexistem na história e muitas vezes misturam-se umas com as outras. No século XIX, por exemplo, as lutas contra a exploração estiveram em primeiro plano. Nos séculos XV e XVI, as lutas contra a sujeição tiveram grande expressão, notoriamente nos movimentos cristãos de Reforma, dando origem a “uma grande crise da experiência

⁸⁶ Cf. Foucault, 2010a.

ocidental da subjetividade".⁸⁷ Todo o movimento da Reforma foi, segundo o autor, a luta por uma nova subjetividade, calcada na busca por participação maior e mais direta do indivíduo no trabalho de salvação e leitura das Escrituras.⁸⁸

Na atualidade, as lutas contra as formas de sujeição se estão tornando cada vez mais importantes e a razão para isso estaria no desenvolvimento contínuo do Estado:

A razão pela qual esse tipo de luta tende a prevalecer em nossa sociedade deve-se ao fato de que, desde o século XVI, uma nova forma política de poder se desenvolveu de modo contínuo. Essa nova estrutura política, como todos sabem, é o Estado. Porém, na maior parte do tempo, o Estado é considerado um tipo de poder político que ignora os indivíduos, ocupando-se apenas com os interesses da totalidade ou, eu diria, de uma classe ou um grupo de cidadãos (FOUCAULT, 2010, p. 279).

Foucault identifica no Estado moderno uma combinação de técnicas de individualização e totalização. Isso se deve ao fato de que o Estado moderno ocidental incorporou, em uma nova forma política, uma antiga tecnologia de poder, originada nas instituições cristãs: o poder pastoral.⁸⁹

Não acredito que devêssemos considerar o "Estado moderno" como uma entidade que tenha se desenvolvido acima dos indivíduos, ignorando o que eles são e até mesmo sua própria existência, mas, ao contrário, como uma estrutura muito sofisticada, na qual os indivíduos podem ser integrados sob uma condição: que essa individualidade fosse moldada em uma nova forma e submetida a um conjunto de modelos muito específicos. De certa forma, podemos considerar o Estado como a matriz moderna da individualização ou uma nova forma de poder pastoral (FOUCAULT, 2010, p. 281).

De acordo com a análise foucaultiana, o que está em crise atualmente é justamente esse conjunto de procedimentos, técnicas e métodos que garante a orientação dos homens uns pelos outros:

As pessoas ressentem-se cada vez mais de mal-estar, dificuldades, intolerância com a maneira pela qual as guiam. Trata-se de um fenômeno que se exprime nas formas de resistência, às vezes de revolta a respeito de questões concernentes tanto ao cotidiano quanto às grandes decisões, como a implantação de uma indústria atômica ou o fato de se enquadrarem as pessoas em tal ou tal bloco econômico-político no qual não se reconhecessem (FOUCAULT, 2010e, p. 345).

⁸⁷ *Ibidem*

⁸⁸ O desenvolvimento desse tema pode ser encontrado no curso *Segurança, território, população*, dado por Foucault em 1978, no *Collège de France*.

⁸⁹ A incorporação do pastorado pelo Estado em uma nova forma política já foi abordada anteriormente, no primeiro capítulo.

No Ocidente contemporâneo há uma série de “oposições”, lutas, ou resistências contra as formas de sujeição: oposição ao poder dos homens sobre as mulheres, dos pais sobre os filhos, da psiquiatria sobre o doente mental, da medicina sobre a população, da administração sobre a vida das pessoas. Além do caráter antiautoritário, essas lutas têm pelo menos outras seis características em comum:

1. São lutas “transversais”, que não se limitam a um país ou região e não estão confinadas em uma forma política e econômica particular.
2. O objetivo dessas lutas são os *efeitos de poder* como tal.
3. São lutas imediatas: criticam as instâncias de poder que lhes são mais próximas (exercem sua ação sobre os indivíduos) e não esperam encontrar uma solução para seus problemas no futuro.⁹⁰
4. São lutas que questionam o estatuto do indivíduo ou batalhas contra o “governo da individualização”; isto é, por um lado, reivindicam o direito de ser diferente e enfatizam tudo aquilo que torna os indivíduos verdadeiramente individuais; por outro lado, atacam tudo aquilo que fragmenta a vida comunitária, forçam o indivíduo a voltar-se para si e o ligam à sua própria identidade de um modo coercitivo.
5. São lutas contra os privilégios do conhecimento, por isso se caracterizam por fazer oposição aos efeitos de poder relacionados ao saber (competência, qualificação, segredo e mistificação). Não se trata da valorização do “cientificismo”, mas do questionamento do regime de saber, isto é, das formas de circulação e funcionamento do saber e suas relações com o poder.
6. Todas essas lutas giram em torno da questão “quem somos nós”?. Segundo Foucault, “elas são uma recusa dessas abstrações, do estado de violência econômico e ideológico, que ignora quem somos individualmente, e também uma recusa de uma investigação científica ou administrativa que determina quem somos” (FOUCAULT, 2010, p. 278).

Em resumo, pode-se dizer que essas lutas não se dirigem a uma instituição de poder específica, mas antes aos efeitos de uma *técnica* ou *forma* de poder que se aplica à vida cotidiana imediata dos indivíduos transformando-os em sujeitos. Lembrando que “há dois significados para a palavra *sujeito*: sujeito ao outro através do controle e da

⁹⁰ Vale pensar na oposição traçada por Foucault entre as insurreições e as revoluções - tema que será abordado mais adiante nesta dissertação.

dependência, e ligado à sua própria identidade através de uma consciência ou do autoconhecimento. Ambos sugerem uma forma de poder que subjuga e sujeita” (FOUCAULT, 2010, p. 278).

Diante disso, Foucault sugeriu que o problema político, social, ético e filosófico da contemporaneidade não é tentar libertar o indivíduo do Estado, mas o indivíduo libertar-se do “duplo constrangimento político” oferecido pelo Estado, a saber, as formas de individualização e totalização próprias às estruturas do poder moderno. Conclui o autor: “Temos de promover novas formas de subjetividade através da recusa desse tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos”. (FOUCAULT, 2010, p. 283). Nesse sentido, a resistência não é simplesmente uma negação - o dizer “não” -, é, sobretudo, um processo de criação de algo novo a partir da transformação de uma situação, de uma relação de poder.⁹¹ Considerando o recorte metodológico da pesquisa realizada, foi possível identificar algumas formas específicas de resistências, umas ligadas à sujeição dos indivíduos em relação ao outro, implicando relações de controle e dependência, e outras ligadas à sujeição da subjetividade dos indivíduos, baseadas no autoconhecimento e obrigação da verdade.

2.2 Conduta e contraconduta

No curso de 1978, *Segurança, território, população*, Foucault identificou uma série de pontos de resistência, formas de ataque e contra-ataque que se produziram no próprio campo do pastorado. Na medida em que o pastorado é um tipo de poder específico que se dá por objeto a conduta dos homens, correlativamente a isso aparecem movimentos específicos de resistências, insubmissões, revoltas de conduta ou contracondutas.⁹² Esses movimentos

[...] têm como objetivo outra conduta, isto é: querer ser conduzido de outro modo, por outros condutores e por outros pastores, para outros objetivos e para outras formas de salvação, por meio de outros procedimentos e de outros métodos. São movimentos que também procuram [...] escapar da conduta dos

⁹¹ Cf. Foucault, 2014b, p. 257.

⁹² Foucault utiliza esses termos como equivalentes, até que em determinado momento, adota definitivamente o termo “contraconduta” por achar que é o mais adequado: “[...] empregando a palavra contraconduta, é sem dúvida possível, sem ter de sacralizar como dissidente fulano ou beltrano, analisar os componentes na maneira como alguém age efetivamente no campo muito geral da política ou no campo muito geral das relações de poder” (FOUCAULT, 2008, p. 266).

outros, que procuram definir para cada um a maneira de se conduzir (FOUCAULT, 2008, pp. 256-7).

Assim como houve formas de resistência ao poder político (soberania), assim como houve formas de resistência ao poder econômico (exploração), não teria havido formas de resistência ao poder como conduta? Para o autor, há uma correlação imediata e fundadora entre a conduta e a contraconduta.⁹³

As revoltas de conduta têm sua especificidade. Elas são distintas das revoltas políticas e econômicas, em forma e objetivo. Mas isso não quer dizer que as revoltas de conduta permaneçam separadas ou isoladas; na verdade, estão sempre ligadas a outros conflitos. É possível encontrar as resistências de conduta ligadas, por exemplo, às lutas entre a burguesia e o feudalismo na Idade Média, ao deslocamento entre a economia urbana e rural no século XII, ao estatuto das mulheres na sociedade, ou ainda aos fenômenos de desnivelamento cultural. Mas em sua forma religiosa, as revoltas de condutas estão ligadas ao pastorado que se estendeu dos séculos X e XI até o fim do século XVII. A partir desse momento, as revoltas de conduta passaram a adquirir uma forma diferente: muitas das funções pastorais foram retomadas no exercício da governamentalidade, visto que o governo passou, também, a encarregar-se da conduta dos homens, a querer conduzi-los; com isso, os conflitos de conduta já não se produziam tanto do lado da instituição religiosa, e sim do lado das instituições políticas. Nesse sentido, Foucault cita três exemplos de análises possíveis, nas quais ele não se aprofunda: deserção/insubmissão militar (contraconduta moral); sociedades secretas de caráter político (busca por alternativas à governamentalidade oficial); e *dissent* médico, isto é, recusa da racionalidade médica (resistência à conduta médica tradicional).⁹⁴

O foco da análise foucaultiana está na identificação das contracondutas que causaram a erosão do poder pastoral na Idade Média, resultando numa crise interna. Desde os primeiros séculos do cristianismo, deu-se o desenvolvimento das técnicas e dos procedimentos pastorais, além da institucionalização rigorosa do pastorado. Uma das características dessa institucionalização foi a formação de um dimorfismo que opunha clérigos e leigos. Essa oposição instalou mal-estar na comunidade cristã, pela existência de clérigos que tinham não apenas privilégios econômicos e civis, mas também privilégios espirituais. Isso constituiu um dos pontos de sustentação da contraconduta pastoral. Outro fato observado no interior dessa institucionalização foi a

⁹³ Vale lembrar que Foucault estabelece uma correlação imediata e fundadora também entre as noções de poder e resistência. Esse ponto será retomado adiante.

⁹⁴ Cf. Foucault, 2008, pp. 261 e ss.

definição de uma teoria e de uma prática do poder sacramental dos padres (eficácia direta dos gestos e palavras na salvação das ovelhas). Por fim, é preciso observar também a introdução, em torno dos séculos XI-XII, na prática pastoral, de um modelo fundamentalmente laico: o modelo judicial. A Igreja já exercia funções judiciais desde os séculos VII-VIII, mas, a partir dos séculos XI-XII, desenvolveu-se e tornou-se obrigatória a prática da confissão, isto é, a existência de um tribunal permanente diante do qual cada fiel devia apresentar-se regularmente, com a obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo. Apareceu e desenvolveu-se a crença no purgatório, um sistema modulado de pena, provisório, em relação ao qual o pastorado podia desempenhar algum papel. Esse papel era justamente o sistema de indulgências, que atenuava em certa medida as penas previstas. Houve aí a penetração, na Igreja, do modelo judicial, o que, segundo o autor, foi sem dúvida, a partir do século XII, uma das grandes razões das lutas antipastorais.

Foucault identificou cinco formas principais de contraconduta que se desenvolveram na Idade Média e tenderam a redistribuir, inverter e desqualificar o poder pastoral, na economia da salvação, na economia da obediência e na economia da verdade:

1. Ascetismo: há incompatibilidade entre o ascetismo e a organização de um poder fundado na obediência. Essa incompatibilidade dá-se pelos seguintes motivos: (a) a ascese é um exercício de si sobre si em que a autoridade ou o olhar do outro são absolutamente desnecessários; (b) o ascetismo é um exercício com grau de dificuldade crescente, na medida em que o asceta, com seu sofrimento e suas recusas, é levado a experimentar seu próprio limite e superá-lo; (c) o ascetismo é uma forma de desafio interior e de desafio ao outro; (d) o ascetismo tende a um estado de tranquilidade, um estado de *apátheia*, que é o domínio sobre si mesmo; (e) o ascetismo remete a uma recusa do corpo ou à identificação do corpo com Cristo. Essas características do ascetismo são incompatíveis com o pastorado, que implicava a obediência permanente, a renúncia à vontade e uma extensão da conduta do indivíduo ao mundo. As estruturas do ascetismo e do pastorado são profundamente diferentes e é por isso que o ascetismo foi um ponto de apoio para as contracondutas que se desenvolveram na Idade Média contra o pastorado.

2. Comunidades: a formação de comunidades foi uma maneira de não submissão ao poder pastoral. Há uma espécie de fundo teórico encontrável na formação da maioria

das comunidades da Idade Média: a recusa da autoridade do pastor e das justificações teológicas ou eclesiológicas propostas por ela. A formação dessas comunidades tendeu a suprimir o dimorfismo clérigos-leigos que caracterizava a pastoral cristã e substituí-lo, por exemplo, pela designação do pastor via eleição, pela distinção entre eleitos e não-eleitos (tornando desnecessária a intervenção de um pastor para guiá-los à salvação), ou pelo princípio da igualdade absoluta entre os membros da comunidade.

3. Mística: diz respeito ao privilégio de uma experiência que, por definição, escapava ao poder pastoral. O poder pastoral desenvolveu uma economia da verdade que vai do ensino de um dogma ao exame do indivíduo. A economia da mística é completamente diferente: a alma não se mostra ao outro num exame, a alma se vê a si mesma; a mística também escapa do ensino e da repercussão de uma verdade, pois a revelação se dá de forma imediata (de Deus à alma).

4. Escritura: a economia do poder pastoral colocava a Escritura em segundo plano em relação ao que era essencial na pastoral: o ensino, a intervenção do pastor. Nos movimentos de contraconduta que se desenvolveram na Idade Média, observa-se o retorno à Escritura, um texto que fala sozinho e dispensa a mediação pastoral. Segundo Foucault, o retorno à Escritura foi uma peça essencial das contracondutas pastorais na Idade Média.

5. Crença escatológica: a escatologia é uma maneira de desqualificar o papel do pastor, baseada na crença de que os tempos estão se consumando e que Deus vai voltar para reunir seu rebanho ou então virá um terceiro tempo, uma nova época na história.

Esses cinco elementos constituíram os principais temas desenvolvidos pelas contracondutas na Idade Média: não são elementos exteriores ao cristianismo, mas elementos-fronteira, que, durante os séculos XV-XVI, não cessaram de ser reutilizados, revisitados num sentido ou em outro, pela própria Igreja. Diante da ameaça representada pelos movimentos de contraconduta, a Igreja tentou absorvê-los até se dar, enfim, a grande clivagem entre as igrejas protestantes, que encontraram uma maneira de reimplantar essas contracondutas, e a Igreja católica, que buscou, por meio da Contrarreforma, reutilizá-las e reinseri-las em seu sistema próprio (por exemplo, a espiritualidade, as formas intensas de devoção, o recurso à Escritura, a requalificação do ascetismo e da mística). Tratou-se, portanto, da utilização de elementos táticos e estratégicos na luta antipastoral: “o ponto de vista do poder pastoral, o ponto de vista de

toda essa análise das estruturas de poder permite, assim, penso, retomar as coisas e analisá-las, não mais na forma de reflexo e transcrição, mas na forma de estratégias e táticas” (FOUCAULT, 2008, pp. 284-5).

Foi no contexto dessas revoltas religiosas dos séculos XV e XVI, nesse clima geral de resistências, revoltas e insurreições de conduta, bem como de lutas sociais (por exemplo, a guerra dos camponeses), que se situou a passagem da pastoral das almas ao governo político dos homens. Note-se, porém, que no curso do século XVI não se assistiu a um desaparecimento do pastorado, nem à transferência maciça das funções pastorais da Igreja para o Estado. Ocorreu um fenômeno mais complexo: por um lado, intensificação do pastorado religioso em suas formas espirituais, em sua extensão e em sua eficiência temporal; por outro lado, desenvolvimento da condução dos homens fora da autoridade eclesiástica. Tanto a Reforma quanto a Contrarreforma deram ao pastorado influência ainda maior sobre a vida pastoral dos indivíduos, com o aumento das condutas de devoção, aumento dos controles espirituais, intensificação da relação entre os indivíduos e seus guias: “[...] é a assunção pelo pastorado, de toda uma série de questões, de problemas referentes à vida material, à higiene, à educação das crianças” (FOUCAULT, 2008, p. 308). Por outro lado, partindo das formas privadas do desenvolvimento do problema da condução (como se conduzir? como conduzir a si mesmo? como conduzir a família?), reapareceu a função da filosofia como resposta às perguntas fundamentais. Viram-se reaparecer, no século XVI, práticas filosóficas relacionadas à condução de si mesmo e ao problema da conduta numa forma não especificamente religiosa. Do mesmo modo, a questão da conduta apareceu no “domínio público”:⁹⁵ como e em que medida o poder do soberano pode ser lastreado por certo número de tarefas de condução que até então não lhe eram reconhecidas?

Entre os anos 1580 e 1650, no momento da fundação da episteme clássica, teve início o desenvolvimento da percepção de uma natureza inteligível na qual as causas finais vão se apagar pouco a pouco, o antropocentrismo vai ser posto em questão e o mundo passou a ser regido por formas de inteligibilidade matemáticas ou classificatórias: trata-se de um movimento de “desgovernamentalização do cosmo”, isto

⁹⁵ Ressalva de Foucault: “essa oposição entre o privado e o público ainda não é bem pertinente, conquanto seja sem dúvida na problematização da conduta e na especificação das diferentes formas de conduta que a oposição entre o privado e o público começa a se constituir nessa época” (FOUCAULT, 2008, p. 309).

é, de revogação do governo pastoral de Deus sobre o mundo.⁹⁶ Nessa mesma época desenvolveu-se também um questionamento acerca da soberania: o que é próprio do soberano? Trata-se da emergência de uma especificidade do nível e da forma do governo – o soberano tem uma tarefa específica que consiste em governar e para a qual não precisa buscar um modelo nem do lado de Deus nem do lado da natureza. Foucault chamou esse processo de “governamentalização da *res publica*”. Pedia-se ao soberano que fizesse mais do que exercer a soberania, pedia-se a ele uma diferença, uma alteridade em relação ao pastorado, buscava-se uma arte de governar. Nesse ponto, somos remetidos à discussão e caracterização feitas anteriormente sobre a governamentalidade.

No final do curso de 1978, chama-se atenção para o fato de que, a partir da segunda metade do século XVIII, se deu o desenvolvimento de uma nova governamentalidade, composta pelos elementos sociedade, economia, população, segurança e liberdade; durante o século XVII, ela esteve apoiada num projeto exaustivo e unitário de polícia, mas, a partir de então, passou a referir-se ao domínio da economia, teve de administrar populações, organizar um sistema jurídico de apoio às liberdades, dotar-se de um mecanismo de intervenção direto e com função repressiva – a polícia, mas aqui se tratava de uma “nova polícia”. O antigo projeto de polícia decompôs-se em quatro elementos: prática econômica, gestão da população, direito às liberdades e polícia.

Foucault mostrou nesse curso como a pastoral e o governo dos homens se estabeleceram e se desenvolveram na Idade Média e como suscitaram certo número de contracondutas ou movimentos de resistência ou de transformação da conduta pastoral. O autor acreditava ser possível fazer a mesma análise quanto à governamentalidade em sua forma moderna. Uma análise de contracondutas no sistema moderno de governamentalidade deve considerar que, no fundo, as contracondutas que se desenvolverem nesse novo contexto têm como objetivo os próprios elementos constitutivos da governamentalidade moderna. Trata-se, precisamente, de recusar a razão de Estado e suas exigências fundamentais. Elas vão apoiar-se naquilo que essa razão de Estado fez surgir: a sociedade oposta ao Estado, a verdade econômica em

⁹⁶ O governo pastoral do mundo é caracterizado por ser “[...] inteiramente finalista, um mundo antropocentrado, um mundo de prodígios, de maravilhas e de sinais, enfim, um mundo de analogias e de cifras” (FOUCAULT, 2008, p.316). O desaparecimento dessa forma de governo pastoral sobre o mundo, com a fundação da episteme clássica, é o que autor chamou de “desgovernamentalização do cosmo”. Para aprofundar essa questão, ver: Foucault, 2008, pp. 315 e ss.

relação ao erro, o interesse de todos em oposição ao interesse particular, o valor absoluto da população como realidade natural e viva, a segurança em relação à insegurança, a liberdade em relação à regulamentação.

No final do século XVI, a razão de Estado havia colocado, como lei de bronze da governamentalidade moderna e da ciência histórica, que o homem vive num tempo indefinido. A nova historicidade da razão de Estado exclui o Império dos últimos tempos e o reino da escatologia. Contra esse tema, desenvolveram-se contracondutas cujo princípio era afirmar a possibilidade do fim dos tempos, de uma escatologia, da suspensão do tempo histórico e político, isto é, o momento em que a governamentalidade indefinida do Estado seria detida pela emergência da própria sociedade. Diante disso, Foucault aponta o surgimento de três grandes formas de contraconduta no contexto da governamentalidade moderna: (i) afirmação de uma escatologia revolucionária em que a sociedade civil prevalecerá e se emancipará das tutelas do Estado: fim dos tempos da política e do Estado; (ii) direito absoluto à revolta e à revolução: desenvolvimento de formas de contraconduta que terão como objetivo romper com os vínculos de obediência criados pela razão de Estado e fazer emergir direitos essenciais e fundamentais do tipo “é minha lei, é a lei das minhas exigências, é a lei da minha própria natureza de população, é a lei das minhas necessidades fundamentais que deve substituir essas regras da obediência” (FOUCAULT, 2008, p. 479); e (iii) detenção da verdade sobre a sociedade pela própria sociedade: a razão de Estado implicava que o Estado era o detentor de uma certa verdade sobre os homens, sobre a população, sobre o que acontecia dentro do território. Nesse sentido, as contracondutas reivindicariam uma nação titular de seu próprio saber, detentora de sua própria verdade: “a própria nação, em sua totalidade, deve ser capaz, num momento dado, de deter exatamente, em cada um dos seus pontos bem como em sua massa, a verdade sobre o que ela é, o que ela quer e o que ela deve fazer” (FOUCAULT, 2008, p. 479).

Note-se que, quer se oponha a sociedade civil ao Estado, quer se oponha a população ao Estado, quer se oponha a nação ao Estado, esses elementos é que foram postos em jogo no interior da gênese do Estado e do Estado moderno. São, portanto, esses elementos que servem de objetivo ao Estado e aos que se opõem a ele. Nessa medida, a história da razão de Estado, a história da razão governamental e a história das contracondutas são indissociáveis. Da mesma forma, na análise do pastorado, o autor afirmou que as contracondutas pastorais são indissociáveis do próprio exercício do

poder pastoral no âmbito religioso e que os elementos constitutivos de um operam como elementos táticos de luta para o outro, numa relação que sempre se vai atualizando e transformando. A questão das contracondutas, então, ilustra claramente a relação complexa que Foucault percebe entre poder e resistência, além de deixar algumas pistas sobre o caminho seguido pelo autor rumo ao desenvolvimento, nos cursos dados no *Collège de France* no início da década de 1980, da análise de técnicas de sujeição, das práticas de subjetivação e do “governo de si sobre si”.

Foi dito anteriormente que, no curso *Segurança, território, população*, de 1978, foi introduzida a noção de contraconduta, analisada como uma forma de resistência ao poder pastoral – depois apropriado, atualizado e ressignificado pela governamentalidade –, entendido como uma maneira de governar a conduta dos homens. Apesar da mudança nos termos utilizados – governo, conduta e contraconduta, no lugar de simplesmente poder e resistência – observa-se também nesse caso o caráter estratégico e relacional entre os dois opostos. Por uma relação simples de paralelismo, pode-se, então, tentar estabelecer um deslocamento do par poder/resistência para o par governo/conduta. Ou seja, se a toda forma de poder corresponde uma resistência possível, então a toda forma de governo corresponde uma conduta também possível, numa relação que se estabelece de forma estratégica e tática. Assim, na medida em que Foucault, a partir de determinado momento, adotou como foco de sua pesquisa a noção de governo, observa-se o aparecimento da noção de conduta, representando uma forma específica de resistência – uma adequação conceitual. Colin Gordon (2013) sugeriu recentemente a pertinência de se pensar a conduta, entendida como uma forma de resistência à governamentalidade e ao poder pastoral, em consonância com a noção de crítica, entendida como a vontade de não ser governado ou de não ser governado de uma certa maneira.

2.3 Insurreição e atitude crítica: modalidades de conduta

O tema da insurreição foi desenvolvido por Foucault a partir de seu envolvimento com as questões iranianas, em 1978, quando escreveu uma série de artigos e reportagens sobre o assunto. Os textos, encomendados a Foucault pelo editor do cotidiano italiano *Corriere della sera*, foram apresentados sob a forma de pontos de

vista e reflexões sobre os acontecimentos no Irã.⁹⁷ Para os fins desta dissertação, não será necessário incorrer nos pormenores da chamada "Revolução Iraniana" nem aprofundar os acontecimentos relatados pelo autor, que, por duas vezes, esteve pessoalmente no país testemunhando o desenrolar dos fatos e conversando com os participantes do movimento. Também não interessa discutir a polêmica que se criou acerca do suposto "apoio equivocado" de Foucault ao movimento iraniano. O que interessa aqui é esclarecer a noção de insurreição, enquanto forma de resistência ou modalidade de contraconduta.

A insurreição é entendida como um movimento irreduzível pelo qual um só homem, um grupo ou todo um povo se insurge contra um poder que considera injusto e arrisca sua própria vida ao manifestar sua "não obediência".⁹⁸ Aquele que se insurge prefere o risco da morte à certeza da obediência. Colocar-se no limiar entre a vida e a morte é estar no limiar da história, interromper o fio da história e sua cadeia de causalidades e racionalidades. Por isso, Foucault diz que as insurreições pertencem à história, mas, ao mesmo tempo, lhe escapam. Por meio do movimento de insurreição, a subjetividade dos homens comuns insere-se na história: um delinquente que arrisca sua própria vida contra castigos abusivos ou um povo que recusa o regime que o oprime. O ato de insurgir-se dá voz a essas subjetividades oprimidas e basta que elas se pronunciem para que a insurreição seja legítima.

Assim como afirmamos anteriormente que há sempre possibilidade de resistência nas relações de poder, também é possível afirmar que nenhum poder é capaz de tornar as insurreições completamente impossíveis:

Se as sociedades se mantêm e vivem, isto é, se os seus poderes não são "absolutamente absolutos", é porque, por trás de todas as aceitações e coerções, mais além das ameaças, violências e persuasões, há a possibilidade desse momento em que nada mais se permuta na vida, em que os poderes nada mais podem e no qual, na presença dos patíbulos e das metralhadoras, os homens se insurgem (FOUCAULT, 2014c, p. 76).

O que chamou a atenção de Foucault no movimento iraniano foi o fato de este apresentar-se em uma dinâmica diferente da que se identifica comumente nos movimentos revolucionários. É possível reconhecer uma revolução a partir de duas dinâmicas: uma é a das contradições internas à sociedade, da luta de classes ou de

⁹⁷ Cf. Foucault, 2010e.

⁹⁸ Cf. Foucault, 2014c.

grandes afrontamentos sociais; a outra é a existência de uma vanguarda, classe, partido ou ideologia política que mobiliza a nação. As revoluções são pensadas no interior de uma história racional e controlável, o que lhes garante legitimidade, leis, formas, condições, objetivos e meios específicos.⁹⁹

Segundo Candiotto (2013), é possível esquematizar as três diferenças básicas entre a noção de revolução e a de insurreição da seguinte maneira: (i) a relação com o tempo - as insurreições estão fora da história na medida em que figuram na verticalidade com o presente e rompem com a promessa de progresso histórico linear, enquanto a revolução está inscrita no interior de uma história racional, pautada por um tempo linear e pela ideia de progresso; (ii) o *modus operandi* - ao contrário do que acontece com movimentos revolucionários, as insurreições não podem ser identificadas com uma classe ou partido político específico nem com uma vanguarda que pretende ocupar o lugar dos que governam; (iii) legitimidade e validade históricas - enquanto a revolução se assenta sobre a promessa de um novo e promissor futuro político, as insurreições não visam a "libertação total" nem sonham com um "governo totalmente justo", elas têm um caráter mais particular e imediato, no sentido de que qualquer insurreição contra um poder insuportável tem seu próprio valor no momento mesmo de seu exercício, de forma que o êxito ou o fracasso da ação não é um critério valorativo importante para justificá-la. De acordo com Candiotto,

[nas insurreições] há a tentativa sempre recorrente de saída de uma governamentalização presente a partir da qual homens e mulheres se colocam na vertical de si mesmos. Os gestos e as atitudes que acompanham essas insurreições escapam às identificações próprias das oposições partidárias; eles se subtraem aos grandes ideais políticos e aos belos programas de governo. Trata-se de artes de inservidão voluntária que não foram repertoriadas por intelectuais e estimuladas exclusiva ou majoritariamente pelos agentes midiáticos de massa; antes, essa arte diz respeito a uma maneira específica de agir em seu entorno político e social na condição de governado (CANDIOTTO, 2013, p. 234).

Nos acontecimentos que se desenrolaram no Irã entre 1978 e 1979, Foucault disse não ter sido possível reconhecer nenhuma das dinâmicas características dos movimentos revolucionários. A religião desempenhou um papel importante, mas não de uma ideologia que permitiria mascarar contradições ou assegurar a união entre interesses divergentes. A religião foi o vocabulário, o cerimonial, o drama intemporal no interior do qual se alojou o drama histórico de um povo que colocou em risco sua

⁹⁹ Cf. Foucault, 2010e.

própria existência diante do soberano. Sobre a insurreição iraniana, no que a diferencia de uma revolução, o autor disse:

[...] não é uma revolução, no sentido literal do termo: uma maneira de se pôr de pé e de reerguer. É a insurreição de homens que, com mãos nuas, querem levantar o peso que recai sobre cada um de nós, mas, mais particularmente, sobre eles, esses trabalhadores do petróleo, esses camponeses nas fronteiras dos impérios: o peso da ordem do mundo inteiro. É, talvez, a primeira grande insurreição contra os sistemas planetários, a forma mais moderna da revolta e mais louca (FOUCAULT, 2010e, p. 254).

Além disso, o movimento iraniano fugiu aos cálculos e escolhas políticos, sendo atravessado pelo sopro de uma religião que falava não tanto sobre o além, mas sobre a transfiguração do mundo. O movimento iraniano representou, para Foucault, uma singularidade histórica, pois marcou a formação visível da "vontade coletiva" de um povo, que se traduziu na união de toda a população em torno de um único objetivo, que ultrapassava os sentimentos nacionalistas ou anticoloniais:

[...] encontramos, em Teerã e em todo o Irã, a vontade coletiva de um povo. Isso é de se saudar, não acontece todos os dias. Além do mais [...], deu-se a essa vontade um objeto, um alvo e um único, a saber, a partida do xá. Essa vontade coletiva, que, nas nossas teorias, é sempre geral, fixou-se, no Irã, um objetivo absolutamente claro e determinado, assim ela irrompeu na história. Certamente, nas lutas pela independência, nas guerras anticoloniais, achamos fenômenos do mesmo tipo. No Irã, o sentimento nacional foi extremamente vigoroso: a recusa da submissão ao estrangeiro, o desgosto diante da pilhagem dos recursos nacionais, a rejeição de uma política estrangeira dependente, a ingerência americana visível por todo lugar, foram determinantes para que o xá fosse percebido como um agente do Ocidente. Mas o sentimento nacional foi apenas, na minha opinião, um dos componentes de uma recusa mais radical ainda: a recusa de um povo, não simplesmente do estrangeiro, mas de tudo que constituiu, há anos, séculos, seu destino político (FOUCAULT, 2010e, p. 262).

De acordo com a análise foucaultiana, a insurreição dos iranianos foi mais do que um levante político, foi mais do que a recusa de um povo diante de seu regime político, foi também uma tentativa de mudar radicalmente seu modo de vida, sua experiência, sua subjetividade:

Levantando-se, os iranianos se diziam - e é, talvez, isso a alma do levante: precisamos mudar, certamente, de regime e livrar-nos desse homem [o xá], precisamos mudar esse pessoal corrompido, precisamos mudar tudo no país, a organização política, o sistema econômico, a política estrangeira. Mas, sobretudo, precisamos mudar a nós mesmos. É preciso que nossa maneira de ser e nossa relação com os outros, as coisas, a eternidade, Deus etc. sejam completamente mudadas, e só haverá revolução real na condição dessa mudança radical em nossa experiência (FOUCAULT, 2010e, p. 264).

Dáí que as insurreiçõs possam ser pensadas como uma modalidade de contraconduta. Além da questão da não-obediência de um povo diante de um tipo de governo considerado injusto, corrompido, etc. a insurreiçã é uma forma de resistêcia contra uma tal maneira de ser conduzido, representada na busca por uma nova subjetividade ou novas possibilidades de experiêcia. A insurreiçã pode ser pensada, então, como uma modalidade de contraconduta diante da crise da governamentalidade moderna.¹⁰⁰

A questão levantada pela temática das contracondutas e insurreiçõs - como não ser governado de tal maneira? - estabelece relação direta com a noção de "atitude crítica", apresentada por Foucault em 1978, na *Sorbonne*, durante conferêcia intitulada "*Qu'est-ce que la Critique?*". Na ocasião, o autor afirmou que a atitude crítica surgiu no Ocidente como efeito do processo de governamentalizaçã da sociedade ocidental por volta do século XVI. Foi dito anteriormente que o desenvolvimento do poder pastoral no cristianismo se apoiou sobre a ideia de que cada indivíduo deveria ser guiado ou governado por outro, mediante uma relação de obediência total e permanente, com o objetivo de alcançar a salvaçã. Também já foi dito que conduta e contraconduta estão intrinsecamente ligadas, a partir do que se pode afirmar que a questão "como não ser governado de tal maneira ou por tais princípios, por determinado grupo de pessoas, com tais objetivos?" não pode ser dissociada do próprio processo de governamentalizaçã. A atitude crítica consiste, então, em uma espécie de desafio, uma maneira de limitar ou transformar as artes de governo. Pode-se dizer, simplesmente, que a atitude crítica é a "arte de não ser tão governado" ["the art of not being governed quite so much"].¹⁰¹ O seguinte trecho da conferêcia pronunciada na *Sorbonne* resume a forma como o autor compreende o surgimento da atitude crítica em sua ligaçã direta com as lutas contra o poder pastoral e o processo de governamentalizaçã:

[...] the history of the critical attitude, as it unfolds specifically in the West and in the modern Western world since the 15th-16th centuries must have its origin in the religious struggles and spiritual attitudes prevalent during the second half of the Middle Ages, precisely at the time when the problem was posed: how should one be governed, is one going to accept being governed like that? It is then that things are at their most concrete level, the most historically determined: all the struggles around the pastoral during the second half of the Middle Ages prepared the way for the Reformation and, I think, were the kind

¹⁰⁰ O que se entende por "governamentalidade moderna" foi explicado na seçã anterior desta dissertaçã.

¹⁰¹ Cf. Foucault, 1997, p. 45.

of historical limit upon which this critical attitude developed (FOUCAULT, 1997, p. 69).¹⁰²

Foucault determinou três pontos históricos de ancoragem para o que chamou de atitude crítica. São eles: (i) na época em que a arte de governar os homens era essencialmente uma prática religiosa ligada à autoridade da Igreja e às prescrições da Escritura, a atitude crítica significava basicamente recusar, desafiar ou limitar as regras do magistério eclesiástico em relação às Escrituras e suas verdades; (ii) a partir do século XVI, as leis naturais desempenharam uma função crítica que se mantém até os dias atuais - a de determinar os limites do direito de governar, quer se trate do pai de família ou do soberano; e (iii), a atitude crítica consiste em não aceitar como verdade o que uma autoridade coloca como verdade ou, pelo menos, questionar e confrontar a certeza de uma verdade imposta por uma autoridade.¹⁰³ De qualquer maneira, o que é central para a atitude crítica é o conjunto de relações interligadas entre poder, verdade e sujeito: a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de questionar a verdade em seus efeitos de poder e questionar o poder em seus discursos de verdade ("política da verdade"). Em suma, a atitude crítica é a arte da insubordinação ou não-servidão voluntária:

[...] critique will be the art of voluntary insubordination, that of reflected intractability. Critique would essentially insure the desubjugation of the subject in the context of what we could call, in a word, the politics of truth (FOUCAULT, 1997, p. 47).¹⁰⁴

Três anos depois da conferência de 1978, em maio de 1981, durante uma conversa com Didier Éribon, publicada nos *Ditos & Escritos* com o título "É importante pensar?", Foucault afirmou que "uma crítica é sempre o resultado de um processo no qual há conflito, afrontamento, luta, resistência..." (2010e, p. 357). Ou seja, a atitude crítica procede sempre de uma crise. Vimos que, na atualidade, a crise se dá justamente em

¹⁰² "[...] a história da atitude crítica, da forma como se desenvolveu especificamente no Ocidente e no mundo moderno ocidental desde os séculos XV e XVI, tem sua origem nas lutas religiosas e atitudes espirituais prevaletentes durante a segunda metade da Idade Média, precisamente na época em que o problema colocado era: como se deve ser governado, aceitar-se-á ser governado de tal maneira? É aí que as coisas estão em seu nível mais concreto, mais historicamente determinadas: todas as lutas acerca do poder pastoral durante a segunda metade da Idade Média prepararam o caminho para a Reforma e, eu acho, foram o limite histórico a partir do qual essa atitude crítica se desenvolveu" (FOUCAULT, 1997, p. 69, *tradução nossa*).

¹⁰³ Cf. Foucault, 1997.

¹⁰⁴ "[...] a crítica vai ser a arte da insubordinação voluntária, da intratabilidade refletida. A crítica essencialmente asseguraria a dessubjugação [*sic*] do sujeito no contexto do que poderíamos chamar, em uma palavra, a política da verdade" (FOUCAULT, 1997, p. 47, *tradução nossa*).

torno do conjunto de procedimentos, técnicas e métodos que garante a orientação dos homens uns pelos outros - a governamentalidade.

Michel Senellart, em análise sobre a crítica da razão governamental em Foucault, afirma que a atitude crítica "associa, num mesmo movimento, a resistência ao poder, a constituição de si e o diagnóstico do presente" (SENELLART, 1995, p. 3). A formulação da noção de atitude crítica por Foucault deu-se, como se sabe, a partir da leitura de Kant, em especial dos textos sobre a *Aufklärung* e a Revolução,¹⁰⁵ além das três *Critiques*. Não nos interessa aqui discutir em detalhes a análise feita sobre os textos kantianos; basta dizer que a questão da *Aufklärung*, entendida por Kant como a saída do homem do estado de menoridade por meio da "coragem de pensar por si mesmo" (*Sapere aude*), e a problematização da relação do sujeito com o presente, a atualidade, foram fundamentais para a formulação da noção foucaultiana de atitude crítica. Segundo Senellart,

A atitude crítica consiste, pois, em repensar a *Aufklärung*, não como a aurora do reino luminoso da razão, mas como esforço permanente para interrogar as racionalidades, tagarelas ou mudas, que nos conduzem. Conseqüentemente, ela implica que se inverta o procedimento kantiano, passando de uma crítica em termos transcendentais a uma crítica em termos de práticas imanentes. Kant perguntava quais eram as condições formais de todo conhecimento possível. Doravante é preciso analisar os mecanismos que, numa sociedade, produzem o saber real, com os efeitos de poder que dele resultam (SENELLART, 1995, pp. 5-6).

Ainda sobre a formulação da noção de atitude crítica a partir de Kant, Candiottto afirmou que:

Como atitude de saída de um presente no qual somos levados à obediência recorrente, a crítica envolve a postura de resistência permanente a determinadas formas de governamentalidade. Nesse aspecto, a *Aufklärung*, definida por Kant como a saída do estado de menoridade, é um exemplo insuficiente de atitude crítica, posto que, se de um lado ela exige a reversão da dependência a um tutor qualquer pela coragem de pensar por si mesmo, por outro, essa subjetivação autônoma ocorre ao custo da obediência política (CANDIOTTO, 2013 p. 227).

Portanto, para além das implicações políticas, as noções de contraconduta e insurreição, colocando a questão "como não ser governado de tal maneira?" e evidenciando a crise da governamentalidade moderna, implicam uma atitude crítica em relação ao presente e criam a possibilidade de novas experiências e novas formas de condução de si. Prenunciam, pois, a possibilidade de governar-se a partir da formulação

¹⁰⁵ Temas abordados por Kant nos textos *O que é a Ilustração?* (1784) e *O conflito das faculdades* (1798).

de uma ética da existência - tema que Foucault desenvolveu em seus estudos a partir de 1980.

CAPÍTULO 3

RESISTÊNCIAS AO GOVERNO PELA VERDADE: PRÁTICAS DE SI, PRÁTICAS DE LIBERDADE E ESTÉTICA DA EXISTÊNCIA

O projeto inacabado de uma *História da sexualidade* representou o momento de emergência de uma nova temática na trajetória de Foucault – a da autoconstituição dos sujeitos por meio das "artes da existência" ou técnicas de si, 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 (FOUCAULT, 1984, p. 15).

Essas práticas, que na Antiguidade grega e romana tinham a função de fazer com que o sujeito constituísse a si mesmo a partir da subjetivação de discursos verdadeiros,¹⁰⁶ perderam grande parte de sua autonomia quando o cristianismo as integrou no exercício do poder pastoral, que, como foi dito anteriormente, consistiu em uma antiga tecnologia de poder ligada à produção da verdade sobre cada indivíduo.¹⁰⁷ Não apenas as instituições religiosas integraram e reelaboraram as práticas de si dentro de seu próprio contexto, mas também o fizeram as instituições psiquiátricas, médicas e pedagógicas.

É preciso deixar claro que, o que o autor propôs, com a retomada e análise dos textos filosóficos antigos, não foi uma volta aos gregos no sentido de encontrar naquele modelo uma solução para os problemas contemporâneos; tratava-se apenas de buscar uma nova perspectiva para pensá-los – a das artes da existência. Em entrevista com Dreyfus e Rabinow, Foucault foi perguntado sobre a possibilidade de ver nos gregos uma alternativa atraente e plausível, ao que respondeu:

¹⁰⁶ A direção antiga, como era praticada entre os gregos e romanos, tinha por objetivo transformar o dirigido em um sujeito autônomo e autossuficiente. O dirigido se apropriava dos discursos verdadeiros transmitidos pelos mestres a fim de se tornar sujeito de verdade e constituir, a partir desses discursos, uma matriz de comportamentos razoáveis. Diz Foucault: "Creio ser este um dos mais notáveis traços da prática de si naquela época: o sujeito deve tornar-se sujeito de verdade. Deve ocupar-se com discursos verdadeiros. É preciso, pois, que opere uma subjetivação que se inicia com a escuta dos discursos verdadeiros que lhe são propostos. É preciso, pois, que ele se torne sujeito de verdade, que ele próprio possa dizer o verdadeiro, que possa dizer a si mesmo o verdadeiro" (FOUCAULT, 2010c, p.326).

¹⁰⁷ O tema do poder pastoral foi apresentado no primeiro capítulo desta dissertação.

Não! Não estou procurando uma alternativa; não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas. Veja bem, o que quero fazer não é a história das soluções, e essa é a razão pela qual não aceito a palavra "alternativa". Eu gostaria de fazer a genealogia dos problemas, das *problematizações* (FOUCAULT, 2010f, p. 299).

A subjetivação, entendida como a formação de uma relação do sujeito consigo mesmo, apareceu como uma dimensão específica, que possibilitava ultrapassar o saber e resistir ao poder. Deleuze, em suas análises sobre os estudos foucaultianos, afirmou que “a subjetivação se distingue de toda moral, de todo código moral: ela é ética e estética, por oposição à moral que participa do saber e do poder” (DELEUZE, 1992, p. 142). Ou seja, não se trata de lidar com regras coercitivas nem com formas determinadas; trata-se de descobrir *regras facultativas* – éticas e estéticas – que constituam novos modos de existência.¹⁰⁸ De acordo com Frédéric Gros, o recuo histórico até a Antiguidade permitiu pensar o sujeito de uma nova maneira:

A partir dos anos 1980, estudando as técnicas de existência promovidas pela Antiguidade grega e romana, Foucault deixa aparecer uma outra figura do sujeito, não mais constituído, mas constituindo-se através de práticas regradas. O estudo do Ocidente moderno lhe ocultara por muito tempo a existência dessas técnicas, obscurecidas que estavam no interior do arquivo pelos sistemas de saber e os dispositivos de poder [...] (GROS, 2010, pp. 462-463).

Sobre essa “volta” de Foucault à Antiguidade greco-romana em seus últimos trabalhos, Paul Veyne escreveu:

A afinidade entre Foucault e a moral antiga se limita a um único detalhe: o trabalho de si sobre si, o "estilo". Essa palavra não quer dizer aqui distinção, dandismo: "estilo" deve ser tomado no sentido dos gregos, para quem o artista era primeiramente um artesão. A ideia de estilo de existência e, portanto, de trabalho de si sobre si desempenhou um importante papel nas conversas e sem dúvida na vida interior de Foucault durante os últimos meses de uma vida que somente ele sabia ameaçada. O sujeito, tomando-se como obra a ser trabalhada, daria a si mesmo uma moral que nem Deus, nem a tradição, nem a razão sustentam mais (VEYNE, 2011, pp. 182-183).

¹⁰⁸ No verbete "ética" do *Dicionário Foucault* de Judith Revel, encontra-se a seguinte distinção entre ética e moral no pensamento desse autor: "A moral é, num sentido amplo, um conjunto de valores e regras de ação que são propostos aos indivíduos e aos grupos por intermédio de diferentes aparelhos prescritivos (a família, as instituições educativas, as Igrejas etc.); essa moral gera uma 'moralidade de comportamentos', isto é, uma variação individual mais ou menos consciente em relação ao sistema de prescrições do código moral. Em compensação, a ética diz respeito à maneira pela qual cada um se constitui em si mesmo como sujeito moral do código: 'sendo dado determinado código de ações [...], há diferentes maneiras de 'se conduzir' moralmente, diferentes maneiras para o indivíduo, em se tratando de proceder não só como agente, mas também como sujeito moral dessa ação'" (REVEL, 2011, p. 59).

É possível dizer que o curso de 1982 - *A hermenêutica do sujeito* - se situa no cerne da mutação de problemática que o autor operou em seus estudos. O problema colocado para esse curso era o seguinte:

[...] como se estabelece, como se fixa e se define a relação entre o dizer-verdadeiro (a veridicção) e a prática do sujeito? Ou ainda de modo mais geral: como o dizer-verdadeiro e o governar (a si mesmo e aos outros) se vinculam e se articulam um ao outro? Esse é o problema que tentei abordar sob numerosos aspectos e formas – seja a propósito da loucura e da doença mental, seja a propósito das prisões e da delinquência, etc. – e que agora, a partir da questão a que me propus sobre a sexualidade, gostaria de formular diferentemente, de um modo ao mesmo tempo mais estritamente definido e ligeiramente deslocado em relação ao domínio que escolhi, e [convocando períodos] historicamente mais arcaicos e mais antigos. [...] gostaria de colocar esta questão da relação entre o dizer-verdadeiro e o governo do sujeito no pensamento antigo que é anterior ao cristianismo. Gostaria também de colocá-la sob a forma e no quadro da constituição de uma relação de si para consigo, a fim de mostrar como se formou nessa relação um certo tipo de experiência de si que, parece-me, é característica da experiência ocidental, da experiência ocidental do sujeito por ele mesmo, mas igualmente da experiência ocidental que o sujeito pode ter ou fazer em relação aos outros (FOUCAULT, 2010c, pp. 205-06).

Trata-se, portanto, do cruzamento de duas temáticas que já haviam sido tratadas anteriormente por Foucault: a história da subjetividade e a análise das formas de governamentalidade. É desse cruzamento que nasce claramente a articulação entre ética e política no pensamento foucaultiano. Em umas das aulas do curso de 1982, o autor esclarece:

[...] se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade – [...] entendida pois como um campo estratégico de relações de poder no que elas têm de móvel, transformável, reversível –, então, a reflexão sobre a noção de governamentalidade, penso eu, não pode deixar de passar, teórica e praticamente, pelo âmbito de um sujeito que seria definido pela relação de si para consigo. Enquanto a teoria do poder político como instituição refere-se, ordinariamente, a uma concepção jurídica do sujeito de direito, parece-me que a análise da governamentalidade – isto é, a análise do poder como conjunto de relações reversíveis – deve referir-se a uma ética do sujeito definido pela relação de si para consigo. Isso significa muito simplesmente que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno dessas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética (FOUCAULT, 2010c, p. 225).

Então, a partir da questão da subjetividade - em relação constante com a questão do governo e da verdade -, é possível identificar algumas formas possíveis de resistência ao que Foucault chamou de "governo pela verdade". Em outras palavras, procuramos identificar, principalmente nos estudos foucaultianos desenvolvidos a partir de 1980, as

formas pelas quais a subjetivação, isto é, a formação de uma relação de si para consigo, pode ser pensada como âmbito de resistência em relação ao governo pela verdade.¹⁰⁹

3.1 Práticas de si e constituição do sujeito

Para Foucault (2014b), as técnicas que os homens utilizam para se compreenderem ou para elaborarem um saber sobre si mesmos podem ser divididas em quatro grupos, dos quais cada um representa uma matriz da razão prática: (a) técnicas de produção: produzir, transformar e manipular objetos; (b) técnicas de sistemas de signos: utilizar signos, sentidos, símbolos ou significação; (c) técnicas de poder: determinar a conduta dos indivíduos, submetê-los a alguns fins ou à dominação, objetivar o sujeito; e (d) técnicas de si: permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros, certo número de operações sobre seu corpo e sua alma, seus pensamentos, suas condutas, seu modo de ser; transformar-se a fim de atingir certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade. Em seus estudos sobre a genealogia do sujeito moderno no Ocidente, dentre esses quatro tipos de técnicas, que raramente funcionam separadamente, Foucault interessou-se mais pelos dois últimos - técnicas de poder e técnicas de si. No curso *Sobre a hermenêutica de si*, ministrado no *Dartmouth College*, em 1980, o autor explicou que era preciso verificar de que maneira as tecnologias de dominação empregam procedimentos por meio dos quais o indivíduo age sobre si mesmo e, inversamente, de que maneira as técnicas de si podem ser integradas nas estruturas de coerção ou dominação. Esse encontro de técnicas, diz o autor, é o que caracteriza a arte de governar pessoas:¹¹⁰

O encontro entre as maneiras pelas quais os indivíduos são dirigidos por outros e os modos como conduzem a si mesmos, é o que se pode chamar, creio, de governo. Governar pessoas, no sentido geral da palavra não é um modo de forçá-las a fazer o que o governo quer; é sempre um ponto de equilíbrio, com complementaridades e conflitos entre técnicas que garantem a coerção e os processos pelos quais o sujeito é construído e modificado por ele mesmo.

Quando eu estudei asilos, prisões, etc., acredito ter insistido demasiadamente nas técnicas de dominação. O que nós podemos chamar de disciplina é algo realmente importante nesses tipos de instituições, mas esse é apenas um aspecto das artes de governar pessoas em nossa sociedade. [...] O poder consiste em relações complexas: essas relações envolvem um conjunto de técnicas racionais,

¹⁰⁹ O tema do governo pela verdade foi desenvolvido no primeiro capítulo desta dissertação.

¹¹⁰ Cf. Foucault, 2011.

e a eficiência dessas técnicas é devida à sutil integração entre técnicas de coerção e técnicas de si. [...] Em suma, tendo estudado o campo do governo tomando como ponto de partida as técnicas de dominação, nos próximos anos eu gostaria de estudar o governo – especialmente no campo da sexualidade – a partir das técnicas de si (FOUCAULT, 2011, pp. 155-56).

As técnicas de si são práticas ascéticas¹¹¹ de autoformação do sujeito, ou seja, constituem um exercício de si sobre si mesmo na busca de uma autoelaboração para atingir um certo modo de ser.¹¹² Nos estudos foucaultianos, esse tema é indissociável da discussão sobre o cuidado de si, que implica a utilização de técnicas de si para promover a transfiguração do sujeito e o acesso à verdade. No curso de 1982 no *Collège de France - A hermenêutica do sujeito* -, Foucault afirmou não ser possível "[...] fazer a história da subjetividade, a história das relações entre o sujeito e a verdade, sem inscrevê-la no quadro dessa cultura de si" (2010c, pp. 162-63). Há, na escolha da cultura de si como foco de sua pesquisa, um desvio do autor em relação à tradição histórica e filosófica ocidental, que sempre privilegiou a prescrição délfica do *gnôthi seautón* ("conhece-te a ti mesmo") para estudar as relações entre sujeito e verdade. Em linhas gerais, a justificativa para esse desvio está no fato de que a noção de cuidado de si (*epiméleia heautoû*), na Antiguidade greco-romana, remetia a algo mais do que uma atividade de conhecimento pautada pelo princípio do *gnôthi seautón*; remetia, mais precisamente, a um conjunto de técnicas de si ou a uma prática de si por meio da qual os indivíduos eram levados a ocupar-se de si mesmos, preocupar-se consigo mesmos, voltar a atenção para si mesmos etc. Ou seja, há um parentesco entre as duas noções, mas, de fato, uma engloba a outra. Logo no início do curso de 1982, Foucault explicitou a forma como abordaria essa questão:

O *gnôthi seautón* ("conhece-te a ti mesmo") aparece, de maneira bastante clara e, [...] em alguns textos significativos, no quadro mais geral da *epiméleia heautoû* (cuidado de si mesmo), como uma das formas, uma das consequências, uma espécie de aplicação concreta, precisa e particular, da regra geral: é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidados contigo mesmo. É nesse âmbito, como que no limite desse cuidado, que aparece e se formula a regra "conhece-te a ti mesmo" (FOUCAULT, 2010c, p. 6).

Mais adiante, no mesmo curso, ele completou:

[...] o que procurei fazer foi precisamente recolocar o *gnôthi seautón* ao lado, ou mesmo no contexto e apoiado sobre o que os gregos chamaram cuidado de si

¹¹¹ Ascese aqui deve ser entendida não como renúncia ao prazer, mas como trabalho realizado sobre si mesmo, para transformar-se e inventar uma nova maneira de ser, um novo modo de vida. (Cf. Foucault, 2010e).

¹¹² Cf. Foucault, 2014c.

(*epiméleia heautoû*). [...] O princípio do *gnôthi seautón* não é autônomo no pensamento grego. E, a meu ver, somente podemos compreender sua significação própria e sua história se levarmos em conta essa relação permanente entre conhecimento de si e cuidado de si no pensamento antigo. Esse cuidado de si, precisamente, não é apenas um conhecimento. Se o cuidado de si [...], inclusive em suas formas mais ascéticas, mais próximas do exercício, está sempre vinculado ao problema do conhecimento, todavia não constitui fundamentalmente, exclusiva e inteiramente, um movimento e uma prática de conhecimento. Trata-se de uma prática complexa que dá lugar a formas de reflexividade completamente diferentes. Com efeito, se admitirmos essa junção entre *gnôthi seautón* e *epiméleia heautoû*, [...] se é para ocupar-se consigo que é preciso conhecer-se, então, é nas diferentes formas de *epiméleia heautoû* que se deve procurar a inteligibilidade e o princípio de análise das diferentes formas do conhecimento de si. [...] o próprio sujeito, tal como é constituído pela forma de reflexividade correspondente a um ou outro tipo de cuidado de si, se modificará. Por conseguinte, não se deve constituir uma história contínua do *gnôthi seautón* que teria por postulado, implícito ou explícito, uma teoria geral e universal do sujeito, mas deve-se começar, a meu ver, por uma análise das formas de reflexividade, na medida em que são elas que constituem o sujeito como tal (FOUCAULT, 2010c, pp. 414-15).

Em linhas gerais, pode-se dizer que a noção de cuidado de si estabelece uma maneira de ser, uma atitude, formas de reflexão e práticas que podem ser caracterizadas da seguinte maneira: (i) o cuidado de si é uma atitude para consigo, para com os outros e para com o mundo; (ii) o cuidado de si implica uma certa forma de atenção e de olhar para si mesmo - conversão do olhar do exterior para si mesmo; (iii) o cuidado de si designa algumas ações que são exercidas de si para consigo, com o objetivo de modificar ou transfigurar a si mesmo (são as práticas de si, como, por exemplo: técnicas de meditação, de memorização do passado, de exame de consciência, de verificação das representações que se apresentam ao espírito, etc.). Todo esse *corpus* em que consiste o cuidado de si designa o conjunto das transformações de si necessárias para que se tenha acesso à verdade.

A discussão feita por Foucault sobre a formação de uma cultura de si é bastante longa e repleta de referências aos textos dos antigos filósofos gregos e romanos, por isso não será reproduzida em detalhes. Entretanto, é importante destacar alguns pontos. A formulação filosófica do cuidado de si pode ser encontrada desde o século V a.C. até os séculos IV e V d.C., percorrendo, portanto, toda a filosofia grega, helenística e romana, assim como o início da espiritualidade cristã.¹¹³ O autor isolou três momentos que considerou importantes na história do desenvolvimento da noção de cuidado de si: (i) o momento socrático-platônico, em que surgiu o tema do cuidado de si no pensamento

¹¹³ Cf. Foucault, 2010c, p. 12.

filosófico; (ii) a idade de ouro do cuidado de si, período que compreendeu os séculos I e II d.C.; (iii) a passagem da ascese filosófica pagã para o ascetismo cristão, nos séculos IV e V. Não cabe aqui destrinchar cada um desses momentos, tarefa levada a cabo pelo autor ao longo de muitas aulas do curso de 1982.¹¹⁴ Delinearemos apenas alguns pontos importantes desse desenvolvimento.

A partir da análise do diálogo do *Alcibíades*, de Platão, Foucault concluiu que a primeira emergência da questão do cuidado de si na filosofia antiga¹¹⁵ estava diretamente ligada ao conhecimento de si e à questão do governo, ou seja, era uma maneira de ter acesso ao saber necessário para exercer um bom governo: "O que está em jogo no diálogo [*Alcibíades*] é, pois: qual o eu de que devo ocupar-me a fim de poder, como convém, ocupar-me com os outros a quem devo governar?" (FOUCAULT, 2010c, p. 37). Atividade específica, com finalidade pedagógica e política. As questões que ligam o cuidado de si ao "governar" e "ser governado" compõem uma história longa e complexa que se arrastou até os séculos III e IV d.C., quando se deu a instauração do poder pastoral na Igreja cristã. É importante ressaltar três pontos fundamentais do esquema platônico do cuidado de si:

Primeiro, é preciso cuidar de si porque se é ignorante. [...] deve-se ocupar-se consigo mesmo para responder a essa ignorância, ou melhor, para pôr fim a ela. O segundo ponto no modelo platônico está em que, a partir do momento em que o cuidado de si é afirmado e em que se tenta efetivamente cuidar de si, ele consistirá, essencialmente, em "conhecer-se a si mesmo". [...] Isso nos conduz ao terceiro ponto do esquema platônico [...]: a reminiscência está exatamente no ponto de junção entre cuidado de si e conhecimento de si. [...] Podemos dizer que na reminiscência platônica acham-se reunidos e aglutinados, em um único movimento da alma, conhecimento de si e conhecimento da verdade, cuidado de si e retorno ao ser (FOUCAULT, 2010c, pp. 227-28).

Durante a chamada idade de ouro do cuidado de si, nos séculos I e II d.C., ocorreram algumas transformações na noção. Em primeiro lugar, o "ocupar-se consigo" deixou de ser uma tarefa destinada à elite, àqueles que podem governar, e tornou-se um princípio geral e incondicional, que se impunha a todos, durante todo o tempo, independentemente da condição de *status*.¹¹⁶ Em segundo lugar, a razão de ocupar-se consigo não tem mais a finalidade particular de bem governar os outros e servir à

¹¹⁴ Cf. Foucault, 2010c.

¹¹⁵ Foucault ressalta várias vezes que, apesar da primeira "teoria global do cuidado de si" ter surgido no *Alcibíades*, é preciso lembrar que a exigência de ocupar-se consigo é muito mais antiga e é possível encontrar uma série de práticas arcaicas que constituíram o suporte histórico para a teorização posterior do cuidado de si (Cf. Foucault, 2010c, p. 44).

¹¹⁶ Vale lembrar, é claro, que em se tratando da Antiguidade greco-romana, estamos falando apenas de *homens livres*.

cidade; ocupar-se consigo é algo que se faz por si mesmo e com finalidade em si mesmo. Em terceiro lugar, o cuidado de si não se determina mais na forma única do conhecimento de si; não é que esse último desapareça, mas é integrado a um conjunto muito mais vasto de atividades, que constituem a prática de si. Trata-se, portanto, nesse período, da formação de uma verdadeira cultura de si.¹¹⁷

Na época helenística e no Alto Império, ocorreu uma espécie de inversão, de reversão entre técnica de vida (*tékhnē tou bíou* - arte de viver, arte da existência) e cuidado de si. Segundo Foucault, houve um momento em que o cuidado de si deixou de ser elemento necessário e indispensável à fórmula geral da arte de viver para tornar-se autônomo - dessa forma, a arte de viver passou a ser inscrita por inteiro no quadro autonomizado do cuidado de si.¹¹⁸ Ou seja, o cuidado de si não é mais uma condição preliminar ao que depois viria a ser uma arte de viver: constitui um tipo de exigência que acompanha toda a extensão da existência. O que os gregos procuravam nas técnicas de vida, sob formas muito diferentes durante séculos, desde o começo da idade clássica, passou a ser traduzido inteiramente pelo princípio de que era preciso cuidar de si e equipar-se para uma série de acontecimentos imprevistos, em relação aos quais eram praticados alguns exercícios que os atualizavam como uma necessidade inevitável, despojando-os de tudo que possam ter de realidade imaginária, a fim de reduzi-los estritamente ao mínimo de sua existência. Preparação dos indivíduos em face dos acontecimentos e correção de maus hábitos, erros e dependências - esses foram os aspectos adquiridos pela prática de si, caracterizando sua função crítica. "Correção-liberação, bem mais que formação-saber: é nesse eixo que se desenvolverá a prática de si" (FOUCAULT, 2010c, p. 86).

Outra característica importante do cuidado de si em sua "idade de ouro" diz respeito à questão da salvação. Ao mesmo tempo em que era uma prática incondicionada, aplicável a todos, o cuidado de si era exercido em formas exclusivas. Ou seja, "[...] somente alguns poucos podiam ter acesso a essa prática de si ou, em todo caso, somente alguns podiam levá-la à sua meta. E a meta da prática de si é o eu"

¹¹⁷ Foucault define assim essa "cultura de si": "[...] se chamarmos cultura a uma organização hierárquica de valores, acessível a todos, mas também ocasião de um mecanismo de seleção e de exclusão; se chamarmos cultura ao fato de que essa organização hierárquica de valores solicita do indivíduo condutas regradas, dispendiosas, sacrificiais, que polarizam toda a vida; e enfim que essa organização do campo de valores e o acesso a esses valores só se possam fazer através de técnicas regradas, refletidas e de um conjunto de elementos que constituem um saber, então, nessa medida, poderemos dizer que na época helenística e romana houve verdadeiramente uma cultura de si" (2010c, p. 162).

¹¹⁸ Cf. Foucault, 2010c, pp. 402 e ss.

(FOUCAULT, 2010c, p. 114). O cuidado de si figurava como a meta terminal da vida para todos os homens, mas ao mesmo tempo constituía uma forma de existência apenas para alguns - identifica-se aí "a forma vazia daquela grande categoria transistórica que é a categoria da salvação" (FOUCAULT, 2010c, p. 115). Para analisar o conteúdo fornecido pela filosofia antiga a essa forma da salvação, é preciso esclarecer antes a questão do Outro, que, nesse contexto da cultura de si, remete à figura do mestre, entendido como mediador da constituição do indivíduo em sujeito:

[...] não é para um saber que substituirá sua ignorância que o sujeito deve tender. O indivíduo deve tender para um *status* de sujeito que ele jamais conheceu em momento algum de sua existência. Há que substituir o não sujeito pelo *status* de sujeito, definido pela plenitude da relação de si para consigo. Há que constituir-se como sujeito e é nisso que o outro deve intervir. Creio que aí se encontra um tema muito importante em toda a história da prática de si e, de modo mais geral, da subjetividade no mundo ocidental. [...] 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 (FOUCAULT, 2010c, p. 117).

A questão da salvação na prática e vida filosóficas, ao contrário do que acontece no cristianismo, não está relacionada à morte ou ao acesso a outro mundo. Nos textos helenísticos e romanos, a salvação está ligada a um estado de alerta, de resistência, de domínio e soberania sobre si, que permite ao indivíduo repelir todos os ataques e todos os assaltos. Salvar-se significa escapar a uma dominação ou a uma escravidão; escapar a uma coerção pela qual se está ameaçado, e ser restabelecido nos seus direitos, recobrar a liberdade, recobrar a independência; assegurar-se a própria felicidade, a tranquilidade, a serenidade, etc. Salvar-se é uma atividade que se desdobra ao longo de toda a vida e cujo único operador é o próprio sujeito.

A salvação é, portanto, uma atividade, atividade permanente do sujeito sobre si mesmo, que encontra sua recompensa em uma certa relação consigo, ao tornar-se inacessível às perturbações exteriores e ao encontrar em si mesmo uma satisfação que de nada mais necessita senão dele próprio. [...] nessa salvação da filosofia helenística e romana, o eu é o agente, o objeto, o instrumento e a finalidade. Vemos quão longe estamos da salvação mediatizada pela cidade, que encontramos em Platão. Quão longe também estamos da salvação na forma religiosa, referida a um sistema binário, à dramaticidade de um acontecimento, a uma relação com o Outro e que, no cristianismo implicará uma renúncia a si. Ao contrário, é o acesso a si que está assegurado pela salvação, um acesso a si indissociável, no tempo e no interior mesmo da vida, do trabalho que se opera sobre si mesmo (FOUCAULT, 2010c, p. 167).

Outro aspecto importante ligado ao cuidado de si é a noção de conversão a si: é preciso que o sujeito se volte para e se consagre a si mesmo. Trata-se de um

deslocamento do sujeito em direção a si mesmo e de um retorno do sujeito sobre si sob o preceito particular de "voltar o olhar a si mesmo". A conversão a si implica o conhecimento de si, mas não implica a desqualificação do saber do mundo - ela constitui o que Foucault chamou de "saber espiritual", caracterizado da seguinte maneira:

Primeiro, trata-se de um certo deslocamento do sujeito, quer suba até o topo do universo para vê-lo em sua totalidade, quer se esforce em descer até o cerne das coisas. De qualquer maneira, não é permanecendo onde está que o sujeito pode saber do modo como convém. [...] Segundo, a partir desse deslocamento do sujeito, está dada a possibilidade de apreender as coisas ao mesmo tempo em sua realidade e em seu valor. E por "valor" entende-se seu lugar, sua relação, sua dimensão própria no interior do mundo assim como sua relação, sua importância, seu poder real sobre o sujeito humano enquanto ele é livre. Terceiro, nesse saber espiritual, trata-se para o sujeito de ser capaz de ver a si mesmo, apreender-se em sua realidade. [...] O sujeito deve perceber-se na verdade de seu ser. Em quarto lugar finalmente, o efeito desse saber sobre o sujeito está assegurado pelo fato de que nele o sujeito não apenas descobre sua liberdade, mas encontra em sua liberdade um modo de ser que é o da felicidade e de toda a perfeição de que ele é capaz (FOUCAULT, 2010c, p. 276).

Já a noção de conversão no cristianismo - *metánoia* - desenvolveu-se a partir dos séculos III e IV, significando essencialmente duas coisas: a penitência e a mudança radical do pensamento e do espírito. A conversão cristã baseava-se em um acontecimento único e súbito que transformava o modo de ser do sujeito. Nela ocorre a passagem de um tipo de ser a outro, da morte à vida, da obscuridade à luz etc. Só pode haver conversão na medida em que, no interior do próprio sujeito, houver uma ruptura - o que se converte é um eu que renunciou a si mesmo.¹¹⁹ Daí que o tema do retorno a si tenha sido rejeitado pelo cristianismo: o ascetismo cristão tem na renúncia a si o momento principal e fundamental que permite aceder à verdade, à salvação, à outra vida.¹²⁰

Uma das práticas de si mais importantes no contexto geral da conversão a si é a *áskesis* ou ascese, que constitui uma prática da verdade, uma maneira de ligar o sujeito à verdade. Segundo Foucault, a questão que os gregos e romanos colocavam sobre as relações entre sujeito e prática consistia em saber em que medida o fato de conhecer a verdade, dizer a verdade, praticar a verdade permitia não apenas agir como se deveria agir, mas ser como se deveria ser e como se gostaria de ser. "O objetivo da ascese na Antiguidade é realmente a constituição de uma relação plena, acabada e completa de si

¹¹⁹ Cf. Foucault, 2010c, p. 190.

¹²⁰ Cf. Foucault, 2010c, 223-24.

para consigo" (FOUCAULT, 2010c, p. 285). A ascese deve ser compreendida como uma certa maneira de constituir o sujeito de conhecimento verdadeiro como sujeito de ação reta. Foucault define, então, a *áskesis* da seguinte maneira:

[...] o conjunto, a sucessão regrada, calculada dos procedimentos que são aptos para que o indivíduo possa formar, fixar definitivamente, reativar periodicamente e reforçar quando necessário, a *paraskeué* [preparação, equipamento].¹²¹ A *áskesis* é o que permite que o dizer-verdadeiro - dizer-verdadeiro endereçado ao sujeito, dizer-verdadeiro que o sujeito endereça também a si mesmo - constitua-se como maneira de ser do sujeito. A *áskesis* faz do dizer-verdadeiro um modo de ser do sujeito (FOUCAULT, 2010c, p. 291).

A ascese antiga pode ser compreendida como a subjetivação dos discursos verdadeiros, ou seja, é a prática por meio da qual o indivíduo se apropria dos discursos verdadeiros e, por meio da enunciação dessa verdade, transfigura a si mesmo. Por isso, o suporte básico da ascese antiga estava nas técnicas e práticas que concernem à escuta, à leitura, à escrita e à fala.

A partir dos séculos III e IV formou-se o modelo cristão ou modelo ascético-monástico do cuidado de si. Para esse modelo, é importante destacar três características fundamentais. Em primeiro lugar, há uma relação circular entre conhecimento de si, conhecimento da verdade e cuidado de si. Para alcançar a salvação, é preciso acolher a verdade que está dada no Texto e que se manifesta na Revelação. O acesso a essa verdade só é possível por meio do cuidado de si na forma do conhecimento purificador do coração. Por outro lado, essa purificação só é possível sob a condição de uma relação já existente com a verdade do Texto e da Revelação. Para Foucault, essa circularidade é um dos pontos fundamentais das relações entre cuidado de si e conhecimento de si no cristianismo. Segunda característica: o conhecimento de si é praticado por meio de técnicas cuja função é dissipar as ilusões interiores, reconhecer as tentações que surgem na alma e no coração e afastar as tentações ou seduções que podem atingir o indivíduo. Trata-se, pois, do método da decifração dos processos e movimentos secretos da alma (hermenêutica de si). Em terceiro lugar, o objetivo final do conhecimento de si é renunciar a si.¹²²

¹²¹ *Paraskeué* é a forma que os discursos verdadeiros devem tomar para poderem constituir a matriz dos comportamentos razoáveis; é a estrutura de transformação permanente dos discursos verdadeiros ancorados no sujeito em princípios de comportamento moralmente aceitáveis. (Cf. Foucault, 2010c, p. 291).

¹²² Cf. Foucault, 2010c, pp. 228-29.

Diante da análise dos três modelos históricos do cuidado de si, Foucault identificou a retomada da moral helenística e a reelaboração das técnicas de si pelo cristianismo. Concluiu o autor:

O modelo que eu chamaria "platônico", gravitando em torno da reminiscência. O modelo "helenístico", que gira em torno da autofinalização da relação a si. E o modelo "cristão", que gira em torno da exegese de si e da renúncia a si. Os três se sucederam. Por razões históricas [...], o primeiro e o terceiro recobriram, aos nossos olhos de modernos, o modelo do meio. Mas o modelo do meio, o helenístico, [...] foi contudo o lugar de formação de uma moral que o cristianismo recebeu, herdou, repatriou e elaborou para dela fazer alguma coisa que hoje equivocadamente chamamos de "moral cristã" e que ele, ao mesmo tempo, ligou precisamente à exegese de si. A moral austera do modelo helenístico foi retomada e trabalhada pelas técnicas de si definidas pela exegese e pela renúncia a si próprias do modelo cristão (FOUCAULT, 2010c, p. 231).

Um dos pontos importantes a notar na espiritualidade cristã, em oposição à moral helenística, é o fato de que o dirigido – aquele que deve ser conduzido por um outro à verdade e à salvação – também tem algo a dizer. O conduzido tem de dizer a verdade sobre si mesmo. Segundo Foucault, foi fundamental na história da subjetividade no Ocidente, ou na história das relações entre sujeito e verdade, o momento em que a tarefa do dizer-verdadeiro sobre si foi inscrita no procedimento indispensável à salvação, nas técnicas de elaboração e transformação do sujeito por si mesmo, e nas instituições pastorais. A partir desse momento, aquele que é dirigido ou conduzido só detém o direito de falar no interior da obrigação do dizer-verdadeiro sobre si mesmo, isto é, na obrigação da confissão.¹²³ Na Antiguidade, a verdade era encontrada nos princípios da vida justa ou na saúde total, não no interior da pessoa humana, como acontece no cristianismo. O monasticismo foi responsável por essa transformação: "Entre os monges, a técnica da confissão se torna uma técnica de trabalho de si sobre si. O monasticismo, por conseguinte, mudou a função da confissão por causa de sua interpretação específica da direção espiritual" (FOUCAULT, 2014b, p. 241). A direção transformou-se, então, em conduta autoritária, deixando de ter relação com a evolução pessoal do dirigido para um fim específico; tornou-se uma técnica de trabalho de si sobre si.

A ascese cristã, absolutamente diferente da ascese filosófica, tem a função essencial de fixar quais renúncias necessárias devem conduzir ao ponto extremo da renúncia a si mesmo. Ou seja, baseada em uma relação de fé, a ascese é um sacrifício de

¹²³ Cf. Foucault, 2010c.

partes sucessivas de si mesmo até a renúncia final a si mesmo, em função de uma Palavra verdadeira que foi dita por um Outro.¹²⁴ No caminho em direção à renúncia de si, a confissão, entendida como o momento em que o sujeito se objetiva em um discurso verdadeiro, é um momento particularmente importante. Foucault expressou da seguinte maneira a diferença fundamental existente entre a ascese cristã e a ascese filosófica:

Parece-me que na ascese cristã encontramos, pois, um movimento de renúncia a si que passará, enquanto momento essencial, pela objetivação de si num discurso verdadeiro. Parece-me que na ascese pagã, na ascese filosófica, [...] trata-se de encontrar a si mesmo como fim e objeto de uma técnica de vida, de uma arte de viver. Trata-se de encontrar a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro, mas a subjetivação de um discurso verdadeiro em uma prática e em um exercício de si sobre si (FOUCAULT, 2010c, p. 296-97).

Por isso, dentre todos os exemplos de técnicas de si que se possam citar, as mais importantes, para Foucault, são aquelas orientadas à descoberta e à formulação da verdade sobre si mesmo. Se para o governo das pessoas nas sociedades modernas todos devem não só obedecer, mas também produzir e tornar pública a verdade sobre si mesmo, então o *exame de si* e a *confissão* estão entre os mais importantes desses procedimentos.¹²⁵ Ou seja, na espiritualidade cristã, aquele que é dirigido e conduzido à verdade e à salvação deve não só descobrir a verdade secreta sobre si mesmo (exame de si), como deve também dizer a verdade sobre si mesmo (confissão). O dizer-verdadeiro sobre si mesmo torna-se uma condição para a salvação, um princípio fundamental na relação do sujeito consigo mesmo e elemento necessário ao pertencimento à comunidade religiosa. Esse momento histórico em que o dizer-verdadeiro sobre si mesmo foi inscrito no procedimento indispensável à salvação, nas técnicas de elaboração e transformação do sujeito por si mesmo e nas instituições pastorais foi fundamental na história da subjetividade no Ocidente.¹²⁶ A obrigação da confissão, do dizer-verdadeiro sobre si mesmo, é algo totalmente novo em relação à Antiguidade grega e romana:

[...] o princípio fundamental de que é preciso o dizer-verdadeiro sobre si mesmo a fim de se estabelecer com a verdade em geral uma relação tal que nela se possa encontrar a própria salvação [...] é algo que de modo algum existiu na Antiguidade grega, helenística ou romana. Aquele que é conduzido à verdade pelo discurso do mestre não tem que dizer a verdade sobre si mesmo. Sequer tem que dizer a verdade. E uma vez que não tem que dizer a verdade, não tem

¹²⁴ Cf. Foucault, 2010c, p. 292.

¹²⁵ Esse tema foi abordado no primeiro capítulo desta dissertação.

¹²⁶ Cf. Foucault, 2010c, pp. 324-25.

que falar. É preciso e basta que se cale. Na história do Ocidente, quem é dirigido e quem é conduzido só passará a ter o direito de falar no interior da obrigação do dizer-verdadeiro sobre si mesmo, isto é, na obrigação da confissão (FOUCAULT, 2010c, p. 325).

O exame de consciência e a confissão são práticas cruciais para o desenvolvimento da "hermenêutica do sujeito", constituindo um momento importante na genealogia da subjetividade moderna. A expressão refere-se à análise interpretativa que o indivíduo realiza sobre si mesmo por meio das práticas cristãs de decifração da alma. Na tecnologia de si cristã, o conhecimento de si toma forma na constituição do pensamento como campo de dados subjetivos que são interpretados mediante um trabalho contínuo de verbalização dos movimentos do pensamento.¹²⁷ Então, exame de consciência, confissão da verdade sobre si mesmo, obediência permanente e renúncia de si mesmo em função da Palavra, do Texto ou da Revelação são aspectos fundamentais da hermenêutica cristã, considerada a matriz da hermenêutica de si moderna.

De acordo com Foucault, um dos grandes problemas da cultura ocidental tem sido o de encontrar a possibilidade de fundar a hermenêutica de si não, como é o caso do cristianismo primitivo, sobre o sacrifício ou a renúncia de si mesmo, mas, ao contrário, sobre a emergência positiva, teórica e prática do sujeito.¹²⁸ Constituir o terreno da subjetividade como a raiz de um sujeito positivo, como um campo de interpretação indefinida: este teria sido o objetivo das instituições judiciárias, das práticas médicas e psiquiátricas, da teoria política e filosófica. Durante os dois últimos séculos o problema tem sido: qual poderia ser a fundação positiva para as tecnologias de si que se desenvolveram durante séculos e séculos? Mas, segundo o autor, talvez tenha chegado o momento de fazer outra pergunta: precisamos realmente dessa hermenêutica de si? Foucault sugeriu que talvez o problema do sujeito não seja o de descobrir o que ele é em sua positividade, mas o de descobrir que ele não é nada além da correlação histórica das tecnologias de si construídas na história ocidental. Então, o problema, de fato, é o de transformar essas tecnologias. E nesse caso, um dos principais problemas políticos na atualidade seria, no sentido estrito da palavra, uma política de nós mesmos.¹²⁹

¹²⁷ Cf. Foucault, 2011.

¹²⁸ Cf. Foucault, 2011.

¹²⁹ Cf. Foucault, 2011, pp. 185-86.

De acordo com a análise de Gros (2010) sobre o curso de 1982, *A hermenêutica do sujeito*, Foucault não descobriu com os gregos e romanos antigos a “liberdade nativa” de um sujeito que teria sido até então ignorada. Ele não abandonou os processos sociais de normalização e os sistemas alienantes de identificação para fazer emergir um sujeito livre envolvido em um processo puro de autoconstituição. O que constitui o sujeito numa relação consigo determinada são justamente técnicas de si historicamente referenciáveis, que se compõem com técnicas de dominação historicamente determinadas. O indivíduo-sujeito emerge no cruzamento entre uma técnica de dominação e uma técnica de si. Daí que as novas lutas não devam ter como propósito a liberação do indivíduo em face de um Estado opressivo, porquanto precisamente é o Estado a matriz de individualização moderna. Em "O sujeito e o poder", Foucault afirmou:

[...] o problema ao mesmo tempo político, ético, social e filosófico de nossos dias não é tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos libertarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. Temos de promover novas formas de subjetividade através da recusa desse tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos (FOUCAULT, 2010, p. 283).

Ainda segundo Gros, foi somente a partir dos anos 1980 que Foucault determinou com clareza conceitual o que se deveria opor ao Estado, em seus propósitos gestores e normalizadores, individualizantes e identificadores. Trata-se precisamente das práticas de si, tomadas na dimensão relacional, "pois, no fundo, o indivíduo e a comunidade, seus interesses e seus direitos, opõem-se ao mesmo tempo que se completam: cumplicidade dos contrários" (GROS, 2010, p. 492). A resistência estaria, então, na invenção de uma nova ascese, uma nova ética, um novo modo de vida, em que o sujeito se autoconstitua a partir de um trabalho de si sobre si. É assim que a discussão sobre o cuidado de si ajuda a problematizar as relações entre sujeito, poder e verdade na atualidade: diante da crise da governamentalidade, da emergência das lutas contra as formas de sujeição, as práticas de si, pensadas no contexto da ascese antiga, isto é, enquanto técnicas e exercícios aplicados sobre si mesmo para transformar o corpo e a alma e atingir um determinado modo de vida, podem ser pensadas como uma forma de resistência aos mecanismos de gestão, normalização, individualização e identificação operados pelo Estado. Além disso, se considerarmos, junto com Foucault, que a hermenêutica cristã é a matriz da hermenêutica de si moderna, fundamentada nas técnicas de confissão, exame de si e objetivação de si mesmo em um discurso

verdadeiro numa tentativa indefinida de conhecimento de si, então, novamente, as práticas de si aparecem como uma forma de resistência: não mais decifrar a si mesmo em busca de uma verdade secreta que se esconde na alma, mas subjetivar discursos verdadeiros, apropriar-se do *lógos*, de forma voluntária, para transformar-se em sujeito de ação reta e inventar novos modos de vida.

3.2 Práticas de liberdade e amizade como modo de vida

Foi dito anteriormente que a liberdade é considerada por Foucault uma condição necessária à existência das relações de poder, de forma que estas só podem existir entre indivíduos livres, que sejam, pelo menos virtualmente, capazes de resistência. Da mesma forma como o autor recusou a noção de poder enquanto substância, para valer-se do poder enquanto relação, ele privilegiou a noção de "práticas de liberdade" em detrimento da noção de liberação. Para Foucault (2014c), o sujeito se constitui mediante práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, por meio de práticas de liberdade, aplicando a si mesmo - de forma voluntária - um conjunto de regras, estilos e convenções que podem ser encontradas em seu próprio meio cultural (como na Antiguidade greco-romana). As práticas de liberdade podem ser pensadas, portanto, como uma forma de resistência diante das formas de subjetivação e individualização ligadas ao Estado. Trata-se de uma forma de resistência ativa, transformadora e criativa. Em seu *Dicionário Foucault*, Judith Revel resumiu da seguinte maneira a tensão entre a noção de práticas de liberdade e a de liberação (ou libertação):

A recusa de só considerar o problema da resistência ao poder, sob a ótica da libertação, na verdade, decorre de vários elementos: 1) o poder não é uma entidade da qual teríamos a possibilidade de nos desligar totalmente: somos, pelo contrário, tanto produzidos quanto assujeitados pelas relações de poder, portanto, elas nos constituem tanto quanto nos atravessam: é vão querer se "libertar" dele; 2) a oposição entre a liberdade e o poder é, por conseguinte, um engodo (chamariz): as teorias da libertação nutrem a ilusão de sua própria pureza política através de uma "saída do poder"; 3) qualquer perspectiva de libertação repousa, na verdade, sobre a suposição de que existe, ao mesmo tempo, *um poder* (o que leva, em geral, a não estarmos suficientemente atentos à complexidade de seus dispositivos e à variação de seus modelos históricos) e um sujeito das lutas de libertação (REVEL, 2011, p. 97).

A noção de liberação implica a existência de uma natureza ou essência humana que deveria ser resgatada mediante a ruptura dos mecanismos de repressão e alienação que

se formaram no decorrer da história das civilizações ocidentais - mas essa é uma ideia que, como se sabe, Foucault rejeita. Basta lembrar a concepção genealógica e a recusa de um sujeito transcendental para que qualquer tentativa de recuperar uma "essência humana perdida" ou um "estado de liberdade original" deixem de fazer sentido sob sua ótica.

A questão das práticas de liberdade foi desenvolvida por Foucault particularmente em relação à problemática da sexualidade e aos movimentos de liberação sexual. Para o autor, não basta dizer "liberemos nossa sexualidade", como se fosse possível descobrir a essência de um desejo secreto, mascarado; é preciso definir práticas de liberdade por meio das quais seria possível definir o prazer sexual, as relações eróticas, amorosas e passionais com os outros. A questão da sexualidade coloca-se, então, como um problema ético, já que a ética nada mais é do que a prática refletida da liberdade.¹³⁰ Essa prática supõe o exercício de si sobre si, uma relação de poder consigo mesmo, o governo de si mesmo. Quando se está inserido em um estado de dominação, porém, as práticas de liberdade não existem ou existem de forma unilateral, restrita e limitada. Nesse caso, o processo de liberação faz-se necessário como condição para o exercício posterior das práticas de liberdade - por exemplo, um povo colonizado deve libertar-se de seu colonizador para depois definir as práticas de liberdade satisfatórias para sua existência e as formas aceitáveis de sua sociedade política. É preciso compreender que todo processo de liberação abre um novo campo de relações de poder e essas relações de poder só podem ser controladas por práticas de liberdade.¹³¹

No mundo greco-romano, o cuidado de si foi a forma como a liberdade individual foi pensada enquanto ética. Para praticar adequadamente a liberdade, os gregos pregavam a necessidade do cuidado de si – conhecer-se, formar-se e dominar a si mesmo. Portanto, a liberdade do indivíduo era, para os gregos, um problema ético referente ao seu modo de ser e de conduzir-se. Para que a prática da liberdade tomasse a forma de um *êthos*¹³² bom, belo, respeitoso, honroso, memorável e exemplar, era preciso que houvesse o trabalho de si sobre si mesmo. Segundo Foucault (2014c), com

¹³⁰ Cf. Foucault, 2014c, p. 261.

¹³¹ Cf. Foucault, 2014c, pp. 260-61.

¹³² Para os gregos, "[...] o *êthos* era a maneira de ser e a maneira de se conduzir. Era um modo de ser do sujeito e uma certa maneira de fazer, visível para os outros. O *êthos* de alguém se traduz pelos seus hábitos, por seu porte, por sua maneira de caminhar pela calma com que responde a todos os acontecimentos etc." (FOUCAULT, 2014c, p. 264).

o desenvolvimento do cristianismo no Ocidente, mas não pura e simplesmente por essa razão, o cuidado de si tornou-se algo suspeito, como uma forma de egoísmo ou interesse individual. No entanto, o cuidado de si, da forma como era exercido entre os antigos gregos e romanos, era ético em si mesmo, ou seja, estava direcionado ao próprio sujeito, mas, ao mesmo tempo, implicava relações complexas com os outros, já que o *êthos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros. Era importante que, além de saber conduzir-se, o homem livre soubesse conduzir sua mulher, seus filhos, sua casa e ocupar seu lugar na cidade. Além disso, o cuidado de si implicava a relação com um mestre, um guia, um conselheiro (muitas vezes um *amigo*) capaz de dizer-lhe a verdade. Nesse sentido, o cuidado de si pode ser pensado como uma espécie de conversão do poder, uma maneira de controlá-lo e limitá-lo. A liberdade grega não se opunha apenas à escravidão, mas também ao abuso do poder, à tirania, que impõe aos outros seus desejos, apetites e fantasias. Mas, na verdade, o tirano é, ele mesmo, escravo de seus apetites. O bom soberano é aquele que exerce seu poder sobre os outros e sobre si mesmo, sendo que o poder sobre si funciona como regulador do poder sobre os outros.¹³³ Havia, portanto, na Antiguidade, uma íntima relação entre cuidado de si e prática da liberdade, relação esta que se modificou com o surgimento do cristianismo:

Com o cristianismo, vimos se inaugurar lentamente, progressivamente, uma mudança em relação às morais antigas, que eram essencialmente uma prática, um estilo de liberdade. Naturalmente, havia também certas normas de comportamento que regravam a conduta de cada um. Porém, na Antiguidade, a vontade de ser um sujeito moral, a busca de uma ética da existência eram principalmente um esforço para afirmar a sua liberdade e para dar à sua própria vida uma certa forma na qual era possível se reconhecer, ser reconhecido pelos outros e na qual a própria posteridade podia encontrar um exemplo (FOUCAULT, 2014c, p. 283).

O cristianismo modificou o ascetismo antigo de uma maneira importante: intensificou a forma da lei e desviou as práticas de si na direção da hermenêutica de si e da decifração de si como sujeito de desejo. Segundo Foucault (2014c), essa articulação entre lei e desejo tornou-se bastante característica do cristianismo. A questão das práticas de liberdade foi então substituída pela questão da obediência.

No que diz respeito à atualidade, a questão das práticas de liberdade enquanto ética, enquanto trabalho de si sobre si, é abordada por Foucault principalmente com referência ao dispositivo de sexualidade, que, como vimos anteriormente, leva os

¹³³ Cf. Foucault, 2014c.

indivíduos a se reconhecerem como sujeitos de sexualidade e a descobrirem o aspecto secreto de seu próprio desejo. Diz o autor:

Foi somente a partir do momento em que o dispositivo de sexualidade foi efetivamente estabelecido, isto é, em que um conjunto de práticas, instituições e conhecimentos tinha feito da sexualidade um domínio coerente e uma dimensão absolutamente fundamental do indivíduo, foi nesse momento preciso, sim, que a questão "Que ser sexual é você?" tornou-se inevitável (FOUCAULT, 2014b, p. 245).

A sexualidade tornou-se o dispositivo geral que explica o conjunto da personalidade humana em todos os domínios da sociedade e a confissão - o dizer-verdadeiro sobre si mesmo - tornou-se a principal técnica de si. Os indivíduos passaram a ter sua identidade essencialmente ligada à sua sexualidade e a ter de dizer a verdade sobre si mesmos constantemente.¹³⁴ Considerando, então, o funcionamento do dispositivo de sexualidade nas sociedades atuais, Foucault deixou bastante claro seu posicionamento em relação aos movimentos de liberação sexual:

Embora do ponto de vista tático importe, em dado momento, poder dizer "Eu sou homossexual", não é mais preciso, em minha opinião, em mais longo tempo, e no quadro de uma estratégia mais ampla, colocar questões sobre a identidade sexual, mas de recusar a injunção de identificação à sexualidade, às diferentes formas de sexualidade. É preciso recusar satisfazer à obrigação de identificação por intermédio e com a ajuda de certa forma de sexualidade (FOUCAULT, 2014b, p. 245).

Durante uma entrevista concedida em 1981, ele afirmou ainda:

O problema não é descobrir em si a verdade de seu sexo, mas antes usar sua sexualidade para chegar a multiplicidades de relações. E está aí, sem dúvida, a verdadeira razão pela qual a homossexualidade não é uma forma de desejo, mas alguma coisa de desejável. Temos, então, que nos aferrar à ideia de nos tornarmos homossexuais e não de nos obstinarmos em reconhecer que somos homossexuais (FOUCAULT, 2010e, p. 348).

Da mesma maneira, a luta por direitos homossexuais é sem dúvida importante, mas não pode ser pensada como um objetivo final. Isso porque não basta garantir direitos que tornem os homossexuais "toleráveis" dentro do modo de vida geral da sociedade e integrar essa forma relacional às outras já existentes e institucionalizadas; é preciso criar novas formas culturais e novos tipos de relação. As sociedades contemporâneas ocidentais são formadas por tecidos relacionais extremamente empobrecidos e, por isso, para Foucault, a busca por novos modos de vida e novas formas culturais torna-se muito mais importante, enquanto objetivo final das lutas:

¹³⁴ O funcionamento do dispositivo de sexualidade foi descrito no primeiro capítulo desta dissertação.

Que em nome do respeito aos direitos do indivíduo se deixe fazer o que ele quer, tudo bem! Mas se o que se quer fazer é criar um novo modo de vida, então a questão dos direitos do indivíduo não é pertinente. Vivemos, de fato, em um mundo legal, social, institucional no qual as únicas relações possíveis são muito pouco numerosas, extremamente esquematizadas, extremamente pobres. Há evidentemente a relação de casamento e as relações familiares, mas quantas outras relações deveriam poder existir, poder encontrar seu código não nas instituições, mas em eventuais suportes; o que não é absolutamente o caso (FOUCAULT, 2014c, p. 117).

Para o autor, o problema mais importante não é, portanto, o da liberação e da luta por direitos, mas o das práticas de liberdade que constituem diferentes modos de vida. As relações que os indivíduos devem manter consigo mesmos não são relações de identidade, devem ser, antes, relações de diferenciação, de criação, de inovação. Isso não significa que seja necessário excluir a identidade, mas que é preciso deixar de considerar essa identidade como uma regra ética universal.¹³⁵ A noção de modo de vida permite introduzir um outro tipo de diversificação entre os indivíduos, que não aquela associada às classes sociais, profissões, níveis culturais, idade, status etc. Compartilhar um modo de vida pode dar lugar a relações intensas, que não se parecem com nenhuma das que são institucionalizadas nas sociedades ocidentais contemporâneas. A constituição de um modo de vida está ligada à prática de si, às técnicas de si, e pode dar lugar à formação de uma nova cultura e uma nova ética. Por exemplo, ser *gay* é, para Foucault, não se identificar com os traços psicológicos e com as máscaras visíveis do homossexual, mas procurar definir e desenvolver um modo de vida.¹³⁶ É possível ver na formação de uma "cultura gay" a oportunidade de criar novas modalidades de relações que podem ser transpostas para outros grupos da sociedade, ocasionando o enriquecimento ou a diversificação de seu tecido relacional:

[...] a questão da cultura *gay* [...], uma cultura no sentido amplo, uma cultura que inventa modalidades de relações, modos de vida, tipos de valores, formas de troca entre indivíduos que sejam realmente novas, que não sejam homogêneas nem se sobreponham às formas culturais gerais. Se isso for possível, a cultura *gay* não será então simplesmente uma escolha de homossexuais por homossexuais. Isso criará relações que podem ser, até certo ponto, transpostas para os heterossexuais. É preciso inverter um pouco as coisas, e, mais do que dizer o que se disse em um certo momento: "Tentemos reintroduzir a homossexualidade na normalidade geral das relações sociais", digamos o contrário: "De forma alguma! Deixemos que ela escape na medida do possível ao tipo de relações que nos é proposto em nossa sociedade, e tentemos criar no espaço vazio em que estamos novas possibilidades de relação". Propondo um novo direito de relação, veremos que pessoas não

¹³⁵ Cf. Foucault, 2014b.

¹³⁶ Cf. Foucault, 2010e, p. 351.

homossexuais poderão enriquecer suas vidas modificando seu próprio esquema de relações (FOUCAULT, 2014c, p. 119).

O desenvolvimento do problema da homossexualidade levou Foucault a colocar a questão da amizade. O tema não foi tratado com profundidade pelo autor; é possível encontrar nos *Ditos & Escritos* algumas menções rápidas sobre a atualização da questão da amizade ligada à questão homossexual e, nos últimos cursos do *Collège de France*, o tema é tratado no contexto da Antiguidade greco-romana, sob a perspectiva do cuidado de si. De qualquer maneira, trata-se de um tema importante sob a ótica da resistência, ainda que não seja possível encontrar mais do que algumas indicações para pensá-lo. Francisco Ortega, em análise sobre a questão da amizade, afirmou:

Infelizmente a recepção da obra de Foucault tem negligenciado até agora a problemática da amizade. Realçar este importante elemento de sua filosofia apresenta a ocasião de compreender a dimensão social e política de seu pensamento. Um pensamento que não culmina no individualismo, como muitos afirmam, mas que tenta introduzir movimento e fantasia nas deterioradas e rígidas relações sociais. Foucault pretende mostrar com sua reabilitação da amizade como as formas possíveis de vida em comum em nossa sociedade não se esgotam na família e no matrimônio. É possível criar novas formas de existência produtoras de uma intensidade e de um prazer especiais (ORTEGA, 1999, p. 172).

Para Foucault, a ideia de homossexualidade como forma de prazer puro e imediato anula tudo o que pode haver de inquietante no afeto, na amizade, na fidelidade, no companheirismo entre duas pessoas do mesmo sexo, impedindo que se formem alianças e que se estabeleçam linhas de forças imprevisíveis a partir de formas relacionais não institucionalizadas que são capazes de "curto-circuitar" os códigos e perturbar as leis, as regras e os hábitos. Diz o autor:

Penso que é isto que torna "perturbadora" a homossexualidade: o modo de vida homossexual, mais do que o próprio ato sexual. Imaginar um ato sexual que não se conforma à lei ou à natureza, não é isso que inquieta as pessoas. Mas que os indivíduos comecem a se amar, eis o problema. A instituição é tomada no rodapé; as intensidades afetivas atravessam-na, ao mesmo tempo que a fazem suportar e perturbam-na [...]. Os códigos institucionais não podem validar essas relações nas múltiplas intensidades, nas cores variáveis, nos movimentos imperceptíveis, nas formas que mudam (FOUCAULT, 2010e, p. 349-50).

Diante disso, ele se posicionou em favor de uma "ascese homossexual", um trabalho de si sobre si que permita inventar, criar uma maneira de ser ou um modo de vida homossexual: "É preciso escapar das fórmulas feitas: a do puro encontro sexual e a da fusão amorosa das identidades" (FOUCAULT, 2010e, p. 350). A reabilitação da amizade como forma relacional representa uma oportunidade de transpor as formas de

relações prescritas, normalizadas e institucionalizadas existentes nas sociedades ocidentais contemporâneas. Para Foucault, o movimento homossexual deve aspirar à criação de um novo *direito relacional*, constituindo a "possibilidade de fazer reconhecer, em um campo institucional, relações de indivíduo para indivíduo que não passem necessariamente pela emergência de um grupo reconhecido" (FOUCAULT, 2014c, p. 122).

No período helênico e romano, as relações de amizade tinham um papel considerável e estavam inseridas em um enquadramento institucional, isto é, estavam sujeitas a um sistema de obrigações, hierarquias, tarefas e deveres recíprocos. Tratava-se de um sistema ao mesmo tempo flexível e codificado de relações importantes e estáveis, do qual as relações sexuais estavam excluídas. A amizade era recíproca, as relações sexuais não; quando havia amizade, dificilmente haveria relações sexuais.¹³⁷ Na Antiguidade, a amizade constituiu, então, um tipo de relação social no interior da qual os indivíduos dispunham de alguma liberdade e tinham a possibilidade de desfrutar de afetividades intensas e recíprocas, mas das quais as relações sexuais e o prazer estavam excluídos. Com o desenvolvimento do cristianismo, a primazia da amizade desapareceu, já que qualquer relação ou envolvimento intenso entre duas pessoas passou a ser considerado um desvio do amor que deveria ser direcionado a Deus. A partir dos séculos XVI e XVII a amizade passou a ser considerada como algo perigoso. Relações intensas de amizade passaram a ser indesejáveis em algumas instituições, por exemplo, no exército, nas universidades, em aparelhos burocráticos ou administrativos, etc. Segundo Foucault, se a homossexualidade tornou-se um problema social, político, jurídico, médico e policial a partir do século XVIII, foi justamente porque a amizade desapareceu:

Enquanto a amizade representou algo de importante, enquanto foi socialmente aceita, ninguém se deu conta de que os homens tinham, entre si, relações sexuais. Não se podia dizer, também, que eles não tivessem, mas simplesmente, isso não tinha importância. Isso não tinha nenhuma implicação social, a coisa era culturalmente aceita. [...] Uma vez desaparecida a amizade como relação culturalmente aceita, a questão se apresentou: "Mas o que fazem, então, os homens juntos?" E foi nesse momento que o problema apareceu. [...] o desaparecimento da amizade como relação social e o fato de que a homossexualidade tenha sido declarada problema social, político e médico fazem parte do mesmo processo (FOUCAULT, 2014b, p. 261).

¹³⁷ Cf. Foucault, 2014c, p. 118; Dreyfus & Rabinow, 2010, p. 301.

Francisco Ortega, em seu livro *Amizade e estética da existência em Foucault*, analisando a forma como a questão da amizade se insere na obra foucaultiana, afirmou:

A *amizade* é a forma de existência considerada por Foucault quando pensa numa possível atualização da estética da existência, apesar de limitar a sua análise quase exclusivamente à cultura homossexual, falando assim de um "estilo de vida *gay*" - o que, por outro lado, não exclui uma ampliação a outros grupos. Trata-se de chegar a uma nova forma de existência mediante a sexualidade. Esta forma de existência alcançável através de um certo trabalho sobre si mesmo, de uma certa *ascese*, tem a forma da amizade (ORTEGA, 1999, p. 154-55).

Segundo Ortega, Foucault propôs uma atualização da noção de amizade em relação à que era encontrada na Antiguidade greco-romana. A ética sexual antiga era definida pela atividade, assimetria e obrigação de penetração - a amizade e a reciprocidade não tinham lugar nesse contexto. A intenção de Foucault, com a reabilitação da amizade, seria a de superar a separação entre *philia* e *eros*, por meio da criação de relações afetivas recíprocas, intersubjetivas, capazes de integrar o prazer do outro ao próprio prazer. A amizade representa, então, um jogo agonístico e estratégico, que consiste em agir com a mínima quantidade de domínio sobre o outro; isto é, trata-se de uma relação com o outro que não tem a forma de unanimidade consensual nem de violência direta, constituindo relações livres baseadas na incitação recíproca e não na submissão ao outro. Por isso, "falar de amizade é falar de multiplicidade, intensidade, experimentação, desterritorialização" (ORTEGA, 1999, p. 157). No contexto da homossexualidade, Foucault chamou atenção, pois, para as possibilidades de criar novas formas relacionais, como a da amizade. Trata-se de

[...] recusar toda uma cultura homossexual concentrada na libertação do desejo e na procura da própria identidade sexual, em favor do uso da homossexualidade para a criação de novas formas existência [...] A ética da amizade aponta para a intensificação da experimentação. A experimentação como fundamento ético concentra-se na percepção e no aumento do prazer próprio e do outro (do amigo), em vez de numa hermenêutica do desejo (ORTEGA, 1999, p. 166).

No entanto, a possibilidade de constituir novas formas relacionais, que deem origem a novas formas de comunidade ou novas configurações sociais não se limita aos movimentos homossexuais. Qualquer grupo minoritário - por exemplo, feminista, antirracista, etc. - pode desenvolver sua luta não tanto pela igualdade de direitos, mas pela criação de um novo direito relacional, que não seja baseado nas instituições existentes e que conduza ao enriquecimento do tecido relacional das sociedades e à criação de novas formas de comunidade.

3.3 Estética da existência e cinismo: a busca por uma vida outra

Em seus estudos sobre a Antiguidade greco-romana e o cristianismo primitivo, Foucault procurou demonstrar uma série de transformações que deram origem a processos de subjetivação¹³⁸ muito diferentes entre si. Desde o curso de 1980 - *Do governo dos vivos* -, a relação estabelecida pelo autor entre o pensamento greco-latino e o cristianismo adquiriu a forma de uma oposição entre um modo de subjetivação antigo, que implicava a construção de si/modelagem da existência/cuidado de si como exercício de liberdade, e um modo de subjetivação cristão que conduzia à renúncia de si pela aplicação de um conhecimento e de uma obrigação permanente de obedecer.¹³⁹ Assim, da Antiguidade ao cristianismo, passou-se de uma moral que era essencialmente a busca por uma ética pessoal para uma moral baseada na obediência a um sistema de regras. No entanto, segundo Foucault, essa moral cristã, entendida como obediência a um código de regras, está em vias de desaparecer - ou já desapareceu - nas sociedades ocidentais contemporâneas. A essa ausência, o autor sugeriu, deve corresponder a busca por uma estética da existência.¹⁴⁰ A estética da existência é a elaboração de si mesmo por meio de técnicas de si austeras, que não são impostas por mecanismos jurídicos ou legais; são, ao contrário, práticas voluntárias, fruto de uma escolha individual em nome do desejo de alcançar uma vida bela. A estética da existência é a constituição da vida como obra de arte, o trabalho de si sobre si mesmo, tal qual o de um artesão.

De acordo com Foucault, nenhum pensador grego jamais formulou a questão do sujeito ou encontrou sua definição. Isso não significa, entretanto, que os gregos não tenham procurado definir as condições nas quais se dava a experiência do indivíduo que buscava se constituir como senhor de si mesmo. Depois, com o desenvolvimento do cristianismo, deu-se o processo de confisco da moral pela teoria do sujeito. No entanto, para o autor, atualmente, uma experiência moral essencialmente centrada no sujeito não é mais satisfatória. Por isso, um certo número de questões coloca-se hoje em termos semelhantes aos que se colocavam na Antiguidade; por exemplo, a busca por estilos de vida tão diferentes quanto possível uns dos outros. Em entrevista com Dreyfus e Rabinow, realizada no ano de 1983, Foucault afirmou que, na ética grega, a principal preocupação das pessoas era sua conduta moral, sua ética, sua relação consigo mesmo e

¹³⁸ A subjetivação deve ser entendida como o "processo pelo qual se obtém a constituição de um sujeito, mais precisamente de uma subjetividade, que evidentemente não passa de uma das possibilidades dadas de organização de uma consciência de si" (FOUCAULT, 2014c, p. 256).

¹³⁹ Cf. Gros, 2011.

¹⁴⁰ Cf. Foucault, 2014c, p. 283.

com os outros; as questões religiosas (o que acontece depois da morte, o que são os deuses, etc.) não eram importantes e não se relacionavam diretamente com a ética. Além disso, a ética não estava vinculada a nenhum sistema social institucional ou aspecto legal. Por fim, o objetivo maior, entre os antigos gregos e romanos, era constituir um tipo de ética que fosse uma estética da existência. Diante disso, Foucault se questiona:

[...] Eu me pergunto se nosso problema hoje em dia não é, de certo modo semelhante, já que a maior parte das pessoas não acredita mais que a ética esteja fundada na religião, nem deseja um sistema legal para intervir em nossa vida moral, pessoal e privada. Os recentes movimentos de liberação sofrem com o fato de não poderem encontrar nenhum princípio que sirva de base à elaboração de uma nova ética. Necessitam de uma ética, porém não conseguem encontrar outra senão aquela fundada no chamado conhecimento científico do que é o eu, do que é o desejo, do que é o inconsciente etc. (FOUCAULT, 2010f, p. 299).

No entanto, é preciso ressaltar: a busca por uma ética que seria aceitável para todo o mundo, isto é, de uma ética universal, baseada por exemplo em um princípio de racionalidade, parece catastrófica ao autor. Não se trata de fundamentar a busca contemporânea na experiência da Antiguidade clássica, até porque a própria moral cristã estava incrustada na moral antiga,¹⁴¹ ou seja, muitos dos elementos da cultura de si foram integrados, deslocados ou reutilizados pelo cristianismo a serviço do poder pastoral. O cuidado de si transformou-se no cuidado dos outros, trabalho exercido pelo pastor - cuidado das almas canalizado na salvação dos indivíduos.¹⁴² Portanto, não se trata de recuperar a experiência greco-romana em seu conteúdo, mas de pensar a questão da estética da existência enquanto possibilidade de constituição de uma ética não relacionada ao saber científico, ao sistema jurídico ou às questões religiosas, sociais, política e econômicas, mas como uma maneira de criar novos modos de vida e experiências de si tão diversos quanto possível. Diz Foucault:

A minha ideia é que não é absolutamente necessário relacionar os problemas éticos ao saber científico. Dentre as invenções culturais da humanidade, há um tesouro de dispositivos, técnicas, ideias, procedimentos etc., que não pode ser exatamente reativado, mas que, pelo menos, constitui, ou ajuda a constituir, um certo ponto de vista que pode ser bastante útil como uma ferramenta para a análise do que ocorre hoje em dia - e para mudá-lo (FOUCAULT, 2010f, p. 305).

O que é interessante na ética grega é, para ele, a ideia de fazer da própria vida o material para uma peça de arte estética e, também, a ideia de que a ética pode ser uma estrutura de existência forte, sem vinculação necessária com um sistema autoritário,

¹⁴¹ Cf. Foucault, 2014c.

¹⁴² Cf. Foucault, 2014b.

jurídico ou com uma estrutura disciplinar.¹⁴³ A elaboração de si por meio de técnicas de si austeras não eram impostas por nenhuma lei civil ou obrigação religiosa; tratava-se de uma escolha feita por cada indivíduo. Segundo o autor, essa é uma ideia que se perdeu a partir do cristianismo:

Mal temos a lembrança dessa ideia em nossa sociedade, ideia segundo a qual a principal obra de arte com que é necessário preocupar-se, a zona maior em que se devem aplicar valores estéticos é o si mesmo, sua própria vida, sua existência. Encontra-se isso na Renascença, mas sob uma forma diferente, e, ainda, no dandismo do século XIX, mas foram apenas breves episódios. [...] Naquilo que se poderia chamar de culto contemporâneo de si, a aposta é descobrir seu verdadeiro eu, separando-o do que poderia torná-lo obscuro, ou aliená-lo, decifrando sua verdade por meio de um saber psicológico ou de um trabalho psicanalítico. Assim, não somente eu não identifico a cultura antiga de si no que se poderia chamar de culto contemporâneo de si, mas penso que eles são diametralmente opostos (FOUCAULT, 2014b, p. 230).

É possível tentar reler toda uma vertente do pensamento do século XIX e tentar reconstituir uma ética e uma estética do eu: Stirner, Schopenhauer, Nietzsche, Baudelaire, o dandismo, a anarquia etc. No entanto, o que se observa nesses casos é a falta de significação e pensamento conferidos a expressões – muito familiares e recorrentes nos discursos atuais – como “retornar a si”, “liberar-se”, “ser si mesmo”, “ser autêntico” etc. São, diz Foucault, referências vazias, ausentes de significado preciso e conteúdo.¹⁴⁴ Ao que parece, houve uma inversão da cultura clássica de si quando o cristianismo substituiu a ideia de um si que deveria ser criado como obra de arte pela ideia de um si ao qual era preciso renunciar, pois ater-se a si mesmo era se opor ao desejo de Deus.¹⁴⁵ O problema de uma estética da existência foi encoberto pelo problema da pureza - o ascetismo cristão tem por objetivo a pureza da alma. O sujeito cristão precisava ser constantemente examinado para que se pudessem identificar a concupiscência, os desejos da carne, entre outros "males". Não se trata mais de um sujeito que se constrói, mas de um sujeito que se decifra e renuncia a si mesmo:

[...] entre o paganismo e o cristianismo, a oposição não ocorre entre tolerância e austeridade, mas entre uma forma de austeridade ligada a uma estética da existência e outras formas de austeridade ligadas à necessidade de renunciar ao si e decifrar sua verdade (FOUCAULT, 2010f, p. 321).

Para além do contraponto entre a ética grega e a pastoral cristã, a noção de estética da existência também é elaborada por Foucault em relação a uma outra questão:

¹⁴³ Cf. Foucault, 2010f, p. 304.

¹⁴⁴ Cf. Foucault, 2010c, pp. 224-25.

¹⁴⁵ Cf. Foucault, 2010f, p. 317.

a da "atitude de modernidade", termo cunhado pelo autor no texto "O que são as Luzes?", de 1984. A análise desse tema foi feita a partir do texto kantiano sobre a *Aufklärung*,¹⁴⁶ definida, em linhas gerais, como a saída do homem de seu estado de menoridade, ou seja, como "o momento em que a humanidade fará uso de sua própria razão, sem se submeter a nenhuma autoridade" (FOUCAULT, 2013, p. 357). A definição da atitude de modernidade está ligada especificamente à reflexão elaborada por Kant sobre a atualidade como "diferença na história e como motivo para uma tarefa filosófica particular" (FOUCAULT, 2013, p. 357). Diz o autor:

Referindo-me ao texto de Kant, pergunto-me se não podemos encarar a modernidade mais como uma atitude do que como um período da história. Por atitude, quero dizer um modo de relação que concerne à atualidade; uma escolha voluntária que é feita por alguns; enfim, uma maneira de pensar e de sentir, uma maneira também de agir e de se conduzir que, tudo ao mesmo tempo, marca uma pertinência e se apresenta como uma tarefa, um pouco, sem dúvida, como aquilo que os gregos chamavam de *êthos* (FOUCAULT, 2013, p. 358).

A caracterização da atitude de modernidade é feita a partir de Baudelaire, "já que se reconhece nele uma das consciências mais agudas da modernidade do século XIX" (FOUCAULT, 2013, p. 358). Essa atitude é caracterizada pela "heroificação" irônica do presente, um jogo de liberdade com o real para sua transfiguração e a elaboração ascética de si. Foucault listou, a partir de Baudelaire, quatro características principais da atitude de modernidade:¹⁴⁷

1. Ser moderno não é aceitar o movimento perpétuo e descontínuo do tempo, é assumir uma atitude voluntária e difícil diante desse movimento: a de recuperar alguma coisa de eterno no instante presente. A modernidade não é a sensibilidade diante de um presente fugidio, é a vontade de "heroificar" o presente.

2. Essa "heroificação" do presente é irônica, pois não se trata de sacralizar o momento fugidio para tentar perpetuá-lo ou recolhê-lo como uma curiosidade interessante; trata-se de transfigurar o presente. Essa transfiguração não é a anulação do real, mas um jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade. O valor do presente é indissociável da obstinação de imaginá-lo e transformá-lo, não o destruindo, mas captando-o em sua realidade. A atitude de modernidade é um exercício em que a extrema atenção para com

¹⁴⁶ Trata-se de *Was ist Aufklärung?*, de 1784.

¹⁴⁷ Cf. Foucault, 2013, pp. 358-61.

o real é confrontada com a prática de uma liberdade que respeita e, ao mesmo tempo, viola esse real.

3. Para além de uma forma de relação com o presente, a atitude de modernidade é também uma forma de relação consigo, necessariamente ligada a uma forma de ascetismo. Ser moderno é não se aceitar tal como se é no fluxo dos momentos que passam, mas tomar a si mesmo como objeto de uma elaboração complexa (é isso que caracterizava o dandismo na época de Baudelaire). Trata-se de fazer da própria existência uma obra de arte, por meio do ascetismo. Diz Foucault,

O homem moderno, para Baudelaire, não é aquele que parte para descobrir a si mesmo, seus segredos e sua verdade escondida; ele é aquele que busca inventar-se a si mesmo. Essa modernidade não liberta o homem em seu ser próprio, ela lhe impõe a tarefa de elaborar a si mesmo (FOUCAULT, 2013, p. 361).

4. A atitude de modernidade, segundo Baudelaire, não se pode produzir na própria sociedade ou em seu corpo político, mas apenas na arte.

Vê-se aí, na descrição da atitude de modernidade, a ideia geral de elaboração ascética de si, fundamentada em uma escolha voluntária em que o indivíduo constitui a própria vida como obra de arte, a partir de critérios estéticos, caracterizando uma invenção de si mesmo. Além disso, encontra-se a ideia de transfiguração do presente, pensada como jogo entre a verdade do real e o exercício da liberdade: abre-se aí um espaço para pensar a questão do cinismo, desenvolvida por Foucault principalmente em seu último curso dado no *Collège de France*, em 1984: *A coragem da verdade*.

O Cinismo e a Busca pela Vida Outra

O tema principal do curso de 1984 - *A coragem da verdade* - é a *parrésia* (parrésia, fala franca), noção esta que, no contexto da Antiguidade greco-romana, era fundamentalmente política, já que se referia, em primeiro lugar, a uma prática, um direito e uma obrigação de veridicção do cidadão em relação à sua cidade, isto é, direito do cidadão de dizer sua palavra sobre os assuntos da cidade.¹⁴⁸ A análise dessa noção afastava um pouco Foucault de seu projeto imediato – a história antiga das práticas do dizer-a-verdade sobre si mesmo. Por outro lado, esse inconveniente era compensado

¹⁴⁸ Cf. Foucault, 2011b, p. 31.

pelo fato de que, empreendendo a análise da parrésia no campo das práticas políticas, o autor se aproximava de um tema apresentado constantemente em suas análises: o papel das relações de poder no jogo entre o sujeito e a verdade.

Além disso, a partir de determinado momento, a noção de parrésia, arraigada originalmente na prática política e na problematização da democracia, é derivada para a esfera da ética pessoal e da constituição do sujeito moral: passa-se da cidade à alma do indivíduo como correlativo essencial da parrésia. O objetivo parresiástico do dizer-a-verdade deixa de ser a salvação da cidade para se tornar o *éthos* do indivíduo. Surge aí um conjunto de operações que permitem que a veridicção induza efeitos de transformação na alma do indivíduo.¹⁴⁹ Com isso, Foucault encontra a possibilidade de colocar a questão do sujeito e da verdade do ponto de vista da prática do governo de si e dos outros. Diz o autor:

Parece-me que examinando a noção de *parresía* podemos ver se ligarem entre si a análise dos modos de veridicção, o estudo das técnicas de governamentalidade e a identificação das formas de prática de si. A articulação entre os modos de veridicção, as técnicas de governamentalidade e as práticas de si é, no fundo, o que sempre procurei fazer. [...] Trata-se [...] da análise das relações complexas entre três elementos distintos, que não se reduzem uns aos outros, [...] mas cujas relações são constitutivas umas das outras. Esses três elementos são: os saberes, estudados na especificidade da sua veridicção; as relações de poder, estudadas não como uma emanção de um poder substancial e invasivo, mas nos procedimentos pelos quais a conduta dos homens é governada; e enfim os modos de constituição do sujeito através das práticas de si (FOUCAULT, 2011b, pp. 9-10).

Tem-se aí, portanto, um tríplice deslocamento teórico - do conhecimento para a veridicção, da dominação para a governamentalidade, do indivíduo para as práticas de si -, a partir do qual Foucault procurou estudar as relações entre verdade, poder e sujeito sem reduzi-las umas às outras.

O que interessa aos fins deste trabalho não é tanto a discussão da noção de parrésia em si, mas o seguinte: partindo da análise de dois diálogos platônicos - o *Laques* e o *Alcibíades* - Foucault procurou delinear a história da estética da existência pela emergência e fundação da parrésia socrática,¹⁵⁰ a partir da qual a existência (*bíos*)

¹⁴⁹ Cf. Foucault, 2011b, p. 58.

¹⁵⁰ A parrésia socrática é ética; nela o modo de vida aparece como o correlativo essencial da prática do dizer-a-verdade: "Dizer a verdade na ordem do cuidado dos homens é questionar o modo de vida deles, é procurar pôr à prova esse modo de vida e definir o que pode ser validado e reconhecido como bom e o que deve, ao contrário, ser rejeitado e condenado nesse modo de vida. É nisso que vocês veem se

passou a ser constituída no pensamento grego como um objeto de elaboração e de percepção estética:¹⁵¹ trata-se, novamente, da ideia de vida como obra de arte.

Situando seus estudos no momento socrático do fim do século V a.C., Foucault procurou captar como o dizer-a-verdade, na modalidade ética que aparece com Sócrates, interferiu com o princípio da existência como obra a ser modelada em toda a sua perfeição possível, e como o cuidado de si, que havia sido por muito tempo, antes de Sócrates, comandado pelo princípio de uma existência brilhante e memorável, foi retomado e reelaborado pelo dizer-a-verdade com o qual há de confrontar-se corajosamente, ou seja, como se combinaram o objetivo de uma beleza da existência e a tarefa de dar conta de si mesmo no jogo da verdade. Tratava-se de captar, portanto, a arte da existência e o discurso verdadeiro, a relação entre a existência bela e a verdadeira vida, a vida na verdade, a vida para a verdade.¹⁵² Vale lembrar que todo esse aspecto da história da subjetividade que constituiu a vida como objeto de uma elaboração estética foi encoberto e dominado pela história da metafísica e pelo estudo privilegiado das formas estéticas que foram concebidas para dar forma às coisas, às substâncias, às cores, ao espaço, à luz, ao som, às palavras. Mas, diz Foucault,

[...] afinal de contas é preciso [lembrar], para o homem, sua maneira de ser e de se conduzir, o aspecto que sua existência faz aparecer aos olhos dos outros e aos seus próprios, também o vestígio que essa existência pode deixar e deixará na lembrança dos outros depois da sua morte, [...] foram um objeto de preocupação estética (FOUCAULT, 2011b, p. 141).

A partir da análise do *Laques*, coloca-se uma questão importante, que é a da ética da verdade, isto é, das condições morais que permitem ao sujeito ter acesso à verdade e dizer a verdade. A ética da verdade pode ser encontrada sob a forma catártica ou sob a forma de coragem da verdade:

O que se costuma encontrar e ocupou a maior superfície da reflexão ocidental é a questão ética da verdade sob [a] forma da questão da pureza ou da purificação do sujeito. Vocês têm toda uma catártica da verdade, desde o pitagorismo até a filosofia ocidental moderna. É a ideia de que, para ter acesso à verdade, é preciso que o sujeito se constitua numa ruptura com o mundo sensível, com o mundo da falta, com o mundo do interesse e do prazer, com todo o mundo que constitui, em relação à eternidade da verdade e de sua pureza, o universo do impuro. [...] Mas a catártica [...] não é mais que um aspecto [da ética da verdade]. Há um outro aspecto que é o da coragem da verdade: que tipo de

organizar essa cadeia fundamental que é a do cuidado, da *parresía* (da fala franca) e da divisão ética entre o bem e o mal na ordem do *bíos* (da existência)" (FOUCAULT, 2011b, p. 130).

¹⁵¹ Cf. Foucault, 2011b, p. 141.

¹⁵² Cf. Foucault, 2011b, p. 142.

resolução, que tipo de vontade, que tipo não só de sacrifício, mas de combate, somos capazes de enfrentar para alcançar a verdade? Essa luta pela verdade é diferente da purificação pela qual podemos alcançar a verdade (FOUCAULT, 2011b, p. 110).

Diante disso, Foucault destacou a importância de perceber essa diferença e promover a análise não mais da purificação pela verdade, mas da vontade de verdade em suas diferentes formas, que podem ser a forma da curiosidade, do combate, da coragem, da resolução, da resistência.

No quadro geral da estética da existência, da busca de uma existência bela na forma da verdade e do dizer a verdade, Foucault situa uma discussão sobre o cinismo - uma forma de filosofia na qual o modo de vida e o dizer-a-verdade estão direta e imediatamente ligados.¹⁵³ Em linhas gerais, o cinismo caracteriza-se por não se contentar com uma correspondência ou harmonia entre um tipo de discurso e um modo de vida conforme aos princípios enunciados no discurso. O vínculo entre modo de vida e verdade é muito mais preciso: o cinismo faz da própria vida, da própria existência, uma aleturgia, isto é, uma manifestação da verdade;

Ele faz da forma da existência uma condição essencial para o dizer-a-verdade. Ele faz da forma da existência a prática redutora que vai abrir espaço para o dizer-a-verdade. Ele faz enfim da forma da existência um modo de tornar visível, nos gestos, nos corpos, na maneira de se vestir, na maneira de se conduzir e de viver, a própria verdade (FOUCAULT, 2011b, p. 150).

O período de maior desenvolvimento do cinismo deu-se entre os séculos I a.C. e III d.C. Durante esses quatro séculos, duas coisas, sobretudo, caracterizaram a atitude cínica: denúncias numerosas e muito violentas e oposição em relação às leis divinas e humanas, bem como a toda forma de tradicionalidade ou de organização social.¹⁵⁴ Nesse sentido, embora o autor não o diga, é possível pensar a atitude cínica como uma forma de contraconduta. O cinismo não se baseava tanto numa doutrina, mas numa prática e na transmissão de esquemas de vida por meio de exemplos, anedotas, relatos etc. A isso Foucault chamou "tradicionalidade de existência", em oposição à "tradicionalidade doutrinária", que consistia, na Antiguidade, em atualizar um núcleo de pensamento esquecido para fazer dele o princípio de autoridade de um pensamento que se dá numa relação complexa de identidade e alteridade com o pensamento inicial:

¹⁵³ Cf. Foucault, 2011b, p. 144.

¹⁵⁴ Cf. Foucault, 2011b, p. 175.

[...] a tradicionalidade de existência não se dá como objetivo atualizar um núcleo de pensamento primitivo, mas rememorar elementos e episódios de vidas [...] que se trata agora de imitar, aos quais se tem de dar existência, não porque teriam sido esquecidos como na tradicionalidade doutrinal, mas porque não estaríamos mais, agora, hoje, à altura desses exemplos, porque um declínio, um debilitamento, uma decadência levaram a perder a possibilidade de fazer a mesma coisa (FOUCAULT, 2011b, p. 185).

Foi justamente por meio da tradicionalidade de existência que surgiu a figura do herói filosófico, diferente da figura do sábio da tradição arcaica e também da figura do asceta cristão. O herói filosófico representou, à época, um determinado modo de vida extremamente importante, pois modelava as existências e operava como uma matriz prática para a atitude filosófica. O cinismo foi a essência desse heroísmo filosófico e nisso está, segundo Foucault, sua importância histórica. Esse heroísmo filosófico desapareceu no início do século XIX, quando a filosofia se tornou um ofício e não mais um modo de vida. Mas, ressalva o autor, é possível encontrar a figura do herói filosófico em nossa época de uma maneira deslocada e transformada, não mais no âmbito da prática filosófica, mas no campo político: é a figura do revolucionário.¹⁵⁵

Foi dito anteriormente que no cinismo o dizer-a-verdade adquiriu uma forma bastante específica, que é a da vida como testemunho da verdade. A partir daí, Foucault desenvolveu o tema da *verdadeira vida* (*alethès bíos*). Em Platão, a verdadeira vida deveria ser não dissimulada, não misturada, reta, estável, incorruptível e feliz. Os cínicos, por sua vez, jogaram com a noção clássica de verdadeira vida: a partir dos mesmos princípios, o cinismo extrapolou, levou ao limite e operou uma reversão dos temas que caracterizavam a noção platônica. Havia quatro princípios básicos vinculados às práticas do cinismo que se assemelhavam bastante à tradição socrática e às temáticas de outras filosofias. São eles: (i) a filosofia é uma preparação para a vida; (ii) essa preparação para a vida implica ocupar-se de si mesmo; (iii) para ocupar-se de si mesmo é preciso estudar apenas o que é realmente útil na e para a existência; (iv) é preciso tornar a vida conforme aos preceitos que são formulados como verdadeiros. No entanto, havia um elemento fundamental e particular ao cinismo: é o princípio segundo o qual é preciso "mudar o valor da moeda" (*parakharáxon tò nómisma*). Sobre esse princípio, Foucault diz:

Encontramos, é claro, algumas interpretações desse princípio, essencialmente em torno do tema de que *nómisma* é a moeda, mas também é *nómos*: a lei, o costume. O princípio de alterar o *nómisma* também é mudar o costume, romper

¹⁵⁵ Cf. Foucault, 2011b, 187.

com ele, quebrar as regras, os hábitos, as convenções e as leis. É bem verossímil que, qualquer que tenha sido o sentido originário dessa fórmula, tenha sido assim que ela foi recebida e compreendida. É isso, portanto, em certo sentido, que é necessário reter (FOUCAULT, 2011b, p. 213).

O autor sugere ainda que é possível esclarecer o sentido desse princípio a partir da noção de "vida de cão" ou "vida canina", que se refere à caracterização atribuída aos cínicos por eles mesmos. Quatro elementos fundamentais caracterizam a vida de cão dos cínicos: impudor, indiferença, diacrítica/distinção, guarda/proteção. A partir dessas características, é possível perceber como a vida cínica foi, ao mesmo tempo, o eco e a reversão da verdadeira vida dos filósofos clássicos:

O que é a vida de impudor senão a continuação, o prosseguimento, mas também a reversão escandalosa, da vida não dissimulada? Esse *bíos alethès* [...] era uma vida sem dissimulação, que não ocultava nada, uma vida capaz de não ter vergonha de nada. Pois bem, essa vida, no limite, é a vida desavergonhada do cão cínico. A vida indiferente [...], que se contenta com o que tem, com o que encontra, [...] essa vida não é nada mais que a continuação, o prolongamento, a passagem ao limite, a reversão escandalosa da vida sem mistura, da vida independente [...]. A vida diacrítica, essa vida latidora que faz distinguir entre o bem e o mal, entre os amigos e os inimigos [...] é a continuação, mas também a reversão escandalosa, violenta, polêmica, da vida reta, da vida que obedece à lei [...]. Enfim, a vida de cão de guarda, vida de combate e de serviço que caracteriza o cinismo também é a continuação e a reversão dessa vida tranquila, senhora de si, dessa vida soberana que caracterizava a existência verdadeira (FOUCAULT, 2011b. p. 214).

Dentre todos os aspectos da reversão da verdadeira vida operada pelos cínicos, merece destaque, considerando os fins deste trabalho, a reversão da soberania em resistência combativa, caracterizando o que Foucault chamou, mesmo reconhecendo o anacronismo do termo, de vida militante. Trata-se de uma vida de combate, de luta contra si e por si, contra os outros e pelos outros. Esse tema é, para o autor, um núcleo importante na história da ética, já que muitos dos temas, noções e imagens utilizados pelos cínicos foram encontrados, posteriormente, no tema da vida militante. Por exemplo: a ideia do cão de guarda que ataca os inimigos; o tema do combatente-soldado ou combatente-atleta, que luta contra os males do mundo; a ideia do lutador que está sempre entregue ao combate e suporta sua própria miséria para o bem de todos. Note-se que a militância dos cínicos é diferente da militância filosófica, que era encontrada com frequência na filosofia antiga e era exercida por um pequeno número de privilegiados, essencialmente em circuito fechado, com o objetivo de somar aderentes a uma

determinada seita. O "militantismo"¹⁵⁶ cínico, por outro lado, era aberto e dirigia-se a todos, recorrendo a meios violentos e drásticos, tendo por objetivo não tanto ensinar as pessoas, mas sacudi-las bruscamente:

É uma militância em meio aberto no sentido que pretende atacar não somente este ou aquele vício, defeito ou opinião que este ou aquele indivíduo poderia ter, mas igualmente as convenções, as leis, as instituições que, por sua vez, repousam nos vícios, defeitos, fraquezas, opiniões que o gênero humano compartilha em geral. É, portanto, uma militância que pretende mudar o mundo, muito mais que uma militância que buscava simplesmente fornecer a seus adeptos os meios de alcançar uma vida feliz (FOUCAULT, 2011b, p. 251).

Então, Foucault concluiu que a questão da alteração do valor da moeda proposta pelos cínicos estava relacionada à substituição das formas e hábitos modeladores da existência pela efígie dos princípios tradicionalmente admitidos pela filosofia. Pelo fato de que, para os cínicos, esses princípios devessem ser aplicados à própria vida, da mesma forma como a efígie da moeda modela o metal na qual é impressa, acontece que a vida daqueles que não o faziam aparecia como uma moeda falsa, sem valor. Ou seja, com a retomada dos princípios mais gerais da filosofia corrente e pelo fato de serem aplicados à própria vida, à própria existência, como forma de dizer-a-verdade, o cinismo teria posto em circulação a verdadeira moeda, com o verdadeiro valor. A vida cínica, que manifestava em si mesma os princípios da verdadeira vida, seria diferente da vida que levavam os homens em geral e os filósofos em particular, que mantinham os princípios no elemento do *lógos*. Havia aí, portanto, a ideia de que a verdadeira vida é a vida outra. Esse é um ponto particularmente importante na história do cinismo, da filosofia e da ética ocidental.¹⁵⁷ Trata-se da proposição de uma questão incisiva em relação à vida filosófica: "a vida, para ser verdadeiramente a vida de verdade, não deve ser uma vida outra, uma vida radical e paradoxalmente outra? Radicalmente outra, porque em ruptura total e em todos os pontos com as formas tradicionais de existência" (FOUCAULT, 2011b, p. 215). Segundo Frédéric Gros, o cínico transformou a verdadeira vida em uma vida outra, escandalosa, inquietante e marginalizada:

O cínico, fazendo os valores de verdade tradicionalmente relacionados ao discurso atuar na própria espessura da sua vida produz, de fato, o escândalo de uma "verdadeira vida", encontrando-se em posição de ruptura com todas as formas habituais de existência. A verdadeira vida não é mais representada como essa existência consumada, que levaria à perfeição qualidades ou virtudes que

¹⁵⁶ Embora a palavra "militantismo" não exista na língua portuguesa (talvez fosse mais adequado usar "militância"), vamos manter sua utilização, de acordo com as edições brasileiras das obras utilizadas como fonte de pesquisa.

¹⁵⁷ Cf. Foucault, pp. 214-15.

os destinos ordinários só ressaltam com fraco brilho. Ela se torna, com os cínicos, uma vida escandalosa, inquietante, uma vida "outra", imediatamente rejeitada, marginalizada (GROS, 2011 p. 313).

Em suma, o cinismo caracterizou-se por promover um modo de vida sempre em ruptura com os outros. O cínico era reconhecido por sua franqueza (parrésia – linguagem áspera, ataques verbais violentos), mas também por seu aspecto exterior (sujo, vestes velhas, mochila simples, cajado, sandálias ou pés descalços etc.), e esse modo de vida rústico e despojado era a expressão manifesta de uma provação da existência pela verdade.

A filosofia grega colocou, desde Sócrates e pelo platonismo, a questão do outro mundo, mas também colocou a questão da vida outra, a partir do modelo socrático a que se referia o cinismo. A comparação entre o *Alcibíades* e o *Laques* demonstrou como, partindo do cuidado de si socrático, esboçaram-se duas grandes linhas de desenvolvimento da filosofia ocidental. Por um lado, no *Alcibíades*, o cuidado de si conduziu à questão do que é, em sua verdade e em seu próprio ser, o "si mesmo" de que é necessário cuidar. O desenvolvimento do diálogo mostra que a alma é que precisava ser cuidada e contemplada: "E no espelho da alma se contemplando a si mesma, o que se descobria? O mundo puro da verdade, esse mundo outro que é o da verdade e aquele a que se deve aspirar" (FOUCAULT, 2011b, p. 216). Assinala-se aí, nesse movimento em direção ao outro mundo, a origem da metafísica ocidental. Por outro lado, a questão do cuidado de si, da forma como é tratada no *Laques*, levou a uma questão diferente: a de saber como deve ser a vida daquele que pretende cuidar de si. Desenvolveu-se a partir daí a interrogação sobre o que deve ser, em relação a todas as outras formas de vida, a vida daquele que cuida de si. Este é, segundo Foucault, o fundamento filosófico para a questão da arte de viver:

Nessa linha, não encontramos o platonismo e a metafísica do outro mundo. Encontramos o cinismo e o tema da vida outra. Essas duas linhas de desenvolvimento - umas das quais vai ao outro mundo e a outra à vida outra, as duas a partir do cuidado de si - são evidentemente divergentes, já que uma vai resultar na especulação platônica, neoplatônica, e na metafísica ocidental, enquanto a outra não vai resultar em nada mais que, em certo sentido, a grosseria cínica (FOUCAULT, 2011b, p. 216).

Há que se reconhecer, entretanto, que houve interferências mútuas entre essas duas linhas divergentes de desenvolvimento da prática filosófica ocidental. Além disso, o cristianismo e todas as correntes gnósticas procuraram pensar de maneira sistemática e coerente a relação entre o outro mundo e a vida outra: a vida de ascese, de ruptura foi

pensada como condição de acesso ao outro mundo - fórmula esta que, como se sabe, foi radicalmente questionada pela ética protestante. Segundo Foucault, a grande importância filosófica do cristianismo está no fato de ter estabelecido uma relação entre o tema da vida outra como verdadeira vida e o tema do acesso ao outro mundo como acesso à verdade: trata-se da combinação entre um ascetismo de origem cínica e uma metafísica de origem platônica. No entanto, há no cristianismo, algo completamente novo, que é o princípio da obediência (obediência a Deus e aos homens que o representam).¹⁵⁸ Esboçou-se, a partir do ascetismo cristão e do princípio de obediência, um novo tipo de relação consigo, um novo tipo de relações de poder e um novo regime de verdade.¹⁵⁹

De acordo com a análise de Frédéric Gros sobre o curso de 1984, a busca realizada pelos cínicos por uma vida outra, que é a verdadeira vida, constituiu ao mesmo tempo a crítica do mundo existente e o chamado não a um outro mundo, mas a um mundo outro, cujo advento supõe a transformação do mundo presente. Portanto, elaboração de si e crítica do presente como tarefa eminentemente política:

A ascese pela qual o cínico força sua vida à exposição permanente, ao despojamento radical, à animalidade selvagem e à soberania ilimitada (os quatro sentidos de verdade revertidos) não tem vocação [...] a simplesmente garantir uma tranquilidade interior que constitui um fim em si, ao mesmo tempo que permanece edificante. O cínico se esforça para a "verdadeira vida" a fim de provocar os outros a ouvir que se enganam, se extraviam, e de detonar a hipocrisia dos valores recebidos. Por essa irrupção dissonante da "verdadeira vida" no meio do concerto das mentiras e das falsas aparências, das injustiças aceitas e das iniquidades dissimuladas, o cínico faz surgir o horizonte de um "mundo outro", cujo advento suporia a transformação do mundo presente. Essa crítica, supondo um trabalho contínuo sobre si e uma intimação insistente dos outros, deve ser interpretada como uma tarefa política (GROS, 2011, p. 314).

O cuidado de si, da forma como era apresentado em sua versão estoica e epicurista, fazia aparecer um jogo de liberdade em que a construção interna primava sobre a transformação política do mundo. Já em sua versão socrática e cínica, o cuidado de si era importante e válido apenas na medida em que se dirigia provocativamente aos outros, "[...] pois se trata de se constituir em espetáculo que ponha cada um em face das suas próprias contradições. De sorte que o cuidado de si se torna exatamente um cuidado do mundo, a 'verdadeira vida' chamando o advento de um 'mundo outro'"

¹⁵⁸ A questão da obediência e do pastorado cristãos já foram abordadas anteriormente neste trabalho.

¹⁵⁹ Cf. Foucault, 2011b, pp. 282-83.

(GROS, 2011, pp. 314-15). A partir dessa questão do "outro", que é colocada em evidência pelo cinismo, Foucault destacou a importância da noção de alteridade:

Um dos pontos essenciais da prática cínica está precisamente em que, retomando [...] os temas mais tradicionais da filosofia clássica, o cínico muda o valor dessa moeda e faz ver que a verdadeira vida não pode ser mais que uma vida outra, em relação ao que é a vida tradicional dos homens, filósofos incluídos. Só pode haver verdadeira vida como vida outra, e é do ponto de vista dessa vida outra que vai se fazer aparecer a vida comum das pessoas como sendo precisamente outra que não a verdadeira (FOUCAULT, 2011b, p. 277).

O cínico, pela própria alteridade de sua vida, convocava todos os homens a adotarem a verdadeira vida. A prática da verdade que caracterizava o cinismo não tinha por objetivo simplesmente mostrar o que é o mundo em sua verdade, mas mostrar que o mundo só poderia alcançar sua verdade e se transfigurar a partir de uma alteração completa na relação que os homens tinham consigo. "E é nesse retorno de si a si, é nesse cuidado de si que se encontra o princípio da passagem para esse mundo outro prometido pelo cinismo" (FOUCAULT, 2011b, p. 278).

Pode-se dizer que a "doutrina cínica", da forma como existiu na Antiguidade greco-romana, desapareceu ou se perdeu, mas isso não significa que o cinismo não se tenha transmitido ao longo da história como uma atitude, uma maneira de ser, uma prática. Desse ponto de vista, pareceu possível a Foucault fazer uma história do cinismo através dos séculos – da Antiguidade até a atualidade. Vimos anteriormente que o problema central do cinismo era a relação entre formas de existência e manifestação da verdade. Sob essa perspectiva, há pelo menos três elementos que puderam transmitir, ao longo da história da Europa, o esquema cínico:

1 – Ascetismo cristão: o primeiro suporte da transferência e da penetração do modo de ser cínico na Europa cristã foi constituído pela própria cultura cristã, pelas práticas e pelas instituições do ascetismo. A opção de vida como escândalo da verdade, o despojamento da vida como maneira de constituir, no próprio corpo, o teatro visível da verdade parecem ter sido, ao longo de toda a história do cristianismo, uma prática bastante viva e intensa em todos os esforços de reforma que se opuseram à Igreja e às suas instituições. Existiu, portanto, um cinismo cristão, "anti-institucional",

"antieclesiástico", cujas formas e vestígios eram percebidos dentro da própria Reforma protestante ou mesmo da Contrarreforma católica.¹⁶⁰

2 – Práticas políticas/movimentos revolucionários: o segundo suporte do modo de vida cínico pode ser encontrado nas práticas políticas revolucionárias do século XIX. O cinismo, enquanto um modo de vida que se constituía na manifestação violenta e escandalosa da verdade, fez parte da prática revolucionária no mundo europeu moderno. O modo de vida revolucionário ou o militantismo adquiriu na Europa dos séculos XIX e XX três grandes formas: a vida revolucionária na sociedade secreta (forma importante no início do século XIX); o militantismo, na forma de organizações visíveis, como sindicatos ou partidos políticos com função revolucionária (essencial no último terço do século XIX); o militantismo como testemunho pela vida, na forma de um estilo de existência (aspecto dominante nos movimentos de meados do século XIX). Essa terceira forma é, para Foucault, a mais importante:

Esse estilo de existência próprio do militantismo revolucionário, que assegura esse testemunho pela vida, está em ruptura, deve estar em ruptura com as convenções, os hábitos, os valores da sociedade. E ele deve manifestar diretamente, por sua forma visível, por sua prática constante e sua existência imediata, a possibilidade concreta e o valor evidente de uma outra vida, uma outra vida que é a verdadeira vida (FOUCAULT, 2011b, p. 161).

Esse aspecto do testemunho pela vida podia ser encontrado de forma dominante no século XIX, nos movimentos que vão do niilismo ao anarquismo e ao terrorismo. Mas isso não quer dizer que esse aspecto tenha desaparecido totalmente – o problema da vida como escândalo da verdade ressurgue incessantemente, por exemplo, no que se pode chamar de “esquerdismo”.¹⁶¹

3 – Arte: a história da arte enquanto veículo do modo de vida cínico na cultura europeia seria longa e complexa (a sátira e a comédia, na Antiguidade, foram atravessadas por temas cínicos; na Europa medieval e cristã, seria necessário considerar todo um aspecto da literatura como sendo uma espécie de arte cínica). Mas, segundo Foucault, foi sobretudo na arte moderna que a questão do cinismo se tornou particularmente importante. A arte moderna constituiu-se como veículo do modo de ser cínico de duas maneiras. Primeiro, com o aparecimento – no final do século XVIII e ao longo do século XIX – da “vida de artista”. Trata-se da ideia de que a vida do artista deveria, na

¹⁶⁰ Cf. Foucault, 2011b, p. 160.

¹⁶¹ Cf. Foucault, 2011b, p. 162.

forma mesma que assume, constituir um testemunho do que é a arte em sua verdade. Esse tema da vida de artista repousa em dois princípios: primeiro, a arte seria capaz de dar à existência um caráter de ruptura e uma forma que é a da verdadeira vida; segundo, se a vida tem a forma de verdadeira vida, ela é a caução de que toda obra, que se enraíza nela e a partir dela, pertence ao domínio da arte. A segunda maneira como a arte moderna foi veículo do cinismo foi a partir da disseminação da ideia de que a própria arte (literatura, pintura ou música) deveria estabelecer com o real uma relação que não é da ordem da ornamentação, mas da ordem do desnudamento, do desmascaramento, da escavação e da redução violenta ao elementar da existência:

A arte (Baudelaire, Flaubert, Manet) se constitui como lugar de irrupção do debaixo, do embaixo, do que, na cultura, não tem direito, ou pelo menos não tem possibilidade de expressão. E, nessa medida, há um antiplatonismo da arte moderna. [...] Antiplatonismo: a arte como lugar de irrupção do elementar, desnudamento da experiência” (FOUCAULT, 2011b, p. 165).

A arte moderna, desde o século XIX, estabeleceu com a cultura, com as normas sociais, com os valores e cânones estéticos, uma relação de redução, recusa e agressão. Cada regra estabelecida, deduzida, induzida, inferida a partir de um ato precedente se encontra rejeitada e recusada pelo ato seguinte. Daí a afirmação foucaultiana de que há, em toda forma de arte, uma espécie permanente de cinismo em relação a toda arte adquirida:

Ao consenso da cultura, se opõe a coragem da arte em sua verdade bárbara. A arte moderna é o cinismo na cultura, é o cinismo da cultura voltada contra ela mesma. E se não simplesmente na arte, é na arte principalmente que se concentram, no mundo moderno, em nosso mundo, as formas mais intensas de um dizer-a-verdade que tem a coragem de assumir o risco de ferir (FOUCAULT, 2011b, p. 165).

Para concluir, pode-se dizer, então, que a imbricação da vida e da verdade, a manifestação do verdadeiro no corpo visível da existência é a caracterização essencial do cinismo, cuja posteridade pode ser buscada, segundo Foucault, na religião (ordens mendicantes do cristianismo), na política (o revolucionário do século XIX) ou ainda na arte moderna e contemporânea. E o que nos interessa aqui é perceber como, a partir do cinismo, pensado não como doutrina, mas enquanto prática ou atitude, é possível conceber um modo de vida ético, baseado na relação de si consigo mesmo, e estético, baseado na escolha de determinados critérios de estilo, que se manifesta visivelmente na própria existência, no *bíos*, na maneira de conduzir-se. E, além disso, como essa elaboração ética e estética de si por si mesmo pode ter um caráter político, que se

manifesta justamente na possibilidade de transfiguração de si e do mundo. É possível ver no modo de subjetivação, isto é, na construção de uma relação de si para consigo, um campo de possibilidades para a contraconduta ou a resistência à governamentalidade e ao governo pela verdade. Nesse sentido, a resistência diante do governo pela verdade pode ser pensada nos termos da oposição entre a busca incessante pela verdade interior, o conhecimento indefinido de si, a purificação pela verdade e a coragem da verdade, entendida como a manifestação combativa e provocativa da verdade na espessura da própria vida, na maneira de ser e de conduzir-se. A partir dos próprios elementos da governamentalidade moderna, dos mecanismos de governo da vida, de condução das condutas, levá-los ao limite de sua verdade para revertê-los e forjar a contraconduta enquanto forma de resistência ética e política. Trabalho de si sobre si e transformação do presente - a vida outra e o mundo outro.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Dado o objetivo de mapear e esclarecer a noção de resistência, no período de 1976 a 1984 da trajetória acadêmica de Foucault, pudemos perceber que, embora as menções específicas à resistência sejam rápidas e pouco numerosas, é possível encontrar algumas outras noções diretamente ligadas a ela. É o caso, por exemplo, de contraconduta, insurreição, atitude crítica, prática de si, prática de liberdade e estética da existência. Cada uma delas representa, em determinado contexto, uma maneira de resistir ao poder ou, mais precisamente, ao governo, entendido como a forma de conduzir condutas. É importante recordar que a resistência deve ser pensada sempre em relação ao poder, já que um não pode existir sem o outro. Isso tem duas implicações básicas: em primeiro lugar, assim como a noção de poder foucaultiana sofre deslocamentos, a noção de resistência também sofre, daí que seja possível encontrá-la sob diversas formas nos escritos do autor. Em segundo lugar, a conexão entre poder e resistência coloca a necessidade de sempre considerar a liberdade como mediadora dessa relação. O poder não suprime a liberdade dos indivíduos, pois, ao contrário da violência, oferece sempre uma possibilidade de reação, de resistência - e essa possibilidade, por sua vez, só pode concretizar-se na medida em que os indivíduos sejam livres para agir. Daí que Foucault tenha afirmado a não necessidade, a contingência e a fragilidade das relações de poder, bem na contramão dos críticos que, equivocadamente, imputam ao autor o fatalismo do poder. Pode-se dizer, então, que a noção de resistência tem pelo menos duas dimensões no pensamento de Foucault: uma metodológica (as formas de resistência permitem flagrar o poder) e a outra crítica (a resistência coloca a não necessidade do poder e permite a crítica do presente).

Entre todas as formas de resistência que apresentamos nesta dissertação, há pelo menos um aspecto em comum: a insubmissão a um outro, seja ele qual for (Deus, o Estado, a Ciência, as instituições sociais, etc.), com quem se tem uma relação de governo (condução de conduta) baseada em algum tipo de autoridade (religiosa, política, científica, patriarcal, pedagógica, etc.). Ou seja, são resistências contra as formas de sujeição do sujeito. É justamente esse tipo de luta que, segundo Foucault, torna-se cada vez mais importante na atualidade. Existem, é claro, outras formas de resistência, contra a exploração econômica ou a dominação étnica, por exemplo, mas essas não foram abordadas pelo autor. É importante perceber que, assim como, para

Foucault, não existe algo como "o Poder", também não faz sentido pensar "a Resistência" enquanto uma forma única e particular de oposição a ele. As resistências são tão múltiplas, móveis e estratégicas quanto os mecanismos de poder. Em suma, a resistência é o fator que transforma uma relação de poder em luta, conflito e possibilidade de reversão.

Ainda que a noção de resistência não tenha sido, em momento algum, o foco analítico de Foucault, é impossível dizer que seu trabalho não dê pistas - e muitas vezes a clara certeza - de que a resistência não apenas é praticável, como altamente desejável para transformar os jogos de poder e mitigar seus efeitos de dominação. Entretanto, esta dissertação representa apenas um primeiro passo no desenvolvimento dessa questão, que é muito mais ampla. Assim como Foucault propôs uma analítica do poder, seria possível pensar numa analítica da resistência, que permitiria identificar, na história do Ocidente, pontos de luta e afrontamento que modificaram relações de poder e seus efeitos de dominação. Nesse sentido, as mesmas "precauções metodológicas"¹⁶² determinadas para a analítica do poder valeriam para a analítica da resistência. Isso significa: analisar a resistência em suas capilaridades e efeitos locais; estudar a relação direta da resistência com seu objeto; estudar a resistência como algo que circula e transita pelos indivíduos sem estar localizada em uma instância específica; e, por fim, desviar a análise do âmbito das ideologias e da noção de liberação. Um exemplo de pesquisa que poderia ser realizada nesse sentido, levando em conta a própria analítica desenvolvida por Foucault, é o desenvolvimento das contracondutas em relação ao poder pastoral na Idade Média. Longa e ambiciosa empreitada a perseguir, entretanto. O objetivo seria investigar de que maneira os pontos de lutas, antagonismos e afrontamentos modificam determinadas relações de poder.

Tendo em vista as limitações deste trabalho, mais do que tentar formular aqui ideias conclusivas a respeito da noção de resistência no pensamento foucaultiano, acreditamos ser mais interessante fazer alguns apontamentos para balizar a discussão sobre o tema e levantar questões.

É preciso compreender, definitivamente, que as relações de poder não são más em si mesmas, algo de que seria necessário se libertar, até porque, para Foucault, não pode haver sociedade sem relações de poder (entendidas como estratégias por meio das

¹⁶² Ver p. 27 desta dissertação.

quais os indivíduos tentam conduzir, determinar a conduta dos outros). O problema que se coloca, portanto, não é o de dissolver ou eliminar o poder, mas o de estabelecer regras de direito e técnicas de gestão, bem como desenvolver um novo *êthos*, práticas de si e práticas de liberdade, que permitirão jogar os jogos de poder com o mínimo possível de dominação.¹⁶³ Trata-se de descobrir como é possível evitar os efeitos de dominação que fazem com que, numa instituição pedagógica, por exemplo, um garoto seja submetido à autoridade arbitrária e inútil de um professor primário; um estudante, à tutela de um professor autoritário, etc. Por isso, o que Foucault procurou estabelecer, principalmente a partir dos anos 1980, foi um ponto de articulação entre a preocupação ética e a luta política pelo respeito dos direitos, entre a reflexão crítica contra as técnicas abusivas de governo e a investigação ética que permite instituir a liberdade individual.¹⁶⁴ Acreditamos que seja nesse contexto de articulação entre ética e política - identificado principalmente no período de 1980 a 1984 na trajetória do autor - que a discussão sobre a resistência possa ser mais profícua; mas seria interessante analisar também a forma como a noção se desenvolveu ao longo de todo o percurso intelectual do autor, desde a noção de transgressão, utilizada nos anos 1960. Essa tarefa não se poderia realizar dentro do prazo de pesquisa determinado para a conclusão desta dissertação. Portanto, há aí mais uma lacuna que, sem dúvidas, deveria ser preenchida.

Outro ponto importante a destacar: vimos que a analítica do poder, que marcou a produção intelectual de Foucault nos anos 1970, foi complicada e enriquecida a partir dos anos 1980, quando ele introduziu a dimensão ética no estudo das relações de poder. Tratava-se de investigar, então, que modos de subjetivação se articulam às formas de governo dos homens, seja para reforçá-las ou para resistir-lhes. A partir desse novo questionamento, o autor foi levado a recuar no tempo e direcionar suas investigações à Antiguidade greco-romana, trazendo à luz alguns temas até então obscurecidos pela temática do poder-saber: práticas de si, autoconstituição do sujeito, ética e estética da existência. Quanto ao significado desse movimento em direção aos antigos filósofos gregos e romanos, é preciso também não se enganar. Perguntado sobre a possibilidade de atualizar a noção clássica de cuidado de si no pensamento moderno, Foucault respondeu:

¹⁶³ Cf. Foucault, 2014c, p. 277.

¹⁶⁴ Cf. Foucault, 2014c, p. 278.

De forma alguma faço isso para dizer: "Infelizmente, esquecemos o cuidado de si; pois bem, o cuidado de si é a chave de tudo". Nada é mais estranho para mim do que a ideia de que a filosofia se desviou em um dado momento e esqueceu alguma coisa e que existe em algum lugar de sua história um princípio, um fundamento que seria preciso redescobrir. Acredito que todas essas formas de análise, quer assumam uma forma radical, dizendo que, desde o seu ponto de partida, a filosofia foi esquecida, quer assumam uma forma muito mais histórica, dizendo: "Veja, em tal filosofia, alguma coisa foi esquecida", não são muito interessantes, não se pode deduzir delas muita coisa. O que, entretanto, não significa que o contato com esta ou aquela filosofia não possa produzir alguma coisa, mas seria preciso então enfatizar que essa coisa é nova (FOUCAULT, 2014c, 273-74).

Fica claro, então, que não se trata de pensar a Antiguidade greco-romana como uma fonte de possíveis soluções à crise contemporânea da governamentalidade. Embora a leitura dos filósofos antigos tenha ajudado Foucault a problematizar as relações entre sujeito, verdade e poder, a busca atual deve ser sempre pela criação de algo novo. Nesse sentido, as estratégias de resistência devem ser reinventadas e atualizadas constantemente. Pode-se pensar a resistência como uma forma vazia a ser preenchida das mais diversas maneiras possíveis. O mesmo vale para todas as noções que associamos à resistência: contraconduta, insurreição, atitude crítica, práticas de si, práticas de liberdade e estética da existência - a cada uma dessas formas, diferentes conteúdos podem ser associados. Vimos como o autor se exime do papel de "intelectual-profeta", que indicaria os caminhos a seguir rumo a um futuro "mais justo", "mais livre", etc. Ao contrário, ele acreditava que, a partir das problematizações que propunha, caberia a cada um inventar suas próprias soluções, maneiras de resistir e possibilidades de transformação. Nesse sentido, seria interessante pesquisar justamente isso: na sociedade contemporânea ocidental, que conteúdos são associados às formas de resistência diante das técnicas de governamentalidade? Que tipos de estratégias de resistência podem ser identificados? Portanto, outra lacuna, mais um caminho a ser trilhado.

Por fim, uma última consideração que pode ajudar-nos a pensar a questão da resistência em Foucault: a íntima relação proposta pelo autor entre crítica e transformação. No pensamento foucaultiano, a crítica consiste em perceber em que tipo de evidência, de familiaridade, de modo de pensamento adquirido e não refletido repousam as práticas que são aceitas tacitamente pelos indivíduos. A crítica consiste em mudar esse pensamento, mostrar que as coisas não são tão evidentes e tornar difíceis os

gestos mais simples.¹⁶⁵ Portanto, função absolutamente ativa da crítica em relação ao pensamento. Além disso, a crítica é um fator indispensável a toda e qualquer transformação. Segundo o autor, uma transformação que não modifica o pensamento, que não o arranca do habitual, não passa de uma transformação superficial:

Então, não há um tempo para a crítica e um tempo para a transformação, não há aqueles que têm de fazer crítica e aqueles que têm de transformar, aqueles que estão fechados em uma radicalidade inacessível e aqueles que são obrigados a fazer as concessões necessárias ao real. De fato, creio que o trabalho de transformação profunda só pode ser feito no espaço aberto e sempre agitado de uma crítica permanente (FOUCAULT, 2010e, p. 357).

Há, portanto, uma articulação ou um encadeamento entre resistência, crítica e transformação: todo conflito, afrontamento, luta ou, em uma palavra, resistência, resulta em uma crítica e toda crítica, consistindo no trabalho do pensamento sobre si mesmo, abre espaço para uma transformação profunda de comportamentos, instituições, etc. Então, diz Foucault,

Se não houve, na base, o trabalho do pensamento sobre si mesmo e se efetivamente os modos de pensamento, quer dizer, os modos de ação, não foram modificados, qualquer que seja o projeto de reforma, sabemos que vai ser fagocitado, digerido pelos modos de comportamentos e de instituições que serão sempre os mesmos (FOUCAULT, 2010e, p. 357).

Daí a importância dos processos de luta e de resistência para a transformação de si mesmo e do mundo. Para Foucault, a transformação da sociedade (de suas instituições, de seus códigos, das práticas de governamentalidade, etc.) passa necessariamente pela transformação do sujeito por si mesmo - novamente, encontramos a articulação entre ética e política.

Na medida em que a noção de governamentalidade que ele propôs implica não somente as práticas pelas quais é possível que os indivíduos, em sua liberdade, conduzam a conduta dos outros, mas também que estabeleçam uma relação de si consigo mesmo, o par poder-resistência - que pode ser atualizado pelo par governo-contraconduta - representa um ponto de articulação possível entre a política e a ética: relação consigo e relação com os outros pautadas pela liberdade. É nesse contexto ético-político que acreditamos ser possível desenvolver, de maneira mais produtiva, as investigações sobre a noção de resistência tal como foi pensada por Michel Foucault.

¹⁶⁵ Cf. Foucault, 2010e.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos* (1944). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.
- AVELINO, Nildo. “Foucault e a anarqueologia dos saberes”. In: FOUCAULT, Michel. *Do Governo dos Vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980: excertos*. Organização de Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.
- BECKER, Gary S.; EWALD, François & HARCOURT, Bernard E.. *Becker on Ewald on Foucault on Becker American Neoliberalism and Michel Foucault's 1979 'Birth of Biopolitics' Lectures*. Coase-Sandor Institute for Law & Economics Working Paper No. 614, 2012.
- BRANCO, Guilherme C. “As resistências ao poder em Michel Foucault”. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 24:237-248, 2001.
- CAMARGO, Sílvio C. *Modernidade e Dominação: Theodor Adorno e a teoria social contemporânea*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.
- CANDIOTTO, Cesar. *Política, Revolução e Insurreição em Michel Foucault*. Rev. Filos., Aurora, Curitiba, v.25, n.37, pp. 223-264, jul./dez. 2013.
- CASTRO, Edgardo. *El vocabulario de Michel Foucault - Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo, 2004.
- DAVIDSON, Arnold I. "Elogio de la conducta". In: *Revista de Estudios Sociales*, Bogotá, n. 43, pp. 152-164, 2012.
- DELEUZE, Gilles. *Foucault* (1986). São Paulo: Brasiliense, 2006.
- _____. *Conversações: 1972-1990*. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- DREYFUS, Hubert L. & RABINOW, Paul. *Michel Foucault – Uma Trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica* (1982). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ESCOBAR, Carlos H. de. (Org). *Michel Foucault (1926-1984) - O dossier/Últimas entrevistas*. Rio de Janeiro: Livraria Taurus Editora, 1984.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Editora Graal, 1984.

_____. *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

_____. *Vigiar e Punir – Nascimento da Prisão (1975)*. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. *História da sexualidade I: a vontade de saber (1976)*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

_____. "What is critique?" In: LOTRINGER, Sylvère (Ed.) *The Politics of Truth*. Los Angeles: Semiotext(e), 1997.

_____. *Em Defesa da Sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. *A verdade e as formas jurídicas (1973)*. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2003.

_____. *Segurança, Território, População: Curso dado no Collège de France (1977-1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Nascimento da Biopolítica: Curso dado no Collège de France (1978-1979)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

_____. "O sujeito e o poder". In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. (Org.) *Michel Foucault – Uma Trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica (1982)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

_____. *Estratégia, Poder-Saber (Ditos & Escritos v. IV) (1994)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.

_____. *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010c.

_____. *O Governo de Si e dos Outros: curso dado no Collège de France (1982-1983)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010d.

_____. *Repensar a Política* (Ditos & Escritos v. VI). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010e.

_____. "Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow". In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. (Org.) *Michel Foucault – Uma Trajetória Filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*(1982). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010f.

_____. *Do Governo dos Vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980: excertos*. Organização de Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

_____. *A Coragem da Verdade: o governo de si e dos outros II: curso no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011b.

_____. *Du Gouvernement des Vivants: Cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2012.

_____. *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento* (Ditos & Escritos v. II). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *On the Government of the Living: lectures at the Collège de France (1979-1980)*. Palgrave Macmillan, 2014.

_____. *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade* (Ditos & Escritos v. IX). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014b.

_____. *Ética, sexualidade, política* (Ditos & Escritos v. V). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014c.

FRASER, Nancy. "Foucault on Modern Power: empirical insights and normative confusions". In: *Praxis International*, 1(3), pp. 272-287, 1981.

GORDON, Colin. *Plato in Weimar. Conferência de abertura do Seminário Internacional Max Weber e Michel Foucault, possíveis convergências*, realizado no prédio de Ciências Sociais e Filosofia da FFLCH/ USP, no período de 22 a 25 de maio de 2013.

_____. "Plato in Weimar - Weber revisited via Foucault: two lectures on legitimation and vocation". In: *Economy and Society*, 2014.

GRABOIS, Pedro F. "Práticas éticas de subjetivação e resistência política em Michel Foucault". In: Revista *ECOS - Estudos Contemporâneos da Subjetividade*. Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, pp. 72-85, 2013.

_____. "Resistência e revolução no pensamento de Michel Foucault". In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, 19, pp.07-27, 2/2011.

GROS, Frédéric. "Situação do curso". In: *A Hermenêutica do Sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. "Situação do curso". In: *A Coragem da Verdade: curso dado no Collège de France (1983-1984)*. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade* (1985). São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HILÁRIO, L. C., CUNHA, E. L. "Michel Foucault e a Escola de Frankfurt: reflexões a partir da obra *Crítica do Poder*, de Axel Honneth". In: *Trans/Form/Ação*, Marília, v. 35, n. 3, p. 157-188, Set./Dez., 2012.

HONNETH, Axel. *The Critique of Power – Reflective Stages in a Critical Social Theory* (1985). Translated by Kenneth Baynes. London: First MIT Pressed., 1991.

_____. "Foucault et Adorno: deux formes d'une critique de la modernité". In: *Revue Critique*, 471 (2): 800-815, 1986.

HOY, David C. "Power, Repression, Progress: Foucault, Lukes, and the Frankfurt School". In: _____. (Ed.) *Foucault: a critical reader*. New York: Blackwell, 1986.

MACHADO, Roberto. "Por uma genealogia do poder". In: FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

MARCUSE, Herbert. *Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

McCARTHY, Thomas. "The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School". In: *Political Theory*. Vol. 18/n.3, pp. 437-469, 1990.

MOTTA, Manoel Barros da. "Foucault e a crítica da razão política". In: FOUCAULT, M. *Estratégia, Poder-Saber* (Ditos & Escritos v. 4). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

NETO, Leon Farhi. "1978: Foucault e a insurreição iraniana". In: *PERI*, v. 02, n. 01, p. 23-40, 2010.

ORTEGA, Francisco. *Amizade e Estética da Existência em Foucault*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda., 1999.

PASQUINO, Pasquale. "Michel Foucault (1929-84): The will to knowledge". In: *Economy and Society*, Vol. 15/n.1, 1986.

REVEL, Judith. *Dicionário Foucault*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

SENELLART, Michel. *A crítica da razão governamental em Michel Foucault*. *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, 7(1-2): 1-14, outubro de 1995.

_____. "Situação dos cursos". In: FOUCAULT, M. *Segurança, Território, População: curso dado no Collège de France (1977 - 1978)*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. "Situation du cours". In: FOUCAULT, M. *Du Gouvernement des Vivants: Cours au Collège de France (1979-1980)*. Paris: Seuil/Gallimard, 2012.

VEIGA-NETO, Alfredo. "A facilidade de se fazer algo difícil ou, se quisermos, a dificuldade de se fazer algo fácil". In: FOUCAULT, Michel. *Do Governo dos Vivos: Curso no Collège de France, 1979-1980: excertos*. Organização de Nildo Avelino. São Paulo: Centro de Cultura Social; Rio de Janeiro: Achiamé, 2011.

VEYNE, Paul. *Foucault: seu pensamento, sua pessoa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.