

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

LARA PIMENTEL FIGUEIRA ANASTACIO

Governo das condutas: técnica e reflexão em Foucault

(Versão corrigida)

São Paulo

2017

LARA PIMENTEL FIGUEIRA ANASTACIO

Governo das condutas: técnica e reflexão em Foucault

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Pedro Paulo Garrido Pimenta

(Versão corrigida)

São Paulo

2017

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

A534 Anastacio, Lara Pimentel Figueira
Anasg Governo das condutas: técnica e reflexão em
Foucault / Lara Pimentel Figueira Anastacio ;
orientador Pedro Paulo Garrido Pimenta. - São Paulo,
2017.
119 f.

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

1. Foucault, Michel (1926-1984). 2. Genealogia.
3. Governo. 4. Subjetividade. I. Pimenta, Pedro
Paulo Garrido, orient. II. Título.

Para os meus avós Cida e Homero,
“esse nexo primeiro e singular”.

AGRADECIMENTOS

A árdua e insistente vivência da produção de um trabalho como este contém um lado muito mais enriquecedor do que podem representar as páginas que seguem. Foram anos de aprendizagem e construção de trocas com pessoas com quem pude compartilhar perspectivas e efetivar um diálogo sem o qual esta dissertação não seria possível (ou seria menos interessante). Toda amizade e carinho foram essenciais para que a pesquisa tenha sido uma experiência alegre, e aqui creio ser fundamental expressar meu agradecimento a todos que contribuíram diretamente com ela.

Devo a viabilidade desse trabalho à minha família: minha mãe, que montou uma rede para eu que eu pudesse saltar, meu pai, por sua dedicação e compreensão, meu irmão, que, apesar de não saber, é meio filósofo, e minha tia, pela incrível força e apoio por todos esses anos.

Devo ao Prof. Pedro Paulo Pimenta a confiança e o apoio à pesquisa desde seu início e uma orientação acadêmica livre e rigorosa, feita por um mestre que teve a paciência de não se adiantar e aguardar as perguntas certas me alcançarem (e às vezes elas demoravam). Espero que possamos manter a relação de aprendizagem e amizade ao longo dos anos.

Agradeço ao Prof. Márcio Alves da Fonseca pela importante participação na banca de qualificação, e aos Profs. Alex Moura e Carolina Noto, membros da banca examinadora, por aceitarem o convite para o que espero que seja o início de uma rica troca filosófica.

Registro também meu reconhecimento às lutas pela criação da Cátedra Michel Foucault dos colegas do “Grupo de Pesquisa Michel Foucault”, da PUC-SP, espaço onde pude realizar importantes interlocuções acadêmicas, e ao Grupo “Filosofia Crítica, Autonomia e Esclarecimento”, coordenado pelo Prof. Maurício Keinert, cujos encontros foram fundamentais para que eu pudesse passear pelo continente kantiano. Não poderia deixar de mencionar o grupo de leitura “As palavras e as coisas”, livro “maldito” ao qual nos dedicamos há dois anos e cuja leitura termina no mesmo dia em que deposito esta dissertação: Mário, Maria Luiza, Dioclézio, Lucas, Felipe e Edilene. Também devo muito o que aprendi sobre Iluminismo, ponto tão caro a Foucault, com o grupo que produziu o curso “A Economia Política no Século XVIII e seus Modelos Fisiológicos”, conduzido pelo Prof. Pedro Paulo Pimenta. Nesses encontros aprendi mais do que em muitos anos de estudos e o convívio com amigos queridos foi, além disso, essencial para que os meses finais da dissertação fossem mais leves e agradáveis. Também foram fundamentais as conversas com Rafael Saldanha, que, por ser alguém que pensa por

conceitos, torna produtivo e vivo todo diálogo que participa. Agradeço, enfim, a todos os amigos que fazem parte da minha vida e assim causam e animam paixões.

Agradeço ao apoio e atenção das secretárias do Departamento de Filosofia, Luciana, Geni e Marie, e às secretárias da Pós-Graduação da FFLCH, especialmente Aline, por ter me ajudado nas vezes em que o prazo de matrícula me passou despercebido.

Sem o César este trabalho não teria começado. Sou grata por todos esses anos afetuosos, pelo incentivo e pelo privilégio de desfrutar de sua companhia e dedicação.

Esta pesquisa contou com o financiamento da CAPES.

RESUMO

ANASTACIO, L. P. F. Governo das condutas: técnica e reflexão em Foucault. 2016. 116 f. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

A interpretação das relações de poder que articulam técnicas de governo e produção de verdade sobre os sujeitos conduziram Foucault a uma série de genealogias com diferentes perspectivas dessa problemática. Esta dissertação apresenta uma linha de leitura possível desse caminho por meio de dois argumentos principais: o primeiro pretende mostrar que o método genealógico do autor é fundamentado por interpretações de relações de forças. Em seguida, já em um segundo momento, a dissertação expõe, por meio da localização das forças que estão em atividade em cada centro genealógico, como suas pesquisas sobre o dispositivo de sexualidade e o governo das multiplicidades encaminharam Foucault, em percurso dinâmico, para a história da experiência do sujeito ético na Antiguidade. Assim, argumentamos que Foucault não rompe com suas investidas sobre as práticas das relações de poder modernas ao voltar-se para as genealogias das técnicas de si e da arte de viver na Antiguidade, mas estas antes aparecem como desdobramento de problemas já presentes no interior de seus trabalhos do fim da década de 70. A dissertação visa, portanto, situar uma ampla experiência filosófica, que demarca e critica os entraves e alcances históricos das modalidades de relações entre governo dos outros e governo de si e entre verdade e subjetividade.

Palavras-chave: Foucault – genealogia – governamentalidade – subjetividade – verdade

ABSTRACT

ANASTACIO, L. P. F. Government of the conducts: technique and reflection in Foucault. 2016. 116 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

The interpretation of power relations that articulates techniques of governing and production of truth on individuals conducted Foucault through a series of genealogies with different perspectives of this problem. This thesis presents a possible lecture to this course, and, through locating the powers in activity in each genealogical center, we try to expose how his researches on the dispositive of sexuality and the governing of multiplicities opened a path for the ethical subject's history of experience on antiquity. We argue that Foucault doesn't cease his researches on modern relations of power practice while turning his attention to genealogies of the techniques of the self and the art of living on antiquity, but this aspect shows up as unfolding of problems already presents in his 70's work. We aim for a wide philosophical experience, which marks and critics the deadlocks and the historical ranges of relation modalities between governing of others and governing of the self and between truth and subjectivity.

Keywords: Foucault - genealogy - governmentality - subjectivity - truth

SUMÁRIO

Nota sobre as citações	p. 10
Introdução	p. 12
1. O problema da força e da verdade	
1.1. Os mecanismos das relações de força.....	p. 21
1.2. O campo de imanência saber-poder.....	p. 30
1.3. Resistência e atitude crítica.....	p. 33
2. Governos das condutas	
2.1. O nascimento das técnicas.....	p. 39
2.2. Desejo e vontade de verdade.....	p. 54
2.3. Da instância da obediência à razão governamental.....	p. 62
3. O cuidado de si como técnica reflexiva	
3.1. Criar uma forma de vida é criar um corpo.....	p. 81
3.2. Problematização e constituição do sujeito ético.....	p. 91
4. Considerações finais	p. 111
Bibliografia	p. 115

Nota sobre as citações

Por preocupação de comodidade, optamos por referenciar as citações nas notas de rodapé, mencionando o nome da obra em português. A fim de permitir que o leitor recorra tanto à edição francesa quanto à tradução para o português, a citação indica primeiramente a paginação referente à edição francesa, seguida da edição brasileira. Na maioria dos casos, adotamos as traduções ao português já disponíveis, modificando-as quando achamos pertinente. Um asterisco ao fim da referência aponta a ocorrência de modificação na tradução. Nos casos de tradução a partir do original francês, consta na nota somente a referência da obra em francês.

“(...) e lá, estendendo-me de comprido no barco, os olhos voltados para o céu, deixava-me ir e derivar lentamente ao capricho das águas, às vezes durante muitas horas, mergulhado em mil devaneios confusos mas deliciosos, e que, sem ter nenhum objeto bem determinado nem constante, não deixavam de ser, para mim, cem vezes preferíveis a tudo que havia encontrado de mais doce no que se chama os prazeres da vida.”

J.-J. Rousseau, *Os devaneios do caminhante solitário*.

INTRODUÇÃO

Ao fim do curso *A hermenêutica do sujeito* Foucault explica porque sustenta movimento inverso da tese que identifica o início do declínio do pensamento em determinado momento da filosofia grega clássica, quando a relação com o mundo foi objetivamente considerada e manipulada por uma *tékhnē*¹. Suas pesquisas sobre a construção da subjetividade na Antiguidade propõem um sentido oposto ao da forma da objetividade no pensamento ocidental, pois sustenta que a subjetividade no ocidente deixou de privilegiar uma *tékhnē tou bíou*, uma “arte de viver”, para assumir a forma de uma “prova de si”, em que o *bíos*, a vida ou o modo pelo qual o mundo se apresenta, tornou-se uma prova tanto como experiência pela qual o sujeito se conhece e conhece o mundo quanto como exercício pelo qual ele se transforma ou se salva.² Momento, portanto, de descontinuidades e deslocamentos em relação à concepção grega de vida como objeto de uma arte, como busca e criação de formas de existência por meio de um trabalho contínuo do sujeito sobre si. Compreende-se, então, que o autor elabora questões acerca de um tradicional problema que foi posto à filosofia, formulado sobre a história da relação entre sujeito e mundo como “lugares de prova” ou regiões da experiência: “Como o mundo, que se oferece como objeto de conhecimento pelo domínio da *tékhnē*, pode ser ao mesmo tempo o lugar onde se manifesta e onde se experimenta o “eu” como o sujeito ético da verdade?”³ Ou, em outros termos, se para Foucault o campo do jogo do verdadeiro e do falso é demarcado e se exerce a partir das relações de poder, considerando a história das técnicas de subjetivação de si, qual a força da verdade produzida pelo “sujeito ético”? E quais as implicações das modificações históricas sofridas pelas técnicas de si, principalmente quanto às formas de governo encontradas na modernidade?

Este trabalho depara-se com os problemas apresentado acima na medida em que se propõe a comentar textos produzidos nos últimos dez últimos anos de vida de Foucault. No entanto, além da dificuldade das questões mencionadas, nossa proposta de pesquisa nos impôs dois obstáculos práticos imediatos. O primeiro, questão de temporalidade: trata-se de um estudo sobre textos escritos há cerca de quarenta anos, período relativamente insignificante quando se toma como referência a história da filosofia. O trabalho dos comentadores é recente e o repertório bibliográfico sobre Foucault, apesar de prolífico e rico, ainda é reduzido se

¹ Nesse momento do curso uma nota de rodapé do editor comunica ao leitor que são duas as referências de Foucault ao mencionar a questão da *tékhnē*: *Krisis* (1936) de Husserl, e a conferência *A questão da técnica* (1953) de Heidegger.

² *A hermenêutica do sujeito*, pp. 465-467; pp. 436-438.

³ *A hermenêutica do sujeito*, p. 467; p. 438*.

comparado ao de autores mais tradicionais. Chaves de interpretação são vagas, dispersas e disputadas, o que demanda maior cautela do pesquisador na busca por referências críticas e expõe a profunda diferença que separa um trabalho sobre um autor clássico ou um contemporâneo. Não foi fácil a identificação dos problemas que guiaram nosso raciocínio e é preciso assumir que nos movemos a partir de pontos de apoio ainda frágeis. Nossa exposição, sem dúvidas, apresenta reflexos dessa condição. Já o segundo limite diz respeito ao fato de que Foucault morre em junho de 1984, poucos dias após a publicação de *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, e o restante de seu amplo projeto sobre uma história das modalidades de subjetivação, com previsão para mais três volumes, se um dia vier a público, terá a qualidade sempre delicada de trabalho publicado postumamente. Deparamo-nos com uma obra inconclusa. Também não houve tempo para debates, eventuais correções e, no limite, mesmo com a publicação de entrevistas e cursos dados nesse período, desconhecemos a variedade e a potência dos sentidos que Foucault desejava explorar nessa pesquisa. Assim, para enfrentarmos a questão, partimos do princípio de que, nesse caso, caberia menos a inviável busca daquilo que não pôde ser dito do que uma tentativa de costurar caminhos e possibilidades, como uma espécie de itinerário crítico. Nossa contribuição restringe-se a uma experiência de reconstrução dos contextos teóricos nos quais Foucault problematiza a relação entre formas de governo e produção de subjetividade na medida em que se coloca no caminho do seu pensamento e o acompanha até o seu fim.

Os textos de Foucault nos oferecem inúmeras portas de entrada e a impressão imediata alerta para um equívoco. Seja qual for o texto escolhido para o início de um estudo, logo se tem a sensação de que o tema é mediado por outros anteriores a ele, sugerindo a ideia de que seria mais apropriado ter começado por outro caminho. E, se de fato testarmos essa intuição, a sensação de engano não desaparece, mas frequentemente intensifica-se, apontando para mais dúvidas e desencontros. Se formos pacientes, porém, após leituras mais detidas familiarizamo-nos com a comunicação interna da obra e nos acostumamos com o fato de que a prática do pensamento de Foucault confunde-se com a própria exposição de suas pesquisas: para entrarmos em suas análises, é preciso antes compreender como essa prática é efetivamente aplicada no deslinde dos problemas defrontados pelo filósofo em cada uma de suas pesquisas. Assim, desse estranhamento inicial nasce uma das razões de ser da filosofia foucaultiana: esquivar-se da forma do edifício sistemático por meio de válvulas distribuídas por toda obra, revisões críticas que impedem a fixação de uma dogmática de ou de qualquer esboço de fechamento. É evidente sua dissonância face à concepção do saber que identifica filosofia e

sistema. Mesmo ideias recorrentes como uma divisão, fruto de três grandes blocos de experiências do pensamento, que define seu percurso em “fases” (saber-poder-ética), autorizada pelo próprio Foucault⁴, torna-se frágil após uma leitura mais abrangente, como teremos a oportunidade de tratar nesta dissertação. Por essa perspectiva, a busca pela unidade conceitual última de sua filosofia revela-se tarefa inadequada, e diante dessa suspeita, qual seria, então, um critério para comentar um filósofo de um mundo pós-dogmático como Foucault? Como interpretar um discurso que muitas vezes recusa o próprio solo onde antes se acomodava? Conscientes de que a informação trazida até nós por Foucault não deve ser considerada descritiva de estado-de-coisas e sem pretendermos encontrar uma resposta definitiva às perguntas formuladas anteriormente, consideremos mais detidamente essas questões tomando como parâmetro suas genealogias. Vejamos, por exemplo, como Foucault descreve o caráter de sua filosofia na conferência “O que é a Crítica?”, proferida em maio de 1978:

Com efeito, trata-se, nessa prática histórico-filosófica, de se fazer sua própria história, de fabricar como por ficção a história que seria atravessada pela questão das **relações entre as estruturas de racionalidade** que articulam o **discurso verdadeiro** e os **mecanismos de assujeitamento** que lá estão ligados, questão que evidencia como os objetos históricos habituais e familiares aos historiadores deslocam-se para o problema do sujeito e da verdade com os quais os historiadores não se ocupam. (g.n)⁵

A definição não é de modo algum exaustiva mas nos dá um bom exemplo de como Foucault descreve uma maneira de pensar que se desdobra, constituindo-se peça fundamental da investigação histórico-filosófica por meio de uma reflexão que não se pretende neutra, pois já nasce como uma força que atua através do próprio exercício do pensamento. Sua proposta então é investigar como, em uma “estrutura de racionalidade” composta por uma rede de relações históricas, um saber (os “saberes” que interessam a Foucault são os que possuem a forma de uma prática discursiva em que o sujeito é objetivamente determinado, passando a pertencer ao jogo do verdadeiro-falso⁶), efetivamente funciona como um saber (por exemplo, a psiquiatria, a criminologia, os discursos sobre a sexualidade, entre outras “analíticas da finitude”), algo que, para Foucault, não pode existir senão como instrumento de dominação, como a meta de uma luta, enfim, como o exercício de um poder. No interior dos discursos de saber, cada enunciado considerado como verdadeiro exerce certo poder e cria ao mesmo tempo

⁴ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, pp. 12; pp. 10-11.

⁵ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 45.

⁶ Retomaremos posteriormente a diferença entre “saber”, “verdade” e “conhecimento” em Foucault.

uma condição de possibilidade; do mesmo modo, todo exercício de poder implica ao menos um “mecanismo de assujeitamento”, uma técnica que nasce e insere-se nessas relações de forças que se manifestam em determinado tempo. Essas conexões operam “uma neutralização quanto aos efeitos de legitimidade”⁷, tornando determinadas formas de dominação “aceitáveis” ao reduzirem valores de modo sistemático. Assim, o projeto foucaultiano perpassa por essas redes de relações onde se articulam formas de produção de saberes e mecanismos de poder como um denunciante de tudo aquilo que tende a *imobilizar o sujeito* em posições naturalizadas, em suas condições de aceitabilidade de aprisionamentos (o problema que não ocupa os historiadores). É preciso superar o que nos é *dado* e recuperar um conteúdo ativo e fecundante das relações nas quais os sujeitos estão envolvidos.

Por ora, basta indicarmos o percurso do autor como um experimento de criação de problemas, consequência de determinada orientação de pesquisa ou resultado da ação que pretende exercer com o uso da reflexão filosófica. E nesse momento é preciso ter cuidado para não associarmos sua filosofia a uma abdicação frente ao relativismo e à multiplicidade das formas históricas para entendermos como ela abre, ao contrário, um espaço para o desenvolvimento de duas operações complementares: a) a circunscrição desse campo imanente das relações de saber-poder que, articuladas e localizadas em algum ponto da história, atuam sobre os corpos, e b) a exposição das estratégias que os sujeitos podem assumir no corpo social, em um exercício de construção da melhor localização entre as posições possíveis nesse mapa de múltiplas lutas que é iluminado pela prática histórico-filosófica. Vários equívocos sobre a filosofia de Foucault poderiam ser poupados pela simples atenção à diferença e à complementaridade entre estas duas operações: a recusa da busca dos universais não implica uma desqualificação absoluta, mas impõe uma estratégia perspectivista, fundada em um olhar genealógico que percorre a história da verdade e do sujeito como um jogo de forças e, conseqüentemente, de estados de dominação.

Por fim, uma palavra quanto à escolha dos termos de nossa pesquisa. É suficiente nos referirmos a duas ordens de questões em que nosso interesse se destaca da maneira mais imediata e que, por si só, dão a medida da complexidade do problema.

A primeira delas, sobre a relação entre poder e verdade, aponta para questão clássica em Nietzsche, que pensou a vontade de verdade como efeito de forças dominantes que historicamente atuaram na criação e domínio de certos valores (decadentes) presentes no ocidente até então. A crítica nietzscheana inclui ainda um ataque à concepção ontológica de

⁷ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 48.

sujeito, ente já dado e imune a variações impostas pelas relações históricas: tal modo de pensar é somente reflexo de uma ilusão provocada por impulsos que, por meio de fórmulas da lógica, erroneamente fixam uma realidade que afeta e é afetada e que, portanto, apresenta mudanças ao longo do tempo. Nesta dissertação, porém, procuramos sublinhar uma versão foucaultiana da questão, reformada pela ênfase, enquanto fundamento de suas genealogias, nas noções de *poder* e *saber* como jogo de relações de *forças*, leitura que guiou suas pesquisas sobre temas como prisões, sexualidade, governo, modos de subjetivação, etc. No pensamento de Foucault, “práticas discursivas” e “práticas não-discursivas” emergem na história como efeito de jogos de forças, o que torna tanto as coisas quanto o sujeito obras de um interesse, de uma perspectiva, de uma *interpretação*. Portanto, no primeiro momento da dissertação, pretendemos mostrar, principalmente por meio de textos de Foucault dedicados a Nietzsche, como o genealogista, enquanto intérprete, não é nenhum sujeito-causa da interpretação, mas uma força que se faz no próprio movimento dessa prática, algo que vem a ser pois se afeta e é afetado na medida em que faz interpretação. Daí Foucault afirmar que seus livros sempre operaram transformações⁸, e que seus escritos devem ser utilizados como “caixa de ferramentas”: filosofar, essa possibilidade de concretizar uma interpretação, é também um modo de se realizar e de abrir outras possibilidades de realização, uma força como qualquer outra, um modo de afetar e de ser afetado. Sustentaremos assim que não há uma *analítica* em Foucault, no sentido de decomposição descritiva das relações de poder, mas uma *prática* filosófica enquanto sentido interposto, enquanto elemento que, simultaneamente, atravessa e é atravessado por forças.

Desse primeiro problema deriva nosso interesse na noção de *governo* em Foucault e o tema que norteia o segundo momento da dissertação. Por meio dela é possível evidenciar a perspectiva prática da ação do genealogista tanto enquanto intérprete da história quanto intérprete crítico do presente. Procuramos expor que o encontro de Foucault com os antigos e sua abordagem do governo criado pelas “técnicas de si” são particularmente reveladoras de sua prática histórico-filosófica: a noção de “problematização” aparece então como operadora fundamental de nossa análise, uma vez que é aplicável não só ao modo de ser dos antigos, mas ao método que Foucault utiliza em suas próprias pesquisas. E o interesse nas “técnicas de si” encaminhou a pesquisa a centrar-se na passagem do problema da governamentalidade moderna

⁸ “(...) se eu estivesse escrevendo um livro para comunicar o que já penso, antes mesmo de ter começado a escrever, não teria jamais a coragem de realizá-lo. Somente o escrevo porque não sei ainda exatamente o que pensar desta coisa que eu gostaria tanto de pensar. De sorte que o livro me transforma e transforma o que eu penso. Cada livro transforma o que eu pensava quando terminava o livro precedente. Eu sou um experimentador e não um teórico. (...) Eu sou um experimentador no sentido que eu escrevo para me modificar e para não mais pensar a mesma coisa que pensava antes.” *Ditos e escritos II*, “Conversa com Michel Foucault (entrevista com D. Trombadori)”, pp. 860-861.

para os modos de subjetivação dos antigos, pois, a nosso ver, a compreensão da amplitude prática e metodológica do problema depende antes do recurso à gênese estratégica da questão do governo pelas “técnicas de si” e da descrição do modo como elas estão concatenadas no desenvolvimento intelectual do autor.

Além disso, o destaque da noção de governo revela a que período de sua obra se refere a nossa investigação: o título deste trabalho tem a intenção de impor alguns limites da pesquisa, e, assim, tanto “governo” quanto “condutas” relacionam a presente investigação com o pensamento de Foucault pós-1978, no contexto dos problemas apresentados no curso *Segurança, território, população*. Tratam-se de questões que o acompanharam até suas últimas publicações e o problema demanda uma breve explicação: se compararmos os temas dos dois últimos volumes da *História da sexualidade* com o primeiro volume, percebe-se as diferenças entre eles. Para alcançar adequadamente o campo histórico de seu problema, Foucault realocou seu eixo de análise, passando de uma história da construção da subjetividade enquanto sujeita a um dispositivo constituidor da “sexualidade” desde o século XVIII à decisão de “reorganizar todo o estudo em torno da lenta formação, durante a Antiguidade, de uma hermenêutica de si”⁹, direcionando-se, então, à construção de uma história do “sujeito de desejo”. Há, portanto, uma inflexão que à primeira vista se assemelha a uma ruptura em relação ao seu projeto anterior. No entanto, pretendemos mostrar que essa mudança não deve ser compreendida como um rompimento: seu itinerário sobre o governo dos homens na modernidade não deveria também passar justamente pela forma agonística das relações de governo que travamos com nós mesmo? E, ainda, se retomarmos o mencionado incômodo de Foucault com as formas de “imobilidade” do ser, não seria a relação consigo uma estratégia ideal de ultrapassagem de uma força dominada por outras linhas de forças? Se nesse movimento de dobra ou inflexão é possível identificar um salto para uma nova linha interpretativa, ele certamente não possui o estatuto de um rompimento radical que separa o final das análises sobre o poder e inicia uma nova sobre a ética antiga. Essa fronteira significa apenas uma decorrência entre essas duas abordagens, que deve ser contextualizada e assim compreendida.

O uso que Foucault faz da ideia de “técnica”, por sua vez, é um importante operador para descrever o modo como o autor lê a história, uma vez que, como veremos, é por meio da análise do nascimento e uso da técnica que Foucault procede suas interpretações sobre os jogos de forças que constituem um determinado campo saber-poder. Já a noção de “reflexão” nos pareceu fundamental para explicitarmos o jogo de forças presente nas interpretações sobre os

⁹ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 7; p. 11.

antigos. Desse modo, procuramos compreender as condições que fizeram Foucault identificar nas “práticas de si” o lugar próprio de certa liberdade de ação por meio de uma forma reflexionada de governo. Como veremos, o processo de produção da própria vida era tema recorrente no pensamento antigo. Apesar das diferenças entre as escolas filosóficas, emerge como objeto comum de preocupação a tonalidade das condutas formadoras de certa tensão que precedem as “modalidades da experiência”. Essa oscilação afetiva, que escapa à nossa categorização moderna de moral, torna-se meio para que o sujeito se constitua como *objeto de si mesmo*, momento em que se equiparam atitude ética e atividade estética, campos tão distantes no nosso presente. O mundo da filosofia antiga, assim, inventou uma maneira de ser, uma atitude reflexiva que incorpora nas ações um *estilo*, forma que pede mais precisão no agir do que determina sua correção moral. A originalidade de Foucault consiste, afinal, em ver nesses exercícios uma maneira de invenção de si, em um campo onde se articulam acesso à verdade e domínio de forças no contexto de uma genealogia da governamentalidade¹⁰.

Nesse momento procuramos também rebater certos comentários críticos a Foucault, que apontam no chamado “momento ético” ou “último Foucault” uma filosofia individualista, que prescreve e elogia a construção de uma “estética de si” ignorante dos interesses da comunidade política. Essa crítica do excesso do “si” ainda conduz a outro conjunto de argumentos críticos que encontram nos últimos textos de Foucault certa violência anacrônica em sua interpretação da filosofia antiga, principalmente quanto à ausência da observação dos sistemas morais presentes nas filosofias da época, fundamentais para o pensamento ético na Antiguidade e que por tal razão seriam indissociáveis de um projeto como esse¹¹. Foucault teria distorcido os valores dos antigos e projetado um tema genuinamente moderno, pós-cartesiano, em um mundo que pouco se relaciona com o nosso presente. No entanto, mesmo que Foucault situe seu projeto como uma genealogia das “modalidades da experiência de si”, construindo, assim, uma história das técnicas de si desde a Antiguidade, resta saber o que, por outro lado, permite a ele vincular a tais práticas um caráter criativo e intensificador de forças, reconhecendo nelas um jogo com a verdade que é capaz de constituir um sujeito que governa a si e é capaz de resistir a outras formas de governo.

¹⁰ O termo “*gouvernementalité*”, criado por Foucault no curso de 1978 no *Collège de France*, é um neologismo para a língua francesa, assim como no caso do português. Alguns tradutores de língua portuguesa inicialmente optaram pela solução “governabilidade”, mas o termo “governamentalidade” tornou-se dominante. Aqui escolhemos também pela segunda opção.

¹¹ Cf. HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*; HADOT, P. “*Réflexions sur la notion de culture de soi*”, DETEL, W. *Foucault and Classical Antiquity: Power, Ethics and Knowledge*; JAFFRO, Laurent. *Sistema e subjetividade: o si estoico dos modernos*.

Em resumo, essas são algumas questões com as quais esta dissertação pretende se defrontar; problemas, sem dúvida, mais localizados do que resolvidos. Para organizá-los, dividimos o trabalho em três capítulos: o primeiro apresenta a nossa leitura do pensamento de Foucault em sua fase genealógica, e procuramos então circunscrever noções fundamentais como “interpretação”, “prática”, “força”, “técnica”, etc., orientando, assim, o modo como o pensamento do autor é tratado ao longo do trabalho. No segundo capítulo, buscamos localizar o aparecimento do problema do governo no contexto da obra de Foucault a partir do desenvolvimento da noção de “biopolítica”, que abre duas importantes perspectivas de análise: a análise do “dispositivo de sexualidade” e o problema da “governamentalidade” e suas implicações, principalmente a partir de 1978¹². Interessa-nos então localizar e delimitar as questões presentes nessas duas passagens que, a nosso ver, são fundamentais para se compreender a importância da dimensão agonística e inventiva que Foucault encontra no governo de si na Antiguidade. Em outros termos, para compreendermos como uma história das práticas de si animam “contra-poderes” e situam-se, assim, na problemática do governo, é preciso recuperar como a história das “técnicas de si” vem de encontro à busca de Foucault por um processo que interrompa a produção de certos mecanismos de poder: “Contra o dispositivo de sexualidade, o ponto de apoio do contra-ataque não deve ser o sexo-desejo, mas os corpos e prazeres”¹³. A segunda passagem fundamental encontra-se na mudança de perspectiva aberta pela noção de “governamentalidade”, criada por Foucault em 1978. E aqui nos deteremos em mostrar como práticas de governo e de produção de verdade no âmbito do poder pastoral revelaram-se fundamentais para Foucault elaborar uma genealogia das racionalidades governamentais na modernidade e depois, então, investigá-las pela perspectiva dos antigos. Enfim, no capítulo seguinte finalmente abordaremos as “práticas de si”, buscando demarcar as inflexões que interessaram a Foucault acerca das técnicas de governo na Antiguidade a partir do problema da “escrita de si”. Por fim, a análise se detém sobre a noção de “problematização”, explicitando o modo como ela permite a Foucault tanto resolver questões abertas pela problemática do governo quanto identificar seu método filosófico com uma ética.

Desse modo a complexidade inicial da leitura de Foucault passa a ser uma potente forma de se relacionar com seu leitor, pois a vivacidade e o olhar crítico de seus textos provocam reflexões que tanto libertam de visões pré-concebidas da filosofia e de sua história quanto

¹² Como um exemplo da diversidade de caminhos que a obra de Foucault permite ao seu leitor, indicamos artigo de Márcio Alves da Fonseca que estabelece a conexão entre a análises do poder e a ética a partir da problemática do “governo de si”, cujo nascimento Foucault associa a Kant e a tradição da *Aufklärung*: FONSECA, M. *Entre a vida governada e o governo de si*, p. 241-268.

¹³ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 208; p. 147.

esclarecem as dificuldades advindas de seu pensamento. Seguimos aqui o movimento dos textos do autor, sejam eles entrevistas, cursos ou livros, para delimitar o contexto em que suas noções são problematizadas e assim reconstruídas, sem qualquer apelo a elementos extratextuais e sem nos preocuparmos com a correção de suas referências históricas. Registre-se ainda que sem o suporte do pensamento de Gilles Deleuze e Gérard Lebrun, que funcionam como balizas para o caminho empreendido, certamente teríamos dificuldades ainda maiores ao longo desses três anos de pesquisa. Ao acompanharmos os percursos dos labirintos dos “jogos de verdade” criados por Foucault, vemos mais claramente como o deslocamento da noção de “verdade”, saída de seu campo tradicional para o interior do solo irregular das eventualidades da história, dá a Foucault a oportunidade de nos mostrar como o pensamento é capaz de escapar de si mesmo, de se superar diante daquilo que o aprisiona, ou, nos dizeres de Maurice Blanchot, mostrar como a unidade do sujeito é questionada em favor de uma subjetividade estruturada na “pluralidade de posições e uma descontinuidade de funções”¹⁴. Não seria a prática de liberdade fundamental essa forma de curiosidade que o sempre o acompanhou, aquela “que permite desprender-se (*déprendre*) de si mesmo”¹⁵?

¹⁴ BLANCHOT, Maurice. *Uma voz vinda de outro lugar*, p. 127.

¹⁵ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 9; p. 10.

CAPÍTULO I

O PROBLEMA DA FORÇA E DA VERDADE

1.1. Os mecanismos das relações de força

No final de 1978 a revista acadêmica italiana *aut aut* publica uma entrevista de Foucault em forma de texto denominado *Précisions sur le pouvoir. Réponses à certaines critiques*. Ali se explicita seu incômodo com mal-entendidos que circulavam no meio acadêmico europeu da época, provocados principalmente por uma leitura equivocada de sua noção de poder, à qual se dedicou a partir da década de 70. Os críticos de Foucault denunciavam as consequências políticas de seu trabalho, que supostamente ignorava a diferença entre o real e o ideológico, e criticavam sua pretensão de desvendar as clivagens do poder a partir de uma promessa de transparência funcional contida na “metáfora do panóptico”¹⁶. A resposta de Foucault é precisa quanto aos objetivos de seu projeto no momento: substituir concepções normativas do político por uma interpretação das relações de poder, e, por meio delas, identificar a origem das instituições como “efeitos e condições” de processos heterogêneos a elas. A busca pela legitimidade do poder político pensado pela relação soberano-súdito necessariamente atribui uma natureza endógena às relações de poder, conexão que constrói vínculos tautológicos do poder pelo poder: esse sistema seria o signo de um apego presente em linhas de pensamento que retorcem a realidade em nome de uma hipótese da razão que ignora sua fonte perniciosa. Assim, Foucault refuta proposições como “eu, a razão, exerço o poder sobre você, a loucura”¹⁷ e busca compreender a composição dessas relações através da interpretação do encadeamento de forças imanentes à sua existência. Por exemplo, assim ele elabora, no artigo mencionado, uma releitura de suas pesquisas sobre a loucura:

Se eu quisesse fazer, da forma como eles dizem, uma ontologia do Poder com P maiúsculo, teria tentado traçar a gênese destas grandes instituições de poder, teria centralizado a análise exclusivamente sobre o plano da instituição e da lei, da relação (*rapport*) de forças, regulamentada ou não, segundo a qual se exerceria a violência contra a loucura ou os loucos. Eu, pelo contrário, tentei mostrar como, segundo esses recortes, essas relações de forças, essas instituições e toda essa malha (*maillage*) de poder puderam se formar em um momento dado. A partir de quê? A partir destes processos econômicos e demográficos que aparecem claramente ao fim do século

¹⁶ *Ditos e escritos II*, “Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas.”, p. 626.

¹⁷ *Ditos e escritos II*, “Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas.”, p. 631.

XVI, quando o problema dos pobres, vagabundos, das populações flutuantes se põe como problema econômico e político que tentamos resolver com um arsenal de instrumentos e armas (...) uma relação de poder poderia nascer no interior de uma transformação bem diferente que era ao mesmo tempo a condição para que essas relações e processos econômicos pudessem ser regulados, controlados e assim por diante. Eu queria mostrar precisamente essa heterogeneidade de poder, isto é, como ele sempre nasce de algo diferente de si mesmo.¹⁸

O mesmo pressuposto, afirma Foucault, está em suas pesquisas sobre as prisões. Não há uma interrogação sobre “o que é a lei penal” ou um projeto de “deduzir a prisão a partir da essência mesma da lei que condena o crime”, mas uma tentativa de “reinsere as prisões no seio das tecnologias que são”, nascidas em um período determinado e destinadas a cumprir um fim específico. Essas técnicas punitivas, materializações de funções do poder, simultaneamente são causa e efeito de uma rede que perpassa as lutas históricas, constituindo assim “uma economia das relações de poder”: “Tudo isto nasce de outra coisa; e não há poder, mas relações de poder, que nascem necessariamente, como efeitos e condições de outros processos.”¹⁹. O exercício do poder, assim, não é algo que se possui, não é algo originário, mas móvel, precário e dependente de formas diversas. Há movimentos e constante formação de novos arranjos ao longo do tempo. Não se trata, portanto, de uma unidade, mas de uma ideia relacional, dependente de seus termos. E essas formas apenas se mantêm se a mesma relação de forças se mantiver: qualquer mudança na disposição dessas relações implica no desaparecimento das formas que delas se originaram. Assim, instituições, regulações, instrumentos de controle, entre outras técnicas, emergem e desaparecem através da mudança das relações que estão em jogo em determinado recorte do tempo.

Foucault não despreza que sua sugestão metodológica traz dificuldades, mas somente afirma que soluções que ignoram a história conflituosa de determinados saberes e técnicas provocam distorções e ignoram a potência das forças que estão em questão. Para comentarmos esse problema, interessa-nos, por enquanto, suspender questões específicas sobre a formação dos objetos discursivos “louco” e “delinquente” e de técnicas como o encarceramento para notarmos de que maneira esse enfoque de Foucault às relações denominadas “saber-poder” configuram sua prática filosófica como uma forma de interpretação das relações de poder, buscando compreender a lógica por trás dessa escolha.

¹⁸ *Ditos e escritos II*, “Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas.”, p. 630-631.

¹⁹ *Ditos e escritos II*, “Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas.”, p. 631.

“(…) a verdade é um mais de força, assim como ela só se manifesta a partir de uma relação de força”²⁰: nesse breve enunciado encontram-se os problemas clássicos da genealogia de Foucault. Coloque-se a questão da unidade de suas pesquisas, ou de seu estatuto epistemológico, ou de sua situação em relação às filosofias do conceito e às filosofias do sujeito, ou mesmo a mais decisiva de todas, a questão de seu fundamento, é preciso antes compreender de que “força” se trata, quando ele diz que “se a relação de força libera a verdade, a verdade, por sua vez, vai atuar, e em última análise só é procurada, na medida em que puder efetivamente se tornar uma arma na relação de força”²¹ ou “Esse novo estrato teórico e analítico, esse novo elemento da razão política é a força. É a força, a força dos Estados”²² ou, ainda, já investigando os arquivos dos antigos, quando afirma que “Os *aphrodisia*, como vimos, tornam-se não somente possíveis, mas desejáveis através de um jogo de forças”²³. Qual seria então essa relação de forças à qual Foucault tanto recorre e na qual a verdade e a razão são dadas?

Ao mencionar que não deseja elaborar uma “ontologia do Poder com P maiúsculo” no trecho já aqui citado, Foucault refere-se à sua crítica a filosofias que têm fundamento em uma origem unificadora, síntese prévia da experiência que é capaz de *exorcizar toda forma de diferença* – daí o fundamento, por exemplo, de sua crítica ao nascimento do “homem” como objeto de saber em *As palavras e as coisas*.²⁴ Seja o sujeito de conhecimento, o modelo jurídico da soberania²⁵ ou a instância do desejo como espécie de lei, Foucault questiona qualquer fundamento representativo submetido ao regime da identidade e produtor de uma verdade imóvel que exclui pela mentira e pelo erro. Na expressão precisa de Gérard Lebrun: “o sujeito representativo sempre fornece à impressão de identidade uma caução forte o bastante (identidade

²⁰ *Em defesa da sociedade*, p. 51; p. 62.

²¹ *Em defesa da sociedade*, p. 51; p. 62.

²² *Segurança, território, população*, p. 389; p. 396.

²³ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 67; p. 79.

²⁴ Assim Foucault resume a exclusão da diferença na *episteme* moderna, momento em o “homem” passa a ser tanto fundamento quanto positividade de saberes que o determinam a partir de sua finitude: “De um extremo ao outro da experiência, a finitude responde a si mesma; ela é, na figura do *Mesmo*, a identidade e a diferença das positivities e de seu fundamento. Vê-se como a reflexão moderna, desde o primeiro esboço dessa analítica, inclina-se em direção a certo pensamento do Mesmo – em que a Diferença é a mesma coisa que a Identidade – exposição da representação, com sua realização em quadro, tal como o ordenava o saber clássico. (...) é aí que se verá sucessivamente o transcendental repetir o empírico, o *cogito* repetir o impensado, o retorno da origem repetir seu recuo”. *As palavras e as coisas*. p. 362; pp. 434-435.

²⁵ Sobre a questão da soberania, é esclarecedor o modo como Foucault apresenta, no “Resumo do curso”, o objetivo de suas aulas de 1976 no *Collège de France*: “Dever-se-ia tentar estudar o poder não a partir dos termos primitivos da relação, mas a partir da própria relação na medida em que ela é que determina os elementos sobre os quais incide: em vez de perguntar a sujeitos ideais o que puderam ceder de si mesmos ou de seus poderes para deixar-se sujeitar, deve-se investigar como as relações de sujeição podem fabricar sujeitos. Assim também, em vez de buscar a forma única, o ponto central do qual derivariam todas as formas de poder por consequência ou desenvolvimento, deve-se primeiro deixá-las valer em sua multiplicidade, em suas diferenças, em sua especificidade, em sua reversibilidade: *estudá-las, pois, como relações de força que se entrecruzam, remetem umas às outras, convergem ou, ao contrário, se opõem e tendem a anular-se.*” (g.n) *Em defesa da sociedade*, p. 224; p. 320.

do Eu, do mundo, da História, das leis da natureza etc.) para nos garantir que uma *presença unitária* jamais se interrompeu”²⁶. Assim, a linguagem, enquanto centrada na representação e cognição, apreende o fluxo das forças e as transforma em fixidez, projetando uma unidade e a correlata ideia de substância. Neste primeiro capítulo, pretendemos mostrar como a genealogia foucaultiana funciona como exercício da diferença ao estruturar-se em uma interpretação das relações de forças que constituem um campo do poder. Para tanto, utilizaremos principalmente alguns textos dedicados à Nietzsche do início da década de 70, momento em que Foucault trabalha a passagem da arqueologia para a genealogia. E, para investigar o triunfo histórico da identidade regente de sistemas, em seu primeiro curso ministrado no *Collège de France*, em 1971, Foucault apropria-se do pensamento de Nietzsche para localizar o problema do conhecimento “verdadeiro” no silêncio que ele impõe quanto à sua origem conflituosa: “A verdade – seria melhor dizer o sistema do verdadeiro e do falso – terá revelado o rosto que há tanto tempo vem escondendo (*détourné*) de nós, e que é o de sua violência”²⁷:

Quanto ao curso, já indiquei rapidamente o jogo que eu gostaria de jogar: (...) consistiria em saber se a vontade de verdade não é tão profundamente histórica quanto qualquer outro sistema de exclusão; se, na raiz, não é arbitrária como eles; se não é modificável como ele no decurso da história; se, como eles, não se apoia e, como eles, não é incessantemente reativada por toda uma rede institucional; se não forma um sistema de coerção que se exerce não só sobre outros discursos mas sobre toda uma série de outras práticas. Em resumo, consiste em saber quais lutas reais e quais relações de dominação são mobilizadas na vontade de verdade.²⁸

Pressupõe-se então uma aposta que inverte a linha do pensamento, levando-a para algo como um campo prévio, pré-subjetivo e pré-objetivo, onde se localiza a força dessa “vontade de verdade” que constitui tanto sujeito como objeto, recuperando a emergência das “relações de dominação” que lhe trouxeram à tona. A crítica de Foucault dirige-se à forma sistemática de conhecimento capaz de emitir enunciados verdadeiros e falsos, compreendida como efeito de uma violenta “vontade de verdade”: o termo “verdade” indica a concordância e adequação entre pensamento e objeto, ideia-chave da filosofia ocidental e âmago da metafísica. Atingir a

²⁶ LEBRUN, Gérard. *O avesso da dialética*. pp. 255-256. O capítulo VI, “O círculo dos círculos”, foi particularmente importante para nossa compreensão do problema da representação. Lebrun utiliza-se da crítica de Deleuze em “Diferença e repetição” para mostrar como o “sujeito” hegeliano possui um processo especulativo que não escapa da lógica da identidade.

²⁷ *Aulas sobre a vontade de saber*, p. 6; p. 6.

²⁸ *Aulas sobre a vontade de saber*, p. 4; p. 4.

“verdade” é uma meta pela qual são elaboradas promessas de ordem intelectual, moral e religiosa, e, desde a crítica de Kant, é sabido que a crise do conceito de “verdade” como representação dos objetos pode ser entendida como a crise da metafísica. Assim, como filósofo que se debruçou sobre as questões herdadas da filosofia das Luzes (especialmente sobre a filosofia crítica de Kant), Nietzsche foi mais um dos filósofos que se deparou com o problema dos limites do uso da razão e da impossibilidade da metafísica como ciência. Consequentemente, a noção nietzscheana de “vontade de verdade” não busca apreender os traços característicos da realidade; ela revela, ao contrário, uma estratégia violenta do tornar fixo, da interpretação do fluxo contínuo das coisas no ente. Essa “vontade” remete a um processo constante de produção de mundos fictícios, substanciais, essenciais, incondicionados. Nesse sentido, a verdade não é alcançada em si e preestabelecida, mas criada por meio de processos de determinação de signos e de interpretações.

Para interpretar a vontade de verdade é preciso elaborar um conhecimento que não se sustente a partir de sua capacidade de criar enunciados verdadeiros, mas que seja histórico, perspectivo e desvinculado desse sistema. Em suas genealogias não há nenhum ente “em si” dado *a priori*, pois todo “ente” já consiste na organização complexa de uma “vontade de verdade” que não é a expressão de um sujeito ou de uma coisa em si, mas que emerge como efeito de um conjunto de relações de dominação anteriores a essas identidades. Vejamos como, em outra aula sobre Nietzsche ministrada também em 1971, Foucault explicita esse posicionamento crítico que, como veremos, adota em suas genealogias:

Nietzsche diz: “Não há conhecimento em si”, o que não quer dizer: não há conhecimento do em-si, e sim: não há, na violência do conhecer, uma relação constante, essencial e prévia que a atividade de conhecimento devesse ao mesmo tempo manifestar (*déployer*) e efetuar. Dizer que não há conhecimento em si é dizer que a relação sujeito-objeto (e todos seus derivados, como *a priori*, objetividade, conhecimento puro, sujeito constituinte) é na realidade produzida pelo conhecimento em vez de servir-lhe de fundamento.²⁹

As dificuldades advindas da concepção tradicional da verdade não podem ser resolvidas somente com uma mera modificação no plano do conceito de verdade. Ao contrário, passa a se exigir que o antigo modelo de saber seja submetido a uma reinterpretação³⁰. O trabalho do

²⁹ *Aulas sobre a vontade de saber*, p. 202; p. 190.

³⁰ Isso não significa que para Foucault o problema da verdade tenha se tornado irrelevante, nem que ela tenha desaparecido. Não se trata da destruição, mas do *remanejamento* do sentido da verdade, agora submetida a diferente arquitetura do pensamento. Nos processos de interpretação não se trata, primariamente, de investigar e

genealogista, na leitura de Foucault, diferencia esse poder criador, quer dizer, refere todo sistema dado de conhecimento a uma *interpretação*³¹ ou a um *conhecimento* anterior, que reconhecerá qual grau de “vontade de verdade” aquele sistema exprime. Nesse sentido, a “relação sujeito-objeto” não serve mais de fundamento para o conhecimento pois é apenas reflexo de uma perspectiva justificadora, que inaugura, através do poder de dominação de uma força, mais uma crença entre outras. No conhecimento perspectivista nietzscheano que Foucault procura compreender e aplicar em suas genealogias, verdade e falsidade não são mais critérios pertinentes de apreciação, uma vez que nada dizem sobre o *sentido da força* de determinada crença instaurada pelos modos de apropriação do problema sujeito-objeto. O pensamento de Foucault nunca perseguirá o falso e o erro como desvio de uma representação justa, mas como uma ficção que se ignora devido a uma crença que foi forjada sobre ela: qualquer objeto é apropriado, ao longo de sua história, por forças de intensidades diversas, que lhe impõem um novo significado a cada nova apropriação, direcionando-o ao novo sentido de uma função, de tal modo que sua *história* deve ser interpretada como a cadeia das sucessivas interpretações a que todo objeto está sujeito. Assim, o fundamento da genealogia reside na interpretação de um estado-de-coisas como resposta a um condicionamento anterior, instaurado por uma “vontade de verdade” que nada mais é do que uma “vontade de poder” que posicionava e fixava determinado conhecimento estrategicamente dentro de um jogo de forças. É preciso, então, compreender como se articula esse jogo.

Interpretando o conceito nietzscheano de vontade de poder (*Wille zur Macht*) na maneira como aparece nos aforismos póstumos reunidos em livro homônimo, Foucault interpreta essa vontade como uma multiplicidade de forças em três passos: a) o modelo de conhecimento sujeito-objeto nasce de uma “rede de relações”³² incognoscíveis que estabelecem um “jogo de diferenças”, pois se diferenciam quanto à forma de sua atividade (destruição, apropriação, castigo, dominação) e quanto aos termos de suas relações (“um corpo com outro

revelar uma verdade preexistente no mundo, pois não é mais a interpretação que depende da verdade, mas antes é a *verdade que depende da interpretação*. Portanto, a posição central da problemática da vontade de verdade e da interpretação não conduz a um relativismo da preferência, que prescreve que toda interpretação é válida somente no âmbito do sujeito em igual medida. Diferentemente da relatividade interpretativa defendida por Foucault, o relativismo da preferência é somente a outra face de uma moeda divorciada do vir-a-ser.

³¹ Sobre a interpretação em Nietzsche, afirma Foucault que “a interpretação é o que põe e impõe os signos (...) o que introduz diferenças radicais (as da palavra e do sentido)”. *Aulas sobre a vontade de saber*, p. 204; p. 192. Interpretação não significa, portanto, uma exegese ou uma explicação, mas um *processo* de criação da verdade, necessariamente perspectivo, esquematizador, e precário. A verdade discursiva, ligada à gramática do juízo, não basta para caracterizar a vida humana em suas figuras fundamentais, ela é sempre resultado de deformações. Temos, então, em relação ao mundo somente acesso a um saber pragmático, formado por meio de opiniões, convicções.

³² *Aulas sobre a vontade de saber*, p. 202; p. 190.

corpo, um grupo com outro grupo, um indivíduo com uma coisa, um animal, um deus”³³ – porém, trata-se sempre de relações entre corpos, entre formas); b) Essas relações são relações de forças, pois estas, quando eventualmente reunidas, formam um grupo dominante e impõem a “analogia da semelhança (*ressemblance*)” à diferença, estampando-lhes, por meio da violência, uma mesma “marca” (*marque*). Esse conjunto de forças atua multiplicando uma forma de relação às outras relações, fato que viabiliza a sua identificação na realidade: *a repetição da aplicação da força na realidade é o que torna visível e apreensível sua ação*. Trata-se de um dado ao alcance da interpretação e que depende de certa habilidade e atenção do genealogista ao mundo para a localização do jogo de forças. Daí Deleuze, ao analisar o poder em Foucault, afirmar que as “máquinas abstratas” definem os “agenciamentos concretos”: as relações de força, como abstrações, poderes não formalizados de *afetar* e de *ser afetado*, atuam como uma máquina que opera ao dominar e impor sua marca repetidamente no mundo, onde se formalizam e se materializam, construindo agenciamentos compostos por “enunciados e visibilidades”³⁴; c) Dessas relações de forças constituem-se o sujeito, “ponto de emergência da vontade, o sistema das deformações e das perspectivas, o princípio das dominações”³⁵, e o objeto, “ponto de aplicação da marca, o signo, a palavra, a categoria”. Por essa perspectiva, a aproximação entre sujeito e objeto, tarefa primordial da concepção de verdade na história da filosofia desde Platão³⁶, não passa de efeito ilusório das relações de força que produzem a ideia de conhecimento como acesso à verdade. Sujeito e objeto desvinculam-se definitivamente e cada um passa a compor um papel. Atravessando todo o processo, a vontade de verdade confunde-se com uma força cuja intensidade anima o jogo da história que constitui o mundo como um devir, ativando um movimento instável entre forças que constantemente entram em conflitos que as redistribuem na realidade. “Poder” não designará, assim, um conteúdo determinado chamado de “poder”, mas a *configuração formalizada de qualquer posição das relações de forças na qual a vida está disposta*. É a definição que encontramos, por exemplo, no modo como Foucault expressa a atividade do poder em *A vontade de saber*:

A condição de possibilidade do poder, em todo caso, o ponto de vista que permite tornar seu exercício inteligível até em seus efeitos mais "periféricos" e, também,

³³ *Aulas sobre a vontade de saber*, pp. 202-203; p. 190.

³⁴ DELEUZE, G. *Foucault*. pp. 48-49.

³⁵ *Aulas sobre a vontade de saber*, p. 203; p. 191.

³⁶ Nas três primeiras aulas do curso de 1971, *Aulas sobre a vontade de saber*, Foucault contrapõe o paradigma da “vontade de saber” em Nietzsche, crítico da ideia de que o “desejo de conhecimento” já contém em si uma busca pela verdade, à “vontade de saber” em Aristóteles, filósofo que pressupõe a existência da verdade como condição do “desejo de conhecimento”.

enseja empregar seus mecanismos como chave de inteligibilidade do campo social, não deve ser procurada na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes; é o **suporte móvel das relações (*rappports*) de força que, devido a sua desigualdade, induzem continuamente estados de poder, mas sempre localizados e instáveis**. Onipresença do poder: não porque teria 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, mas porque vem de todos os lugares. E "o" poder, no que tem de permanente, de repetitivo, de inerte, de auto-reprodutor, é apenas **efeito de conjunto**, esboçado a partir de todas essas mobilidades, encadeamento que se apoia em cada uma delas e, em troca, procura fixá-las. (g.n)³⁷

Portanto, a desconcertante frase “o poder está em todos os lugares” não é nada mais do que a afirmação de *que todas as ações da vida pressupõem uma força que as suportem*, atos descontínuos entre corpos que estabelecem relações com diferentes modalidades e diferentes intensidades: o poder nada mais é do que um conjunto de relações que indicam como determinadas forças se formalizam e atuam no mundo. Consequência imediata, força e vontade de verdade são indissociáveis: a interpretação das relações de poder indica como, na força, a vontade de verdade é exercida; esta, por sua vez, é índice da intensidade da força, isto é, daquilo que ela pode enquanto potência. *Atividade e intensidade*, portanto, são as atribuições das forças que estão em jogo e é graças a elas que é possível romper com certa representação tradicional da vontade vinculada a uma concepção prévia de sujeito. Nem causa, nem autor, a força é ação no estado puro. Daí nossa afirmação de que suas genealogias são uma prática do pensamento da diferença: a diferença é o princípio tensor do campo do poder e as interpretações foucaultianas dos jogos das forças têm em vista a atualização dessas forças, sua implosão, instabilidade, redistribuição.

A vontade presente na filosofia de Foucault não se confunde com o desejo de um sujeito pois não possui uma causa e uma finalidade definida: ela é a própria força considerada somente como atividade e intensidade. Assim, como pretendemos mostrar ao longo desta dissertação, a interpretação de relações exercida por Foucault procura distinguir um diagrama de relações de forças, formadoras de um campo do poder, que exercem determinada função nas formas e nas substâncias concretas: noções como poder disciplinar, biopolítica e governamentalidade, e mesmo as relações de cuidado de si na Antiguidade (que, como veremos, serão analisadas como

³⁷ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 122-123; p. 101*.

uma força capaz de se articular e resistir ao efeito-máquina de um tipo de poder), são compreendidas como um diagrama de relações sem qualquer materialidade pré-estabelecida, como funções independentes, que são observáveis ao serem formalizadas e efetuadas no mundo. Para tomarmos um exemplo: Foucault consegue extrair, a partir da leitura dos arquivos sobre a história do sistema carcerário francês em *Vigiar e Punir*, o diagrama de forças atuantes como o que denominou “poder disciplinar”: forças que impõem determinados comportamentos a uma multiplicidade de sujeitos. No entanto, a função das forças das disciplinas não é reduzível ao problema dos delinquentes e das prisões, pois sua função é abstraída e sua lógica aplicada em visibilidades como escolas, exércitos, fábricas, hospitais, etc., criando, assim, uma cadeia de formalizações do poder que constituem o mundo das práticas disciplinares. Nesse sentido, trata-se de uma filosofia em que *tudo é corpo*: homem é corpo, vida é corpo, uma vez que afetam e são afetados, são simultaneamente causa e efeito das relações de poder ao longo do tempo – todo acontecimento é um corpo que o anima, um corpo que é possível e que se torna e se apropria do homem fazendo com que ele faça o que faz: “O que procuro é tentar mostrar como as relações de poder podem passar materialmente pela espessura mesma dos corpos sem ter que ser transmitidas pela representação dos sujeitos. Se o poder atinge o corpo, não porque foi internalizado antes na consciência das pessoas.”³⁸.

Portanto, para retomarmos as questões do pequeno texto com o qual iniciamos esse item, qualquer crítica que indique uma “concepção funcionalista da transparência do poder”³⁹ em Foucault, seja pelo modelo do panóptico ou por outro qualquer, estaria duplamente equivocada: primeiro, pelo reducionismo; segundo, pela ideia de que o autor procura compreender o poder a partir de uma espécie de busca pelas leis que regem seu funcionamento. Justamente o contrário: por não ser o fundamento para todo tipo de exercício legítimo da norma é que o poder não é “efeito, em termos de causalidade, de uma instância outra”⁴⁰, nem possui um ponto de vista externo à lei que possa ser a medida de sua representação – o poder *está* no mundo⁴¹. Por essa razão o ponto de vista que marca as genealogias de Foucault nos anos 70 parte de uma análise sobre questões econômicas, religiosas, demográficas, etc. para identificar as condições das forças imanentes a campos de poder; estes, por sua vez, racionalizaram essas questões para que fossem “regulamentadas, controladas e assim sucessivamente”, momento de nascimento das práticas não-discursivas e discursivas seus efeitos de verdade sobre os processos

³⁸ *Ditos e escritos II*, “As relações de poder passa pelo interior dos corpos”, p. 231.

³⁹ *Ditos e escritos II*, “Precisões sobre o poder. Respostas a certas críticas.”, p. 628.

⁴⁰ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 125; p. 103.

⁴¹ A resposta de Foucault à questão da ideologia será tratada adiante.

de transformações do corpo social. Era necessário livrar-se da causalidade da lei, tradicional forma “legítima” para o exercício do poder⁴², e empreender uma análise a partir dos próprios termos das relações de poder, sempre compostas pelas interações de um conjunto de forças: “se trataria muito mais de extrair, histórica e empiricamente, das relações de poder, os operadores da dominação”⁴³.

1.2. O campo de imanência saber-poder

“E que se chamará de saber aquilo que é preciso arrancar da interioridade do conhecimento para ali recuperar o objeto de um querer, o fim de um desejo, o instrumento de uma dominação, a meta de uma luta”⁴⁴. Feita a abertura genealógica para o campo do poder, o saber torna-se jogo da verdade liberto de sua suposta neutralidade após a interpretação do genealogista, ou, em outros termos, “o conhecimento liberado da relação sujeito-objeto”⁴⁵. Como abordado no item anterior, ao pensar o conhecimento como um processo histórico, localizado em um plano de forças anterior à problemática da verdade e da relação sujeito-objeto, Foucault associa o universo dos signos a um “saber” produtor de esquemas que sirvam tanto à comunicação quanto a uma maneira de *apoderar-se* da multiplicidade para fins de acordo e dominação graças a um artifício ilusório da linguagem. O pensamento filosófico muitas vezes reforçou esse jogo de exclusões:

Quer seja, portanto, em uma filosofia do sujeito fundante, quer em uma filosofia da experiência originária ou em uma filosofia da mediação universal, o discurso nada mais é do que um jogo, de escritura, no primeiro caso, de leitura, no segundo, de troca, no terceiro, e essa troca, essa leitura e essa escrita não jamais põem em jogo senão os signos. O discurso se anula, assim, em sua realidade, colocando-se na ordem do significante.⁴⁶

⁴² Foucault retoma o tema na aula de 30 de janeiro de 1980 do curso “Do governo dos vivos” de modo mais radical: “Não há legitimidade intrínseca do poder. E, a partir dessa posição, o procedimento consiste em se perguntar o que se desfaz do sujeito e das relações de conhecimento, dado que nenhum poder é fundamento nem em direito nem em necessidade, pois que todo poder nunca repousa em outra coisa que não a contingência e a fragilidade de uma história (...). Digamos que se o grande procedimento filosófico consiste em estabelecer uma dúvida metódica que suspende todas as certezas, o pequeno procedimento lateral e na contramão que proponho a vocês consiste em tentar fazer intervir sistematicamente, não a suspensão de todas as certezas, portanto, mas a não-necessidade de todo poder, qualquer que seja.” *Do governo dos vivos*, p. 77; p. 72. Trata-se, portanto, de interpretação que possui razão de ser não somente lógica mas principalmente ética.

⁴³ *Em defesa da sociedade*, p. 43; p. 51.

⁴⁴ *Aulas sobre a vontade de saber*, p. 18; p. 18.

⁴⁵ *Aulas sobre a vontade de saber*, p. 205; p. 193*.

⁴⁶ *A ordem do discurso*, p. 21.

Filosofia do sujeito fundante, da experiência originária ou da mediação universal⁴⁷, todas elas marcam, de alguma forma, o triunfo do signo, do Mesmo, um modo de representar um Diverso por meio de estruturas fixas, aplicando sobre elas a marca de uma força. Esse processo “anula” o discurso em sua realidade pois mascara sua fonte violenta: os discursos praticados ao longo da história são *imanes* ao jogo de forças que exclui outras formas de discursos e assim age por coerção. Além disso, no plano genealógico, os discursos compõem os saberes como conjunto de enunciados necessariamente entrelaçados com o não-discursivo (ou seja, qualquer tipo de ação que não seja estruturada na produção de enunciados), e são modificados ao longo da história conforme a disposição das forças: “As práticas discursivas não são pura e simplesmente modos de fabricação de discursos. Elas tomam corpo em conjuntos técnicos, em instituições, em esquemas de comportamento, em tipos de transmissão e de difusão (...) que simultaneamente as impõem e as mantêm”⁴⁸. A produção de discurso então passa a ser a uma *prática* também vinculada ao nascimento de *técnicas*, noção que, em Foucault, remete à criação de um mecanismo de atuação de um corpo sobre o outro tendo em vista a realização de certa estratégia da disposição das forças⁴⁹. Trata-se de consequência imediata da recusa foucaultiana em pensar um mundo teórico puro, uma vez que este é imanente ao mundo prático, ou, em outros termos, é causa e efeito das relações de poder. Ao deslocar o foco de sua crítica para as motivações práticas dos saberes, o genealogista nos aponta para o erro intelectual que subjaz a esta motivação: a crença de um fundamento puramente teórico na produção da verdade, independente do interesse prático, da relação entre os corpos, do diagrama das forças. Por essa perspectiva, o modelo de pensamento estruturado na relação sujeito-objeto é compreendido como uma técnica que visa à constituição de uma linguagem esquematizada para o exercício do cálculo e das previsões. É preciso que esse signo seja disposto de maneira reconhecível para os outros, o que implica em deformações para que determinada força se conserve e persevere.

⁴⁷ Foucault não explicita, mas é evidente sua crítica à fenomenologia e à ideia de uma consciência que se movimenta e assim é capaz de encaminhar as singularidades até o conceito, criando um discurso que repercuta uma verdade.

⁴⁸ *Aulas sobre a vontade de saber*, p. 217; p. 203*.

⁴⁹ Em conferência pronunciada da Faculdade de Filosofia da UFBA em 1976, Foucault destaca que a noção de técnica é fundamental para distanciar e diferenciar suas pesquisas de certa concepção negativa de poder, próxima das tradicionais teorias da soberania ou do desejo. Ele ainda menciona as pesquisas de Pierre Clastres como modelo de pensamento que procura, através de uma concepção de poder como técnica, afastar-se do “privilegio da regra e da proibição que, no fundo, reinou sobre a etnologia de Durkheim até Lévi-Strauss”, e aproxima-se de Marx ao afirmar que “podemos encontrar facilmente entre as linhas do Livro II do *Capital* uma análise, ou ao menos um esboço de análise, que seria a história da tecnologia de poder, tal como ela se exercia nos ateliês e nas usinas.”. Temos aí, portanto, uma noção de técnica como prática inventada para certa finalidade específica no contexto de um jogo de forças. *Ditos e escritos II*, “As malhas do poder”, respectivamente, p. 1003 e p. 1008.

Nesse sentido, o saber funciona como uma técnica que assegura a conservação de uma força que domina:

A transformação de uma prática discursiva está ligada a todo um conjunto, frequentemente muito complexo, de modificações que podem dar-se tanto fora dela (nas formas de produção, nas relações sociais, nas instituições políticas) como nela (nas técnicas de determinação dos objetos, no afinamento e ajuste dos conceitos, no ajuste dos conceitos, no acúmulo de informação) ou ao seu lado (em outras práticas discursivas). E está ligada a elas no modo não de um simples resultado, e sim de um efeito que detém ao mesmo tempo sua própria autonomia e um conjunto de funções precisas com relação ao que a determina.⁵⁰

As mudanças que ocorrem nas práticas discursivas não indicam uma história de desenvolvimento ou a marca de sua continuidade; ao contrário, suas mudanças são efeitos de uma causa imanente a elas: há correlação, pressuposição recíproca entre a causa e o efeito, entre a emergência irregular das forças e suas formalizações. Se os efeitos atualizam e as modificam é porque as relações de forças ou são apenas virtuais, potenciais, instáveis, e definem apenas possibilidades e probabilidades de interação enquanto não integram num conjunto capaz de dar forma ao seu sentido e à sua função. Essa atualização também é uma integração, um conjunto de integrações progressivas, originadas em diferentes locais (“fora dela”, “nela”, “ao seu lado”), que tendem para a dominação, operando assim um alinhamento, uma homogeneização, uma soma de relações de força. Vejamos, por exemplo, como Foucault inicia seu curso de 1978 no *Collège de France* esclarecendo essa questão:

Os mecanismos de poder são parte intrínseca de todas essas relações, são circularmente o efeito e a causa delas, mesmo que, é claro, entre os diferentes mecanismos de poder que podemos encontrar nas relações de produção, nas relações familiares, nas relações sexuais, seja possível encontrar coordenações laterais, subordinações hierárquicas, isomorfismos, identidades ou analogias técnicas, efeitos encadeados que permitem percorrer de uma maneira ao mesmo tempo lógica, coerente e válida o conjunto dos mecanismos de poder e apreendê-los no que podem ter de específico num momento dado, durante um período dado, num campo dado.⁵¹

⁵⁰ *Aulas sobre a vontade de saber*, p. 218; p. 204*.

⁵¹ *Segurança, território, população*, p. 4; pp. 4-5

O comentário de Deleuze sobre a relação de imanência entre os campos do poder e do saber ilumina essa questão pela leitura da função-panóptico: nessa disposição de relação de poder, trata-se de revelar um modo de “impor uma conduta qualquer a uma multiplicidade humana qualquer.”⁵². O poder disciplinar, como qualquer outra forma de poder, opera enquadramentos do tipo “matéria-função” por todo campo social, atravessa e aplica-se, distintivamente, a duas formas de multiplicidade: à “matéria visível” (escolas, hospitais, prisões, etc.), e às “funções enunciáveis”, ou seja, aos conteúdos dos saberes. A implementação e a manutenção dessas formalizações se dá sempre por meio de técnicas: “técnica de governo”, “técnica dos dispositivos”, “tecnologias de poder” são exemplos de termos que, no âmbito do pensamento de Foucault, não se resumem à criação e ao uso de uma máquina ou instrumento, mas equiparam-se e remetem sempre a um mesmo processo, a um ato de um corpo sobre o outro, ato que possui uma eficácia e que se propaga entre os *corpos* por sempre se direcionar para um determinado fim, sendo estrategicamente capaz de alcançá-lo. Nesse sentido, tanto ações como as práticas de si na Antiguidade quanto as saberes estatísticos utilizados para o governo das populações ou o modelo do panóptico serão considerados técnicas, uma vez que são criados no âmbito de uma relação de forças e utilizados para um determinado fim, ou seja, compõem parte da estratégia de uma força que domina.

Dessa maneira, a partir da análise das mutações que o poder impõe sobre “o visível e o enunciado”, Foucault expõe as peças dos jogos das relações de forças que constituem as relações de poder. Esse campo de forças é constituído de singularidades instáveis e violentas, não havendo, assim, nem distribuição estável de forças, nem configurações privilegiadas. O poder “age como uma causa imanente não-unificadora” pois jamais é qualificada como uma substância: “Ele duplica a história com um devir”⁵³.

1.3. Resistência e atitude crítica

Não há relação de poder sem resistência, pois não existe uma só força no mundo: elas necessariamente interagem entre si e se apresentam como múltiplas e relativas. A variação do campo a partir de novas proveniências de forças exige que elas se enfrentem e atuem umas sobre as outras, emergindo atualizadas desses encontros sob outras formas de atividade e de intensidade. Nesse sentido, cada campo saber-poder contém os princípios de sua própria

⁵² DELEUZE, G. *Foucault*, p. 43.

⁵³ Id., *Ibid.*, p. 45.

transformação: uma determinada força não pode ser outra além dela mesma e ela não se atualiza de outro modo senão de acordo com suas próprias qualidades. Concepção conflituosa das relações travadas no mundo, as lutas jamais são interrompidas no tempo e no espaço: trata-se de um constante embate de elementos com capacidades desiguais, e que, a cada ponto conflituoso, alcançam sempre um novo arranjo de forças segundo a medida de poder de cada uma. Assim, a disposição das forças de um campo de relações de poder se concentra e depende das tensões estabelecidas, da resistência que uma força exerce sobre a outra⁵⁴. Qualquer concepção mecanicista do poder deve ser evitada: não são estados que se sucedem ou manifestações sucessivas de causa e efeito suscetíveis ao cálculo, mas de uma luta pela dominação de elementos com poderes desiguais. Imunes à descoberta e aplicação de leis mecânicas, esses processos não operam uma simples mudança de posição, mas estabelecem relações de apropriações, dominações, inclusões e rupturas: uma força busca dominar a outra em formas de conflitos cujos momentos isolados criam outro estado absolutamente diverso do primeiro. Portanto, a resistência não é um princípio exterior, pelo contrário, ela é inseparável das relações de poder, dos conflitos que as singularidades desencadeiam:

(...) que lá 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. (...) As resistências não se reduzem a uns poucos princípios heterogêneos; mas não é por isso que sejam ilusão, ou promessa necessariamente desrespeitada. Elas são o outro termo nas relações de poder; inscrevem-se nestas relações como o interlocutor irredutível. Também são, portanto, distribuídas de modo irregular: os pontos, os nós, os focos de resistência disseminam-se com mais ou menos densidade no tempo e no espaço, às vezes provocando o levante de grupos ou indivíduos de maneira definitiva, inflamando certos pontos do corpo, certos momentos da vida, certos tipos de comportamento. Grandes rupturas radicais, divisões binárias e maciças? Às vezes. É mais comum, entretanto, serem pontos de resistência móveis e transitórios, que introduzem na sociedade clivagens que se deslocam, rompem unidades e suscitam reagrupamentos, percorrem os próprios indivíduos, recortando-os e os remodelando, traçando neles, em seus corpos e almas, regiões irredutíveis. Da mesma forma que a rede das relações de poder acaba formando um tecido espesso que atravessa os aparelhos e as instituições, sem se localizar exatamente neles, também a pulverização

⁵⁴ O problema ainda reflete a clássica crítica de Nietzsche ao suposto moralismo na concepção de natureza como luta de um instinto que devora a si mesmo na filosofia de Schopenhauer. Em Nietzsche, pelo contrário, cada corpo específico contém em si uma tendência a estender sua força e repelir tudo que impede sua expansão. Sobre o tema, cf. CACCIOLA, Maria Lúcia. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. pp. 69-72.

dos pontos de resistência atravessa as estratificações sociais e as unidades individuais.⁵⁵

A resistência é necessária em todas as relações de força: o poder daquele que domina se mantém com tanto mais força quanto maior a resistência, seja ela exercida por meio de discursos ou corpos. Assim Foucault recusa tanto a perspectiva de ruptura absoluta quanto a de dominação uniformizante, originada em instituição ou estrato específico, em favor de uma concepção de *lutas históricas perpétuas e multiformes*, que afastam simultaneamente todo sentido interpretativo que necessariamente conduz à conciliação. A força que resiste exerce uma forma de poder, contemporânea e integrável às suas estratégias, e qualquer possibilidade potente de resistência depende de uma interrogação sobre as condições das relações de força que estão em jogo em determinado ponto de conflito: “quanto às relações de poder, para compreender em que elas consistem, talvez seja preciso analisar as formas de resistências e os esforços para tentar dissociar essas relações.”⁵⁶ Ou seja, para o genealogista conseguir oscilar o campo a partir de seu interior e assim operar um derrubamento da força dominante, é necessário antes identificar a tensão das forças presentes e, ao mesmo tempo, suas posições nessa tensão, determinadas pela quantidade de poder que está em jogo em um dado momento. Daí Foucault privilegiar o caráter “imediato” dos conflitos, destacando aqueles em que é possível a identificação das forças⁵⁷.

A questão da resistência confunde-se com as próprias orientações das pesquisas de Foucault, principalmente no que toca sua crítica à apropriação do “sujeito” pelas relações de poder: o “governo pela individualização”⁵⁸, ou, em outros termos, o uso de técnicas que produzem uma identidade e coercitivamente conectam os indivíduos a esse signo produzido por elas. Como estabelecer uma relação de luta com as formas de governo que demandam a manifestação da verdade na forma da *objetivação* do sujeito, ou seja, como obrigação do sujeito produzir uma verdade sobre si mesmo? Nesses termos, podemos tomar a noção de “atitude crítica” como um exemplo de modalidade de resistência à multiplicação, decomposição e diferenciação do poder analisadas por Foucault. Essa atitude aproxima-se da própria posição filosófica do genealogista, cuja força do discurso, como procuramos mostrar, apresenta-se do ponto de vista do próprio crescimento, das possibilidades de oferecer inversão de certas relações de poder. Desse modo, é possível aproximarmos sua tomada de posição no campo de conflitos

⁵⁵ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 125-127; p. 91-92.

⁵⁶ *Ditos e escritos II*, “O sujeito e o poder”, p. 1045.

⁵⁷ *Ditos e escritos II*, “O sujeito e o poder”, p. 1045.

⁵⁸ *Ditos e escritos II*, “O sujeito e o poder”, p. 1046.

que aparecem em suas genealogias com essa atitude crítica, modo de ação historicamente contemporâneo ao que Foucault identifica como uma “explosão da arte de governar” a partir do século XV e que nasce como uma prática cuja índole ativa questiona certa configuração do poder:

(...) uma questão perpétua que seria: "como não ser governado *assim*, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio de tais procedimentos, não dessa forma, não para isso, não por eles"; e se nós damos a esse movimento da governamentalização, da sociedade e dos indivíduos ao mesmo tempo, a inserção histórica e a amplitude que creio ter sido a sua, parece que poderíamos aproximadamente colocar ali o que chamaríamos de atitude crítica.⁵⁹

A questão específica do governo e da “governamentalização” será tratada ao longo deste trabalho; por ora, interessa-nos sublinhar que Foucault interpreta essa “atitude crítica”, como “forma de cultura geral” que deve ser compreendida como um contraponto ao processo histórico de extensão das “artes de governo”, ou seja, como uma “maneira de desconfiar delas, de recusá-las, de limitá-las, de encontrar uma justa medida, de transformá-las, de procurar escapar”. “Atitude crítica” que, em termos históricos, seja de ordem religiosa (reinterpretações das Escrituras para questionar uma interpretação já estabelecida), jurídica (direito natural como limite ao governo) ou científica (produção de novas verdades)⁶⁰, refere-se sempre a uma resistência, à construção de uma nova força que questiona esses “feixes de relações” que amarram “o poder, a verdade e o sujeito”, como uma forma de “crítica da razão governamental”⁶¹ ou, em outros termos, uma espécie de transcendental-empírico. Nesse sentido, Foucault, do ponto de vista crítico, aponta para essa *atitude* que proíbe-nos de pretender estender indefinidamente o exercício de um governo ao levar em conta a potencialidade contida na expansão dessa atitude enquanto força, interpretando-a então como modalidade de de ação: “Por atitude, quero dizer um modo de relação no que concerne a sua 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”⁶². Sem o surgimento histórico da atitude crítica, o exercício do pensamento jamais delimitaria o campo da experiência governamental, isto é, aperceber-se, na condição de exercício crítico, como força capaz de limitar a maneira como se é conduzido ou se conduz.

⁵⁹ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 38.

⁶⁰ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 38.

⁶¹ Sobre o nascimento dessa crítica em Adam Smith, cf. *Nascimento da biopolítica*, pp. 286-287; pp. 384-385.

⁶² *Ditos e escritos II*, “O que é o esclarecimento?” p. 1387.

É justamente esse exercício, essa “coragem” histórica, que Foucault encontra na definição que Kant dá a *Aufklärung* no opúsculo “Resposta à pergunta: o que é *Aufklärung*?”, de 1784. A “Saída da menoridade” é interpretada como exercício de resistência por se caracterizar como prática de questionamento das relações de forças que conduzem uma forma de obediência e induzem coercitivamente o indivíduo a um modo de ação. Para a crítica foucaultiana, essa atitude pressupõe certa capacidade dos sujeitos de limitarem estado de obediência em que se encontram. Foucault alinha-se à tradição inaugurada pela operação kantiana que reorganizou o jogo filosófico ao lançar luz à organização do pensamento a partir dessa “atitude crítica”: “Kant fixou para a crítica uma empresa de desassujeitamento em relação ao jogo do poder e da verdade como tarefa primordial, como prolegômeno a toda *Aufklärung* presente e futura, de conhecer o conhecimento”⁶³. “Empresa de desassujeitamento”, portanto, como *processo* que impõe à filosofia um caráter transcendental de constante limitação do uso da razão por meio de regras para a prática do pensamento. Do ponto de vista crítico, sabe-se da importância que Kant dá à consciência que é preciso manter sobre o limite do conhecimento, atitude que o mero comportamento teórico é incapaz de prescrever. A herança kantiana que Foucault interpreta como forma de resistência depende portanto da criação de uma *atitude* de interrogação em relação aos excessos praticados pelo exercício de uma razão que, em nome de certas verdades, aprisiona e condiciona os sujeitos: “(...) a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade”⁶⁴.

Obviamente Foucault não interpreta a crítica kantiana como um convite a um absoluto governo de si: “seria fácil mostrar que para ele a autonomia está longe de ser oposta à obediência aos soberanos”⁶⁵, e seria incoerente afirmar que Foucault compartilha os mesmos pressupostos transcendentais de Kant (talvez nisso esteja seu cuidado em diferenciar “*Aufklärung*” e “crítica”); está em jogo mostrar como Kant reorganizou o jogo filosófico ao destacar a relevância de se pensar uma prática filosófica que jamais interrompe o exercício de uma crítica dos limites de qualquer tipo de relação de governo. Portanto, a leitura de Foucault sobre a atitude crítica kantiana não deve comprometer sua posição como filósofo: Kant é a “armadilha que é montada para toda crítica do conhecimento”⁶⁶ pois, apesar dos limites que trouxe ao uso da razão, é um filósofo que associa conhecimento e verdade. Se Foucault realiza *interpretações*,

⁶³ *Qu'est-ce que la critique ?*, p. 41.

⁶⁴ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 38-39.

⁶⁵ *Qu'est-ce que la critique?*, p. 41.

⁶⁶ *Aulas sobre a vontade de saber*, p. 28; p. 26.

as noções de resistência e de atitude crítica tornam-se fundamentais para o empreendimento filosófico que desvincula conhecimento e verdade: a vontade de verdade, como força que tende ao crescimento e à dominação, tem sua tonalidade limitada pelo campo ao qual pertence, e qualquer força (e suas interpretações) que ofereça uma tática eficaz de resistência é capaz de modificar as relações de poder e questionar os saberes que as sustentam.

É nesse contexto que devemos compreender a interpretação da atitude crítica kantiana como forma de resistência. Na referida conferência, Foucault nos apresenta uma rica reflexão sobre sua prática filosófica, descrevendo-a, em resumo, como uma análise de campos determinados da história que envolvem as diferentes formas de relações de saber-poder-sujeito, sempre tomando como pressuposto o caráter contingente e singular desses acontecimentos. Foucault então se afirma herdeiro da “atitude crítica” kantiana, pois suas genealogias necessariamente procuram “saídas da minoridade” ao interpretarem relações que aprisionam o sujeito para que outros modos de reflexão e de vida sejam viáveis. Assim, o exercício dessa prática-filosófica reivindica uma atitude crítica como coragem de se opor às práticas de governo, o que fornece à noção de resistência, portanto, uma ideia de reversibilidade e de construção de outras relações com a verdade, pois, dependendo da habilidade tática das forças dominadas, a estrutura de poder, como centro explosivo que é, tenciona-se a ponto de inverter as tensões que a caracterizam, vinculando, assim, as forças que antes dominavam à forma da subordinação.

CAPÍTULO II

GOVERNOS DAS CONDUTAS

2.1. O nascimento das técnicas

A partir dos pressupostos teóricos expostos no capítulo anterior, notamos um Foucault preocupado, por um lado, em criticar o hegemônico modo de se pensar a questão do poder como um processo centralizado nos paradigmas da representação, e, por outro, em propor uma dissolução dessa unidade por meio de uma análise dos campos de relações de força nos quais formas de saber e técnicas de poder articulam-se para potencializar um estado de forças. Assim, sua postura como genealogista visa empreender uma prática histórico-filosófica que investigue os múltiplos e instáveis processos de eliminação e de seleção de saberes que determinam objetividades em função de estratégias localizadas em um diagrama de relações, de modo que um de seus objetivos é abrir um domínio indispensável para que os enunciados contidos nesses saberes deixem de ser descritos como simples reprodução dos esquemas internos de uma forma de conhecimento. Como veremos, a noção de *dispositivo* será fundamental para Foucault organizar a história dessas redes formadas por elementos práticos discursivos e não-discursivos moldados por forças que compõe um diagrama de poder. Por essa perspectiva, a “sexualidade” torna-se um objeto de análise privilegiado, pois, como pretendemos mostrar mais detalhadamente no próximo item, trata-se de um campo em que podemos ver com clareza esse movimento tipicamente foucaultiano, que desloca questões instaladas em terreno antropológico ou psicológico para um estudo sobre as condições estratégicas das forças que propiciaram sua existência: no caso de *A vontade de saber*, seu método move o problema da origem do desejo para uma interpretação que viabiliza uma interpretação crítica das diversas ciências que pretendem produzir um saber sobre o sexo, compreendendo-as antes como formas de conhecimento irredutíveis a determinadas práticas que necessitam ser inscritas no contexto de relações as quais pertence.

Como visto de forma breve no capítulo anterior, em *Vigiar e punir*, os mecanismos de poder são examinados a partir da noção de *disciplina* e dos seus investimentos políticos nos corpos. Uma das teses do livro diz respeito à descrição histórica do uso das prisões como instrumento racional do controle da criminalidade, ao longo do século XVIII, a partir da crítica e do conseqüente desaparecimento das técnicas punitivas consideradas cruéis. Trata-se da descrição de como a punição, após anos de práticas de sacrifício e espetáculo do corpo, vai

paulatinamente deslocando-se para uma nova experiência mediante a qual as técnicas punitivas transformam-se em práticas utilitárias sobre esse mesmo corpo, cujo controle passa a ser elemento fundamental para certo exercício da política. O poder disciplinar é definido, então, como um modo de proceder, uma técnica de assujeitamento que extrapola as fronteiras da lógica das prisões e estabelece novos nexos de articulação entre punição e sociedade, pois é capaz de atravessar as engrenagens de todo tipo de aparelho institucional com o fim de assegurar complexos processos de normalização. Suas estratégias garantem que corpos individuais sejam distribuídos e organizados adequadamente no espaço, impondo-lhes também meios punitivos (notadamente o encarceramento) para adequá-los à sua lógica e assim potencializar e aprimorar sua utilidade. Além disso, a forma polimorfa do poder disciplinar vincula-se a saberes que atuam em campos múltiplos do conhecimento: ao analisar o caso da história das prisões, Foucault mostra como a manutenção histórica da pena de reclusão como resposta ao fenômeno do crime pouco se comunica com os fundamentos teóricos do direito penal: as forças estratégicas positivas do poder disciplinar atuam a partir de uma variedade de normas⁶⁷, regras produtoras de verdade determinadas por saberes que ditam os códigos de um espaço de normalização, proliferador de dicotomias categóricas de tipo normal-anormal. Assim, saberes médicos, criminológicos e psiquiátricos atuam conforme as forças do poder disciplinar tanto na justificativa para a manutenção das prisões como instrumento de vigilância do corpo social quanto na produção de discursos criadores do sujeito “delinquente”. Foucault resume esse processo: “a delinquência, com os agentes ocultos que proporciona mas também com a quadriculagem geral que autoriza, constitui um meio de vigilância perpétua da população: um aparelho que permite controlar, através dos próprios delinquentes, todo o campo social.”⁶⁸

Ponto importante é seu distanciamento em relação à crítica ideológica⁶⁹, pois, para Foucault, a compreensão da ideologia está necessariamente vinculada ao desvelamento de uma verdade, de uma cientificidade que se opõe a um discurso que provém de outra coisa, além de

⁶⁷ Em Foucault o termo “norma” deve ser entendido de maneira ampla, não somente como norma político-jurídica, mas como uma regra geral de imposição de algo a uma multiplicidade de sujeitos, seja no âmbito do poder disciplinar ou da biopolítica: “De uma forma mais geral ainda, pode-se dizer que o elemento que vai circular entre o disciplinar e o regulamentador, que vai se aplicar, da mesma forma, ao corpo e à população, que permite a um só tempo controlar a ordem disciplinar do corpo e os acontecimentos aleatórios de uma multiplicidade biológica, esse elemento que circula entre um e outra é a “norma”. A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar.” *Em defesa da sociedade*, p. 215; p. 302. Ainda sobre o tema, cf. EWALD, François. *Michel Foucault et la norme*. p. 201-221.

⁶⁸ *Vigiar e Punir*, p. 287; p. 266.

⁶⁹ Cf. *Ditos e escritos II*, “Entrevista com Michel Foucault”, p. 148-149. E, ainda, especificamente sobre a análise do liberalismo: *Segurança, território, população*, p. 50; p. 64: “Não é uma ideologia, não é propriamente, não é fundamentalmente, não é antes de mais nada uma ideologia. É primeiramente e antes de tudo uma tecnologia de poder.”

ser um operador que implica uma concepção de sujeito da qual Foucault se afasta. Uma das razões de ser da genealogia, ao contrário, reside na proposta de interpretar o modo como historicamente efeitos de verdade são produzidos no interior de práticas discursivas, e não importa se estas são em si mesmas necessariamente verdadeiras ou falsas, mas sim as forças que são capazes de produzir e aplicar sobre os sujeitos. Ademais, o exercício do poder não é essencialmente repressivo, pois antes incita, produz e atravessa todas as relações de força de um campo da vida; é sofrido e praticado tanto pelos dominados quanto pelos dominantes, sobretudo se considerarmos que a força afetada sempre resiste. Mas, se *Vigiar e punir* e *A vontade de saber* tratam de uma análise de conjuntos de relações estratégicas de saber-poder aplicadas ao corpo social, qual seria a diferença entre as análises de cada livro? Foucault trata o fenômeno das prisões e da sexualidade da mesma maneira? Se tanto a política das prisões quanto a política da sexualidade são analisadas pelo ponto de vista da interlocução entre práticas discursivas e não-discursivas moldadas pelas forças do poder, por que a necessidade de introdução de uma nova noção, a de “biopolítica” em *A vontade de saber*, e posteriormente a de “governamentalidade”, exposta em seus cursos do final da década de 70? Encontrar uma sugestão de resposta para essas questões revela-se tarefa importante para este trabalho, pois, como pretendemos mostrar, o caminho que Foucault percorre em sua interpretação das práticas de governo desemboca justamente na problemática da arte das relações de si e suas possibilidades de construção de subjetividades, o que o fez repensar de maneira radical sua primeira abordagem do problema do sexo como efeito de um dispositivo.

A passagem dos estudos sobre o poder como técnica disciplinar para a biopolítica é um dos temas sobre o qual os comentadores de Foucault mais se debruçam.⁷⁰ No comentário preciso de Judith Revel, ambas as formas configuram um só projeto: “Governo dos indivíduos sob a forma da disciplina através de uma ortopedia social dos corpos, governo das populações sob a forma do controle através de uma medicina do corpo social: é, portanto, através deste duplo registro da governamentalidade que se configura, a partir de “Vigiar e punir”, a analítica do poder foucautiano”⁷¹. “Ortopedia social” e “medicina do corpo social”: sabemos que ambas as técnicas cobrem um conjunto de uma multiplicidade de sujeitos, mas os respectivos *modus operandis* não são os mesmos. Para iniciarmos essa análise e articularmos as diferenças, observemos a passagem em que Foucault descreve as duas tecnologias de governo:

⁷⁰ Cf. SARDINHA, Diogo. *Ordre et Temps dans la philosophie de Foucault*, p. 48-61, REVEL, Judith. *Foucault, une pensée du discontinu*, 206-208., GROS, F. “Y a-t-il un sujet biopolitique?”, FONSECA, Márcio Alves da. *Michel Foucault e o Direito*. p. 155-239.

⁷¹ REVEL, Judith. *Foucault, une pensée du discontinu*, p. 208.

Concretamente, esse poder sobre a vida desenvolveu-se a partir do século XVII em duas formas principais; elas não são antitéticas; elas constituem, de preferência, dois polos de desenvolvimento conectados por todo um feixe intermediário de relações. Um dos polos, o primeiro, a que parece, a ser formado, centrou-se no corpo como máquina: no seu adestramento, na ampliação de suas aptidões, na extorsão de suas forças, no crescimento paralelo de sua utilidade e docilidade, na sua integração em sistemas de controle eficazes e econômicos – tudo isso assegurado por procedimentos de poder que caracterizam as *disciplinas: anátomo-política do corpo humano*. O segundo, que se formou um pouco mais tarde, por volta da metade do século XVIII, centrou-se no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos: a proliferação, os nascimentos e a mortalidade, o nível de saúde, a duração da vida, a longevidade, com todas as condições que podem fazê-los variar; tais processos são assumidos mediante toda uma série de intervenções e *controles reguladores: uma biopolítica da população*. As disciplinas do corpo e as regulações da população constituem os dois polos em torno dos quais se desenvolveu a organização do poder sobre a vida.⁷²

Nessa primeira abordagem à biopolítica, ambas as técnicas podem ser consideradas complementares e necessárias uma à outra: suas funções definem o diagrama de relações de forças que se encadeiam, estabelecendo a repartição dos poderes de afetar e dos poderes que serão afetados, dos corpos que serão calculadamente controlados e das populações cujo inalcançável controle é preciso almejar. Mas o que explica a necessidade de se investigar uma outra função que a engrenagem do poder é capaz de exercer? O que elas revelam de novo em relação ao poder disciplinar? Sinteticamente, além da diferença do momento do nascimento histórico (o poder disciplinar remonta ao fim do século XVII; a biopolítica, à segunda metade do século XVIII), gostaríamos de destacar, de modo deliberadamente esquemático e dirigido

⁷² FOUCAULT, M. *La volonté de savoir*, p. 182-183 ; p. 131*. Encontramos ainda outra versão dessa descrição no curso de 1976, *Em defesa da sociedade*: “Ora, durante a segunda metade do século XVIII, eu creio que se vê aparecer algo de novo, que é outra tecnologia de poder, não disciplinar dessa feita. Uma tecnologia de poder que não exclui a primeira, que não exclui a técnica disciplinar, mas que a embute, que a integra, que a modifica parcialmente e que, sobretudo, vai utilizá-la implantando-se de certo modo nela (...) ela se dirige não ao homem-corpo, mas ao homem vivo, ao homem ser vivo (...) a disciplina tenta reger a multiplicidade dos homens na medida em que essa multiplicidade pode e deve redundar em corpos individuais que devem ser vigiados, treinados, utilizados, eventualmente punidos. E, depois, a nova tecnologia que se instala se dirige à multiplicidade dos homens, não na medida em que eles se resumem em corpos, mas na medida em que ela forma, ao contrário, uma massa global, afetada por processos de conjuntos que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, a morte, a produção, a doença, etc. Logo, depois de uma primeira tomada de poder sobre o corpo que se fez consoante o modo da individualização, temos uma segunda tomada de poder que, por sua vez, não é individualizante mas que é massificante, se vocês quiserem, que se faz em direção não do homem-corpo, mas do homem-espécie. Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que não é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma “biopolítica” da espécie humana.” *Em defesa da sociedade*, p. 205-206; p. 289.

aos fins de nossa pesquisa, outras três distinções entre o poder disciplinar e a biopolítica: o tipo de apropriação do sujeito como objeto, o espaço e a estratégia.

a) A diferença entre a apropriação que cada forma de poder faz do *corpo* apresenta-se como elemento fundamental para Foucault interpretar essas duas tecnologias de coerção. Para o poder disciplinar, o corpo interessa como matéria capaz de executar tal ou tal ação, ou de produzir tal ou tal operação, um objeto mecânico cuja força da potência deve ser conhecida em sua totalidade por suas qualidades interiores e exteriores: “(...) as técnicas pelas quais se incumbiam desses corpos, tentavam aumentar-lhes a força útil através do exercício, do treinamento, etc.”⁷³. Interessa às disciplinas investigar as potências sensíveis dos corpos, suas forças, as mudanças que experimentam, as causas, as leis, a ordem ou sucessão dessas mudanças, as formas rígidas que permitem funcionar o corpo-máquina e seu poder de repetição: “A disciplina já não é simplesmente uma arte de repartir os corpos, de extrair e acumular o seu tempo, mas de compor forças para obter um aparelho eficiente.”⁷⁴ Em suma, conhecer sua potência orgânica enquanto vigor útil para o tempo e o trabalho: o destinatário do poder disciplinar é esse corpo homogêneo e anônimo que deve ser moldado e aplicado de maneira eficiente em uma multiplicidade, como matéria relacionada ao uso que se faz dela (o corpo singular torna-se elemento que se pode posicionar, mover, articular com outros). Como resume Foucault, “[o poder disciplinar] 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.”⁷⁵. Por essa perspectiva, é preciso constantemente conhecer e aprimorar a fabricação técnica dos corpos individuais para assim aumentar as forças que compõem os jogos das disciplinas tendo em vista a *ordenação* e o melhor aproveitamento dos corpos dos sujeitos. Foi o nascimento e o desenvolvimento do poder disciplinar no interior das relações de poder, a partir da ampla utilização de aparelhos de controle social (o dispositivo polícia-prisão), que tornou possível a utilização eficiente dos corpos domesticados e organizados como potência para o trabalho.

Corpo-máquina como objeto das disciplinas, corpo-espécie, da biopolítica. A vida humana, pela perspectiva biológica, vincula-se à classificação das formas de suas estruturas internas e às funções próprias de sua organização biológica e de sua disposição como espécie:

⁷³ *Em defesa da sociedade*, p. 205; p. 288.

⁷⁴ *Vigiar e punir*, p. 166; p. 150; E Foucault complementa adiante: “Em suma, pode dizer-se que a disciplina fabrica, a partir dos corpos que controla, quatro tipos de individualidade ou, melhor, uma individualidade dotada de quatro características: é celular (pelo jogo da repartição espacial); é orgânica (pela codificação das atividades); é genética (pela acumulação do tempo); é combinatória (pela composição das forças).”

⁷⁵ *Em defesa da sociedade*, p. 37; p. 42.

os movimentos de necessidades básicas de nutrição e excreção, a capacidade de reprodução, o crescimento a que sucede o decrescimento, a doença e a morte. No âmbito de uma multiplicidade e em sua relação com o meio, essa comunidade de homens constitui uma materialidade complexa e múltipla que comporta, além do corpo dos indivíduos que compõem determinada multiplicidade, todo conjunto de elementos materiais que asseguram suas vidas, constituindo o quadro e o resultado de sua atividade: “uma multiplicidade de indivíduos que são e que somente existem profundamente, essencialmente, biologicamente conectados à materialidade dentro da qual eles existem”⁷⁶. São esses elementos materiais que permitem a circulação de bens, as viagens, o comércio. E, no centro desta materialidade está o conceito de *população*, vinculado à tendência da espécie humana para multiplicar-se, questão que nasce como problema para a política ao longo do século XVIII⁷⁷. População, portanto, não somente no sentido tradicional de número de habitantes proporcional ao espaço habitável, mas também como um grupo de indivíduos que possui entre eles relações de coexistência e que constituem, assim, uma realidade específica: cada população possui a sua taxa de crescimento; a sua mortalidade e morbidade; suas condições de existência – trata-se dos elementos necessários para a sua sobrevivência ou aqueles que permitem o seu desenvolvimento e bem-estar. A população, portanto, é uma figura do saber que colabora para a gestão do corpo social: é possível observar constantes e variáveis que são próprias à população, e, se um governo deseja modificar esses índices, precisa de regulações, ajustes específicos.

O fenômeno do crescimento das populações ao longo do séc. XVIII e os problemas em torno da preservação da saúde dessa população desencadearam uma nova problemática de governo e novas tecnologias de poder: “Os traços biológicos de uma população se tornam elementos pertinentes para uma gestão econômica e é necessário organizar em volta deles um dispositivo que assegure não apenas sua sujeição mas o aumento constante de sua utilidade.”⁷⁸ O nascimento genealógico da população enquanto figura do saber estabelece um incessante diálogo com o fato político, e as relações de poder incentivam certa produção científica para incorporá-las a outras práticas e assim potencializar suas forças. Trata-se de um modo de governar os indivíduos por meio de tecnologias da população: índices demográficos sobre projeções e estatísticas, números de casamentos e de proporção entre os sexos, distribuição por faixa etária, taxas de natalidade, mortalidade e fecundidade, dados sobre expectativa de vida,

⁷⁶ *Segurança, território, população*, p. 23; p. 28*.

⁷⁷ Sobre a história do termo “população”, sua origem no problema da “depopulação” e seus efeitos sobre a teoria da economia política de Rousseau, cf. SENELLART, M. *La population comme signe du bon gouvernement*.

⁷⁸ *Ditos e escritos II*, “A política de saúde no século XVIII”, p. 18.

cobertura vacinal, acesso ao esgotamento, adequação de moradia, epidemias, endemias, séries sobre porcentagem de etnias, sobre variações na dinâmica demográfica e seus problemas relativos ao processo de urbanização, proporção de migrantes, etc. “A biopolítica lida com a população, e a população como problema político, como problema a um só tempo científico e político, como problema biológico e como problema de poder”⁷⁹: na análise sobre a biopolítica, a vida é definida como esse processo espontâneo que demanda necessidades por todo tempo e que exige cuidado para sua conservação, o que torna a relação humana com a natureza um meio fundamental para que o homem mantenha sua sobrevivência. Os instrumentos da biopolítica buscam garantir a preservação da vida por meios de controle e previsão sobre o caráter aleatório do biológico, reino que escapa de qualquer pretensão de se encontrar uma suposta ordem fixa tomada em si mesma: “Sem dúvida, pela primeira vez na história, o biológico reflete-se no político; o fato de viver não é mais esse alicerce inacessível que só emerge de tempos em tempos, no acaso da morte e de sua fatalidade: ele passa, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder.”⁸⁰.

b) Deleuze comenta que uma das principais diferenças entre as duas técnicas refere-se à questão do espaço. Se o poder disciplinar impõe um “comportamento qualquer a uma multiplicidade qualquer de indivíduos, sob a única condição de que a multiplicidade seja pouco numerosa e o espaço limitado, pouco extenso.”⁸¹, a biopolítica trata de outra função, “gerir e controlar a vida numa multiplicidade qualquer, desde que a multiplicidade seja numerosa (população), e o espaço extenso ou aberto”. A disciplina trabalha em espaço fixo, artificial, que será racionalmente construído para que o exercício desse poder seja otimizado e vigiado, funcionalmente distribuído em uma arquitetura planejada: “O primeiro gesto da disciplina é, de fato, circunscrever um espaço no qual seu poder e os mecanismos do seu poder funcionarão plenamente e sem limites.”⁸². Por isso a atenção que Foucault dedica a hospitais, fábricas, exércitos, escolas e prisões em sua análise do poder disciplinar: seu processo dispendioso de adestramento, intensificação e distribuição das forças impostas pelas relações de poder pressupõe a escolha de um espaço limitado de ação.

A biopolítica, no entanto, apoia-se em outro diagrama de referências, baseado em dados imprevisíveis e de grandes escalas que abrangem uma multiplicidade que se movimenta, ocupando e desocupando um território conforme as necessidades inesperadas, que se acumula

⁷⁹ *Em defesa da sociedade*, p. 208; p. 292-293.

⁸⁰ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 187; p. 155.

⁸¹ DELEUZE, G. *Foucault*. p. 80.

⁸² *Segurança, território, população*, p. 46; p. 59.

e se espalha por fluxos, criando focos de instabilidade definidos por aquilo que lhe escapa, pela fuga daquilo que ameaça a vida. Invasões, superposições, migrações, atos de segmentação que existem como flexibilidade incerta a partir de formas nebulosas: todas as mudanças relacionadas à relação entre a população e o meio em que se localiza são objeto de técnicas da biopolítica por estabelecerem em um amplo território os problemas de governo nos quais são aplicáveis.⁸³ Assim, o problema da população pressupõe um ponto de vista que estabelece uma relação de dependência entre o *meio* e a população como conjunto de viventes que compartilham entre si esse meio: “O espaço em que se desenrolam as séries de elementos aleatórios é, creio, mais ou menos o que chamamos de meio. (...) O que é o meio? É o que é necessário para explicar a ação à distância de um corpo sobre o outro”⁸⁴. O meio é o local onde ocorre a circulação: rios, morros, árvores, aglomerações, ruas, casas, funcionando como elemento que encadeia a causa e o efeito dos fenômenos que circulam em seu espaço. É através do meio, portanto, que se atinge uma população, e, assim, com os fisiocratas – e o contexto geral dos economistas que trataram dessa problemática – a população passa a ser considerada um conjunto de processos que é preciso administrar no que eles têm de *natural* e a partir do que têm de natural. Natural justamente por conta de sua relação com o meio e seu consequente caráter relacional e variável: a população varia com o clima, com os valores morais ou religiosos, com o estado dos meios de subsistência. Como consequência, o papel do governo não é o de intervir diretamente no comportamento dos seus súditos: as técnicas biopolíticas ajustam a segurança ao mediar a relação da população com o meio pelo qual ela circula, mantendo assim as condições onde o interesse de cada indivíduo possa se regular de maneira que possa servir ao todo. Como explica Foucault, se as disciplinas são “centrípetas”, ou seja,

⁸³ O espaço amplo, aleatório e instável no qual caminha as práticas da biopolítica, afirma Foucault, faz do meio natural de seu exercício o fenômeno da *cidade* enquanto área irregular de grande concentração e circulação da vida das populações: “Enfim, último domínio (...): a preocupação com as relações entre a espécie humana, os seres humanos enquanto espécie, enquanto seres vivos, e seu meio, seu meio de existência - sejam os efeitos brutos do meio geográfico, climático, hidrográfico: os problemas, por exemplo, dos pântanos, das epidemias ligadas à existência dos pântanos durante toda a primeira metade do século XIX. E, igualmente, o problema desse meio, na medida em que não é um meio natural e em que repercute na população; um meio que foi criado por ela. Será, essencialmente, o problema da cidade.” *Em defesa da sociedade*, p. 207; p. 292. Já no fim da primeira aula do curso de 78, Foucault mostra como o tratamento do espaço na cidade diferencia as atuações da soberania, da disciplina e da biopolítica: “Tomei, há quinze dias, há oito dias e hoje, três exemplos: a cidade, a escassez alimentar, a epidemia, ou, se preferirem, a rua, o cereal, o contágio. Esses três fenômenos, vemos imediatamente que têm entre si um vínculo bem visível, muito manifesto: todos eles estão ligados ao fenômeno da cidade. Todos eles se encaixam portanto no primeiro dos problemas que procurei esboçar, porque afinal de contas o problema da escassez alimentar e do cereal é o problema da cidade-mercado, o problema do contágio e das doenças epidêmicas, é o problema da cidade como foco de doenças. (...) De qualquer modo, o problema da cidade é que está, acredito, no amago desses diferentes exemplos de mecanismos de segurança.” *Segurança, território, população*, p. 65; p.83.

⁸⁴ *Segurança, território, população*, p. 22-23; p. 27-28. Nesse momento Foucault cita artigo “Le vivant et son milieu”, de G. Canguilhem, para enfatizar que a noção de meio já existe na física de Newton como problema da ação a distância de indivíduos físicos distintos, ou seja, como problema da circulação e da causalidade.

direcionam a totalidade de suas forças a um território reduzido e a sujeitos concentrados, a biopolítica é “centrífuga”, pois tende à ampliação: “Novos elementos são o tempo todo integrados, integra-se a produção, a psicologia, os comportamentos (...) integra-se o mercado mundial. Trata-se portanto de organizar ou, em todo caso, de deixar circuitos cada vez mais amplos se desenvolverem”.⁸⁵.

c) A entrada da vida enquanto processo a ser preservado na ordem do saber e do poder tornou possível a criação de um novo campo de técnicas políticas, detentor de uma lógica estratégica aplicada por um novo diagrama de forças. O desenvolvimento de medidas que visam a manutenção da vida humana e a sobrevivência dos homens (aumento da produtividade econômica no século XVIII, desenvolvimento de técnicas agrícolas, prevenção e tratamento de doenças) afastava a iminência da morte, tão presente na política até então: “biopolítica para designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do saber-poder um agente de transformação da vida humana”⁸⁶. Assim, Foucault interpreta os regimes característicos da biopolítica, articulados entre tipos de discursos que atuam sobre práticas políticas em termos de verdadeiro ou falso: tratando-se da manutenção da vida, passam a ter alto valor como ação governamental técnicas de previsões, gráficos com curvas de normalidade, estimativas estatísticas, medições globais, “intervir no nível daquilo que são as *determinações desses fenômenos* gerais (...) [Trata-se] em suma, de instalar mecanismos de previdência em torno desse aleatório que é inerente a uma população de seres vivos, de otimizar, se vocês preferirem um estado de vida. (g.n.)”⁸⁷ Se a estratégia do poder disciplinar põe os indivíduos em visibilidade e normaliza os comportamentos por meio de um controle de tipo policial, a biopolítica desenvolve táticas para tentar dominar justamente o que as disciplinas não alcançam, aquilo que não é possível controlar. Ou, em outros termos, a biopolítica centra-se na grande questão dos possíveis.

Uma das técnicas que servem de exemplo de comparação entre a atuação da biopolítica e das disciplinas é a resolução do problema da escassez (*disette*) alimentar na França do século XVIII. Temida pelo governo por conta das graves consequências à população, a escassez é um “estado de raridade que tem a propriedade de gerar (*engedrer*) um processo que a traz de volta e que tende, se não houver outro mecanismo que venha detê-la, a prolongá-la e acentuá-la”⁸⁸, pois seu processo incita a corrida por acumulação de bens e cria um círculo de inflação e

⁸⁵ *Segurança, território, população*, p. 42; p. 59.

⁸⁶ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 188; p. 154.

⁸⁷ *Em defesa da sociedade*, p. 209; p. 293-294.

⁸⁸ *Segurança, território, população*, p. 32 ; p. 40.

dificuldade de acesso aos alimentos. Além disso, a falta derivada de variações climáticas ainda vinculava-se à ideia de “má fortuna” e de “castigo”⁸⁹ por seu caráter aleatório, vinculado a fenômenos como a seca, a geada, o excesso de humidade, o que gerava um ambiente de pessimismo e revolta. Foucault observa que as soluções jurídicas e disciplinares para o problema, dominantes no século XVII e início do XVIII, revelaram-se ineficientes: congelamento de preços, estipulação de limites de estocagem e de exportação de cereais, determinação do quê será plantando, do local e do momento. A construção de um sistema de “vigilância” sobre as plantações consolida-se como típica prática mercantilista, que visava manter artificialmente os preços baixos limitando a produção e a circulação de bens nas cidades.⁹⁰ O objetivo era fazer com que os grãos fossem vendidos ao preço mais baixo possível, para que os camponeses tenham, por consequência, o menor lucro possível e que as pessoas das cidades possam, assim, se alimentar ao preço mais baixo possível, o que tem como consequência que os salários pagos a ela serão também os mais baixos possíveis. Essa forma de gestão prejudicou diretamente os camponeses, que viram o lucro diminuir até chegar a zero (ou mesmo negativar) devido à obrigação da abundância do estoque independentemente do aparecimento do problema da escassez, fato que os incentivou a plantar cada vez menos, resultando, ironicamente, em escassez. Em oposição à política econômica “mercantilista-disciplinar” está a solução da doutrina fisiocrática, cuja política de segurança contra a escassez baseou-se na livre circulação dos cereais. Aos olhos de Foucault, a saída fisiocrática instaura uma fase de uma grande mudança nas técnicas de governo e nas tecnologias de poder ao criar regime econômico cujas estratégias são típicas dos “dispositivos de segurança” que caracterizam as “sociedades modernas”⁹¹.

A liberdade de circulação dos cereais é efetivamente uma das consequências teóricas lógicas do sistema fisiocrático, pois tal pensamento econômico concebe o produto originado da terra (bens de raiz) como o único produto líquido que podia ser obtido numa nação. Em 1764, com a entrada em vigor de um pacote de novas medidas econômicas, o governo francês repensa a eficiência do modelo “mercantilista-disciplinar”, desencadeando uma série de outros problemas. Foucault toma como texto-base para a compreensão desse momento a *Carta de um negociante sobre a natureza do comércio de cereais*, do economista fisiocrata Louis-Paul Abeille⁹², baseado na doutrina de Quesnay, e dele extrai as principais conclusões teóricas que

⁸⁹ *Segurança, território, população*, p. 33; p. 41.

⁹⁰ *Segurança, território, população*, p. 34-35; p. 43.

⁹¹ *Segurança, território, população*, p. 36; p. 45.

⁹² *Segurança, território, população*, p. 37; p. 47.

lhe interessam no pensamento dos fisiocratas: a) a escassez alimentar em si não é um mal, mas parte de um processo; deve-se, portanto, desconectá-la de questões morais e religiosas; b) as políticas devem direcionar-se para a *natureza do ciclo* do cereal como um todo, considerando a produção em outros países e regiões, e não basear-se no medo da escassez; c) o princípio de regulação econômica é a liberdade: tanto de estocagem quanto de exportação. Se em épocas férteis para plantação o cultivo se amplia e o preço dos alimentos se mantém equilibrado pela ação das próprias regras do mercado, em épocas de escassez também não é preciso intervir, pois a demanda por importação manterá os preços equilibrados e evitará o acúmulo desnecessário. Foucault, então, assinala o ponto que desejou alcançar ao percorrer esse longo caminho: para os fisiocratas, a escassez não é mais um problema que deve ser evitado a qualquer custo, pois sua transformação em problema não é nada mais do que uma “quimera” criada artificialmente pela atuação equivocada do governo⁹³. Pelo contrário, certo nível de escassez é até mesmo saudável e desejável para o regime de “*laissez-faire*” instalado sobre os preços por essa autorregulação da produção, assim como são naturais que aconteçam, em algum nível, consequências sobre a população (desnutrição, aumento da mortalidade), que não devem ser *a priori* julgadas negativamente: “é deixando essas pessoas morrerem de fome que se poderá fazer da escassez alimentar uma quimera e impedir que ela se produza com aquele caráter maciço de flagelo que a caracterizava nos sistemas precedentes”⁹⁴. Para Foucault, portanto, a “escassez-flagelo” desaparecerá no momento que se interpretou a escassez como um acontecimento natural, como um fato que compõe o ciclo das riquezas e que naturalmente será suprido por elas. E também não devemos interpretar a perda de alguns indivíduos para a escassez como um prejuízo à população: pelo contrário, a ação econômico-política pertinente é aquela que sabe gerir a multiplicidade de indivíduos conforme as demandas da “população”, ou seja, conforme os cálculos utilitários que demonstram como produzir os efeitos benéficos esperados de um conjunto de viventes que apresentam certa regularidade em seu comportamento.

A população torna-se um signo do bom governo, pois ela indica um grau de adequação da ação econômico-política. Nas técnicas dos dispositivos de segurança, há sempre uma indicação do nível pertinente da população e do nível não-pertinente, e, por essa perspectiva, a população deve ser compreendida como tanto como meio quanto como um fim de um governo. Há sempre um número ótimo desejável de pessoas em um território dado e esse número

⁹³ *Segurança, território, população*, p. 43; p. 54.

⁹⁴ *Segurança, território, população*, p. 43; p. 55.

desejável varia em função tanto dos recursos como do trabalho possível e do consumo necessário e suficiente para sustentar os preços e a economia de modo geral. Não há, portanto, um número certo: ele vai se ajustar por si próprio, em função precisamente dos recursos que serão postos à sua disposição. E aqui emerge o paradoxo do sistema dos fisiocratas, pois, apesar da defesa da liberdade de trocas, é sempre necessário o ajuste para que o meio onde o comércio circula esteja adequado, é preciso que a população esteja em uma relação equilibrada com os recursos e as possibilidades de um Estado: por exemplo, é preciso agir sobre os fluxos de moeda que vão irrigar o país, saber por onde esses fluxos de moeda passam, saber se eles irrigam todas as regiões do país. A fisiocracia, assim, é ao mesmo tempo uma crítica a toda a regulamentação administrativa pela qual se exercia o poder do soberano sobre a economia e uma maneira nova desse mesmo soberano regular as relações econômicas. Portanto, a partir desse exemplo podemos avaliar como, ao agir sobre as ações humanas como um ajuste que parte do princípio utilitário da adequação, os mecanismos biopolíticos instalam “dispositivos de segurança” que avaliam os “riscos” de cada política sobre o conjunto de viventes que compõe uma “população”:

É que, na verdade (...) essa liberdade deve ser compreendida no interior das mutações e transformações das tecnologias de poder. E, de uma maneira mais precisa e particular, a liberdade nada mais é que o correlativo da implantação (*mise en place*) dos dispositivos de segurança.⁹⁵

“Segurança”, noção que, inserida no contexto biopolítico descrito acima, será definida como a implementação de um governo que ajusta e regula a relação entre a população e o meio para evitar acontecimentos indesejáveis a esse conjunto de viventes. O “governo”, portanto, não deve se confundir com a figura do soberano: ele é responsável pela correta gestão de uma população, multiplicidade de viventes que compõe a natureza de uma realidade que é “física” ou “natural”, e cuja liberdade de ação deve ser compreendida dentro desses limites:

(...) a segurança, ao contrário da lei que trabalha no imaginário e da disciplina que trabalha no complementar da realidade, vai procurar trabalhar na realidade, fazendo os elementos da realidade atuarem uns em relação aos outros, graças a e através de toda uma série de análises e de disposições específicas. De modo que se chega, a meu ver, a esse ponto que é essencial e com o qual, ao mesmo tempo, todo o pensamento e toda a organização das sociedades políticas modernas se encontram comprometidos: a ideia de que a política não tem de levar até o comportamento dos homens esse

⁹⁵ *Segurança, território, população*, p. 50; p. 63.

conjunto de regras, que são as regras impostas por Deus ao homem ou tomadas necessárias simplesmente por sua natureza má. A política tem de agir no elemento de uma realidade que os fisiocratas chamam precisamente de física, e eles vão dizer, por causa disso, que *a política é uma física, que a economia é uma física.* (g.n)⁹⁶

Diante de problemas como variações climáticas, escassez, epidemias, crises na circulação de riquezas, limites de recursos de um Estado, como estabelecer um mínimo aceitável, com um sentido e um alcance legítimos para justificar métodos de gestão das populações?⁹⁷ Como criar mecanismos que calculem os possíveis que as ameaçam? Quais índices negativos (fome, violência, doença) são aceitáveis e desejáveis tendo em vista a totalidade de uma “população”? Quais discursos devem ser apropriados pela biopolítica como verdades que, possuindo o véu de neutralidade típico do campo epistemológico, emergem com força suficiente para se tornar instrumento dessa arte do governo da vida? Segundo Foucault, alguns dos mais relevantes problemas da *práxis* política do presente concentram-se nessas questões.

Como a leitura de sua produção no *Collège de France* de 1976 até 1979 nos apresenta, ao dedicar-se às pesquisas sobre a biopolítica, Foucault amplia seu horizonte interpretativo. Se as disciplinas eram problematizadas como práticas de coerção social voltadas especificamente à produtividade dos sujeitos em um espaço determinado, os eixos de análise da biopolítica lhe proporcionaram uma maior dimensão dos efeitos do poder. A abrangência da concepção de biopolítica permite articular as redes de saber-poder a partir das decisões de grandes proporções,

⁹⁶ *Segurança, território, população*, p. 49; p. 62.

⁹⁷ Outro exemplo dado por Foucault sobre o funcionamento dessa forma de poder é o das políticas contra a varíola nos séculos XVIII e XIX. O início das práticas contra a doença baseou-se na inoculação ou variolarização, a partir de 1720, que consistia na indução de uma forma branda da doença na população. Em 1800, com a vacinação baseada na técnica de Jenner, que induzia vírus de doença bovina com estrutura semelhante ao da varíola humana, a variolarização foi aos poucos sendo substituída pela vacinação, que se mostrou mais segura. O que interessa a Foucault nessa “polícia médica” é o absoluto estranhamento dessas práticas à teoria científica da época. Qual a justificativa para sua disseminação como política pública? Foucault elabora duas hipóteses: a primeira diz respeito aos cálculos matemáticos estatísticos e de probabilidade, já disponíveis ao governo nesse período; a segunda, ao mecanismo “laissez-faire” próprio da biopolítica e de seus dispositivos de segurança: “O que me pareceu de fato importante, bem característico dos mecanismos de segurança a propósito da escassez alimentar, era justamente que, enquanto os regulamentos jurídico-disciplinares que havia reinado até meados do século XVIII procuravam impedir o fenômeno da escassez alimentar, o que se procurou, a partir de meados do século XVIII com os fisiocratas, mas também com vários outros economistas, foi apoiar-se no próprio processo da escassez alimentar, na espécie de oscilação quantitativa que produzia ora a abundância, ora a escassez, apoiar-se na realidade desse fenômeno, não procurar impedi-lo, mas ao contrário fazer funcionar em relação a ele outros elementos do real, de modo que o fenômeno de certo modo se anulasse. Ora, o que havia de notável na variolização, mais na variolização e de uma maneira mais clara do que na vacinação, era que a variolização não procurava tanto impedir a varíola quanto, ao contrário, provocar nos indivíduos que eram inoculados algo que era a própria varíola, mas em condições tais que a anulação podia se produzir no momento mesmo dessa vacinação, que não resultava numa doença total e completa, e era se apoiando nessa espécie de primeira pequena doença artificialmente inoculada que se podiam prevenir os outros eventuais ataques da varíola.” *Segurança, território, população*, p. 59-60; p. 77-78.

tomadas pela perspectiva de uma “população”. Daí a lógica da escolha de Foucault, nos cursos ministrados em 1978, 1979 e 1980, em privilegiar o uso do termo “governamentalidade”⁹⁸ ao analisar os dispositivos constituídos por técnicas de governo voltadas para a direção de “conduta”: trata-se de um campo do poder que designa um conjunto de forças criadoras de uma nova lógica de organização da multiplicidade. Como trataremos adiante, ao voltar-se para o dispositivo “segurança-população-governo” no curso de 1978, aos poucos Foucault abandona o caráter estritamente biológico pressuposto na noção de população na biopolítica para trabalhar com a ideia de “governo” de modo mais amplo, a partir de uma forma de *racionalidade* que determina os “governo dos homens”. Por essa perspectiva, os sujeitos terão suas condutas submetidas a uma administração cuja “razão governamental” é dirigida à produção de um saber sobre formas de governo e à criação de técnicas que intervêm nas condutas dos homens com vistas a um determinado fim:

O termo “conduta” (*conduite*), mesmo com sua natureza equivocada, talvez seja um daqueles que melhor permite atingir aquilo que há de específico nas relações de poder. A “conduta” é, ao mesmo tempo, o ato de “conduzir” (*mener*) os outros (segundo mecanismos de coerção mais ou menos estritos) e a maneira de se comportar num 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 confronto entre dois adversários, ou do engajamento de um em relação ao outro, do que da ordem do “governo”. Devemos deixar para este termo a significação bastante ampla que tinha no século XVI. Ele não se referia apenas às estruturas políticas e à gestão dos Estados; mas designava a maneira de dirigir a conduta dos indivíduos ou dos grupos: governo das crianças, das almas, das comunidades, das famílias, dos doentes. Ele não recobria apenas formas instituídas e legítimas de assujeitamento político ou econômica; mas modos de ação mais ou menos refletidos e calculados, porém todos destinados a agir sobre as possibilidades de ação dos outros indivíduos. Governar, neste sentido, é estruturar o eventual campo de ação dos outros.⁹⁹

O termo ‘conduta’, como descrito acima, carrega a abertura que torna possível identificar desde o ato de conduzir um outro por meio de uma técnica externa a ele, até a

⁹⁸ “O próprio termo ‘poder’ não faz mais que designar um [campo] de relações que tem de ser analisado por inteiro, e o que propus chamar de governamentalidade, isto é, a maneira como se conduz a conduta dos homens, não é mais que uma proposta de grade de análise para essas relações de poder.” *O nascimento da biopolítica*, pp. 191-192; p. 258.

⁹⁹ *Ditos e escritos II*, “O sujeito e o poder”, p. 1056.

atividade de um indivíduo que conduz a si mesmo. Portanto, a noção de biopolítica e, posteriormente, de “governamentalidade”, trouxe maior operacionalidade ao empreendimento crítico que Foucault dirige às relações de poder a partir de 1978: seu vocabulário para descrever as práticas de poder afasta-se do caráter agressivo e combativo apresentado anteriormente, principalmente em sua leitura do poder disciplinar, para se aproximar de noções mais amplas como “direção”, “arte de governar”, “conduta”; ideias mais gerais e aplicáveis a todas as relações em que há alguma espécie de influência sobre as ações. Tal opção reforça a presença de forças em todas as relações de poder, e Foucault a mantém ainda quando trata das relações de si na Antiguidade.

Por fim, a partir da interpretação que Foucault apresenta da técnica de governo da população, conclui-se que o domínio dessas decisões governamentais passa a se utilizar de discursos cujo parâmetro de verdade sempre depende de um cálculo de risco aplicável às multiplicidades. Assim, ao imaginarmos as práticas relacionadas à biopolítica diante de um campo de forças, teremos um tipo de vetor transversal que atravessa outras linhas de relações de poder para tentar neutralizar a somatória dessas forças em busca de um equilíbrio que, como vimos, jamais será alcançado, pois depende de um inviável saber totalizante sobre a vida. No entanto, a insistente busca pelo ponto de anulação de forças é o objetivo último dessas ações governamentais, e a procura pelo domínio das irregularidades dos acidentes sempre demanda uma infinidade de combinações de técnicas de segurança. A iniciativa dessas técnicas encontra-se na produção das forças que afetam e que são afetadas, e é nessa forma de *vontade* de domínio sobre a vida que é preciso procurar as origens dos saberes que determinam certas formas de governo dos homens. Desse modo Foucault estabelece constantes criações de vínculos entre a técnica e o saber, entre o construir e o conhecer, para então afirmar a *originalidade de um poder* transformador contínuo dos saberes tendo em vista seu uso como prática relacionada a um discurso que reivindica uma verdade. Essa é a razão de sua insistência em nos dizer que suas análises sobre a “governamentalidade” abordam um conjunto de práticas que funcionam como uma *arte* de governar, seu ponto de vista é o da técnica como prática coextensiva à vontade de verdade: “A razão de Estado é considerada uma ‘arte’, ou seja, uma técnica regida por determinadas regras. Essas regras não dizem respeito apenas aos costumes e tradições, mas também ao conhecimento — ao conhecimento racional”¹⁰⁰. Ou seja, as diversas “artes de governar” analisadas pelas genealogias foucaultianas são um conjunto de saberes e técnicas que

¹⁰⁰ *Omnes et singulatim: por uma crítica da razão política*. p. 90.

almejam produzir um conhecimento atrelado à produção de uma verdade que integra e impõe um sistema de verdade-erro sobre o governo das populações.

Para os fins de nossa análise, porém, é preciso nos dirigir, a partir dos pressupostos expostos, a outro campo de governo analisado por Foucault. Ao criticar a questão da origem do desejo como objeto de um campo epistemológico destinado à compreensão sobre a sexualidade humana, Foucault propõe em seu lugar uma genealogia da sexualidade como efeito de um dispositivo de poder.

2.2. Desejo e vontade de verdade

“Ordenei meu argumento em função da desqualificação desta noção [poder como repressão], fingindo ignorar que uma crítica estava sendo formulada além disso, e de modo indubitavelmente bem mais radical: crítica feita em nome da teoria do desejo.”¹⁰¹. O incômodo de Foucault com os discursos sobre a organização psicológica do homem ou sobre a natureza antropológica dos comportamentos sexuais está presente em várias de suas obras. Em *A vontade de saber*, porém, a crítica dessas formas de pensamento finalmente torna-se protagonista de um projeto mais longo, permanecendo como plano de fundo de toda *História da sexualidade*. Esse projeto questiona, entre outras técnicas e práticas discursivas, o jogo a qual pertence diferentes “teorias do desejo”, associando-as com uma forma de vontade de verdade presente em um conjunto determinado de relações de poder. Assim, se *O uso dos prazeres* inicia-se informando as modificações empreendidas em relação ao primeiro volume, elas não alteraram a empresa foucaultiana de uma genealogia que se apresente como crítica ao conceito de sujeito determinado pela falta e pela repressão. Pelo contrário, sua história do “homem de desejo”, como descrita na introdução de *O uso dos prazeres*, põe em questão a história do indivíduo que se coloca como objeto de investimento de si mesmo e constrói uma forma de vida. E, se quisermos compreender as razões desse deslocamento de ponto de vista, é preciso expor a maneira como Foucault elabora esse problema em *A vontade de saber*.

Em entrevista de 1977, Foucault descreveu o processo de trabalho relacionado ao livro que havia publicado no ano anterior: “Era um jogo, porque eu não estava certo disso... Mas eu me dizia: no fundo, o sexo, que parece ser uma instância com suas leis, suas restrições, a partir do qual se definem tanto o sexo masculino quanto o sexo feminino, e se ele não fosse, ao contrário, algo que tivesse sido produzido pelo dispositivo de sexualidade?”¹⁰². Foucault é

¹⁰¹ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 107; p. 89.

¹⁰² *Ditos e escritos II*, “O jogo de Michel Foucault” p. 312-313.

consciente de que seu lance põe em xeque a ideia estabelecida no ocidente da possibilidade de acesso à verdade do sujeito por meio dos discursos verdadeiros sobre o desejo. A aposta pretende mostrar como conceitos conectados à busca pelas leis que regulam a sexualidade humana sempre se reportam ao jogo das normas e dos fatos, à história dos “discursos verídicos” que se confrontam e se retificam, terminando por desenhar um programa de saberes validados pela oposição entre o verdadeiro e o falso de forma vinculada a comportamentos. Ou seja, sua hipótese é que dentro de uma grade de forças de poder nascem os saberes sobre o sexo, lugar onde confortavelmente se estabelecem. A construção desse vínculo imbrica-se necessariamente a um modo de governo, constituindo, assim, uma rede de relações estratégicas que é necessário interpretar. Essas verdades que os saberes sobre a sexualidade humana é capaz de produzir - e as exigências que se faz no interior de tal conhecimento para que ele se faça tão rigoroso quanto qualquer outra ciência - são criticadas por uma genealogia que inclui os discursos sobre a sexualidade entre os instrumentos de governo do poder disciplinar e da biopolítica. Assim, em *A Vontade de Saber*, Foucault questiona o estatuto teórico do sujeito de desejo, e problematiza a teoria do desejo como falta, ou como negatividade que impulsiona o agir. Em outros termos: não é o sexo ou a sexualidade humana o tema dessa “história”, mas o modo como esses saberes formaram-se historicamente, tornando-se úteis para a composição de uma técnica de governo.

É preciso, então, seguir a genealogia foucaultiana para ver o ponto em que se articulam a diversidade de práticas voltadas para essa vontade de verdade sobre o outro. O argumento já está presente na exposição de sua crítica contra a “hipótese repressiva”, e lá podemos ler:

(...) O essencial é bem isso: que o homem ocidental há três séculos tenha permanecido atado a essa tarefa que consiste em dizer tudo sobre seu sexo; que, a partir da época clássica, tenha havido uma majoração constante e uma valorização cada vez maior do discurso sobre o sexo; e que se tenha esperado desse discurso, cuidadosamente analítico, efeitos múltiplos de deslocamento, de intensificação, de reorientação, de modificação sobre o próprio desejo. Não somente foi ampliado o domínio do que se podia dizer sobre o sexo e foram obrigados os homens a estendê-lo cada vez mais; mas sobretudo focalizou-se o discurso no sexo, através de um dispositivo completo e de efeitos variados que não se pode esgotar na simples relação com uma lei de interdição.¹⁰³

A aposta de Foucault é transparente e repetida inúmeras vezes em *A vontade de saber*. A “hipótese repressiva”, ideia de que, a partir do século XVIII, a sexualidade teria sido alvo de

¹⁰³ *História da sexualidade I: A vontade de saber* p. 32-33; p. 25-26.

interdição, recusa e silenciamento pelo desenvolvimento do sistema capitalista e da consequente implementação de uma moral repressora e burguesa¹⁰⁴ não se sustentaria diante da história de uma época que se expressou insistentemente sobre o sexo¹⁰⁵. Direcionando-se contrariamente a teses como às de Wilhelm Reich e Herbert Marcuse¹⁰⁶ que deduzem, a partir da dominação burguesa como classe social, fenômenos como a repressão da sexualidade, para Foucault o movimento que reprime apenas anuvia uma vontade de saber que é anterior à exigência da repressão e que comanda e molda o desejo pela verdade sobre o outro, incitando-o à manifestação. Paralelamente às interdições e repressões, instrumentos foram criados para encorajar os sujeitos a se pronunciarem sobre os próprios prazeres, produzindo, assim, um conhecimento sobre o sexo cujo conteúdo assume um importante papel no jogo do poder que se estabeleceu na modernidade: “Não digo que a interdição do sexo é uma ilusão (*leurre*); e sim que a ilusão está em fazer dessa interdição o elemento fundamental e constituinte a partir do qual se poderia escrever a história do que foi dito do sexo a partir da época moderna.”¹⁰⁷. Ora, se o sexo não foi somente objeto de um represamento sistemático mas também incentivado a ser conhecido, a promessa de emancipação contida nos discursos sobre a liberdade sexual

¹⁰⁴ “Se escrevêssemos a história da sexualidade em termos de repressão e referíssemos essa repressão à utilização da força de trabalho, seria necessário supor que os controles sexuais tivessem sido tanto mais intensos e cuidadosos quanto mais dirigidos às classes pobres; deve-se imaginar que tivessem seguido as linhas da maior dominação e da exploração mais sistemática: o homem adulto, jovem, possuindo somente sua força para viver, teria sido o alvo primeiro de uma sujeição destinada a deslocar as energias disponíveis do prazer inútil para o trabalho obrigatório. Ora, não parece que as coisas se tenham passado dessa forma. Ao contrário, as técnicas mais rigorosas foram formadas e, sobretudo, aplicadas, em primeiro lugar, com mais intensidade nas classes economicamente privilegiadas e politicamente dirigentes.” *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 158-159; p. 130.

¹⁰⁵ Nota-se que a hipótese apresentada em *A vontade de saber* é a realização de um programa mencionado por Foucault n^o *A arqueologia do saber*. Nesse caso, Foucault já observa que seria necessário uma ampliação do método arqueológico e explicita que sua interpretação da “sexualidade” se vincularia necessariamente à prática de uma *ética*. Tal afirmação é consequência do próprio ponto de vista de seu papel enquanto filósofo, que, como procuramos argumentar, insere-se na busca por um devir que opere transformações tanto em si mesmo quanto no mundo: “Consideremos, por exemplo, uma descrição arqueológica da ‘sexualidade’. Vejo bem a partir de agora como se poderia orientá-la para a episteme: mostraríamos de que maneira, no século XIX, se formaram figuras epistemológicas como a biologia ou a psicologia da sexualidade; e por qual ruptura se instaurou, com Freud, um discurso de tipo científico. Mas percebo, também, uma outra possibilidade de análise: (...) perguntaríamos se, nessas condutas, assim como nessas representações, toda uma prática discursiva não se encontra inserida; se a sexualidade, fora de qualquer orientação para um discurso científico, não é um conjunto de objetos de que se pode falar (ou de que é proibido falar), um campo de enunciações possíveis (quer se trate de expressões líricas ou de prescrições jurídicas), um conjunto de conceitos (que podem, sem dúvida, ser apresentados sob a forma elementar de noções ou de temas), um jogo de escolhas (que pode aparecer na coerência das condutas ou em sistemas de prescrição). Tal arqueologia, se fosse bem-sucedida em sua tarefa, mostraria como as proibições, as exclusões, os limites, as valorizações, as liberdades, as transgressões da sexualidade, todas as suas manifestações, verbais ou não, estão ligadas a uma prática discursiva determinada. Ela faria aparecer, não certamente como verdade última da sexualidade, mas como uma das dimensões segundo as quais pode ser descrita, uma certa “maneira de falar”; e essa maneira de falar mostraria como ela está inserida, não em discursos científicos, mas em um sistema de proibições e de valores. Tal análise seria feita, assim, não na direção de episteme, mas no sentido do que se poderia chamar *ética*.” *A arqueologia do saber*, p. 261-262.

¹⁰⁶ *Em defesa da sociedade*, p. 33; p. 37.

¹⁰⁷ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 20-21; p. 17*.

passam a possuir uma natureza perversa, transformando-se em estratégia de um poder que se vincula diretamente às condutas dos homens, às suas ações e à produção de discursos que o tornam objeto de uma verdade sobre si. Foucault questiona os que encontram na expressão da própria sexualidade uma forma de subversão e de emancipação, pois essa hipótese encontra-se em absoluta confluência com as direções determinadas por um dispositivo de poder: “Trata-se (...) do tipo de poder que exerceu sobre o corpo e o sexo, um poder que, justamente, não tem a forma da lei nem os efeitos da interdição (...) Não fixa fronteiras para a sexualidade, provoca suas diversas formas, seguindo-as através de linhas de penetração infinitas.”¹⁰⁸. Ou seja, mantendo uma linha de raciocínio já presente em *Vigiar e punir*, as evidências históricas mostram que não há razão para reduzir a dominação à proibição, à censura, à repressão. Pensar o poder somente pelo “poder do não” é ignorar seu caráter produtor e organizador, como uma instância que atua em uma variedade de âmbitos constituindo os indivíduos ao moldá-los conforme a atividade e a intensidade de suas forças.

As diferenças em relação a *Vigiar e punir*, porém, começam a aparecer ao observarmos o modo como as relações de poder comunicam-se em direção a um fim relacionado aos interesses da vontade de domínio da vida. De fato, ao pensarmos no projeto de Foucault que busca compreender o poder para além das relações soberano-súdito, privilegiando a análise da multiplicidade dos confrontos históricos e de suas estratégias, o âmbito dos prazeres e das relações sexuais torna-se uma esfera de análise particularmente radical e reveladora. Diretamente relacionado a um processo necessário à continuidade da vida, o campo dos saberes que envolvem o intercuro sexual apresentam-se como um produtivo objeto para uma genealogia, pois abrem um campo histórico para análise de um regime de verdade definido pela obrigação que os indivíduos têm que estabelecer uma relação de conhecimento permanente com si mesmo, buscando no fundo de si as verdades que lhe escapam. Sua intenção explicita-se: ao adequar as práticas sobre o sexo a um dispositivo de poder, Foucault nos alerta para a urgência da desconfiança à luz dos diferentes usos dessas práticas no interior das relações de força e das lutas por dominação. Como visto no item anterior, por ser fato relacionado à vida, a “sexualidade” apresenta-se como instrumento e efeito de uma vontade de domínio típica dos poderes que envolvem o governo dos indivíduos, sendo entendida como

o nome que se pode dar a um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos

¹⁰⁸ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 64; p. 52.

conhecimentos, o reforço dos controles e das resistências encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e de poder.¹⁰⁹

O conceito de “dispositivo”, portanto, serve a Foucault como uma linha genealógica determinada pelas estratégias de uma forma de relações de poder cujos encadeamento das forças é preciso descrever. Um dispositivo comporta processos heterogêneos que podem entrar em confronto ou se alimentar, diferentes tecidos que se rompem e se costuram irregularmente no tempo, como grades de inteligibilidade de uma variável que suprime uma identidade histórica constante devido ao caráter descontínuo de suas relações¹¹⁰. A heterogeneidade dos processos presentes em um dispositivo (no caso do dispositivo de sexualidade, “a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, a incitação ao discurso, a formação dos conhecimentos, o reforço dos controles”, etc.) não diz respeito a uma condição substantiva prévia desses elementos, mas a um *efeito* de sua formação a partir de sua captura por um conjunto de forças, que os conecta e os direcionam em favor de um sistema de dominação. Em outros termos, esses processos não são unidos por um princípio de identidade que os classifica a partir de uma descendência em comum: um dispositivo os une justamente pela diferença, esboçando um conjunto estratégico que jamais permanece o mesmo. Assim, para Foucault, conectar a partir de um dispositivo é sempre fazer comunicar dois extremos de uma distância a partir da própria natureza heterogênea de seus termos.

“Se ela [a consciência histórica] se interroga e se, de uma maneira mais geral, interroga toda consciência científica em sua história, ela descobre, então, as formas e transformações da vontade de saber que é instinto, paixão, obstinação inquisidora, refinamento cruel, maldade”¹¹¹.

¹⁰⁹ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 139; p. 115.

¹¹⁰ Gilles Deleuze define o dispositivo como o conjunto de relações estabelecidas entre as “máquinas abstratas” (poder) e os “agenciamentos concretos” (saber). Em oposição ao saber, composto por formas de conteúdo e formas de expressão (coisas e palavras), denominados “enunciação-visibilidade”, o poder não é formalizado, pois é composto por funções puras que atuam como forças múltiplas, espontâneas e irregulares, que se diferenciam conforme a *intensidade* (capacidade de afetar e de ser afetado). Esse diagrama de forças coextensiva a todo campo social (poder) torna possível e distribui estrategicamente em “posições diferenciais” os regimes de visibilidade-invisibilidade e de enunciados (saber): “Cada dispositivo tem seu regime de luz, a maneira em que esta cai, se esvai, se difunde ao distribuir o visível e o invisível, ao fazer nascer ou desaparecer o objeto que não existe sem ela. Não é apenas pintura, mas arquitetura também: tal é o “dispositivo-prisão” como máquina ótica para ver sem ser visto. Se há uma historicidade dos dispositivos, ela é a dos regimes de luz; mas é também a dos regimes de enunciação. Pois as enunciações, por sua vez, remetem para linhas de enunciação nas quais se distribuem as posições diferenciais dos seus elementos; e, se as curvas são elas mesmas enunciações, o são porque as enunciações são curvas que distribuem variáveis, e, porque, uma ciência, em um determinado momento, ou um gênero literário, ou um estado de direito, ou um movimento social definem-se precisamente pelos regimes de enunciações. Não são nem sujeitos nem objetos, mas regimes que é necessário definir em função do visível e do enunciável, com suas derivações, suas transformações, suas mutações. E em cada dispositivo as linhas atravessam limiares em função dos quais são estéticas, científicas, políticas, etc.” DELEUZE, *Qu'est-ce qu'un dispositif?*, p. 186.

¹¹¹ *Ditos e escritos I*, “Nietzsche, a genealogia e a história.”, p. 1009.

No caso do “dispositivo de sexualidade”, Foucault distingue quatro “grandes conjuntos estratégicos”¹¹² que exemplificam o funcionamento das forças que o compõe e que, a partir do século XVIII, alcançaram eficácia e produtividade na incitação de comportamentos e de saberes sobre o sexo: a) a “histerização do corpo da mulher”, que caracteriza a primeira figura-alvo desse dispositivo, a mulher “nervosa”, em conflito com as obrigações conjugais e parentais; b) a “pedagogização do sexo da criança”, grupo que se torna foco de um abrangente projeto educacional e médico de demarcação dessa recém-descoberta “sexualidade”; c) a “socialização das condutas de procriação”, ou seja, a proliferação de programas políticos e econômicos que interferem diretamente na fecundidade dos casais, ponto de preocupação de questões urbanas e demográficas; e d) a “psiquiatrização do prazer perverso”, que suscita e classifica tipos de “desordens sexuais” que escapam à “normalidade”. Homens, mulheres e crianças tornam-se objeto de investigação científica sobre “as sensações do corpo, a qualidade dos prazeres, a natureza das impressões”, momento em que o dispositivo de sexualidade centraliza-se gradualmente em torno da família burguesa: “Os pais, os cônjuges, tornam-se, na família, os principais agentes de um dispositivo de sexualidade que no exterior se apoia nos médicos e pedagogos, mais tarde nos psiquiatras”¹¹³. As pesquisas do famoso neurologista Jean-Martin Charcot¹¹⁴, seus exames, interrogatórios e experiências concentradas na experiência do sexo como fonte de cura de psicopatologias como a histeria, são o exemplo de como o impulso pelo conhecimento sobre o desejo foi, aos poucos, constituindo uma *scientia sexualis*¹¹⁵, conjunto de práticas discursivas com pretensão de verdade que se relacionam a uma vontade de controle sobre o corpo e a vida. E, apesar de Foucault abordar apenas brevemente o tema, o nascimento da psicanálise imbrica-se a esse dispositivo, que se utiliza dos discursos sobre os perigos da repressão e da necessidade do homem desencavar a verdade silenciada do próprio sexo: “[a psicanálise] teoria da mútua implicação (*appartenance*) essencial entre a lei e o desejo e, ao mesmo tempo, técnica para eliminar os efeitos da interdição lá onde o seu rigor a torne patogênica”¹¹⁶.

A burguesia, primeiro dos estratos sociais ao qual se dirige o dispositivo de sexualidade, ao invés de meramente se recalcar, foi o agente de uma vontade produtora de novas tecnologias de poder com o fim de assumir “um corpo e uma sexualidade” que fizessem frente ao “sangue

¹¹² *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 137; p. 113.

¹¹³ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 145; p. 120.

¹¹⁴ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, pp. 75-76 e pp. 147-148; pp. 62-63 e pp. 121-122.

¹¹⁵ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 91; p. 77.

¹¹⁶ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 170; p. 141.

da nobreza”¹¹⁷. Trata-se de um corpo-objeto de preocupação quanto à higiene, à longevidade, à contracepção, e mais uma série de intervenções às quais Foucault reivindica terem contribuído para o nascimento de uma forma racista de política presente desde o século XIX¹¹⁸. O sexo, portanto, não foi matéria de tanto investimento de maneira aleatória. Sua feição é aspecto ideal para a instalação de um campo de forças onde também é aplicável a disciplina dos corpos e o controle biopolítico sobre a vida:

(...) ele se encontra na articulação entre os dois eixos ao longo dos quais se desenvolveu toda a tecnologia política da vida. De um lado, faz parte das disciplinas do corpo: adestramento, intensificação e distribuição das forças, ajustamento e economia das energias. Do outro, o sexo pertence à regulação das populações, por todos os efeitos globais que induz. 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 a todo o corpo social ou grupos tomados globalmente.¹¹⁹

O saber sobre o sexo, como prática capaz de vincular técnicas típicas do poder disciplinar e da biopolítica, delimita os sujeitos-objetos, os espaços e as estratégias do dispositivo de sexualidade. Sua transformação em uma instância essencial, que parece subjacente a uma verdade sobre o homem, é resultado do funcionamento eficaz de mecanismos que se dirigem aos corpos e à vida: sua saúde, vigor, capacidade de reprodução. Foucault retrata um quadro exaustivo, focado nos séculos XVIII e XIX, da formação de saberes articulados com arquiteturas políticas de incentivo e governo da sexualidade: a clínica da histeria, a preocupação com a educação sexual da criança e do adolescente e a consequente transformação do espaço da escola em cenário de prevenção, os programas governamentais de incentivo à contracepção e à reprodução, a esterilização dos delinquentes, a criação dos “anormais sexuais”¹²⁰. O homem, seu corpo e prazeres, não é somente reflexo de um organismo com potências relacionadas às suas sensações; o dispositivo de sexualidade lhe dá propriedades intrínsecas e lei rígidas, um sistema de códigos por meio do qual ele deve comunicar-se com a realidade e lá liberar os

¹¹⁷ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 164; 136.

¹¹⁸ No curso de 1976, “Em defesa da sociedade”, Foucault desenvolve o tema do racismo mais detalhadamente, não sob a perspectiva da sexualidade, mas a partir de uma genealogia das lutas entre os discursos de legitimidade do poder político.

¹¹⁹ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 191-192; p. 157.

¹²⁰ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 64; p. 48.

discursos sobre si. Assim, Foucault não hesita em identificar esse seu incômodo inimigo, uma forma de entendimento sobre o homem criticada insistentemente em *A vontade de saber*: a promessa de que a “liberação” discursiva do desejo atua como instrumento de emancipação social. Pelo contrário, ao tentar ocupar os espaços da falta, o sujeito submete-se à vontade de saber sobre o sexo incitado pelas forças que se dirigem a ações relacionadas à manifestações verdadeiras sobre si, tornando-se alvo do dispositivo da sexualidade. Desse modo Foucault apropria-se desse regime de verdade sobre o sujeito para lhe impor outra direção interpretativa, deslocando-o para um novo jogo e assim submetendo-o a novas regras. Trata-se de criticar o conceito de desejo e suas regras de interdição, transformando-os em um acontecimento dentro de um dispositivo.

Por fim, tratando-se de livro de caráter programático, cuja principal função é localizar problemas a serem abordados nos volumes seguintes, gostaríamos de descrever dois conjuntos de questões que ficam em suspenso e que foram retomadas posteriormente por Foucault. A primeira delas diz respeito à própria genealogia do dispositivo da sexualidade. Ainda que se apresente como questão somente tangenciada nesse primeiro volume, ao conceber um poder que estimula os discursos sobre o sexo, Foucault se dispôs a investigar as práticas cristãs de confissão como proveniência de uma técnica de governo das condutas: “A confissão (*aveu*) foi, e permanece ainda hoje, a matriz geral que rege a produção do discurso verdadeiro sobre o sexo”¹²¹. Esse olhar o levará a incluir nesse cenário de forças o papel fundamental da concepção cristã da “carne” e das técnicas de conduta dos homens criadas pelo *poder pastoral*, movimento que lhe fornece um convite para investigar a Antiguidade e lá definitivamente se instalar a partir da década de 80.

O segundo problema diz respeito aos impasses causados pelas conclusões de sua interpretação. Se a liberação do desejo não passa de uma ilusão implementada e incentivada, como devemos nos comportar diante desse dispositivo? É possível criar uma forma de oposição a essas forças que insistem em agir sobre os sujeitos? A sugestão de Foucault ao final do livro pouco esclarece a questão¹²², e uma leitura possível é associar esse enunciado final às ponderações sobre a tradição da cultura da *ars erótica* praticada no oriente como contraponto à nossa *scientia sexualis*: “[sobre a *ars erótica*] não é por referência a uma lei absoluta do

¹²¹ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 84; p. 70.

¹²² “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.” *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 208; p. 171.

permitido e do proibido, nem a um critério de utilidade, que o prazer é levado em consideração, mas ao contrário, *em relação a si mesmo* (...) Nossa civilização, pelo menos à primeira vista, não possui *ars erotica*” (g.n.)¹²³. Tem-se aí a primeira indicação de que Foucault planejava criticar a teoria do desejo que necessita *ser liberado* a partir de uma pesquisa que problematize essa forma de se pensar pela exposição de uma nova força, produtora de subjetividade: as *relações de si*.

Apesar de não parecer à primeira vista, veremos como esses dois conjuntos de questões relacionam-se, levando Foucault a enfrentar o problema por uma nova perspectiva.

2.3. Da instância da obediência à razão governamental

Localizados os campos de algumas relações de “saber-poder” analisadas por Foucault até 1978, torna-se possível avançarmos e desenvolvermos mais detalhadamente o problema da “governamentalidade”, noção que reserva à noção de “subjetividade” um destino singular.

O espaço aberto pela ideia de “população” no contexto dos problemas das técnicas biopolíticas está em relação direta com uma preocupação de Foucault, que o domina no curso de 1978, *Segurança, território, população*, de avaliar os vínculos históricos entre “razão de Estado” e as diferentes formas de “governo dos homens”. Temos, então, um percurso lógico: se, como visto, na raiz da noção de “população” está um conjunto de indivíduos cuja *vida deve*

¹²³ *História da sexualidade I: A vontade de saber*, p. 96; p. 64. Em 1977, no prefácio à edição americana de *O Anti-Édipo* (1972), de Gilles Deleuze e Felix Guattari, Foucault anuncia: “Eu diria que *O Anti-Édipo* (possam seus autores me perdoar) é um livro de ética” e complementa “(...) poderíamos dizer que *O Anti-Édipo* é uma Introdução à vida não fascista”. Longe de ser uma provocação, a afirmação destaca uma linha filosófica determinante para a orientação no pensamento que Foucault e Deleuze compartilharam no período. Tanto *O Anti-Édipo* quanto *A vontade de saber* têm como principal alvo a negatividade presente na concepção de desejo como representação de uma falta, criticando o conceito de sujeito desejante como sujeito fundante de um regime de identidade. Para Foucault e Deleuze, cada um à sua maneira, a resposta a essa espécie de “antropologia da carência” está na prática de um pensamento que investiga seus caminhos prévios, os percursos históricos que definiram suas razões e limites. Deixando, porém, a problemática específica do *Anti-Édipo* à parte, interessa-nos aqui destacar como o comentário de Foucault sobre o livro remete o leitor às suas próprias pesquisas da época: “A melhor maneira de ler *O Anti-Édipo* é, creio eu, abordá-lo como uma “arte”, no sentido em que se fala de “arte erótica”, por exemplo. Apoiando-se nas noções aparentemente abstratas de multiplicidade, de fluxos, de dispositivos e de ramificações, a análise da relação do desejo com a realidade e com a “máquina” capitalista traz respostas a questões concretas. Questões que se ocupam menos com o porquê das coisas do que com seu como. Como se introduz o desejo no pensamento, no discurso, na ação? Como o desejo pode e deve desdobrar suas forças na esfera do político e se intensificar no processo de reversão da ordem estabelecidas? *Ars erotica, ars theoretica, ars politica.*” *Ditos e escritos II*, “Prefácio”, p. 134. O texto nos instrui sobre os rumos que tomavam suas investigações sobre o poder. Ao interpretar *O Anti-Édipo* como um “livro de ética”, que deve ser lido como uma “arte erótica”, Foucault antecipa algo dos seus futuros trabalhos sobre a força do “si” na composição da subjetividade. Como será exposto no próximo capítulo, a mudança vetorial no campo das relações de forças analisada por Foucault resultará no interesse do autor pela técnica de uma “arte erótica” de si mesmo confortável à esfera da ética. O sujeito, ao tornar-se objeto de si, mostra-se capaz de ativamente escolher com quais forças de saber e de poder ele se relacionaria, mantendo, assim, uma relação crítica consigo mesmo ao olhar para os próprios prazeres.

ser governada como um objeto que possui um ciclo “natural”, uma genealogia das práticas relacionadas a esse objetivo necessariamente incluiria um conjunto de saberes e técnicas desenvolvido a partir da moderna concepção de Estado, um de seus instrumentos por excelência. Sem dúvida, o Estado como administrador dos sujeitos também estava presente na análise do poder disciplinar; sua atividade, porém, era pontual, com estratégias direcionadas à vigilância dos corpos por aparelhos específicos do modelo disciplinar. E aqui precisamos nos reportar a uma diferença fundamental estabelecida por Foucault: o nascimento da “população” no século XVIII, como descrito no item 2.1 deste trabalho, vincula-se a uma nova visão do político, que agora deve incorporar as práticas do saber denominado “economia política”, exigindo uma nova habilidade do governante em relação ao governo dessa forma de multiplicidade:

Tem-se uma população cuja natureza é tal que é no *interior dessa natureza*, com ajuda dessa natureza, a propósito dessa natureza que o soberano deve desenvolver procedimentos refletidos de governo. Em outras palavras, no caso da população tem-se algo bem diferente de uma coleção de sujeitos de direito (...); tem-se um conjunto de elementos que, de um lado, se inserem (*s'enforcent*) no regime geral dos seres vivos e, de outro, apresentam uma superfície de contato (*surface de prise*) para *transformações autoritárias, mas refletidas e calculadas*. (g.n)¹²⁴

Internalizar a população à natureza significa interpretá-la como elemento que possui um grau de imprevisibilidade a ser considerado quando o governante toma uma decisão que envolve riscos e custos. Portanto, assim como uma série de externalidades afetam a produção de riquezas de um Estado, a população também pode ser afetada por imprevistos que prejudicariam ou alterariam seu ciclo na natureza, como epidemias, mudanças climáticas, desenvolvimento de novas tecnologias, entre outros fenômenos já analisados anteriormente. Esse novo olhar para o problema da população reorganiza as relações de poder e impõe ao governo a necessidade de criação e desenvolvimento de técnicas que levem em consideração a limitação interna dos recursos de um território, incluindo aí o recurso “população”, para a tomada de decisão. O diagrama de relações de poder denominado “segurança-população-governo” caracteriza uma forma de governar típica da modernidade¹²⁵, a qual Foucault denomina “governamentalidade”:

¹²⁴ *Segurança, território, população* p. 77; p. 98.

¹²⁵ Foucault dedicará o curso do ano seguinte, *Nascimento da biopolítica*, inteiramente à análise das técnicas de governo “liberais” e “neoliberais”.

Por “governamentalidade” (*gouvernementalité*), entendo o conjunto constituídos pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança.¹²⁶

É a partir desse ponto de vista que Foucault situa seu interesse no Estado moderno¹²⁷: “o que tentarei lhes mostrar é como se pode efetivamente situar (*replacer*) a emergência do Estado, como objeto político fundamental, no interior de uma história mais geral, que é a história da governamentalidade.”¹²⁸, e mais adiante se pergunta “E se o Estado não fosse mais que uma maneira de governar? Se o Estado não fosse mais que um tipo de governamentalidade?”. O ângulo de abordagem foucaultiana do “Estado” e da “população”, portanto, sinaliza para uma direção própria: destacadas das investigações que privilegiam uma lógica formalista do funcionamento interno das instituições, as relações de poder que envolvem o Estado são interpretadas à luz dos manipuladores e dos destinatários de suas tecnologias; desprovidas do privilégio do objeto, essas relações são situadas no ponto de vista da constituição histórica-estratégica dos campos e domínios dos saberes voltados a essa técnica de governo da “população”¹²⁹. E, diante desse complexo arranjo filosófico e histórico despertado pela noção de “governamentalidade”, interessa-nos deter algumas questões específicas.

1) A governamentalidade é uma técnica de governo dos homens. “Creio que, de modo geral, o problema do “governo” eclode no século XVI, de maneira simultânea, a propósito de muitas questões diferentes e sob múltiplos aspectos”¹³⁰. O problema do governo de si, governo das almas, governo dos filhos, governo do príncipe, enfim, o problema do “governo” em geral, situa-se no “ponto de cruzamento” de dois processos ocorridos no século XVI: “o que, desfazendo as estruturas feudais, está criando, instaurando os grandes Estados territoriais (...) e um outro movimento totalmente diferente, (...) que, com a Reforma, depois a

¹²⁶ *Segurança, território, população*, p. 111; p. 143*.

¹²⁷ Estudo fundamental e pioneiro sobre o tema é o de GORDON, C., p. 1-53. Para Gordon, as noções de biopolítica/governamentalidade foram necessárias para Foucault passar a trabalhar com uma “macrofísica” do poder, respondendo a críticas que questionavam o alcance de suas análises sobre o poder disciplinar quando aplicadas a questões políticas globais (especificamente sobre as relações entre Estado e sociedade).

¹²⁸ *Segurança, território, população* p. 252; p. 330-331.

¹²⁹ Importante retrospecto da fundamentação metodológica dessa genealogia encontra-se em *Segurança, território, população* population, pp. 119-124; pp. 156-162.

¹³⁰ *Segurança, território, população*, p. 92; p. 118.

Contrarreforma, põe em questão a maneira como se quer ser espiritualmente dirigido”¹³¹. No âmbito do curso de 1978, Foucault se deterá no primeiro desses processos, sobre a questão do governo do Estado, e é a partir do paradigma estabelecido por *O príncipe*, de Maquiavel, que uma luta teórica sobre a gestão do Estado se impõe a partir do século XVI. Entre os teóricos da “arte de governar” e Maquiavel não existe uma aliança natural, apesar de compartilharem o mesmo inimigo, o discurso teológico-político hegemônico até então. Tomando, então, a perspectiva da governamentalidade, qual a novidade trazida por esse livro, tão forte a ponto de ter criado um “gênero anti-Maquiavel”¹³²? Os críticos do florentino¹³³ compreendem que o livro propõe a visão de um príncipe que está *em posição de exterioridade* em relação ao seu principado, adquirido por conquista ou herança; sua figura, portanto, transcende os súditos pertencentes ao seu território. O interesse desse príncipe reside na manutenção da necessariamente conflituosa relação estabelecida entre ele e seu principado, e não na preocupação imediata com seus súditos, meros instrumentos do jogo político. Por essa perspectiva, não haveria, portanto, uma “arte de governar” em Maquiavel, pois sua intenção teórica está circunscrita à manutenção da legitimidade do reinado do príncipe e de seu controle sobre o território (o controle sobre os súditos permanece em segundo plano):

Maquiavel não faz nada mais que retomar (...) um princípio jurídico que é o mesmo pelo qual se caracterizava a soberania: a soberania no direito público, da Idade Média ao século XVI, não se exerce sobre as coisas, ela se exerce primeiro sobre um território e, por conseguinte, sobre os súditos que nele habitam¹³⁴.

Enquanto nas “artes de governar” os objetivos são sempre variáveis e múltiplos, dependentes do modo como se deseja administrar os “homens” e as “coisas”, em Maquiavel o

¹³¹ *Segurança, território, população*, pp. 92-93; pp. 118-119. No curso de 1980, *Do governo dos vivos*, Foucault tratará especificamente do problema do governo da salvação das almas pela produção de verdade.

¹³² *Segurança, território, população*, p. 94; p. 121

¹³³ Resumimos aqui tão brevemente um argumento complexo e mais detalhado por Foucault por toda aula do dia 1º de fevereiro de 1978, apoiado em literatura que percorre o século XVI até o XVIII: “Ora, numa forma explícita: toda uma série de livros que, em geral, alias vêm dos meios católicos, muitas vezes jesuítas até - vocês têm, por exemplo, o texto de Ambrogio Politi que se chama *Disputationes de libris a Christiano detestandis*, isto é, se bem entendendo, *Discussões sobre os livros que um cristão deve detestar*; (...) Innocent Gentillet, escreveu um dos primeiros anti-Maquiavel, que se chama *Discurso de Estado sobre os meios de bem governar contra Nicolau Maquiavel*; encontrarão também mais tarde, na literatura explicitamente antimachiaveliana o texto de Frederico II, de 1740. Mas há também toda literatura implícita que está em posição de demarcação e oposição surda a Maquiavel. É o caso, por exemplo, do livro inglês de Thomas Elyot, que se chama *The Governour*, publicado em 1580, do livro de Paruta sobre *A perfeição da vida política* e talvez um dos primeiros, sobre o qual me deterei aliás, o livro de Guillaume de La Perrière, *O espelho político*, publicado em 1555.” *Segurança, território, população*, p. 94; p. 120-121.

¹³⁴ *Segurança, território, população*, p. 99; p. 128.

problema do governo não é problematizado efetivamente, pois seu olhar para o Estado limita-se à relação soberano-território.¹³⁵

Os opositores de Maquiavel direcionam-se à outra forma de poder aplicável às relações estabelecidas entre governantes e governados. Foucault aponta para uma unidade teórica possível entre eles: inspirado em uma linha de “continuidade”, o exercício da política, ou seja, o governo de um Estado, não é diferente do governo de si (relacionado à moral) ou do governo da família (relacionado à economia)¹³⁶, e “quem quiser ser capaz de governar o Estado primeiro deve primeiro saber governar a si mesmo; depois, num outro nível, governar sua família, seu bem, seu domínio; por fim, chegará a governar o Estado”¹³⁷. Para bem governar, portanto, é necessário retomar outras relações estabelecidas no convívio social - relações plurais e imanescentes a quem governa. Não somente o “príncipe” governa, mas o pai, o padre, o professor; inversamente, no território onde o Estado é bem governado, “os pais de família sabem bem governar sua família, suas riquezas, seus bens, sua propriedade, e os indivíduos, também, se dirigem como convém (...) é o que se começa a chamar, nessa época, de ‘polícia’”¹³⁸. O protagonismo do modelo do governo da família nessa forma de gestão, chamado, justamente, de “economia”, nota Foucault, está no centro do problema dessa arte de governar no século XVI: “como introduzir a economia (...) como introduzir essa atenção, essa meticulosidade, esse tipo de relação do pai de família com sua família na gestão de um Estado?”, problema que Foucault vê repercutir através dos séculos até alcançar, por exemplo, o conflito entre economia política e soberania identificado por Rousseau¹³⁹. Para Foucault, é justamente no século XVIII que a economia política destaca-se do problema da gestão da família para adquirir sua autonomia como um saber governamental dirigido ao controle da população.

Da leitura de Maquiavel proposta no curso de 1978 decorre-se outras características da governamentalidade. Em primeiro lugar, essa arte de governar anti-Maquiavel, passa a ser uma

¹³⁵ M. Senellart sublinha a crítica não explícita que Foucault dirige a Althusser quando retira de Maquiavel a posição de fundador da concepção de ação política da “arte de governar”. Cf. SENELLART, M. “Machiavel dans la perspective de la gouvernementalité”, p. 5-6.

¹³⁶ *Segurança, território, população*, p. 97; pp. 124-125.

¹³⁷ *Segurança, território, população*, p. 97; p. 125*.

¹³⁸ *Segurança, território, população*, p. p. 98; 126. Foucault tratará do problema da polícia nas duas últimas aulas do curso: 29 de março e 5 de abril.

¹³⁹ *Segurança, território, população*, p. 110; p. 141. No verbete “Economia Política” Rousseau distingue com veemência certa tendência teórica da época em associar governo da família e o governo do Estado baseando-se na ideia de que as funções e os meios de alcançarem os fins de seus governos são absolutamente diferentes: “o Estado não tem nada em comum com a família, a não ser a obrigação dos chefes de tornar felizes tanto um quanto outra”. ROUSSEAU, J.-J., verbete “Economia Política”, p. 109. Para Foucault, no entanto, interessa mostrar como o problema é fundamental para reconstituir os caminhos irregulares da economia política enquanto instrumento de governo, principalmente no centro do debate teórico político pós-Maquiavel.

relação direta com “os homens e as coisas”¹⁴⁰, como Foucault extrai de *O espelho político*, de Guillaume de La Perrière, texto-chave nessa análise dos primórdios da governamentalidade na era moderna. “Homens e coisas” como homens e suas relações com o meio em que vive: os recursos de um território, suas riquezas e potencialidades, seus problemas climáticos e geográficos, a fome, as doenças, a correta gestão a partir dos costumes e história de cada população. Como consequência, privilegiar homens e coisas em detrimento da própria vontade do poder soberano é direcioná-los não a um bem comum, mas a um *fim adequado*, dispondo esses elementos conforme um cálculo e um objetivo, seja ele qual for. Daí a fundamental oposição foucaultiana entre soberania e arte de governar: enquanto na perspectiva de um soberano a ideia de bem comum será sempre circular, pois na relação jurídica entre soberano e súdito a prática do bem comum será sempre a obediência à lei, representação do próprio soberano, a arte de governar possui outro arranjo de forças: “O governo é definido por La Perrière como uma maneira correta de dispor das coisas para levá-las não à forma do ‘bem comum’, mas a um ‘fim conveniente’, fim conveniente para cada uma das coisas que precisam ser governadas”¹⁴¹. Temos, então, o embate entre duas técnicas de governo que muitas vezes divergem entre si: a primeira, o exercício da soberania com sua consequente problemática do contrato, objeto de intensa discussão teórica no período; e a segunda, uma arte de governar que a partir do século XVIII será conhecida como “economia política” (não nos esqueçamos do poder disciplinar, também atuante no período). Dois modos de proceder que podem colaborar entre si ou entrarem em conflito, dois campos práticos que alcançam visibilidade no século XVIII justamente pelo exemplo da disputa entre mercantilistas e fisiocratas e da “emergência do problema da população”¹⁴².

2) A arte de governar os homens inexistia na Antiguidade grega e romana. Sua emergência ocorre nas formas do poder pastoral. A genealogia da governamentalidade, tal

¹⁴⁰ *Segurança, território, população*, p. 100; 128-129.

¹⁴¹ *Segurança, território, população*, p. 102; p. 131*.

¹⁴² *Segurança, território, população*, pp. 103-111; pp. 134-143. Para Foucault, a arte de governar os homens desenvolvida no século XVI é “bloqueada” no século seguinte por uma série de fatores históricos: guerras, revoltas rurais e urbanas e crises financeiras, fatos que demandaram a presença de um poder soberano forte para manutenção dos territórios nacionais. A preocupação com a correta administração dos homens e das coisas só pode ser “desbloqueada” no século XVIII, com a superação dessas crises e a consequente estabilidade dos Estados: “(...) temos um processo bastante sutil, que precisaríamos tentar reconstituir em detalhe, no qual veríamos como a ciência do governo, o recentramento da economia em outra coisa além da família e, enfim, o problema da população estão ligados uns aos outros. Foi através do desenvolvimento da ciência do governo que a economia pode recentrar-se num certo nível de realidade que caracterizamos agora como econômica, e foi também através do desenvolvimento da ciência do governo que foi possível recortar o problema específico da população. Mas poder-se-ia igualmente dizer que é graças à percepção dos problemas específicos da população e graças ao isolamento desse nível de realidade que se chama economia, que o problema do governo pôde enfim ser pensado, refletido e calculado fora do marco jurídico da soberania.”

como se apresenta na política do século XVI, remete a uma técnica de fora do âmbito político, criada e desenvolvida pelo cristianismo a partir do século III¹⁴³: “O Estado moderno nasce, a meu ver, quando a governamentalidade se torna efetivamente uma prática política calculada e refletida. A pastoral cristã parece-me ser o pano de fundo (*l’arrière-plan*) desse processo”¹⁴⁴. Para caracterizar a natureza fundamentalmente cristã dessa invenção, Foucault opõe, ao “governo dos homens” do poder pastoral, o “governo da cidade” criado pelos gregos, para aí enxergar uma diferença importante entre as duas ações: os gregos souberam governar a cidade em sua organicidade como uma unidade substancial, ao passo que o poder pastoral dirigia-se a uma multiplicidade de homens, preocupando-se com sua natureza tanto coletiva quanto individual¹⁴⁵. Os deuses gregos, quando chegavam a “interferir” nas cidades, nunca se permitiam conduzir os homens como se conduz um rebanho. Eles surgiam para aconselhar, indicar locais para rituais, dar nomes às cidades e aos templos, concluir pactos, enfim, eram o que Foucault denomina “deuses territoriais”¹⁴⁶. Já os deuses vinculados à tradição do oriente mediterrâneo, principalmente os hebreus, que exerceram forte influência sobre o cristianismo, frequentemente governavam rebanhos “em deslocamento”, indicando-lhes caminhos e moldando o poder do pastor como um poder que “se exerce em *uma multiplicidade em movimento*” (g.n)¹⁴⁷ (importante lembrarmos de como a questão do movimento mantém-se na própria noção moderna de “população” como uma multiplicidade de viventes). Outro exemplo dado por Foucault mostra como a noção de economia em Aristóteles, *grosso modo*,

¹⁴³ *Segurança, território, população*, p. 168; p. 218.

¹⁴⁴ *Segurança, território, população*, p. 169; p. 219.

¹⁴⁵ Após receber críticas por ter desconsiderado a presença da metáfora do pastor na Antiguidade grega e a grande influência que os pitagóricos, pensadores do pastorado, exerceram sobre o pensamento grego, Foucault dedica grande parte da aula de 15 de fevereiro a mostrar que sua incidência na obra de Platão não possui a mesma lógica das relações de força típicas do poder pastoral cristão. Em *Críticas*, nas *Leis* e na *República*, a metáfora possui três funções, respectivamente: a) como metáfora para o governo dos deuses sobre os homens nos primeiros tempos da existência humana; b) como metáfora que se limita às ações dos magistrados, peças do controle exercido pelos legisladores da cidade (portanto, não se trata de uma metáfora dirigida à política em geral); c) no Livro I, da *República*, discute-se se é adequado utilizar a metáfora do pastor ao magistrado, pois o pastor teria sempre interesses egoístas, ideia logo rebatida por não se tratar de uma boa representação do pastor. Nos três casos, não temos, portanto, uma identidade imediata entre o papel do pastor e o papel do político, pelo contrário, ela é sempre problematizada. Analisados esses exemplos, Foucault enxerga no *Político* a grande discussão sobre a adequação da lógica do pastor à política grega, ideia rejeitada de várias maneiras: “De fato a arte da política é como a arte do tecelão (*tissage*), não uma coisa que se ocupa globalmente de tudo, como o pastor deveria se ocupar de todo o rebanho. A política, como a arte do tecelão, só pode se desenvolver a partir e com ajuda de certo número de ações adjuvantes ou preparatórias. (...) O que vai ser então a atividade política propriamente dita (...)? Vai ser ligar, como o tecelão liga entre si os elementos, os bons elementos que foram formados pela educação, vai ligar as virtudes, as diferentes formas de virtude que são distintas umas das outras e, às vezes, até opostas (...). A arte do rei não é portanto, a arte do pastor, é arte do tecelão” *Segurança, território, população*, p. 149; pp. 193-194. Portanto, a leitura do *Político* de Platão revela uma arte da política na Grécia antiga que se vincula a uma atividade complexa, que demanda um conjunto de habilidades de todos os membros da cidade e que não pode ser reduzida à concentração de poder típica do exercício do pastorado.

¹⁴⁶ *Segurança, território, população*, p. 129; p. 168.

¹⁴⁷ *Segurança, território, população*, p. 129; p. 168.

aquilo que os gregos denominavam *oikos*, direcionada à gestão da família, dos escravos, enfim, dos bens que compõem o “lar” do cidadão grego, assume outra dimensão no pastorado cristão quando este passa a abranger nesse conjunto de “coisas” a serem administradas a ideia de *alma*: “A economia das almas deve incidir sobre a comunidade de todos os cristãos e sobre cada cristão em particular”¹⁴⁸. O governo do pastor atinge não somente o aspecto material dos sujeitos que governa, como circunscreveram os gregos, mas orienta-se principalmente em função de uma nova ideia que passa a pertencer à categoria de bens que devem ser governados: a obrigação de cuidado com o conceito cristão de “alma”, direcionado à sua salvação, é regulada por um controle da “conduta dos homens”¹⁴⁹. Portanto, apesar dos discursos metafísicos do poder dos pastores cristãos, todas as suas técnicas que visam a salvação dos sujeitos têm como fim prático o controle absoluto de suas condutas no mundo material.

Mas como descrever as funções das forças do poder pastoral sobre aqueles que se submetem a ele? Como esse poder é exercido? Foucault opõe as tarefas exigidas pelas divindades gregas, que interpretavam o dever de “fazer o bem” meramente como mais um entre tantos outros, ao princípio absoluto de *agir conforme o bem* do poder pastoral, obrigação imanente à sua própria razão de existência: “O poder pastoral é um *poder de cuidado (pouvoir de soin)*” (g.n.)¹⁵⁰. O dever de cuidar refere-se a uma série de práticas por meio das quais é constituída a relação dos homens da Igreja com os praticantes da fé cristã, sempre espelhada na metáfora do pastor e do rebanho. A interpretação de Cristo como um pastor é difundida a ponto de tornar-se “pedra angular de toda organização da Igreja”¹⁵¹, hierarquicamente planejada e administrada como pastoral. Técnicas como o batismo, a comunhão e a penitência são criadas e articuladas como formas de atenção com o rebanho. E tal obrigação de cuidado nos remete à fundamental dupla função do pastor: ele deve zelar pela salvação do rebanho *em toda sua multiplicidade*, deve garantir sua subsistência, sua saúde, deve vigiá-lo e provê-lo; e, ao mesmo tempo em que governa a todos, também deve governar *individualmente* cada ovelha, conhecer os detalhes de cada um dos membros que compõem essa “população”, deve traduzir suas vontades e resguardá-las continuamente, de modo que nenhum de seus objetos de cuidado escape de seus olhos, nem que para isso seja preciso pôr em risco o conjunto do rebanho. Um poder “*omnes et singulatim*”¹⁵², centro de um “paradoxo moral” que impõe ao pastor a contradição do sacrifício de um pelo todo e de todo pelo um, instituindo, para tanto, uma lista

¹⁴⁸ *Segurança, território, população*, p. 196; p. 254.

¹⁴⁹ *Segurança, território, população*, p. 198; p. 256.

¹⁵⁰ *Segurança, território, população*, p. 131; p. 170.

¹⁵¹ *Segurança, território, população*, p. 156; p. 202.

¹⁵² *Segurança, território, população*, p. 132; p. 172.

de deveres em relação às ovelhas, uma série de cuidados direcionados à gestão de uma “economia do mérito e do demérito” para a conquista da salvação tanto de si quanto daqueles por quem é responsável¹⁵³:

A individualização no pastorado cristão vai se efetuar de acordo com um modo que é totalmente particular e que podemos apreender justamente através do que dizia *respeito à salvação, à lei e à verdade*. É que, de fato, essa individualização (...) já não vai ser definida pelo estatuto de um indivíduo, nem por seu nascimento, nem pelo brilho das suas ações. Vai ser definida de três maneiras. Primeiro, por um jogo de decomposição que define a cada instante o equilíbrio, o jogo e a circulação dos méritos e dos deméritos. Digamos que não é uma individualização de estatuto, mas de identificação analítica. Em segundo lugar, é uma individualização que vai se dar não pela designação, pela marcação de um lugar hierárquico do indivíduo. Ela não vai se dar tampouco, pela afirmação de um domínio (*maîtrise*) de si sobre si, mas por toda uma rede de servidões, que implica a servidão geral de todo o mundo em relação a todo o mundo, e ao mesmo tempo a exclusão do egoísmo como forma central, nuclear do indivíduo. (...) Enfim, em terceiro lugar, é uma individualização que não vai ser adquirida pela relação com uma verdade reconhecida, mas que, ao contrário, vai ser adquirida pela produção de uma verdade interior, secreta e oculta. *Identificação analítica, assujeitamento, subjetivação* – é isso que caracteriza os procedimentos de individualização efetivamente utilizados pelo pastorado cristão e pelas instituições do pastorado cristão. É portanto toda a história dos procedimentos da individualização humana no Ocidente que está envolvida na história do pastorado. *Digamos ainda que é a história do sujeito.* (g.n)¹⁵⁴

¹⁵³ Na aula do dia 22 de fevereiro Foucault promove uma inversão dos três valores creditados à pastoral cristã, a saber, a salvação, a obediência à lei e o governo pela verdade, revelando o funcionamento dos discursos praticados em nome desses princípios. O tema do governo de todos e de cada um é desenvolvido em relação ao problema da *salvação*, e Foucault recorre a São Gregório e São Bento para sustentar seu ponto. O dever de cuidado de todos e de cada um institui um “paradoxo distributivo”: para salvar todas as ovelhas, às vezes é necessário “sacrificar as corruptas”, ao mesmo tempo em que é preciso “trazer as ovelhas errantes”, mesmo que para isso seja necessário que o pastor invista toda sua energia nela, abandonando o resto do rebanho. Além disso, a figura do pastor necessita “prestar contas” com aquele que lhe é imediatamente superior, conforme o “princípio da responsabilidade analítica e numérica”: deve conhecer cada ovelha e ter o absoluto domínio do rebanho que governa. De acordo com o “princípio da transferência”, ele necessita experimentar, como se fosse seu próprio bem ou mal, cada bem ou mal que ocorre com suas ovelhas, aceitando morrer por elas e pagar por seus pecados - somente assim sua salvação será garantida. Finalmente, de acordo com o “princípio da correspondência alternada”, assim como de um lado as fraquezas das ovelhas fazem o mérito e asseguram a salvação do pastor, inversamente as fraquezas do pastor são um elemento da glorificação das ovelhas e do processo pelo qual ele as conduz para a salvação. Para Foucault, portanto, não há uma prática pela salvação, mas a instalação de uma “economia do mérito e do demérito”, inversões, pontos de apoio, transferências. *Segurança, território, população*. pp. 171-176; pp. 223-229.

¹⁵⁴ *Segurança, território, população*, p. 187; pp. 242-243*.

Foucault novamente aproxima-se de Nietzsche ao elaborar uma crítica dos valores da moral cristã a partir do prolongamento da influência das técnicas criadas pela figura do pastor na promoção do instinto de rebanho e na constituição de uma moral da obediência. É o cristianismo – diz Nietzsche – que transforma os valores mais nocivos à vida em verdade, desencadeando, assim, a *domesticação* do homem pela espécie através de um processo histórico de dominação que leva à decadência da cultura e sua conseqüente produção de homens fracos, sociáveis e obedientes: “A ele [padre ascético] devemos considerar o salvador, pastor e defensor predestinado do rebanho doente: somente então entenderemos a sua tremenda missão histórica. *A dominação sobre os que sofrem é o seu reino*”¹⁵⁵. Processo de diminuição de forças de um rebanho cuja salvaguarda é objetivo comum a todas as correntes de “ideias modernas” – daí a complexa crítica nietzscheana às formas modernas do governo do Estado, que reproduziriam uma hierarquia corrompida de valores. A visão foucaultiana do cristianismo acompanha o percurso do esforço genealógico de Nietzsche e dá alguns passos adiante ao revelar e destacar, para além da formação do governo de uma multiplicidade-rebanho, justamente o procedimento *individualizante* desse poder pastoral, cuja força vigilante é detentora de uma agressiva vontade de saber sobre aquele a quem governa¹⁵⁶. O pastor deve proceder uma “identificação analítica” de suas ovelhas, conhecer suas peculiaridades, os elementos pontuais de suas ações e pensamentos para então julgá-los conforme sua adequação ao que entende como bem e mal: assim uma penitência com mecanismos de compensação e procedimentos com cálculos de inversão será proferida com o fim de resguardar o destino da alma de sua “ovelha”. Um juízo, portanto, estruturado no *cálculo*: como medida baseada em freios e contrapesos, a penitência

¹⁵⁵ NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*, p. 115.

¹⁵⁶ Em aula ministrada na Universidade Paris 8 no dia 14 de janeiro de 1986, Deleuze comenta a peculiaridade do poder pastoral e a descoberta de Foucault em relação à tradição filosófica que examina o cristianismo: “À questão de Nietzsche ‘qual novo poder inventou o padre?’, Foucault responde: ele inventou o poder pastoral. Resposta que Nietzsche não havia previsto. (...) O que há de extraordinário no poder pastoral? Pense nisso. Rebanho, rebanho... ok. Mas é um poder individualizante. O que é próprio do pastor? Ele não conta. O homem que conta é o homem dos espaço estriados. Será preciso esperar o século XVIII para que o poder passe pelo cálculo e pela medida. Não, o pastor, ele não conta. Mas o que ele faz? Sua apreciação quantitativa do rebanho lhe permite individualizar os sujeitos. Você vê, é um traço muito original de diagrama, ele não conduz nem as multiplicidades pouco numerosas, nem as multiplicidades numerosas, é ainda outra coisa... Comparado a um rebanho, é no interior do rebanho que o poder produz as individualizações, quer dizer, é um poder do detalhe. (...) um poder do detalhe, do cuidado, do cuidado cotidiano. (...) O pastor faz sua apreciação individual de cada membro, individualizante de cada membro do rebanho (...) Que poder terrível esse do pastor.” DELEUZE, G. *Aula sobre o poder*. Aula disponível em http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=444. Deleuze não indica diretamente, mas podemos supor que sua menção a Nietzsche refere-se à crítica ao poder dos sacerdotes de inocular ressentimento e má consciência no rebanho, invertendo a equação dos valores aristocráticos. A novidade da leitura de Foucault em relação a Nietzsche está no seu olhar para o poder de individualização dos sujeitos por meio de uma necessária relação de cuidado que deve existir entre pastor e rebanho. Essa tecnologia, inventada pelo cristianismo, teria sido apropriada pelos Estados modernos, objeto da crítica de Foucault no curso de 1978. Cf. *Genealogia da Moral*, I, 6, 7, 8. pp. 23-28.

do pastor avalia o grau de pecados cometidos pelo indivíduo para lhe aplicar uma pena justa e assim encaminhar adequadamente aquela alma para posterior avaliação de Deus, a quem cabe decidir por sua salvação. Conhecer a fundo toda a complexidade da formação de sua ovelha enquanto sujeito exposto a falhas morais é tarefa sem a qual o correto exercício do pastorado e do governo da multiplicidade torna-se incompleto. Foucault empreende, assim, uma genealogia que percorre toda a aparelhagem cristã de governo baseado no saber sobre o outro com o objetivo de conceber o destino político dessa governamentalidade, que, na modernidade, quando finalmente encontra-se nas mãos do poder político (e Foucault é categórico em afirmar que o poder pastoral jamais foi um poder político durante a Idade Média¹⁵⁷), alcança um dos principais títulos de legitimidade de seu exercício.

O poder pastoral, nessa configuração ao mesmo tempo totalizadora e individualizante, inicia-se definitivamente com a institucionalização do cristianismo a partir do século III, entendido como o processo em que uma comunidade religiosa organiza-se como Igreja, e percorre uma história de “grande batalha” de lutas e revoltas, centrada principalmente no modo como o poder pastoral deveria ser exercido. É por essa ótica de relações de força que se enfrentam em uma guerra para definir como se deve governar os outros que Foucault interpreta grande parte dos movimentos religiosos ocorridos por toda a Idade Média, em um jogo pelo poder que alcança seu ponto exemplar com as questões levantadas pela Reforma e Contrarreforma¹⁵⁸.

3) A governamentalidade do poder pastoral constrói uma instância da obediência.

Após mostrar que o governo pela *salvação* tem como finalidade silenciosa a instauração de uma dinâmica de relações baseada em um jogo de méritos no qual participam tanto o pastor quanto cada uma de suas ovelhas, Foucault mostra que o poder pastoral também não governa pela lógica da obediência a uma *lei* a qual todos devem submeter-se, seja ela regra pactuada entre os homens ou compreendida como ordem divina. Se na Antiguidade o cidadão grego não se permitia ser dirigido a não ser justamente pela lei e pela persuasão, isto é, pelas injunções da cidade ou da retórica, no cristianismo o dever de obediência encontra um *finem in se* por meio de

¹⁵⁷ “(...) o poder pastoral vai permanecer absolutamente específico e diferente do poder político, pelo menos até o século XVIII. Ele não funciona da mesma maneira, e ainda que sejam os mesmos personagens a exercer o poder pastoral e o poder político, e Deus sabe quanto isso se fez no Ocidente cristão, ainda que a Igreja e o Estado, a Igreja e o poder político tivessem todas as formas de aliança que se possa imaginar, creio que essa especificidade foi um traço absolutamente característico do Ocidente cristão.” *Segurança, território, população*, p. 158; p. 205. Ainda sobre esse ponto polêmico e delicado, destacando certas abstenções na análise de Foucault principalmente quanto ao problema da escatologia cristã, cf. SENELLART, M. “Michel Foucault: une autre histoire du christianisme?”.

¹⁵⁸ *Segurança, território, população*. p. 153; pp. 198-199.

uma moral crítica ao egoísmo enquanto fundamento da ação humana e elogiosa à humildade na forma de irrestrita submissão ao outro. O poder pastoral organizou uma “instância da obediência pura, a obediência como tipo de conduta unitária, conduta altamente valorizada e que tem o essencial da sua razão de ser nela mesma”¹⁵⁹, instituindo, assim, mudança radical na história do sujeito que Foucault começa a delinear no curso de 1978. As forças que compõe o dispositivo do poder pastoral atuam modulando sujeitos obedientes não à lei ou à retórica, mas ao comando de outros sujeitos. Assim, a propagação do valor da humildade presente nos saberes cristãos inviabiliza que o pastor seja um típico homem da lei, uma vez que seu dever é tratar cada um de seus dirigidos conforme a necessidade de cada caso particular: não há universalidade no trato com o rebanho, mas uma razão operacional semelhante à do médico com seus pacientes. Como exemplo desse modo de proceder, Foucault recorre a uma citação precisa da *Regula pastoralis*, de São Gregório: “Um mesmo e único método não se aplica a todos os homens, porque não os rege uma natureza de caráter igual. Frequentemente são nocivos a alguns os procedimentos benéficos a outros”¹⁶⁰.

Ao instaurar uma relação de obediência através da dependência integral a outro, a relação da ovelha com aquele que a dirige não tem como fim a autonomia daqueles que participam do vínculo. Trata-se de relação de submissão inquestionável de um indivíduo a outro indivíduo: “para um cristão, obedecer não é obedecer a uma lei, não é obedecer a um princípio, não é obedecer em função de um elemento racional qualquer, é pôr-se inteiramente na dependência de alguém”¹⁶¹ e assim tanto nas relações de servidão do pastorado com os leigos quanto nas próprias relações internas à hierarquia do monastério. Ao contrário do praticado na Antiguidade greco-romana, quando a relação de direção de consciência era instrumental e direcionada ao momento em que o indivíduo que livremente se submete à direção de outro se torna senhor de si, a obediência cristã é um fim em si: uma prova de humildade devido à absoluta renúncia à vontade própria, que, justamente por ser originada no eu, necessariamente é tida como negativa e coibida pela doutrina cristã¹⁶². *O poder pastoral não passou pela questão do “si”, mas, pelo contrário, implicou e produziu sua destruição.*

¹⁵⁹ *Segurança, território, população*, p. 177; p. 230.

¹⁶⁰ *Segurança, território, população*, p. 178; p. 230.

¹⁶¹ *Segurança, território, população*, p. 179, p. 233.

¹⁶² Foucault trabalha com o exemplo da “*apatheia*”, noção que indica “ausência de paixões”, e que, principalmente entre os estoicos e epicuristas, significava o exercício de práticas de renúncia tendo em vista o controle de si. A herança cristã dessa tradição estoica toma um sentido totalmente diferente: é preciso renunciar aos prazeres não para o governo de si, mas para renunciar à própria vontade, ao próprio egoísmo: “É um campo de obediência generalizada, fortemente individualizada em cada uma das suas manifestações, sempre instantânea e limitada” *Segurança, território, população*, p. 182; p. 237.

Analisadas as relações do poder pastoral com a salvação e a lei, Foucault também atenta para outro movimento típico do dispositivo, para o qual posteriormente dedicará todo curso de 1980, *Do governo dos vivos*¹⁶³: a instauração, pelo cristianismo, de uma dinâmica de produção de subjetividade por meio do acesso à *verdade*¹⁶⁴ dos sujeitos, ponto emergencial de uma tradição no ocidente que implementa o dever de dizer o verdadeiro sobre si mesmo. Temos, então, a questão do ensino: o pastor possui a obrigação de transmitir as lições cristãs à comunidade a qual pertence. Desse dever, implica-se duas práticas adotadas pelos pastores: a *direção de conduta*, realizada por meio do já comentado olhar exaustivo sobre todas as ovelhas¹⁶⁵, e a *direção de consciência* e seu correto encaminhamento das verdades produzidas pelo instrumento da confissão¹⁶⁶. Ao procurar o segredo daquele que confessa, o pastor tenta

¹⁶³ No curso de 1980, *Do governo dos vivos*, Foucault convoca, pela primeira vez em seu percurso filosófico, a força do “si” nas relações produtoras de subjetividade. A nova perspectiva parece sugerir uma mudança do eixo analítico em relação aos programas dos cursos anteriores; trata-se, porém, a nosso ver, mais de uma realocação do problema do governo das condutas do que de uma ruptura no modo de se pensar: “se trata essencialmente, ao passar da noção de saber-poder à noção de governo pela verdade, de dar um conteúdo positivo e diferenciado a esses dois termos, saber e poder” *Do governo dos vivos*, p. 13; p. 13. Se em *A vontade saber* e no curso *Segurança, território, população* Foucault já havia abordado, respectivamente, a problemática da confissão e do poder pastoral como ponto original de um modelo de direção da “conduta dos outros”, o curso *Do governo dos vivos* aponta para um aprofundamento e eventuais deslocamentos dessa questão emergencial do cristianismo. Assim, ao invés de encontrarmos uma análise que dê continuidade imediata ao tema do curso do ano anterior, sobre a racionalidade econômica liberal, deparamo-nos com um campo que cronologicamente distancia-se da modernidade em favor da retomada de um projeto que, como vimos, já estava desenhado em *A vontade de saber*: uma genealogia das práticas de decifração do desejo e sua relação com a constituição da subjetividade. Foucault, então, adentra no cristianismo primitivo problematizando-o como gênese de uma “razão de governo” que relaciona manifestações do verdadeiro a um fim definido pelo poder. E o sujeito, pela primeira vez, manifesta-se como centro mediador dessa relação, tornando o problema central dessa genealogia: “A questão que eu gostaria de colocar, mais uma vez, é a seguinte: como é que, numa sociedade como a nossa, o poder não pode ser exercido sem que a verdade tenha de se manifestar, e se manifestar na forma da subjetividade, e sem que, por outro lado, se espere dessa manifestação da verdade na forma da subjetividade efeitos que estão além da ordem do conhecimento, que são da ordem da salvação e da libertação para cada um e para todos?” (g.n.) *Do governo dos vivos*, p. 73; p. 69.

¹⁶⁴ *Segurança, território, população*, p. 183-186; p. 237-241.

¹⁶⁵ *Segurança, território, população*, p. 184; p. 239.

¹⁶⁶ A perspectiva foucaultiana também revela o distanciamento da prática da direção de consciência cristã em relação aos gregos: se na Antiguidade grega a direção de consciência e a prática do relatório de si era exercida a partir de uma manifestação voluntária e circunstancial, que tinha como fim o conselho de alguém mais sábio para alcançar certo amadurecimento e domínio da própria vida, nas práticas cristãs ela é obrigatória e necessariamente contínua, visando marcar a dependência criada com o outro a quem o sujeito confessa as verdades resguardadas sobre si. O tema é aprofundado no curso de 1980 e lá encontramos mais detalhadamente a questão da subjetivação nas relações de si a partir do exame da direção de consciência na Antiguidade grega: “A fórmula da direção, no fundo, é a seguinte: obedeço livremente ao que queres para mim, obedeço livremente ao que queres que eu queira, de modo que eu possa estabelecer assim certa relação de mim comigo. E, por conseguinte, se chamamos de *subjetivação a formação de uma relação definida de si consigo, pode-se dizer que a direção é uma técnica que consiste em vincular duas vontades de maneira que elas permaneçam. uma em relação à outra, sempre livres, em vinculá-las de tal modo que uma queira o que a outra quer, e isso com fins de subjetivação, isto é, de acesso a certa relação consigo. O outro e a vontade do outro são aceitos livremente por mim para que eu possa estabelecer certa relação de mim comigo.*” *Do governo dos vivos*, p. 227; p. 211. Os exemplos de Foucault são Galeno e Sêneca, autores recorrentes em *O cuidado de si*. Já quanto à direção de consciência no cristianismo que nasce no século IV é resumida da seguinte maneira: “Dizer tudo de si mesmo, não ocultar nada, não querer nada para si mesmo, obedecer em tudo; a junção desses dois princípios está, a meu ver, no próprio cerne, não apenas da instituição monástica cristã, mas de toda uma série de práticas, de dispositivos que vão formar o que constitui a subjetividade cristã e, por conseguinte, a subjetividade ocidental”. *O governo dos vivos*, p. 260; p. 241-242.

extrair-lhe uma essência por trás da aparência e assim estabelecer um jogo de dominação ao apropriar-se do fundamento do “ser” de sua ovelha: entre o enunciado e o sujeito cria-se uma relação de significação ideal, uma operação incessantemente renovada em que o real transfere-se para o que é dito no enunciado. Foucault atenta para o efeito ilusório da afirmação fraudulenta de verdade: não se trata de uma vontade ingênua de saber sobre as ovelhas, mas de uma vontade voltada para a dominação da força mais fraca da relação.

Por fim, mesmo após a decadência definitiva da era pastoral a partir do século XVIII, quando a própria força da Igreja enquanto vetor dessas relações de poder entra em declínio, Foucault é categórico em seu diagnóstico: “Houve revoluções antifeudais, nunca houve uma revolução antipastoral. O pastorado ainda não passou pelo processo de revolução profunda que o teria aposentado definitivamente da história”¹⁶⁷ e “o poder pastoral que se exerceu como poder é sem dúvida algo de que ainda não nos libertamos (*pas affranchis*)”¹⁶⁸. A manutenção do diagrama de forças criado e exercido pelo poder pastoral deve ser compreendida a partir da repetição de sua lógica funcional em pontos específicos presentes nas técnicas de governos modernos: “(...) se de fato há nas sociedades ocidentais modernas uma relação entre religião e política, essa relação talvez não passe essencialmente pelo jogo entre Igreja e Estado, mas entre o pastorado e o governo”¹⁶⁹. O caminho para compreender as razões desse prolongamento do pastorado na modernidade está no princípio que norteia as análises de Foucault: a interpretação das técnicas de governo dos homens lhe permite distinguir um tipo de força de dominação e sua dogmática religiosa, tornando possível reconhecer a atividade dessa força até entre aqueles que historicamente opuseram-se à influência da Igreja no poder político. Portanto, o “cristianismo” que entra em cena no presente é constituído por um repertório de técnicas de manutenção da obediência que se mantêm vivas para além do dogma religioso. Seja em sua genealogia da razão de Estado moderno ou das técnicas liberais e neoliberais de governo, o objeto privilegiado de Foucault são os saberes e as técnicas que instauram uma governamentalidade que, adequando-se às suas perspectivas governamentais, prolongam esse conjunto de relações exemplificadas pelo poder pastoral. Trata-se da *elaboração de discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros por meio de princípios racionais de ação*, formas de racionalidade que regulam e conduzem as ações dos homens por meio de uma instância governamental. É por esse viés que

¹⁶⁷ *Segurança, território, população*, p. 153; p. 199.

¹⁶⁸ *Segurança, território, população*, p. 152; pp. 196-197.

¹⁶⁹ *Segurança, território, população*, p. 195; p. 253.

Foucault revela como os valores da salvação, da obediência e da produção de subjetividade pela verdade adquirem outros cortes quando apropriadas pela “razão de Estado”¹⁷⁰.

“O Estado é, portanto, um esquema de inteligibilidade de todo um conjunto de instituições já estabelecidas, de todo um conjunto de realidades já dadas”¹⁷¹. A interpretação foucaultiana da “razão de Estado” não se reduz, como procedem as concepções habituais, ao problema da soberania e às práticas de manutenção de sua sobrevivência. *Seu fundamento encontra-se nas artes de governar*. E não é o Estado que explica a racionalidade governamental mas justamente o contrário, pois a arte de governar é sobretudo uma atividade imanente ao Estado: “O Estado é uma prática. O Estado não pode ser dissociado do conjunto das práticas que fizeram efetivamente que ele se tornasse uma maneira de governar, uma maneira de agir, uma maneira também de se relacionar com o governo”¹⁷². A razão governamental, como elaborada pelos teóricos das artes de governar a partir do paradigmático século XVI, interpreta o Estado como *princípio de leitura* da realidade e define seu estatuto como fim em si e como *ratio* da governamentalidade. Todos devem centralizar suas forças em torno de seu equilíbrio sob um princípio de racionalidade que, a partir do século XVIII, quando já se encontram amadurecidas as teorias do Estado moderno e suas técnicas econômicas de gestão da população, justifica a instalação de um artefato diplomático-militar para regulamentar as relações entre os Estados e de um poder de polícia para controlar e potencializar as relações de forças que o compõe¹⁷³. A “razão de Estado” é moldada pelas técnicas de governo da população e os correspondentes dispositivos de segurança, criadores de uma “racionalidade governamental” que luta não somente pela mera manutenção do Estado, mas pelo *crescimento das potências* das relações de dominação.

*

Abordamos alguns pontos de um longo caminho que Foucault percorreu em um relativamente breve espaço de tempo de cinco anos (1975-1980)¹⁷⁴. Nossa intenção é mostrar

¹⁷⁰ Escolhemos não desenvolver o longo argumento da aula do dia 15 de março tanto por falta de espaço quanto pelo tema escapar dos objetivos da dissertação. Interessa-nos somente registrar que, para Foucault, o tema da salvação está presente na ideia de golpe de Estado, interpretado como um instrumento forjado para a conservação de forças ameaçadas que dominam em determinado governo; o tema da obediência e da submissão aparece na função do Estado em administrar uma economia que crie riquezas para conter a “sedições” do povo (no vocabulário de Bacon); e, finalmente, o tema da verdade reside no dever de produção de estatísticas e de pesquisas que forneçam uma verdade sobre a população que é governada.

¹⁷¹ *Segurança, território, população*, p. 294; p. 385.

¹⁷² *Segurança, território, população*, p. 282; p. 369.

¹⁷³ O processo de implementação, a partir do desenvolvimento da teoria da razão de Estado, de uma prática diplomática-militar e de um poder de polícia encontra-se, respectivamente, nas aulas de 22 e 29 de março do curso de 1978.

¹⁷⁴ Aqui é o momento de justificarmos a ausência da análise da questão das *contracondutas* nesta dissertação. Essa noção aparece na aula de 1º de março do curso *Segurança, território, população*: as formas de *contracondutas*

como sua investida genealógica o encaminhou à análise das forças que compõe relações de saber-poder. Não há força sem outra com a qual se relacione: ela se apresenta sempre como multiplicidade, deve ser relativa à outra força com a qual confronta intensidades e assim altera a natureza de sua atividade. Portanto, as análises do poder disciplinar e da biopolítica (e de sua posterior derivação, a governamentalidade) apresentam cada uma o modo de operação de um campo do poder imanente às transformações pelas quais passam os saberes e as técnicas atuantes na produção da verdade e, conseqüentemente, da subjetividade.

O problema da relação entre manifestações de verdade e processos de subjetivação guiou Foucault por uma série de interpretações sobre objetos de saber que nascem das relações de poder. Esses objetos de saber reclamam verdades que legitimam técnicas transacionais e transitórias de governo: delinquência, sexualidade, pastorado, liberalismo, etc., são então compreendidos como saberes elaborados a partir de princípios *racionais* que modulam as ações dos indivíduos. “Racionalidade”, portanto, é entendida como um conceito histórico que engloba um mundo de componentes diversos: a racionalização da vida baseia-se no cálculo rigoroso para dirigi-la com previsão e atenção para o fim de uma forma determinada de governo. Deve-se, então, interpretar o histórico conceito de “razão governamental” como um fundamento para produção de técnicas cuja lógica incorpora modelos de governo das condutas e suas formas de subjetivação: relações calculadas e adequadas de acordo com o sentido de uma função do poder que tende para dominação. Esses conjuntos de práticas, mutáveis e temporárias, encontram seu princípio de existência nas próprias relações de forças, uma vez que a história dessas técnicas de governo revelam modificações no entrecruzamento de centros de dominação e uma descontinuidade na mudança da distribuição das forças. Para compreendermos a questão da sexualidade em Foucault, foi preciso antes diferenciar como atuam as forças nas disciplinas e na biopolítica; estabelecido o problema do dispositivo de sexualidade como ponto de interseção entre a vontade de saber sobre a população e a produção de um saber sobre o desejo do outro, é preciso reportar ao modo como Foucault amplia essa problemática, concebendo uma genealogia da governamentalidade moderna que o remeteu às técnicas do poder pastoral. Aqui gostaríamos de destacar duas ordens de problemas delineados por esse percurso:

identificadas por Foucault, entre elas o ascetismo, revelam uma abertura para criação de formas de resistência internas à própria configuração de um poder, no caso específico, ao poder pastoral, o que está diretamente vinculado à genealogia do sujeito ético empreendida posteriormente. É uma resistência inventiva e ativa, uma vez que o indivíduo, ao definir e criar para si mesmo uma maneira de se conduzir em relação a si e aos outros, cria uma configuração de forças que empreendem o derrubamento e reversão de formas de condução e subjetivação. No entanto, para não nos prolongarmos excessivamente no curso de 1978, decidimos privilegiar principalmente os detalhes do funcionamento do poder pastoral para adiante esclarecer de que modo as condutas na antiguidade eram efetivadas tendo em vista a construção de um “si” que escapa do controle da obediência.

a) O primeiro volume da *História da sexualidade* foi pensado como o ponto de partida de uma longa cartografia da atuação do dispositivo de sexualidade. Ele se estabeleceria como modelo analítico crítico ao modo como a tradição filosófica lidava com a produção de uma verdade sobre o sujeito de desejo. Para tomarmos uma maneira de se ler o problema teórico da compreensão do desejo, se o sujeito *é* o que ele expressa desejar, o sujeito de conhecimento *é* aquele que deseja saber a verdade contida no desejo do outro. Verdade como garantia e fundamento de ambos os desejos, constatação que *unifica sujeito de conhecimento e sujeito de desejo*, uma vez que ambos possuem a mesma relação de finalidade com a verdade. O exercício filosófico de Foucault em *A vontade de saber* pretende desvincular a ideia de conhecimento como produção de regras para produção de enunciados verdadeiros ao revelar que, por trás dessa vontade que produz tanto a oposição entre verdadeiro-falso quanto o sujeito de desejo e de conhecimento, há uma luta por dominação entre forças que atuam constituindo um dispositivo. Assim, Foucault pretendeu desfazer o vínculo entre sujeito e verdade analisando-o como um *efeito* de outras relações: era preciso produzir *uma verdade não recíproca ao sujeito*, origem de uma metodologia que procura responder à questão “*como o poder funciona?*” e não definir o que ele *é*. Diante desses problemas expostos em *A vontade de saber*, Foucault anuncia que a luta contra as forças desse dispositivo deveria centralizar-se nos “corpos e prazeres” sem, no entanto, aprofundar-se nos objetivos dessa provocação. Partindo de seus pressupostos metodológicos, porém, podemos projetar o alcance desse binômio a partir das razões que o levaram a criticar o sujeito de conhecimento e o sujeito de desejo: a sugestão corpo-prazer não poderia se referir à relação sujeito-desejo, pois o ponto de vista retomaria o problema sujeito-verdade que Foucault almejou desmontar. Era preciso encontrar uma nova força que afetasse a intensidade e a qualidade dos corpos e dos prazeres, exterior ao sujeito e não produtora de verdade, capaz de afetar e diminuir a potência daquelas que compõe o dispositivo de sexualidade.

b) Ao encontrar uma matriz de forças que predominam na governamentalidade moderna (a série “segurança-população-governo”), cuja origem remete à gestão cristã dos homens e à instauração de uma técnica de governo da população estruturada na obediência, Foucault depara-se com os diferentes modos como a Antiguidade grega problematizou os mesmos dilemas. Tentamos mostrar como o curso *Segurança, território, população* é peça fundamental para compreendermos o posterior uso que Foucault faz da Antiguidade: descontínuos em relação à tradição da governamentalidade inaugurada pelo poder pastoral, formadora do homem humilde e obediente, os antigos governavam os outros e governavam a si por meio de outras

técnicas, tanto no âmbito político quanto no individual. A disseminação do valor do princípio do embate agonístico na construção da vida dos antigos estruturou, nos termos de Foucault, uma “cultura do si” na Antiguidade greco-romana, fundamentada na força do *si* que disciplina o sujeito através do domínio e da reflexão.

Por fim, após construir as genealogias da governamentalidade moderna, Foucault retoma em 1980 um tema delineado em 1978: aprofundar as investigações sobre as técnicas e os saberes produtores de verdade sobre os sujeitos nos primeiros séculos do cristianismo. A genealogia apresentada no curso *Do governo dos vivos* reforça a hipótese de que práticas como o batismo, a penitência e a direção de consciência contribuíram para a formação ocidental de um sujeito de desejo e de conhecimento diretamente relacionados a uma produção de verdade sobre si. Assim, o vínculo entre verdade e subjetividade produzido pela lógica cristã relaciona-se a uma vontade do mais forte de dominação do mais fraco, que renuncia a si por meio de uma sujeição estrutural à vontade do outro, obrigando-se, para isso, a dizer o “verdadeiro” sobre seu “ser”:

(...) essa obrigação de dizer a verdade sobre si mesmo nunca cessou na cultura cristã e, verossimilmente, nas sociedades ocidentais. Somos obrigados a falar de nós mesmos para dizer a verdade de nós mesmos. Nessa obrigação de falar de si, vocês veem a posição eminente que o discurso adquire. Pôr a si mesmo em discurso é, de fato, uma das grandes linhas de força da organização das relações entre subjetividade e verdade no Ocidente cristão. Subjetividade e verdade não se comunicarão mais tanto, primordialmente, em todo caso não se comunicarão mais tão só no acesso do sujeito à verdade. Será necessária essa flexão do sujeito no sentido de sua própria verdade por intermédio da perpétua discursivização de si mesmo.¹⁷⁵

As análises sobre a governamentalidade moderna e sua relação com as técnicas cristãs conduziram essa interpretação de Foucault ao mundo da Antiguidade, cujas relações de poder e saber eram organizadas por meio de outro diagrama de forças. E, através dessa diferença, a proposta de reelaboração da *História da sexualidade* que aparece em *O uso dos prazeres* parece-nos mais evidente: o paradigma de Foucault, mesmo se tratando de uma genealogia que alcança e se inicia com a Antiguidade grega, jamais deixou de ser uma visão crítica sobre o sujeito moderno. Portanto, o “retorno aos gregos” ou a “virada ética”, cujas pesquisas aparecem definitivamente a partir do curso de 1981, *Subjetividade e verdade*, em nada se assemelham à

¹⁷⁵ *Do governo dos vivos*, p. 305; p. 282.

inauguração de um percurso ainda não explorado por Foucault, pois ampliam e respondem a muitos dos questionamentos deixados em aberto desde 1976: como estabelecer um olhar crítico às forças de saber-poder que incitam os sujeitos a dizer a verdade sobre o seu desejo? Como problematizar a instância de obediência e de supressão do “si” que encontramos no modo como os indivíduos são governados no presente? São questões que Foucault intenta responder desde 1976: investigando os arquivos e as práticas dos antigos, ancoradas em valores que viabilizaram a existência da força do “si” tanto nas relações consigo quanto nas familiares e públicas, é possível criticar certa forma de violência presente nas relações estabelecidas entre sujeito e verdade na tradição ocidental.

CAPÍTULO III

O CUIDADO DE SI COMO TÉCNICA REFLEXIVA

3.1. Criar uma forma de vida é criar um corpo

Pela leitura que apresentamos até aqui, conclui-se que o sujeito se define como um movimento, simultaneamente causa e efeito das relações de poder e de seus processos de objetivação e subjetivação: não encontramos em Foucault uma concepção de sujeito que pressupõe uma identidade estanque que é afetada e que se modula conforme a soma das experiências. Em outros termos, não se trata da inclusão do Diverso no Mesmo, em um Eu que suporta uma síntese dos eventos no tempo. Como um jogo constante entre uma desintegração interna e sua contraparte externa que provê outra integração mediada pela materialidade das relações de poder, o sujeito emerge a partir das condições próprias aos campos de forças, e nenhum conteúdo sobre ele está anteriormente posto. Trata-se, portanto, de certa reiteração da mediação material do mundo sobre os corpos: o sujeito é transformado quando se torna elemento de resistência. Movimento de criação e destruição perpétuas, o sujeito é uma singularidade por ser tanto o diferenciado quanto o poder de diferenciação: se a tomarmos como um campo estratégico de relações de poder, ou seja, se tomarmos o sujeito no que ele tem de móvel, transformável, reversível, abre-se, então, a possibilidade do sujeito não *ser* o mesmo a vida toda, desvinculando-o de qualquer tradição ontológica que fixa e essencializa. Corpos criam e refletem técnicas criadas no interior dos jogos das relações de força, e a Foucault interessa especialmente interpretar e *diferenciar* processos que se relacionam com a história da produção de verdade sobre os sujeitos: o sujeito formado pelo dispositivo de sexualidade não é o mesmo daquele encontrado pelas técnicas de si dos antigos. e assim por diante. Nesse sentido, sua interpretação de Nietzsche ilumina esse pressuposto que encontramos em suas próprias pesquisas: “O corpo: superfície de inscrição dos acontecimentos (enquanto a linguagem os marca e as ideias os dissolvem), lugar de dissociação do Eu (ao qual ele tenta emprestar a quimera de uma unidade substancial), volume em perpétua desintegração.”¹⁷⁶

Aqui precisamos dar mais um passo e nos perguntarmos com Foucault: levando em conta a noção de governamentalidade e o caráter móvel e a função diferenciadora dos processos de subjetivação, é possível pensar a mediação material do mundo a partir de uma ação *reflexionada* do sujeito? Em outros termos, é possível considerar o próprio indivíduo como um

¹⁷⁶ *Ditos e escritos I*, “Nietzsche, a genealogia, a história”, p. 1011.

eixo de governamentalidade e tomar a si mesmo como uma externalidade de um processo de subjetivação, como uma força que age sobre si mesmo? A resposta afirmativa de Foucault é interessante e complexa, e, se nos esforçamos em reconstruir o modo como encadeou e tencionou uma série de questões anteriores a ela, foi para compreendê-la no contexto de suas problematizações. Se a noção de “governo” serviu a Foucault primeiramente para descrever os modos de operação da “razão governamental” na modernidade e as sujeitos produzidos por eles, o “governo de si” observa a mesma lógica: é preciso produzir um saber aplicável aos corpos por meio de técnicas que influenciam na conduta dos indivíduos – no caso, um saber direcionado para a conduta de si mesmo. Como resumido na aula de 17 de fevereiro de 1982:

(...) se considerarmos a questão do poder, do poder político, situando-a na questão mais geral da governamentalidade (...) 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.¹⁷⁷

Percebe-se, pois, parte do que está em jogo aqui: as genealogias das relações de si inserem-se na problemática das técnicas de governo como um contraponto estratégico a culturas posteriores à Antiguidade clássica, que privilegiaram morais impostas aos indivíduos a partir de instâncias codificadoras (retomaremos o tema no próximo item). No trecho selecionado, Foucault sugere que um dos instrumentos preponderantes para se pensar uma crítica do modo como determinada forma de governo se estabelece é o “sujeito de direito”, mediador teórico que confere legitimidade jurídica às formas de relação possíveis entre o indivíduo e o Estado. Certa tradição do pensamento crítico dificilmente escapa de elaborar ações políticas que se dão fora dos campos institucionais e jurídicos: as potencialidades dessas ações necessariamente perpassam o espaço presente no complexo conceito de “esfera pública”, o qual não nos cabe discutir aqui. Já comentamos que não é por meio de análises teóricas que Foucault estabelece seu pensamento crítico, daí sua recusa em se aproximar de análises circunscritas a questões normativas e institucionais. Assim, se Foucault afirma que não há “resistência ao poder político senão na relação de si para consigo”¹⁷⁸, é porque encontra na história um modo de ação que

¹⁷⁷ *A hermenêutica do sujeito*, p. 225; pp. 241-242.

¹⁷⁸ *A hermenêutica do sujeito*, p. 225; pp. 241-242.

intensifica uma capacidade do sujeito de conduzir a própria vida ao potencializar suas forças por meio de uma dobra sobre si (para utilizarmos a vocabulário de Deleuze¹⁷⁹). Ele torna-se, assim, apto a alcançar inversões das relações de poder, pois o diagrama de forças dos antigos estabelecia que somente os homens livres, aqueles que dominam a si mesmo, podiam estabelecer relações livres entre si e assim tornavam-se aptos a “governar os outros”, a governar a família e a cidade, a conduzir relações tanto no âmbito privado quanto no público. Como em Nietzsche¹⁸⁰, a filosofia da arte de viver em Foucault assume a tarefa da moldagem de um sujeito capaz de se relacionar de maneira reflexiva consigo mesmo e com outras formas de governo que surgem e se aplicam sobre ele, e é nesse contexto que deve ser inserida a noção de subjetividade: “subjetividade entendida como o conjunto de processos de subjetivação aos quais os indivíduos foram submetidos ou que executavam (*mis en oeuvre*) em relação a eles mesmos”¹⁸¹. A ética elaborada como uma estética se define, portanto, como produto de altas intensidades, fazendo do sujeito alguém que traz em si o controle das próprias transformações.

Foucault não encontra modelos de governo reflexionado em práticas modernas, fato que já compõe parte de sua “crítica da razão política” na modernidade.¹⁸² Para investigar essa forma reflexiva de governo, foi necessário repensar a direção que apontava em *A vontade de saber* e voltar-se para os arquivos da *atividade filosófica* na Antiguidade, quando aprender e produzir saberes pressupunha que o sujeito exercesse um trabalho sobre si por meio de exercícios que preparavam corpo e espírito para a filosofia e para o governo dos outros – esta é a proveniência do termo grego para a noção de cuidado de si, *epiméleia heautoû*¹⁸³. Nos termos de Pierre Hadot, cuja colaboração foi fundamental para Foucault fundamentar seu ponto de vista sobre a

¹⁷⁹ DELEUZE, *Foucault*, p. 111-115.

¹⁸⁰ Remetemo-nos aqui a um dos principais livros de Nietzsche sobre a arte de viver, *A Gaia Ciência*, e suas reflexões sobre os exercícios para composição de uma dietética e sobre a importância de se dar uma forma para a própria vida. No prefácio do livro, Nietzsche reforça este aspecto e recorda sobre os gregos: “Oh, esses gregos! Eles entendiam do *viver*”. A frase evidencia a resposta nietzscheana à pergunta pelo fundamento do conhecimento, pois consentir a vida significa “permanecer valentemente na superfície, na dobra, na pele, adorar a aparência, acreditar em formas, em tons, em palavras.” A atividade de ir ao fundo das coisas não deve alcançar seu objetivo, ela não deve sequer ser empreendida (os gregos eram “superficiais por profundidade”), o que justifica a necessidade de configurar a existência, de conferir-lhe formas (*Formen*), visto que sua configuração não é dedutível de fundamentos últimos e também não está sujeita a uma determinação definitiva. Portanto, a pergunta pelo fundamento deve subordinar-se à arte de viver: para aqueles que não creem mais na verdade, impõe-se a tarefa de serem artistas, “adoradores de formas”, como exposto no aforismo 290 “Uma coisa é necessária – ‘Dar estilo’ a seu caráter – uma arte grande e rara! É praticada por quem avista tudo o que sua natureza tem de forças e fraquezas e o ajusta a um plano artístico (...) Serão as naturezas fortes, sequiosas de domínio, que fruirão sua melhor alegria numa tal coação, num tal constrangimento e consumação debaixo de sua própria lei” NIETZSCHE, *A gaia ciência*, p. 195-196.

¹⁸¹ *Subjetividade e verdade*, p. 287.

¹⁸² Lembremo-nos da importante passagem do curso *Hermenêutica do Sujeito* em que Foucault compreende certo “momento cartesiano” na história do pensamento pela requalificação do “conhece-se a ti mesmo” e desqualificação do cuidado de si. *A hermenêutica do sujeito*, p. 19; p. 14-15.

¹⁸³ Cf. A leitura de Foucault sobre o *Alcebiades* de Platão na primeira aula do curso de 1982.

filosofia antiga: “A filosofia antiga admite bem, de uma maneira ou de outra e desde o *Banquete* de Platão, que o filósofo não é um sábio, ela é, ao mesmo tempo e indissolúvelmente, discurso e modo de vida”¹⁸⁴. Se a sabedoria representa a identificação ideal do saber com a virtude, a oposição marcada por Hadot entre filosofia e sabedoria reflete a busca constante da primeira pela segunda: a filosofia, na tradição grega, não é um saber puramente teórico, mas um saber-viver que pressupõe uma prática que sempre *tende* para sabedoria. E, para que o sujeito estivesse pronto para refletir sobre perguntas tão complexas quanto aquelas produzidas pela filosofia, era preciso que optasse por certo *modo de vida* que não se situa no fim do processo da atividade filosófica, como o efeito de um caminho exterior a ele, mas, pelo contrário, está pressuposto desde seu início, em uma complexa interação entre uma reação refletida do indivíduo às próprias atitudes e uma visão de certa maneira de viver e de ver o mundo. Essa opção por um modo de vida determinava até certo ponto a teoria que era doutrinada ao indivíduo, havendo, portanto, um *primado da prática* sobre a teoria entre os filósofos gregos. Portanto, de acordo com o princípio de leitura de Hadot ao qual Foucault aproxima-se, o discurso filosófico tem sua origem em uma *escolha de vida* e não o contrário, e o filósofo é aquele que, ao buscar a sabedoria, cria tanto um modo de vida quanto um discurso (mesmo consciente de que jamais alcançará plenamente a sabedoria).

Para compreendermos o funcionamento das forças que envolvem os exercícios de si e o princípio de ação que fundamenta essas atitudes, tomemos primeiramente o modo como Foucault elabora essas relações pela perspectiva do exercício da *leitura e da escrita de si* entre os filósofos estoicos que viveram durante Império Romano, nos primeiros anos de nossa era. A questão da escrita de si parece-nos um exemplo especialmente instrutivo para uma análise das relações de força em jogo nas práticas de si por conter e evidenciar todos os elementos que buscamos compreender nesse momento: a relação entre certo tipo de exercício e seu efeito sobre a forma do corpo por meio de uma relação instrumental com os discursos (e, conseqüentemente, com a verdade). Apesar do exercício da leitura e escrita ter adquirido importância tardiamente como exercício de si¹⁸⁵, desde então ele desempenhou um papel considerável na vida filosófica antiga, tornando-se um suporte para o acompanhamento ininterrupto da prática ascética:

Em todo caso, qual que seja o ciclo de exercício onde ela tome lugar, a escrita constitui uma etapa essencial no processo ao qual tende toda *askêsis*: a saber, a elaboração de discursos recebidos e reconhecidos como verdadeiros em princípios racionais de ação.

¹⁸⁴ HADOT, Pierre. *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, pp. 19-20.

¹⁸⁵ *Ditos e escritos II*, “A escrita de si”, p. 1236.

Como elemento de exercício de si, a escrita tem, para utilizar uma expressão que encontramos em Plutarco, uma função *éthopoiétique*: ela é um operador de transformação da verdade em *êthos*.¹⁸⁶

Vemos aí uma série de conceitos e de relações entre eles que é preciso esclarecer: o papel fundamental atribuído à *askêsis* (exercício, ascese), de instrumento para o acesso à verdade e de conseqüente transformação de si através de uma “função *éthopoétique*” presente nessa forma de poder. Não se trata da concepção de ascese vinculada à tradição cristã que a entende como forma de renúncia severa de si, mas, pelo contrário, na Antiguidade, a ascese era o meio pelo qual o sujeito constitui a si mesmo: “Nenhuma técnica (...) podem adquirir-se sem exercício; também não se pode aprender a arte de viver sem uma *askêsis*, (...): aí residia um dos princípios tradicionais aos quais, desde há muito, os Pitagóricos, os Socráticos, os Cínicos tinham dado grande importância.”¹⁸⁷ Esses exercícios, que podiam ser de ordem física, como o regime alimentar e dos prazeres, ou discursiva, como o diálogo, a escrita e a leitura, eram destinados a *operar modificação e transformação no sujeito que a pratica*, esse era fim da *askêsis*. A ascese, portanto, é o instrumento que permite que o sujeito efetivamente se governe ao adquirir em seu próprio corpo os discursos verdadeiros. Para filósofos como Sêneca e Plutarco, é possuindo esses discursos por meio de exercícios que é possível estabelecer uma relação adequada e acabada consigo mesmo e assim estar mais bem preparado para as circunstâncias da vida: os exercícios de si possuíam o mesmo fim dos exercícios praticados pelos atletas, ou seja, era preciso construir para si mesmo um corpo que seja um “equipamento” para a vida. A ascese garante que o discurso verdadeiro se materialize e afete o corpo do sujeito. Enfim, “a ascese filosófica, a ascese da prática de si na época helenística e romana tem essencialmente por sentido e função assegurar o que chamarei de subjetivação do discurso verdadeiro”¹⁸⁸, ou seja, trata-se de um modo do sujeito fixar a si mesmo como objeto e, a partir do exame do conteúdo desse objeto, definir a atitude a se tomar em relação a ele. Nessa ascese pagã (ou filosófica), trata-se de encontrar a si mesmo tanto como meio quanto como fim de uma técnica de vida, de uma arte de viver. Por meio dos exercícios, o sujeito encontra a si mesmo em um movimento cujo momento essencial não é a objetivação de si em um discurso verdadeiro (como é o caso da prática da confissão para os cristãos, por exemplo), mas a subjetivação de um discurso verdadeiro por meio de uma prática reflexiva, ou seja, de um exercício de si sobre

¹⁸⁶ *Ditos e escritos II*, “A escrita de si”, p. 1237.

¹⁸⁷ *Ditos e escritos II*, “A escrita de si”, p. 1236.

¹⁸⁸ *A hermenêutica do sujeito*, p. 297; p. 316.

si. Essa subjetivação do discurso verdadeiro é o que se encontra expressa, por exemplo, na carta 84 de Sêneca para Lucílio, quando, a respeito do saber, dos discursos produzidos pelos filósofos, da leitura, da escrita, das anotações, etc., ele afirma:

(...) nós devemos imitar as abelhas, discriminar os elementos colhidos nas diversas leituras (pois a memória conserva-os melhor assim discriminados), e depois, aplicando-lhes toda a atenção, todas as faculdades da nossa inteligência, transformar num produto de sabor individual todos os vários sucos coligidos de modo a que, mesmo quando é visível a fonte donde cada elemento provém, ainda assim resulte um produto diferente daquele onde se inspirou. Um processo idêntico àquele que nós vemos a natureza operar no nosso corpo sem a mínima interferência da nossa parte (os alimentos que consumimos, enquanto se conservam inteiros e flutuam sólidos no estômago são para este um peso; mas quando se transformam, logo são assimilados e se tornam músculos e sangue), um processo idêntico, dizia eu, devemos operar nos alimentos da inteligência, sem permitir que as ideias recebidas se conservem tal qual, como corpos estranhos. Assimilemo-las; se assim não for, elas podem perdurar na memória, mas não penetram na inteligência. Demos-lhes a nossa total concordância, façamo-las nossas, tornemos um grande número de ideias num organismo único, tal como numa adição juntamos parcelas diferentes para obter um único total. Que nosso espírito faça a mesma coisa: mantenha ocultas as parcelas de que se serviu para exibir tão somente o resultado global obtido.¹⁸⁹

“Façamo-las nossas”, diz Sêneca, e é dessa constituição de um “único orgânico”, de um *estilo* como um equipamento de proposições, de discursos, que Foucault se remete ao tratar da leitura e da escrita de si. Não há, portanto, a necessidade de compreensão do que o autor lido queria dizer, não há a prescrição de uma “hermenêutica”, mas a instrumentalização da leitura e da escrita, de modo que o sujeito escolha os discursos que lhe são caros e assim construa uma trama sólida de proposições que funcionam como prescrições, como uma forma de “razão governamental” que incorpora os discursos e os transformam em princípios de comportamento. Ademais, compreende-se porque, sendo a leitura assim concebida como exercício e experiência, a leitura seja imediatamente ligada à escrita. Essa relação entre as duas atividades é elemento fundamental de um fenômeno de cultura e de sociedade importante já no início do Império Romano: o lugar relevante assumido pela escrita como técnica de si. Na mesma carta 84, Sêneca sugeria que era preciso alternar escrita e leitura: “A leitura se prolonga, reforça-se, reativa-se

¹⁸⁹ SÊNECA, *Cartas a Lucílio*. p. 381.

pela escrita, escrita que, também ela, é um exercício de meditação.”¹⁹⁰ Não se deve sempre escrever ou sempre ler; a primeira esgotaria a energia; a segunda, ao contrário, a diminuiria. É preciso temperar a leitura com a escrita, e reciprocamente, de modo que a composição escrita dê corpo (*corpus*) ao que a leitura recolheu:

O papel da escrita é constituir, com tudo o que a leitura constituiu, um "corpo" (*quicquid lectione collectum est, stills redigat in corpus*). E, este corpo, há que entendê-lo não como um corpo de doutrina, mas sim – de acordo com a metáfora tantas vezes evocada da digestão – como o próprio corpo daquele que, ao transcrever as suas leituras, se apossou delas e fez sua a respectiva verdade: a escrita transforma a coisa vista ou ouvida “em forças e em sangue” (*in vires, in sanguinem*). Ela transforma-se, no próprio escritor, num princípio de ação racional.¹⁹¹

Por meio da leitura o corpo adquire *orationes, logói* (discursos, elementos de discursos), e a escrita constitui e assegura esse corpo. O exercício da escrita tem a vantagem de ter dois usos possíveis e simultâneos: é escrevendo que o sujeito assimila a própria coisa na qual se pensa e assim implementa determinada leitura e pensamento na alma e no corpo, tornando-se, assim, como que uma espécie de hábito ou virtude física: “Era hábito, e hábito recomendado, escrever aquilo que se tivesse lido, e uma vez escrito, reler aquilo que se tivesse escrito, e relê-lo necessariamente em voz alta”¹⁹². Assim, o exercício de ler, escrever, e novamente ler o que se tinha escrito e as anotações paralelas constituía um exercício *físico* de assimilação do *logos* a se reter no corpo. Nesse sentido, a “escrita *etopoiética*”, tal como Foucault a interpreta, estabeleceu-se no exterior de uma forma de exercício amplamente praticada na época: os *hypomnemata*¹⁹³, formas de anotações do pensamento. Por exemplo, parte dos escritos de Marco Aurélio encontra-se na forma de *hypomnemata*, e assim o define Pierre Hadot: “Seus trabalhos, que havia comunicado a seu círculo (*entourage*), encontravam-se em estado que os antigos chamavam de *hypomnemata*, isto é, ‘notas’ que não estavam ainda totalmente prontas

¹⁹⁰ *A hermenêutica do sujeito*, p. 341; p. 360.

¹⁹¹ *Ditos e escritos II*, “A escrita de si”, p. 1241. Lembremo-nos ainda da carta 106, em que Sêneca expõe com clareza sua concepção materialista das relações que envolvem afetos: “tudo quanto tenha em si força suficiente para nos impelir, forçar, deter ou impedir de nos movermos – tem de ser um corpo. Pois bem: o medo não nos detém? A audácia não nos impele? A coragem não nos incita e dá ânimo? A temperança não nos refreia e faz recuar? (...) Em suma, tudo quanto nós fazemos, fazemo-lo sob ordens ou da maldade ou da virtude, e tudo quanto exerce poder sobre um corpo, tudo – é um corpo, tudo quanto dá força a um corpo – é um corpo! O bem de um corpo é corpóreo; o bem do homem é o bem de um corpo, logo, é corpóreo.” SÊNECA, *Cartas a Lucílio*. pp. 585-586.

¹⁹² *A hermenêutica do sujeito*, p. 342; p. 360.

¹⁹³ *Ditos e escritos II*, “A escrita de si”, p. 1237.

para publicação e às quais faltam justamente o título”¹⁹⁴. Exercício difundido entre os filósofos no período helenístico, era preciso dispor o que se pensou por escrito, transformando-os também em leitura e releitura para si. Escrevia-se após a leitura com o objetivo de reler após a passagem do texto pela memória, reler para si mesmo e assim incorporar o discurso verdadeiro que se ouve de outro ou que se lê sob o nome de outro. Deleuze sublinha o papel da memória nesses exercícios: “(...) os processos de subjetivação são acompanhados de escrituras que constituíam verdadeiras memórias, *hypomnemata*. Memória é o verdadeiro nome da relação consigo, ou do afeto de si por si (...) constituindo a estrutura essencial da subjetividade.”¹⁹⁵ Esse duplo do presente, exercícios na forma de anotações que se fazia sobre as leituras, ou sobre diálogos e aulas, são suportes de lembranças, reforço da memória e um modo de dispor o tempo a favor de uma capacidade de afetar a si mesmo por meio de incorporação de discursos, à custa de uma força aplicada sobre si mesmo: “(...) trata-se, não de perseguir o indizível, não de revelar o que está oculto, mas, pelo contrário, de captar o já dito; reunir aquilo que se pode ouvir ou ler, e isto com uma finalidade que não é nada menos que a constituição de si.”¹⁹⁶ No interior da cultura romana, marcada e estruturada pela tradição e valorização da recorrência do discurso, pela prática das citações que traziam em si o signo da autoridade da Antiguidade, desenvolvia-se uma ética orientada pelo que Foucault denomina “cultura de si”, práticas cujos objetivos eram da ordem do alcance de uma interioridade, de viver bem consigo próprio, alcançar-se a si próprio, bastar-se a si próprio, desfrutar de si próprio:

Tal é o objetivo dos *hypomnemata*: fazer da coleção do *logos* fragmentário e transmitido pelo ensino, a audição ou a leitura, um meio para o estabelecimento de uma relação de si consigo próprio tão adequada e completa quanto possível. Aos nossos olhos, há nisto qualquer coisa de paradoxal: como se pode ser posto em presença de si próprio por intermédio de discursos velhos como o tempo e oriundos de toda a parte? Com efeito, se a redação dos *hypomnemata* pode contribuir para a formação de si através desses *logoi* dispersos, é em virtude de três razões principais: os efeitos limitadores devidos ao emparelhamento da escrita com a leitura, a prática refletida do contraste que determina as escolhas, a apropriação que ela leva a cabo.¹⁹⁷

Os *hypomnémata*, portanto, existiam como forma de *cuidado de si* pois havia nessa prática uma troca de benefícios e favores, em que o sujeito colaborava consigo mesmo nos

¹⁹⁴ CF. HADOT, Pierre. *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, p. 39.

¹⁹⁵ DELEUZE, *Foucault*, p. 114-115.

¹⁹⁶ *Ditos e escritos II*, “A escrita de si”, p. 1238.

¹⁹⁷ *Ditos e escritos II*, “A escrita de si”, p. 1239.

exercícios que compreendiam a subjetivação pela atividade da escrita e da leitura. A escrita como prática praticada por si e para si é uma arte que contém uma maneira refletida de combinar a autoridade tradicional do discurso já dito com a singularidade da verdade que nela se afirma a partir de uma livre escolha desses exercícios pelo sujeito¹⁹⁸. Cada um escolhia suas leituras e era livre para apropriar-se delas no momento em que julgasse necessário, construindo, assim, um *estilo* por meio de exercício que, aos poucos, limita e dá consistência ao erguer um edifício coerente para o sujeito a partir do que ele adquiriu com sua leitura e escrita. Esses procedimentos conferiam aos sujeitos uma forma, um conteúdo para seu corpo: trata-se menos de uma regra, ou seja, de uma prescrição a ser observada severamente, do que de uma *tékhnē tou bíou*, uma arte de viver que transforma a própria vida em uma obra que, como tudo o que é produzido por uma *tékhnē*, deve ser bela e boa a partir de modalidades de ação que implicam também uma *liberdade* de escolha daquele que se utiliza dela, assim como a particularidade das circunstâncias que determinam o seu uso:

(...) o bom arquiteto é aquele que faz suficiente uso de sua liberdade para conferir ao templo uma forma, uma forma que é bela. De igual modo, quem quiser fazer da vida uma obra, quem quiser utilizar como convém a *tékhnē tou bíou*, deve ter em mente não tanto a trama, o tecido, a espessa feltragem de uma regularidade que o acompanhe perpetuamente, à qual deveria submeter-se. Nem obediência à regra, nenhum nenhuma obediência podem, no espírito de um romano e de um grego, constituir uma obra bela. A obra bela é a que obedece à ideia de uma certa forma (um certo estilo, uma certa forma de vida).¹⁹⁹

¹⁹⁸ Ainda sobre os *hypomnēmata*, Pierre Hadot critica o reducionismo de Foucault: "(...) é inexato falar em "escrita de si"; não somente não se escreve si mesmo, como a escrita não constitui o si: do mesmo modo que os outros exercícios espirituais, ela faz com que o eu mude de nível, ela o universaliza.". HADOT, "Réflexions sur la notion de "culture de soi"", p. 266.

Apesar de Foucault apontar o caráter reflexivo da escrita pela observação de si mesmo e de atenção para o progresso desse exercício, Hadot critica o silêncio de Foucault quanto a outro movimento que ocorria paralelamente ao de interiorização, interpretado por Hadot como espécie de movimento cosmológico: para os estoicos, era preciso voltar a si para tomar consciência de si como parte da Natureza, como parcela da Razão universal e assim modificar o "nível" do sujeito, que iria da individualidade para a universalidade. De fato, se não lermos Foucault a partir do contexto de seus problemas, suas interpretações correm o risco de tornarem-se pouco apuradas ou não-verdadeiras, acusação que não se aplica aos pressupostos do método genealógico. Parecem-nos claras as razões pelas quais Foucault não menciona a "busca do todo" nos exercícios estoicos ou epicuristas sobre os quais ele trabalha: essa problemática não pertence à linha genealógica das práticas de si, uma vez que ela interpreta as práticas de si como técnica que, aplicada pelo próprio sujeito sobre si a partir de uma escolha que não essencializa ou fixa uma verdade sobre ele, e assim fornece um modelo de ação ética. A única perspectiva dos exercícios de si que interessou a Foucault, portanto, é a da *conduta* de si e da formação reflexiva de si mesmo, excluindo qualquer outro fim que essas técnicas possuíam.

¹⁹⁹ *A hermenêutica do sujeito*, p. 405; p. 426.

Vimos que as genealogias de Foucault afirmam a impossibilidade de dissociação entre discurso e prática: uma de suas interpretações sobre as relações de poder na modernidade reflete um posicionamento crítico diante das “artes de governar” e de seus processos de racionalização que incorporam nas práticas certa verdade que define e modula as condutas dos sujeitos. Os mecanismos do poder na modernidade, portanto, configuram os indivíduos a partir da produção de discursos que simultaneamente os tornam objetos de uma verdade e alvo de uma governamentalidade. Porém, enquanto na modernidade a produção e o acesso à verdade independem de qualquer relação que o sujeito mantenha consigo mesmo, bastando o que podemos chamar, de maneira genérica, de “ato de conhecimento”, os filósofos antigos vincularam estreitamente produção de discursos verdadeiros e modo de vida. Em outros termos, durante a Antiguidade, podemos compreender o sujeito tanto como instrumento e fim de uma verdade quanto como alvo de uma governamentalidade; no entanto, esse processo era demandado e executado pelo próprio sujeito através de exercícios, de *askêsis* que transformavam a própria vida do indivíduo em objeto a ser modificado conforme sua avaliação. Trata-se de uma força reflexiva, aplicada em si mesmo, que vinculava duas noções fundamentais para a atividade filosófica: o verdadeiro saber é sempre um saber-fazer, e a pergunta “como conhecer a verdade?” não deveria ser respondida sem que também o sujeito se questione “como devo viver?”.

Portanto, encontrava-se entre os antigos outro arranjo de relações entre governo e verdade: antes de ser capaz de filosofar, ou seja, de produzir discursos relacionados com a verdade, o sujeito deveria transformar-se *eticamente*, agindo de determinado modo, aplicando em si mesmo uma série de exercícios que formavam um *êthos*, ou seja, que tornavam o sujeito um ser que age conforme o discurso que produz e que produz discursos coerentes com o modo como vive: “A verdade só é dada ao sujeito a um preço que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Pois, tal como ele é, não é capaz de verdade.”²⁰⁰ Temos, então, uma compreensão peculiar acerca da definição do que seja uma *ética*: ela deve ser definida não como uma teoria da moral ou criação de normas, mas como um problema de *produção de vida*. Era necessário, que o sujeito se relacionasse com sua própria vida, transformando-a em uma forma e modificando-as conforme as circunstâncias: quando o indivíduo está corretamente orientado, sendo então capaz de dominar-se e controlar a produção de suas formas, os exercícios adquirem sua justa significação, sua verdadeira validade. Essa reflexão sobre si retifica cada traço individual, para que não haja excesso ou defeito, para que se produza o verdadeiro equilíbrio na relação entre o

²⁰⁰ A *hermenêutica do sujeito*, p. 17; p. 16.

sujeito e sua própria vida. Quanto maior é o contraste entre os movimentos vividos, maior força é preciso para dirigir e dominar a parte do si que procura desviar-se, e quanto mais domínio sobre si o sujeito deter, mais livre será a relação que estabelece com sua obra, com suas formas de vida.

3.2. Problematização e constituição do sujeito ético

(...) para Deleuze, a filosofia só tem sentido quando *provocada* pela vida ou pelo mundo. Lembremos a célebre frase de *Diferença e repetição*: “Há algo, no mundo, que força a pensar”. Essa espécie de violência exige, como resposta, uma “clínica de si mesmo”. Eis o aspecto *ético* sublinhado por Foucault, que faz a filosofia aproximar-se mais da *poiesis* e da *ars* que da pura teoria.²⁰¹

Ao aproximar projetos filosóficos de Deleuze e Foucault, Bento Prado Jr. elucidava a questão do primado da prática presente no pensamento de ambos os autores e assim nos dá um bom indício para reconstruirmos a noção foucaultiana de “problematização”. O argumento é complexo e aqui gostaríamos apenas de enfatizar dois pontos de convergência que Bento Prado encontra entre os filósofos: a ideia de “recorte do caos” e a relação direta entre filosofia e vida.

Para Bento Prado, a noção deleuziana de “plano de imanência” é próxima à noção de “interpretação”, que apresentamos no primeiro capítulo: qualquer filosofia pertence a um “‘solo intuitivo’, cujos ‘movimentos infinitos’ são fixados pelas ‘coordenadas’ construídas pelo movimento finito do conceito”²⁰². Não há plano de imanência sem conceitos e vice-versa: e aqui “conceito” não se refere mais à unidade da síntese do diverso, como pensou Kant²⁰³, mas, rompido com os pressupostos filosóficos que associam o nascimento da representação à estrutura fixa de uma consciência, os “conceitos” remetem antes a um *ato de criação* impessoal e pré-individual que *adere* à experiência real e é assim determinado por ela. O sujeito transcendental deixa de ser o fundamento *a priori* da representação para tornar-se mais um produto *a posteriori* da dinâmica dos conceitos que compõem um plano de imanência sempre pré-subjetivo e pré-objetivo, livre de qualquer necessidade de legitimação pela semelhança com os campos empíricos correspondentes. Para Deleuze, ao invés de instaurar normas sobre a

²⁰¹ PRADO Jr. Bento. “Plano de imanência e vida”, In: *Erro, ilusão, loucura*. p. 169.

²⁰² PRADO Jr. Bento. “Plano de imanência e vida”, In: *Erro, ilusão, loucura*. p. 143.

²⁰³ Sobre a crítica de Deleuze a Kant e o argumento de que não há um transcendental kantiano na “vontade de potência” nietzscheana, cf. LEBRUN, Gerard. “O transcendental e sua imagem”, in: *A filosofia e sua história*, pp. 546-547.

pretensa “experiência possível”, o conceito funciona como um fixador dos movimentos infinitos dos diversos planos de imanência, sempre múltiplos e variáveis, em uma abertura que considera cada sistema filosófico como a expressão de uma singularidade completa quanto a determinado *pensamento*: “Pensar não é determinar objetos – esta tarefa, que transforma o plano de imanência em sistema de estados de coisas, cabe à ciência. Pensar é jogar-se contra os limites da representação e subvertê-la.”²⁰⁴. E aqui se torna relevante a noção de “corte no caos” como um modo de se pensar a singularidade e a produção de conceitos fora dos modelos do Eu: “‘Cortar’ só pode significar captar (definir, reter) uma “fatia”, por assim dizer, de um caos que permanece livre (e infinitamente livre) em todas as outras direções ou dimensões.”²⁰⁵. Os diferentes modos subjetivos localizados em um campo experiencial induzem a formações de revelações do campo para *um* sujeito local, que podem ser entendidas como uma rede que detém um fluxo do caos, escolhendo e fixando um plano ou ainda as forças que compõem um “estilo de vida”. Assim, o plano de imanência, ao unir-se a conceitos, emerge como um modelo do mundo e age como um crivo, como em um tipo de experiência abordado no item anterior, ao comentarmos a prática da escrita de si para os estoicos e sua ligação com o exercício da escolha de leitura como “corte” produzido por uma singularidade que se modifica através dele.

Consequência imediata desse modo de se pensar a filosofia é a constatação de que, assim como apontamos no item anterior, filosofia e *vida* não devem ser vistas como mundos separados: ao recusar a síntese do múltiplo da sensibilidade, Deleuze dispensa a necessidade de um intermediário para a aplicação do entendimento ao sensível, tornando irrelevante um termo mediador para a concepção de conceitos. A tarefa da filosofia, livre das “armadilhas” da consciência ou do cogito, remonta antes à produção de formas de vida: “A filosofia seria uma espécie de *ars* de desmontagem das formas de vida ou de poder que paralisa o pensamento”²⁰⁶, ou, em outros termos, toda filosofia *pressupõe a construção de uma ética*, pois seu domínio só tem sentido quando provocada pela vida ou pelo mundo. Assim, a articulação entre vida e filosofia depende de uma identificação do “transcendental com o puramente empírico”²⁰⁷, em um jogo que recusa qualquer forma de fundacionismo ao lançar tanto o “sujeito” quanto o “mundo” a um campo imanente ao da vida, ou, em nossos termos, ao jogo de forças e as diferentes perspectivas de suas interpretações. Como mostramos no primeiro capítulo deste trabalho, essa concepção da filosofia relaciona a construção de conceitos a uma interpretação

²⁰⁴ PRADO Jr. Bento. “Plano de imanência e vida”, In: *Erro, ilusão, loucura*. p. 170.

²⁰⁵ PRADO Jr. Bento. “Plano de imanência e vida”, In: *Erro, ilusão, loucura*. p. 152.

²⁰⁶ PRADO Jr. Bento. “Plano de imanência e vida”, In: *Erro, ilusão, loucura*. p. 168.

²⁰⁷ PRADO Jr. Bento. “Plano de imanência e vida”, In: *Erro, ilusão, loucura*. p. 164.

de caráter *produtivo*, recusando, assim, qualquer forma de adequação entre sujeito e mundo: tanto o sujeito quanto o mundo tornam-se “transcendentais-empíricos” pois são *limitados* por uma interpretação relacionada a uma *forma de vida* singular, espécie de “eu” sem substância. O “sujeito”, de seu lado, situa-se necessariamente no limite do mundo ou da linguagem, que abrem a ele um horizonte de inteligibilidade, enquanto o mundo, por sua vez, encontra-se como totalidade limitada a uma singularidade, tornando-se então correlato de *uma* vida: encontra-se em Deleuze certa concepção do transcendental que se afasta absolutamente do tipo kantiano ao localizar-se fora de uma consciência ou de um sujeito. O domínio próprio da filosofia, associada a um modo de vida, é o de inventar “problemas que *dão o que pensar*”, criar problemas sem preocupar com a necessidade de sua resolubilidade, como prescreve a representação²⁰⁸. Nos dois últimos volumes da *História da Sexualidade* Foucault utiliza a ideia de “problematização” de forma semelhante, como uma prática reflexiva que efetua modificações no sujeito ao torná-lo objeto de técnicas de si, operando, da mesma maneira, essa forma de “corte no caos” e de vínculo entre vida e criação de técnicas ou de “conceitos”. Pretendendo dar esse significado próprio ao seu pensamento, não à toa sua genealogia das técnicas de si inicia-se centralizando das práticas descritas pelos filósofos da tradição socrática: Platão, Aristóteles e Xenofonte, aproximando a sua noção de “problematização” às origens da tradição filosófica ocidental. Vejamos como ele abordou a questão em entrevista concedida em 1984:

Por um longo tempo procurei saber se seria possível caracterizar a história do pensamento o distinguindo da história das ideias – isto é, da análise dos sistemas de representação - e da história das mentalidades – isto é, a análise das atitudes e esquemas de comportamentos. Pareceu-me que havia um elemento que era capaz de descrever a história do pensamento: era o que se poderia chamar de problemas ou, mais exatamente, as problematizações. (...) O pensamento não é o que habita uma conduta e lhe dá um sentido; pelo contrário, é o que permite dar um passo para trás em relação a certa maneira de ação ou reação, apresentá-la a si mesmo como objeto de pensamento e interrogá-la sobre seus sentidos, suas condições e seus fins. O pensamento é a liberdade em relação ao que fazemos, o movimento pelo qual nos separamos dessa ação, a constituímos como objeto e a refletimos como problema.²⁰⁹

²⁰⁸ “(...) cego à diferença de natureza entre o problemático e o proposicional, o ‘representativo’ só pode conceber o que ele chama ‘problema’ a partir de sua resolubilidade, como se o tema problemático não fosse mais que a sombra que a *tese* (proposicional) já projeta, tese que em breve lhe dará ‘resposta’”. LEBRUN, G. “O transcendental e sua imagem”, in: *A filosofia e sua história*, p. 562.

²⁰⁹ *Ditos e escritos II*, “Polêmica, política e problematizações”, p. 1416.

Cada modo de vida invoca diferentes forças que “impõem” reflexões sobre problemas, práticas que abrem um horizonte de sentido e que são, portanto, necessárias para a criação da filosofia e seus conceitos. A liberdade a qual Foucault refere-se diz respeito a uma *postura* de questionamento, que, ao relacionar filosofia e vida, torna-se capaz de desocultar novas perspectivas sobre aquilo que existe de mais familiar ou confere interesse a ações até então consideradas insignificantes – este é o recorte de inteligibilidade para suas interpretações sobre o modo como os filósofos antigos problematizaram sensações simples e vitais como os prazeres do corpo, por exemplo. Trata-se de um novo vocabulário para abordar relações de forças relacionadas às técnicas de si e sua articulação com a criação de um pensamento que transforma a filosofia em uma *prática*: se o pensamento é a expressão de determinado problema demandado pela vida, nos termos de Deleuze sua face diretamente enunciável é, de um lado, definida pela seleção de certos "movimentos infinitos" (corte no caos, novo plano de imanência), e, de outro lado, os conceitos que a efetuam. E Foucault efetua passos semelhantes ao afirmar que, para um domínio de ação ou certa conformação do jogo de forças entrar no campo do pensamento, é necessário uma técnica de si, uma *atitude crítica ou reflexiva* que localiza, por meio do movimento “de si”, fatores que tornaram certas ações incertas, ou provocaram dificuldades em torno dela. E esse processo de problematização do mundo não requer respostas certas ou sistemas que conferem legitimidade a uma representação: “Trata-se de um movimento de análise crítica pelo qual se tenta ver como puderam ser construídas as diferentes soluções para um problema; mas também como essas diferentes soluções resultam de uma forma específica de problematização.”²¹⁰, soluções que assumem múltiplas formas, técnicas e saberes que são definidos pelo contexto de problemas nos quais se encontram, em um cenário que deve ser compreendido a partir das forças em que a simultaneidade desses acontecimentos está localizada.

Em *O uso dos prazeres* Foucault concebe um novo arranjo dos problemas apresentados no primeiro volume, e a noção de “problematização” ressalta o caráter reflexivo das práticas de subjetivação dos antigos em relação aos prazeres. Mostramos que tanto o vínculo do dispositivo de sexualidade e a análise das práticas de confissão cristãs quanto a genealogia de governamentalidade e a descontinuidade encontrada entre as práticas de governo antigas e aquelas praticadas pelo poder pastoral foram fundamentais para Foucault se voltar às relações de si para si dos antigos e o modo como problematizaram o uso adequado do próprio corpo. Ao longo da história dessas relações, forças atuaram de diferentes modos nas formas como os

²¹⁰ *Ditos e escritos II*, “Polêmica, política e problematizações”, p. 1417.

sujeitos produzem verdade sobre si: se o “sujeito de desejo” é interpretado como sujeito *objetivado* pelas práticas associadas à tradição cristã, a formação do sujeito ético na Antiguidade oferece um campo histórico no qual as técnicas de *subjetivação* eram desvinculadas da produção de uma verdade sobre si, de uma objetivação de si, servindo, então, como contraponto prático ao dispositivo de sexualidade:

(...) vamos encontrar tudo isso nas técnicas espirituais do cristianismo primitivo, nas quais o desejo é o elemento fundamental, e é sobre ele, se apreendido de sua raiz ou de sua aparição, que é preciso concentrar todo esforço. (...) Não são mais os *aphrodisia*, não é mais este ato paroxístico, é o nascimento, o desabrochar, a primeira ponta, a primeira picada do desejo, é a concupiscência, é a tentação. É o que encontraremos posteriormente: deslocamento do bloco dos *aphrodisia* e emergência do desejo.²¹¹

Ao voltar-se para seu trabalho histórico e crítico “a propósito do desejo e do sujeito desejanter”²¹², Foucault reorganiza a pesquisa que antes era dedicada ao dispositivo de sexualidade. Com o intuito de formular sua crítica histórica do objeto “sexualidade”, a Foucault interessou interpretar as forças que envolvem o caráter *produtivo e criativo* das relações que produzem saberes construídos sobre certa concepção de desejo, o que desloca os mecanismos de repressão a um papel coadjuvante na problemática da sexualidade. Suas interpretações então se dirigem às “práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios (*eux-mêmes*), a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, jogando de si para consigo (*faisant jouer entre eux-mêmes et eux-mêmes*) certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser”²¹³. O projeto significou um deslocamento até as práticas de si dos antigos, mesmo diante da constatação das dificuldades óbvias em se produzir uma genealogia que percorra as relações entre o “desejo” e a produção de verdade sobre si desde a Antiguidade. Esse retorno histórico radical forneceria as condições de ampliação de seu exercício crítico, em um projeto pelo qual novas questões conduziram sua “análise dos jogos de verdade”: “a questão que deveria servir de fio condutor era a seguinte: como, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético tão insistente (...) Por que essa ‘problematização?’”²¹⁴ Perguntas cuja resposta relaciona-se com o

²¹¹ *Subjetividade e verdade*, p. 292.

²¹² *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 11; p. 10.

²¹³ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 11; p. 10.

²¹⁴ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p.16; p. 13*.

conjunto de práticas que, como já analisado no item anterior, Foucault denomina de “artes da existência”:

Por elas deve-se entender 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.²¹⁵

A constituição saudável de um homem livre na Grécia antiga prescrevia uma “estética de si” no sentido de uma atividade terapêutica que tem como fim operar modificações éticas no sujeito²¹⁶, que se tornava capaz de se adequar conforme uma justa medida. Assim, partindo de dois planos, Foucault orienta sua história do “sujeito de desejo” pelo eixo das análises das *problematizações* e das *práticas de si*²¹⁷, aspectos que serão abordados separadamente a seguir. “Problematização”, portanto, como forma de interpretar as relações de poder e as tecnologias que são imanentes a elas, como prática que visa criar e formular problemas diante de uma análise reflexiva sobre as ações, os comportamentos, as atitudes, articulando-se também às técnicas criadas para interferir nessas ações tendo em vista algum fim, alguma estratégia. Daí Foucault afirmar que seu trabalho como filósofo sempre foi uma constante interpretação de problematizações, ponto de vista que se encaixa em todas as suas pesquisas voltadas para as relações de poder:

Problematização da loucura e da doença a partir de práticas sociais e médicas, definindo certo perfil de ‘normalização’; problematização da vida, da linguagem e do trabalho em práticas discursivas obedecendo a certas regras ‘epistêmicas’; problematização do crime e do comportamento criminoso a partir de certas práticas punitivas obedecendo a um modelo ‘disciplinar’. Gostaria de mostrar, agora, de que maneira, na Antiguidade, a atividade e os prazeres sexuais foram problematizados através de práticas de si.²¹⁸

Argumentamos que, ao voltar-se para a prática da problematização como guia para suas pesquisas sobre as técnicas de si, Foucault abre um novo horizonte para a análise das relações

²¹⁵ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 16-17; p. 16*.

²¹⁶ O vínculo entre as reflexões morais e estéticas e o modo como se relacionam com a filosofia e com as artes de viver permaneceu, mesmo que discretamente, na história da filosofia, e pode ser encontrado, com modificações, em alguns momentos pontuais, como no empirismo britânico do século XVIII. Sobre o tema, cf. SUZUKI, M. *A forma e o sentimento do mundo: Jogo humor e arte de viver na filosofia do século XVIII*, especialmente p. 408 e ss., e PIMENTA, P. P. *A linguagem das formas: Natureza e Arte Em Shaftesbury*.

²¹⁷ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 17; p. 17.

²¹⁸ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 18; p. 18.

de poder, mais próximos às relações de forças envolvidas com a própria atividade filosófica. É o que sugere algumas das menções ao termo encontradas no livro: “as condições nas quais o ser humano ‘problematiza’ o que ele é, e o mundo no qual ele vive”²¹⁹, “as problematizações através das quais o ser se dá como podendo e devendo ser pensado”²²⁰, ou ainda “era preciso pesquisar a partir de quais regiões da experiência, e sob que formas, o comportamento sexual foi problematizado, tornando-se objeto de cuidado, elemento para reflexão, matéria para estilização”²²¹. Há ainda uma importante senso negativo do termo - não devemos confundir “problematização moral” com a formação de códigos morais que assumem um caráter de interdição ou proibição:

Por que esse cuidado ético que, pelo menos em certos momentos, em certas sociedades ou em certos grupos, parece mais importante do que a atenção moral que se presta a outros campos, não obstante essenciais na vida individual ou coletiva, como as condutas alimentares ou a realização dos deveres cívicos? Sei que uma resposta ocorre de imediato: é que eles são objeto de interdições fundamentais cuja transgressão é considerada falta grave. Mas isso seria dar como solução a própria questão; e, sobretudo, implicaria desconhecer que o cuidado ético a respeito da conduta sexual não está sempre, em sua intensidade ou em suas formas, em relação direta com o sistema de interdições; ocorre frequentemente que a preocupação moral seja forte, lá onde precisamente não há obrigação nem proibição. Em suma, a interdição é uma coisa, a problematização moral é outra.²²²

Com a exclusão dos comportamentos e saberes que dão origem a leis morais que proíbam determinadas ações, encontramos um espaço mais restrito de compreensão das “problematizações morais”. Esse aspecto permite-nos destacar que não interessa à análise de Foucault experiências regidas por leis que servem de referências a condutas, pois seu ponto centraliza-se no espaço de incômodo que nasce no momento em que o homem da Antiguidade volta-se para sua própria constituição a partir de “morais orientadas para a ética”, definidas pela “ênfase dada, então, às formas das relações consigo, aos procedimentos e às técnicas pelas quais são elaboradas, aos exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer e às práticas que permitam transformar seu próprio modo de ser”²²³. Portanto, o “sujeito de desejo” abordado no segundo e terceiro volumes da *História da Sexualidade* não se refere ao indivíduo

²¹⁹ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 16; p. 16.

²²⁰ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 17; p. 17.

²²¹ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 30; p. 31.

²²² *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 16; p. 15-16.

²²³ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 37; p. 38.

que é levado a se comportar de tal maneira por um controle externo a si, mas o de alguém que adquire a capacidade de escolher como agir em determinadas situações por meio de uma reflexão centrada no domínio das próprias paixões, dentro de um espaço de deliberação. Foi esse modo de ser específico dos antigos, preocupados em alcançar a soberania de si sobre si mesmo a partir de uma reflexão sobre a liberdade e aética, que atraiu Foucault para uma genealogia voltada para a criação de práticas para a formação do sujeito ético.

O uso dos prazeres indica quatro formas de problematizações morais, espécie de releitura foucaultiana das quatro causas aristotélicas, agora direcionadas para a relação de si²²⁴: *aphrodisia* (ontologia), *chrésis* (deontologia), *enkrateia* (ascética), e *liberdade e verdade* (teleologia). Cada um desses modos de encontrar problemas nas ações que envolvem os prazeres será refletido nas práticas analisadas por Foucault, que se preocupa em definir esses quatro tipos principais de “estilização da conduta sexual” distinguindo alguns traços gerais e comuns às diferentes reflexões sobre os prazeres²²⁵. Os gregos não censuravam de modo categórico certas práticas sexuais, o que não significa afirmar que eles não se preocuparam com essas questões:

O que gostaria de determinar nessas poucas páginas (...) os aspectos gerais com que se preocupavam, a forma geral da interrogação moral que colocaram a propósito dos *aphrodisia*. Para isso, recorri a textos bem diferentes uns dos outros - essencialmente os de Xenofonte, Platão e Aristóteles; e não tentarei restituir o “contexto doutrinário” que pode dar a cada um seu sentido particular e seu valor diferencial, mas sim o “campo de problematização” que lhes foi comum e que os tornou possíveis. Trataremos de fazer surgir, em seus caracteres gerais, a constituição dos *aphrodisia* como domínio de cuidado moral.²²⁶

Assim, a análise da constituição dos *aphrodisia* como campo de cuidado moral é dividida por Foucault em quatro modalidades:

a) *Aphrodisia* (ontologia): através dela pode-se apreender o que, no comportamento sexual, era reconhecido como “substância ética”. Havia pouca preocupação grega em normatizar a conduta sexual se comparada com a estabelecida pelo cristianismo ou com outros

²²⁴ Cf. WOLFF, F. “Eros e logos: a propósito de Foucault e Platão”, p. 136-140.

²²⁵ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p.44; p. 46. Os gregos não tinham ideia semelhante à concepção moderna de “sexualidade”, expressão que cobre um campo de uma realidade absolutamente diversa. Foucault define que o termo *aphrodisia* é o mais próximo de uma ideia de uso dos prazeres, pois em geral os gregos utilizavam palavras específicas para as práticas sexuais.

²²⁶ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 45; p. 47*.

regimes morais: “Os médicos que propõem um tanto detalhadamente, os elementos do regime dos *aphrodisia* são praticamente mudos quanto às formas que os próprios atos possam tomar”. Apesar de pouco presentes na literatura grega, os atos de prazer não deixam de ser objeto de reflexão dos gregos. No entanto, nas descrições dos atos de *aphrodisia*, o que se forma problema não é uma reflexão quanto à forma, mas quanto ao caráter da atividade que manifestam: “Sua dinâmica muito mais do que sua morfologia”. Essa dinâmica é definida pelo movimento que liga entre si os *aphrodisia*, pelo prazer que lhes é associado e pelo desejo que suscitam: “(...) ato, desejo e prazer formam um conjunto cujos elementos podem ser distinguidos, mas que são fortemente associados”²²⁷. Para os gregos, portanto, é a dinâmica entre esses três fatores que se torna problematizável, o que levou os gregos a não se perguntarem “quais desejos? Quais atos? Quais prazeres?”, mas sim “com que força se é levado por esses desejos?”. Essa é sua ontologia, a de “uma força que liga entre si atos, prazeres e desejos.”²²⁸, e que será analisada de acordo com os ajustes a ser encontrado entre duas variáveis: quantitativa (a ação moral está ligada à intensidade adequada) e de polaridade (imoralidade está ligada à passividade no ato sexual)²²⁹. Assim, para os gregos a imoralidade está mais vinculada à intemperança no prazer (*akrateia hedones*) do que a algum desvio do natural, encontrando-se, assim, como questão pouco rígida em relação à materialidade das práticas sexuais.

Além disso, para os gregos, a experiência moral da *aphrodisia* é tida como “natural” e “necessária”, e exemplo disso reside no modo como Platão e Aristóteles associam a *aphrodisia* à natureza na *República* e na *Ética Nicomaqueia*, ideia bem diferente da cristã, que associava a experiência da carne ao mal. A *aphrodisia*, porém, não deixou de ser objeto de um cuidado moral exercido por práticas: “(a *aphrodisia*) pede uma delimitação que permita fixar até que ponto, e em que medida, é conveniente praticá-la”²³⁰. Dois traços marcam esse prazer: (a) seu caráter inferior, pois semelhante à necessidade dos animais e relacionado à privação e ao sofrimento e (b) seu caráter prazeroso e de extrema vivacidade, prazer explicado por sua associação às necessidades básicas; a natureza inteligentemente tornou prazerosa tanto a atividade sexual quanto a alimentação e a bebida, os três apetites fundamentais que serão objeto de problematização por parte dos gregos: “Como diz Aristóteles: ‘Todo mundo, em certa medida, usufrui o prazer da mesa, do vinho e do amor; mas nem todos o fazem como convém’”.

²²⁷ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 52; p. 53. Aqui Foucault ainda destaca que um dos movimentos que caracteriza a “ética da carne” é a dissociação desse conjunto, uma vez que o ato sexual não terá mais como fim o prazer, e o desejo será problematizado como marca originária do caráter decaído do homem.

²²⁸ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 53; p. 54.

²²⁹ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 53-57; p. 53-59.

²³⁰ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 58; p. 60.

b) *Chresis* (deontologia): seu uso permite aprender o tipo de sujeição ao qual a prática desses prazeres deveria submeter-se para ser moralmente valorizada (*chresis aphrodision* = uso dos prazeres). A ideia de *chresis* se refere à conveniência dos prazeres, ou seja, a qual princípio devo me pautar para obter moderação: “Ou, em outros termos, qual é o modo de sujeição implicado nessa problematização moral da conduta sexual?”. Esse cuidado é articulado por meio de três estratégias: a) Necessidade: Não se deve criar desejos que vão além das necessidades pautadas pela natureza, que não possui a forma de uma lei, mas de uma dinâmica que deve ser regulada por cada um. Temperança, portanto, como “arte” capaz de limitar a si própria; b) Oportunidade (*kairos*): A “política do momento”, um conhecimento que não se restringe a identificar princípios gerais, mas que também dá capacidade de determinar o momento em que é preciso intervir; c) O status do indivíduo: o uso do prazer deve ser modulado também de acordo com o *status* daquele que o usa: “Um princípio geralmente admitido é o de que quanto mais se for visado, mais se tiver ou se quiser ter autoridade sobre os outros, mais se buscar fazer de sua vida uma obra resplandecente (...), mais será preciso se impor, por escolha e vontade, princípios rigorosos de conduta sexual.”²³¹. Como pode ser percebido, toda ética é questão de ajustamento, de circunstância, de posição pessoal, distanciando-se, assim, de qualquer concepção universalista baseada em uma fórmula do dever:

As poucas grandes leis comuns - da cidade, da religião ou da natureza - permanecem presentes, mas como se elas desenhasssem ao longe um círculo bem largo no interior do qual o pensamento prático deve definir o que convém fazer. E para isso ela não tem necessidade de algo como um texto que faça a lei, mas de uma *tékhné* ou de uma “prática”, de um *savoir-faire* que, levando em conta os princípios gerais, guie a ação no seu próprio momento, de acordo com o contexto e em função de seus próprios fins. Portanto, não é universalizando a regra de sua ação que, nessa forma de moral, o indivíduo se constitui como sujeito ético; é, ao contrário, por meio de uma atitude e de uma procura que individualizam sua ação, que modulam e que até podem dar um brilho singular pela estrutura racional e refletida que lhe confere.²³²

c) *Enkrateia* (ascética): esse domínio define a atitude que se deve ter a respeito de si mesmo para constituir-se como sujeito moral, tornando-se, assim, uma força cara à constituição do sujeito ético. *Enkrateia* é o termo utilizado na língua grega para designar uma forma conflituosa de relação consigo, criando uma “atitude” necessária à moral dos prazeres ao se

²³¹ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 71; p. 73.

²³² *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 73; p. 75 (g.n.).

manifestar no bom uso que se faz deles. O termo *enkrateia* permaneceu por muito tempo próximo da ideia de *sóphrosune*, e Aristóteles teria sido o primeiro a distinguir sistematicamente *sophrosune* e *enkrateia*: esta, com seu oposto *akrasia*, situa-se sobre o eixo da *luta*, da resistência e do combate. A *enkrateia* domina os prazeres e os desejos, mas tem necessidade de lutar para vencê-los, formando, assim, uma *agonística de si mesmo*: “Os adversários que o indivíduo deve combater não estão simplesmente nele ou ao lado dele. São parte dele mesmo.”²³³ Aqui o inimigo não é uma outra potência, “ontologicamente estranha”, mas uma luta travada de si para si. Os gregos acreditavam que os homens são dotados de paixões fortes que podem desestabilizá-lo enquanto homem livre, o que facilmente os levaria à condição de sujeito governado pelas próprias paixões. A relação do indivíduo para com os prazeres associados ao *aphrodisia*, portanto, deve ser estruturada na forma de luta, em um conflito que não objetiva eliminar todos os seus desejos e prazeres inconvenientes ou contrários à razão, mas sim criar um corpo resistente ao impulso de ser arrastado ou levado por eles. Importante ressaltar que não devemos encontrar na *enkrateia* um estigma sobre os *aphrodisia*, mas, antes, uma constatação de que o mau uso dos prazeres pode conduzir o sujeito à perda do controle sobre si, o que impediria qualquer alcance da sabedoria ou da tranquilidade da alma. Assim, o caráter agonístico da *enkrateia* reside no caráter das forças, cuja utilização moderada só é possível se o sujeito for capaz de se opor e resistir ao uso dos prazeres: consequência imediata, o resultado desejado é expresso como uma vitória sobre um inimigo, definida então como a conquista do pleno controle sobre si. Os exercícios ascéticos, portanto, devem ser praticados com constância para que os resultados apareçam no corpo e na alma, instalando, assim, um “regime de prazeres” tanto no campo das dietas quanto nos domínios econômico e erótico. “Técnica de vida” cujo fim é operar transformações diárias e lentas, modificando os sujeitos por meio de um exame de si que os torna mestres de suas próprias condutas ao travarem relações equilibradas com os próprios prazeres.

A primazia dos exercícios será estabelecida ao longo da história das práticas de si, com o aumento dos detalhes sobre a ascese e uma intensidade cada vez maior para se alcançar o domínio de si (seu ponto radical se encontra, evidentemente, no radicalismo das práticas de ascese cristã). Na Grécia clássica, pouco se escreveu sobre a forma concreta que a *askêsis* moral deve tomar, e Foucault supõe que há duas razões para tanto: a) “A primeira é que o exercício é concebido como a própria prática daquilo para o que é preciso se preparar; não há especificidade

²³³ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 79; p. 81*.

do exercício em relação ao objetivo a atingir: através da preparação cria-se o hábito da conduta que será preciso manter daí em diante”²³⁴, e b) “o domínio de si e o domínio dos outros são considerados como tendo a mesma forma”. Portanto, assegurar a direção de si mesmo, exercer a gestão da própria casa, participar do governo da cidade são três práticas do mesmo tipo, que possuem uma continuidade e estabelecem entre elas um isomorfismo: “A *askésis* moral faz parte da *paideia* do homem livre que tem um papel a desempenhar na cidade e com relação aos outros: ela não tem que utilizar procedimentos diferentes (...)”²³⁵. Assim, pode-se afirmar que a tradição proveniente de Sócrates, apesar de não manter uma organização fixa e rigorosa quanto às práticas de si e ainda as vincular com a *paideia*, possui uma “ascética” que permite ao sujeito constituir-se como “sujeito moral”, cuja vida é “livre” no sentido “pleno, positivo e político do termo”.

d) *Sophrosune* (teleologia): por fim, a ideia de “temperança”, de “sabedoria”, que caracteriza o sujeito moral em sua realização. A *sóphrosuné* é o estado final para o qual tende todo exercício do domínio de si. Poder-se-ia ver nisso, se ainda fosse necessário, a prova de que a liberdade, no pensamento grego, não é simplesmente refletida como a independência de toda a cidade, ao passo que os cidadãos seriam por si mesmos elementos sem individualidade nem interioridade. A liberdade que convém instaurar e preservar é, evidentemente, aquela dos cidadãos no seu conjunto, mas é também, para cada um, uma certa forma de reação do indivíduo para consigo.²³⁶ E Foucault aqui apresenta um argumento fundamental: toda reflexão ética grega sobre liberdade estaria ancorada na virtude individual do domínio de si, uma vez que só aquele capaz de governar a si mesmo será capaz de governar os outros.²³⁷

Outro ponto relevante encontra-se na necessidade de se estruturar a construção de si a partir de uma estrutura de virilidade, uma vez que, na moral grega, feita por homens e para homens, a elaboração de si como sujeito moral depende também da elaboração de certa concepção de virilidade. Assim, pode-se afirmar que a temperança é uma virtude de homem, que, sob condição de estabelecer consigo uma “virilidade ética”, poderá exercer adequadamente a “virilidade sexual” a partir de um modelo de “virilidade social”²³⁸ Se a noção de “sexualidade”

²³⁴ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 86-87; p. 89.

²³⁵ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 89; p. 91.

²³⁶ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 91-92; p. 93-94.

²³⁷ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 92; p. 94-95.

²³⁸ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 96; p. 99. E nesse momento encontramos um importante apontamento sobre a experiência contemporânea: “Numa experiência da sexualidade como a nossa, em que uma cesura fundamental opõe o masculino e o feminino, a feminidade do homem é percebida na transgressão efetiva ou virtual de seu papel sexual.” *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 98; p. 101.

estrutura-se principalmente da divisão entre masculino e feminino, para os gregos, ao contrário, o que determina os valores morais e sexuais é a oposição atividade e passividade: um homem que não é suficientemente dono de seus prazeres - seja seu objeto de prazer homem ou mulher - é considerado feminino por sua passividade tanto no domínio sexual quanto no domínio moral.

A estética da existência, portanto, é uma forma de relação com a verdade, constitutiva do modo de ser do sujeito temperante, que levará a uma estética da existência: “Deve-se entender com isso uma *maneira de viver* cujo valor moral não está em sua conformidade a um código de comportamento nem em um trabalho de purificação, mas *depende de certas formas, ou melhor, certos princípios formais gerais no uso dos prazeres*”²³⁹. O trabalho que o indivíduo devia exercer sobre si, a ascese necessária, tinha a forma de um combate a ser sustentado, de uma vitória a ser conquistada estabelecendo-se uma dominação de si sobre si, segundo o modelo de um poder doméstico ou político. Enfim, “o modo de ser ao qual se acedia por meio desse domínio de si caracterizava-se como uma liberdade ativa, indissociável de uma relação estrutural, instrumental e ontológica com a verdade.”²⁴⁰. Foucault determina que essa estrutura ontológica de “beleza visível” foi trabalhada por Xenofonte, Platão e Aristóteles: “pode-se dizer que a reflexão moral da Antiguidade a propósito dos prazeres não se orienta para uma codificação dos atos nem para uma hermenêutica do sujeito, mas para uma estilização da atitude e uma estética da existência.”²⁴¹. Estilização pois, como já mencionamos, as exigências das técnicas de si são “abertas” devido ao espaço do exercício da liberdade que toma forma no domínio de si.

Estabelecidos os quatro modos fundamentais como os gregos problematizavam os prazeres, é preciso analisar como essas formas eram materializadas em práticas, e aqui dedicamos então algumas linhas para a técnica da interpretação dos sonhos como tipo de cuidado de si. No primeiro capítulo do terceiro volume da *História da Sexualidade*, Foucault dedica-se integralmente à análise da obra *Oneirokritika (Sobre a Interpretação dos Sonhos)*, do grego Artemidoro de Daldis, que viveu em Éfeso no séc. II d.C. Único tratado onirocrítico da Antiguidade que integralmente nos restou, a obra, com cinco volumes, pretende esgotar um exame sobre a interpretação dos sonhos, exercício recorrente entre os antigos. Trata-se de texto técnico e filosófico, “obra de prática e de vida cotidiana”²⁴², do qual Foucault se vale para desenhar um quadro sobre a essa forma de técnica de si. É o único momento da *História da*

²³⁹ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 103; p. 107, (g.n).

²⁴⁰ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 105-106; p. 110.

²⁴¹ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 106; p. 111.

²⁴² *História da sexualidade III: O cuidado de si*, p. 15; p. 7.

Sexualidade em que uma só obra recebe meticulosa atenção por um capítulo inteiro, localizando-se em um ponto de remanejamento histórico nesse longo programa foucaultiano de investigação sobre os processos de subjetivação dirigidos por “práticas refletidas e voluntárias” pelas quais os homens tanto elaboram suas próprias “regras de conduta” quanto procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular.

Por destacar-se como uma espécie de interrupção na continuidade do argumento da *História da Sexualidade*, o capítulo sobre Artemidoro pode provocar certo estranhamento inicial, que a leitura do curso *Subjetividade e Verdade*, ministrado por Foucault no *Collège de France* em 1981, poder esclarecer. Ele inicia as duas aulas dedicadas a *Interpretação dos Sonhos*²⁴³ elencando as quatro razões pelas quais demonstrou interesse no trabalho do onirocrítico de Éfeso: a) a posição estratégica do problema do sonho na história da relação entre subjetividade e verdade²⁴⁴, dispositivo que se tornou central em suas pesquisas na época; b) a técnica da interpretação dos sonhos pertence ao contexto das *arts de vivre*, sendo “uma certa maneira de definir o que fazer com seu sonho, o que fazer, na vigília, com aquela parte obscura de nós mesmos que se ilumina pela noite”²⁴⁵, ou seja, um guia de vida para o sujeito determinado pelo acesso à verdade dos seus sonhos; c) a proximidade de Artemidoro com o estoicismo revela ao leitor uma prática elaborada em torno da reflexão filosófica própria da época²⁴⁶ sem deixar de se comunicar e manter as problematizações éticas da antiga tradição moral grega, fato que o transforma em fonte de informações sobre uma ética praticada tanto por seus contemporâneos quanto pelos gregos da era clássica; e d) quatro capítulos do livro são dedicados aos sonhos com relações sexuais, e é à propósito de uma “sexualidade” que Foucault deseja analisar as diferentes relações entre subjetividade e verdade estabelecidas ao longo da história.

Assim, se Foucault pretendeu, desde o início de sua trajetória intelectual, inverter o procedimento dos filósofos, recusando o uso de conceitos-chave em proveito de uma investigação sobre a(s) verdadeira(s) identidade(s) que constitui esses conceitos, sua busca pelo

²⁴³ *Subjetividade e verdade*, aulas dia 21 de janeiro de 1981 e 28 de janeiro de 1981, respectivamente, 3ª e 4ª aulas do curso.

²⁴⁴ Foucault desenvolve brevemente a história do problema do sonho na história moderna da relação entre subjetividade e verdade, passando por Descartes, Kant, Schopenhauer, Nietzsche e Freud: “Por isso quanto se trata de fundamentar o acesso do sujeito à verdade, de interrogar-se sobre a verdade da verdade ou ainda de pesquisar o que é a verdade do sujeito, de todo modo, o problema, a temática do sonho reaparece. Explicitamente ou em surdina, a questão do sonho percorreu toda história das relações entre subjetividade e verdade, com momentos particularmente fortes, momentos onde as relações entre subjetividade e verdade se reorganizam e modificam seu dispositivo conjunto.” *Subjetividade e verdade*, p. 50-51.

²⁴⁵ *Subjetividade e verdade*, p. 51.

²⁴⁶ *Subjetividade e verdade*, p. 53.

homem que constitui a si próprio, reconhecendo-se como “sujeito de desejo” não foge à regra: com Foucault, Artemidoro torna-se testemunha privilegiada das modificações práticas e teóricas de sua época; um reflexo das condições de realidade que produziram determinadas formas de se pensar os prazeres na Antiguidade,

“A questão principal parece estar muito menos na conformidade dos atos com uma estrutura natural, (...) do que no que se poderia chamar o ‘estilo da atividade’ do sujeito, e a relação que ele estabelece entre a atividade sexual e os outros aspectos de sua existência familiar, social e econômica”²⁴⁷. Nessa frase de Foucault sobre a *Oneirokritika* se entrecruzam dois planos de oposições que caracterizam toda investigação nos dois últimos volumes da *História da Sexualidade*: um opõe a ética da relação para consigo à sistematização de regras e valores morais que vigoram nas sociedades (fenômenos que podem coexistir), o outro circunscreve o lugar da relação de si no campo dos prazeres dentro de uma “existência familiar, social e econômica” que Foucault, ao longo da *História da Sexualidade*, escolhe dividir em quatro grandes eixos da experiência: a relação com o corpo, a relação com o outro sexo, a relação com o próprio sexo e a relação com a verdade. É por meio desses dois polos encontrados na ética antiga que Foucault analisa a constituição do sujeito de desejo em Artemidoro:

(...) o fio diretor da interpretação de Artemidoro, no que concerne ao valor de prognóstico dos sonhos sexuais, implica a decomposição e a análise dos sonhos sexuais em elementos (personagens e atos) que são, por natureza, elementos sociais; e que indica certa maneira de qualificar os atos sexuais em função do modo pelo qual o sujeito sonhador mantém, enquanto sujeito do ato sonhado, sua posição de sujeito social.²⁴⁸

Assumindo a dificuldade de se encontrar um princípio de inteligibilidade no método de Artemidoro, Foucault demonstra como seus diferentes caminhos interpretativos têm como plano de fundo uma lógica que qualifica o sonho em função de uma adequação quando justaposto à identidade social do sujeito-sonhador. Em outros termos, seu sistema não define uma chave interpretativa fechada e permanente sobre atos que trariam em si um mau presságio por serem imorais²⁴⁹, mas, a partir de um “princípio geral de isomorfismo”²⁵⁰, justifica um

²⁴⁷ *História da sexualidade III: O cuidado de si*, p. 49; p. 45.

²⁴⁸ *História da sexualidade III: O cuidado de si*, p. 46; p. 41.

²⁴⁹ *História da sexualidade III: O cuidado de si*, p. 46; p. 44. À exceção de exemplos classificados como “antinaturais”, raros e precisos, como as práticas orais. Como Foucault destaca, toda análise de Artemidoro centra-se no ato da penetração, única prática que aparece como meio qualificador dos sonhos; outras práticas sexuais, que raramente aparecem na obra, são condenadas em geral.

²⁵⁰ *História da sexualidade III: O cuidado de si*, p. 45; p. 40.

mapeamento entre dois objetos que possuem propriedades em comum: *é a analogia entre os sujeitos que executam a atividade sexual no sonho e as funções de ambos na vida social que decifrará um futuro bom ou ruim para o sonhador*. Para chegar a essa constatação, Foucault analisa as categorias “atos conformes à lei (*kata nomon*)”, “atos contrários à lei (*para nomon*)” e “atos contrários à natureza (*para phusin*)”, criadas por Artemidoro para organizar a análise dos sonhos sexuais, e não encontra nesse panorama, apesar do que sugere os nomes, nenhum sinal de rigor: os “atos conformes à lei” abrangem comportamento como “o adultério e o casamento, a frequência de prostitutas, o recurso aos escravos da casa, a masturbação de um serviçal.”²⁵¹, cada um com sua avaliação particular. Já os “atos contrários à lei” comportam basicamente formas de incesto²⁵², enquanto os “contrários à natureza” referem-se a comportamentos específicos, como variações sexuais e atos que não envolvem penetração (as razões para serem categorizadas como “não naturais” serão apresentadas adiante).

Para exemplificar o princípio de isomorfismo de seu método, reportemo-nos ao caso do significado do sonho sexual com os serviçais e os escravos. Sonhar em ter prazer com escravos remete o sonhador ao uso de suas próprias posses e é, portanto, sinal de bons presságios, enriquecimento e felicidade. O estatuto do sonhador, pensado sempre como o homem livre, com família e bens, está de acordo com seu estatuto na vida desperta, o que sugere ao adivinho um futuro economicamente promissor ao sujeito.²⁵³ No entanto, o sonho com a passividade no sexo com o escravo é visto de maneira negativa por Artemidoro - não por se tratar de um ato “antinatural” ou imoral, mas pela posição subalterna em relação ao próprio bem, o que indicaria uma violação à hierarquia social da época e às relações justas de forças. E é também pelo princípio do isomorfismo que o mesmo sonho com a passividade, porém com homem mais sábio, mais velho e economicamente bem-sucedido, pode ser interpretado como um bom presságio, assim como sonhar com relações com a própria esposa ou com uma amante: “Ter relações sexuais com sua esposa e sentir prazer com seu escravo são parte de um mesmo papel social. A ideia de que se trata de duas sexualidades diferentes, articuladas sobre dois tipos de desejos estranhos um ao outro, é [estranho à] tradição, à forma de pensar que Artemidoro representa.”²⁵⁴

Além do princípio de isomorfismo, outro caráter geral das interpretações de Artemidoro, destacado principalmente no curso *Subjetividade e Verdade*, é a primazia da penetração como

²⁵¹ *História da sexualidade III: O cuidado de si*, p. 31; p. 24.

²⁵² Foucault destaca como os sonhos sexuais com a mãe, exceção na análise dos sonhos incestuosos, em geral indicam bons presságios.

²⁵³ *História da sexualidade III: O cuidado de si*, p. 32; p. 26.

²⁵⁴ *Subjetividade e verdade*, p. 71.

forma de prazer condizente com o que é estabelecido pela natureza, regra que Foucault denomina de “princípio da atividade”²⁵⁵. Apesar de parecer inicialmente paradoxal quando comparado ao amoralismo do princípio do isomorfismo, a classificação dos atos contrários à natureza deixa claro que o ato sexual para Artemidoro não está relacionado somente à esfera do social, mas também ao campo da *naturalidade*. No entanto, sua concepção de natureza vinculava-se estritamente à atividade do sexo masculino, que aparece como único elemento efetivamente capaz de realizar os *aphrodisia*: “(...) em Artemidoro e em toda tradição que ele representa, a percepção ética dos *aphrodisia* é inteiramente comandada pelo ponto de vista do indivíduo ativo”²⁵⁶. Se o prazer é uma experiência do sujeito (pois se há prazer é porque há sujeito), a noção de naturalidade implica que o único sujeito em que se reconhece o uso dos prazeres, o único sujeito habilitado a transformar os *aphrodisia* em um ato moral, é aquele que é ativo – forma de soberania que o homem exerce não somente sobre os outros, mas também e principalmente sobre si mesmo. É por meio dessa lógica que é possível compreender o porquê de Artemidoro interpretar o sonho com a relação entre duas mulheres como anti-natural²⁵⁷ e de entender a penetração como exercício de domínio e superioridade sobre os parceiros sexuais – critério que mais tarde influenciará a codificação dos atos sexuais no cristianismo²⁵⁸. Como Foucault adverte logo no início de *O uso dos prazeres*, trata-se de uma moral de homens, criada e direcionada para homens livres²⁵⁹.

Assim, como Foucault detalha em *O uso dos prazeres* e *O cuidado de si*, a preocupação dos antigos com os *aphrodisia* relacionava-se com um equilíbrio entre os prazeres do corpo e a vida econômica e social do homem. Os gregos pouco têm a oferecer se procurarmos neles uma visão sobre as formas que os atos sexuais deveriam tomar: não existia a busca de sua “natureza profunda, de suas formas canônicas ou de sua potência secreta”²⁶⁰, mas um cuidado quanto à sua intensidade e ajustamento em relação à dinâmica da economia doméstica e à honra da vida pública. Os *aphrodisia* e a vida social são comandados por uma mesma ordem, modulados pelas problematizações morais despertadas pela experiência. É também por meio desse exercício de correspondências, de diferença e identidade, que Artemidoro interpreta o jogo sexual da penetração a partir de uma lógica estratégica de dominação-submissão e de uma lógica econômica de custo-benefício: “(...) (o sonho sexual) se ele anuncia ‘o bom e o mal’ no campo

²⁵⁵ *Subjetividade e verdade*, p. 86.

²⁵⁶ *Subjetividade e verdade*, p. 87.

²⁵⁷ *História da sexualidade III: O cuidado de si*, p. 37-38; p. 32.

²⁵⁸ *Subjetividade e verdade*, p. 87.

²⁵⁹ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 29; p. 29.

²⁶⁰ *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 49; p. 50.

do ofício, do patrimônio, da família, da carreira política, do status, das amizades e das proteções, é porque os atos sexuais que ele representa são constituídos pelos mesmos elementos que ele”²⁶¹, ou ainda

O domínio da verdade, o domínio da realidade, o domínio de ser o que refere o sonho sexual, é o que ele anuncia na realidade, é essencialmente a vida que nós chamaríamos de social, a vida política, a vida econômica, no sentido antigo do termo. É a gestão de nossa própria existência na cidade, na casa, na família ou no corpo político, o que fala o sonho sexual.²⁶²

O sonho, portanto, sobrevive à luz da interpretação, que só é possível porque sua existência não é somente um reflexo da falta ou uma mensagem divina, mas um meio de colocar em perspectiva o futuro de um mundo percebido por uma mesma ordem. Para Foucault, a técnica proposta por Artemidoro é uma prática de si que se propõe a iluminar a existência com uma nova luz, consagrando aos sonhos uma verdade política, econômica e social do sujeito, como uma ponte entre produção de subjetividade e de verdade.²⁶³ É dessa maneira que um fato corriqueiro como o sonho transforma-se no reencontro com o destino através de um olhar distante para duas memórias – a do sonho e a da vida -, que tornam o sujeito um tipo particular de espectador: alguém que observa uma paisagem para decifrar e dominar a própria existência, bastando-se a si próprio como um ente regulador do futuro. Artemidoro, que tanto fascinou Freud, nas mãos de Foucault transforma-se em um autor difícil de categorizar, um homem que se valeu tanto da filosofia e da retórica quanto da “pesquisa de campo”; que confiava demonstrar como a onirocricia poderia ser fonte segura de conhecimento, uma *episteme*, ainda que aplicada a uma prática social; um pesquisador convencido de que algo corriqueiro como a análise de alegorias oníricas é capaz de traduzir a realidade da experiência, extraindo, por meio do deciframento de um código, o real da ficção. Não à toa, quando Foucault escreve sobre Artemidoro, remete-nos, de certa forma, a ele próprio:

Não pretende dispensar textos anteriores; cuidou de lê-los; mas não para recopiá-los, como se faz frequentemente; o que o atrai no ‘já dito’ é a experiência em sua amplitude

²⁶¹ *História da sexualidade III: O cuidado de si*, p. 41; p. 35.

²⁶² *Subjetividade e verdade*, p. 57-58.

²⁶³ Foucault observa como a prática da interpretação dos sonhos no séc. XX é exatamente oposta à da Antiguidade: para nós, o social tende a ser a metáfora do sexual: *Subjetividade e verdade*, p. 60

e variedade mais do que a autoridade estabelecida. E essa experiência ele foi buscá-la, não em alguns grandes autores, mas lá onde ela se forma.²⁶⁴

Temos, então, princípios manifestos que percorrem, cada um a sua maneira, a leitura foucaultiana de Artemidoro, formadores de um eixo ético que reflete as conclusões de Foucault a partir das genealogias do prazer na Antiguidade. As ideias gerais que podem ser reunidas em torno de três elementos:

- a) Não há um rigor moral instituidor de uma normatividade dos atos sexuais, mas uma preocupação quanto à sua conveniência;
- b) Vigência do princípio do isomorfismo entre campo social-econômico e campo sexual;
- c) A ética era criada por homens livres para os homens livres: a penetração é pensada e dividida em elemento ativo, valorizado pelos antigos, e elemento passivo. Cabe ao sexo masculino o papel natural do exercício da atividade no campo sexual.

Se Foucault encontra na obra de Artemidoro alguns princípios do sistema ético grego elencados no *Uso dos prazeres*, demonstrando a partir desse exemplo como permaneceram e funcionavam na vida prática dos antigos até os primeiros séculos da era cristã, outros textos da época apontam para algumas alterações que formam um ponto de inflexão na experiência moral dos *aphrodisia*: nos dois primeiros séculos da era cristã, a reflexão sobre a ética dos prazeres sugere uma ampliação dos temas de austeridade em relação à experiência oferecida pela filosofia grega do séc. IV a.C.²⁶⁵ Como uma introdução ao próximos temas de *O cuidado de si*, o último parágrafo do primeiro capítulo anuncia o argumento que guiará toda leitura da obra sobre as modificações em relação às doutrinas da Grécia do século IV: “as inflexões são sensíveis: uma atenção mais viva, com mais inquietação a propósito da conduta sexual, uma importância maior atribuída ao casamento e às suas exigências, e menos valor atribuído ao amor pelos rapazes: em suma, um estilo mais rigoroso.”²⁶⁶ Nota-se que a atividade sexual lentamente deixou de ser uma fonte para certos desequilíbrios de estado natural do corpo ao longo da Antiguidade para se constituir como origem de graves moléstias já no início da era cristã, período em que aparecem outras formas de articulação entre a produção de verdade sobre os sujeitos e exercícios de si, cada vez mais rigorosos e prescritivos.

²⁶⁴ *História da sexualidade III: O cuidado de si*, p. 20; p. 12.

²⁶⁵ *História da sexualidade III: O cuidado de si* p. 49-50; p. 45.

²⁶⁶ *História da sexualidade III: O cuidado de si*, p. 50; p. 46.

Os textos dos antigos que se debruçam sobre as práticas sexuais não apresentam prescrições rígidas de condutas, voltando-se sobretudo para formas de problematização: inquietações, atenções, conselhos e preceitos gerais de existência. Sustentaram um modelo que sofreria uma série de modificações a partir da dominação do cristianismo, com maior número de exigências e detalhamento em relação à prescrição de comportamentos. Com o advento do cristianismo no Ocidente, as práticas de si e a articulação entre produção de verdade sobre os sujeitos e o modo como essa verdade é processada pela subjetividade perdem seu caráter técnico, que forneciam aos sujeitos certa liberdade de ação, e assumem a forma de uma hermenêutica, prática que sujeitava os indivíduos ao significado dos enunciados que produziam sobre si. Procuramos evidenciar como a linha que guiou essa genealogia, precocemente interrompida, apresenta um olhar crítico à concepção negativa de desejo e ainda fornece uma perspectiva de resistência às artes de governar introduzidas por Foucault nos cursos do fim da década de 70.

As diferentes respostas de Foucault à pergunta “sob quais circunstâncias produziu-se verdade sobre o sujeito no ocidente?” atravessam diversos momentos da história, como pudemos constatar. A objetivação do homem por saberes sobre a sexualidade ou por técnicas de governo pastorais ou biopolíticas descrevem um caminho inquieto, que simultaneamente resolve e cria questões, como tentamos concatenar e identificar ao longo deste trabalho. Finalmente, a interpretação da produção de verdade sobre si realizada pelos antigos por meio das técnicas específicas, que Foucault denomina de modos de subjetivação, proporcionou as condições para o autor remanejar essa grande questão que percorreu toda sua produção filosófica. Encontramos então um modelo de objetivação que garante certa liberdade de escolha aos sujeitos e reestrutura as relações de forças nas quais estão envolvidos, saída que garantiu a Foucault interpretação relações de poder por seu viés produtivo e potencialmente criador de algum grau de autonomia para os sujeitos. Trata-se de uma boa resposta a um incômodo presente em seus textos sobre o poder, problema que Deleuze relata com precisão em texto de 1977:

Daí, em Michel, o problema do papel do intelectual; daí sua maneira de reintroduzir a categoria de verdade, que me leva a perguntar o seguinte: renovando completamente essa categoria, fazendo-a depender do poder, poderá ele encontrar, nessa renovação, um modo de voltá-la contra o poder? Mas, aqui, não sou capaz de ver como fazê-lo.

267

²⁶⁷DELEUZE, G. “Désir et plaisir”. In: *Magazine Littéraire*, n° 325, p. 61.

Considerações finais

Qualquer leitor familiarizado com o pensamento de Foucault questionaria a fidelidade deste trabalho ao posicionamento crítico do autor em relação ao exercício do comentário. Afinal, um trabalho que promete elaborar caminhos por meio da explicação e da identificação dos sentidos para certos problemas, além de ser o oposto do que fazia Foucault, é um tipo de trabalho que sempre foi objeto de sua crítica, como podemos ler, por exemplo, em *As palavras e as coisas*:

A tarefa do comentário, por definição, não pode jamais ser completada. E, contudo, o comentário é inteiramente voltado para a parte enigmática, murmurada, que se oculta na linguagem comentada: faz nascer, por sob o discurso existente, um outro discurso, mais fundamental e como que “mais primeiro”, cuja restituição ele se propõe como tarefa. Só há comentário se, por sob a linguagem que se lê e se decifra, corre a soberania de um Texto primitivo. E é esse texto que, fundando o comentário, lhe promete como recompensa sua descoberta final. De tal sorte que a necessária proliferação da exegese é medida, idealmente limitada e, contudo, incessantemente animada por esse reino silencioso.²⁶⁸

Não há como desvincular o presente texto da tarefa do comentário, que sempre contém, em algum grau, esse processo autoritário descrito por Foucault, pois funciona como um desdobramento que se pretende correto de noções formadas pelos textos que tenta esclarecer. Sobre isso, não há muito que dizer, mas ressaltamos apenas que nossa intenção foi sublinhar uma ligação interna possível, que articula alguns pontos da obra de um autor sobre o qual não seria coerente fabricar qualquer interpretação que se afirme definitiva. Como já repetido algumas vezes durante a dissertação, trata-se de uma tentativa de tornar menos incômodo o percurso de Foucault em direção a uma genealogia que se inicia na Grécia antiga e que examina as forças que sustentavam o modo como esses homens *se produziam* como sujeitos a partir de um constante trabalho sobre si. Argumentamos que por toda *História da sexualidade* existe um esforço em mostrar que o desejo não é um dado “natural” ou “espontâneo” ao contextualizá-lo em uma história de saberes e técnicas que introduzem, a partir das práticas que envolvem a produção do objeto “sexualidade”, uma categoria de verdade sobre os sujeitos. A perspectiva das técnicas de si, portanto, renova a noção de desejo ao fazê-la depender de uma forma de

²⁶⁸ *As palavras e as coisas*, p. 56; p. 56.

poder aplicada pelo sujeito no próprio corpo, em um movimento *positivo* de constante invenção e domínio dos prazeres. Enfim, para deixarmos uma última palavra sobre essa questão, basta ficarmos com uma frase de Gérard Lebrun: “A exigência de atribuição de um negativo para determinar todo prazer é sem dúvida uma das raízes mais profundas da fascinação que o duvidoso conceito de ‘desejo’ pode exercer”.²⁶⁹

Simultaneamente a esse conjunto de problemas também buscamos mostrar como a genealogia do Estado moderno e as noções de biopolítica e de governamentalidade propostas por Foucault em alguns de seus cursos do *Collège de France* o conduziram em direção à Antiguidade, principalmente como contraponto às técnicas criadas pelo poder pastoral. Nesse contexto, as noções de “governo” e “conduta” forneceram um novo olhar às relações de poder, e as práticas de si dos antigos conformam-se a essa grade de análise como modo de se contrapor criticamente às direções impostas pelo “governo dos outros”.

Esforçamo-nos ainda, no primeiro capítulo, em compreender os alicerces filosóficos de Foucault, sobre os quais ele claramente evitava se pronunciar para privilegiar suas aplicações efetivas. E aqui é preciso fazer um balanço: realizamos um pequeno trabalho diante de um amplo campo de pesquisa que ainda precisa ser explorado, não somente em relação à genealogia, método ao qual nos dedicamos, mas também em relação à arqueologia. Trata-se de tarefa árdua mas interessante, e, se aqui nos limitamos às aproximações com o pensamento de Nietzsche, há um imenso trabalho historiográfico a ser realizado sobre os vínculos epistemológicos de Foucault com várias tendências da filosofia, como a tradição francesa da historiografia das ciências, a fenomenologia (principalmente Merleau-Ponty e Heidegger), Kant, o estruturalismo e mesmo uma reconstrução de seus conflitos e suas aproximações com a tradição marxista. Há muitos trabalhos enriquecedores sobre esses temas, mas é certo de que ainda há um longo caminho pela frente. Nesta dissertação pudemos somente mapear uma pequena área de um amplo terreno, e temos consciência de nossas insuficiências, repetições que merecem ser removidas e manejos irregulares.

Também não pudemos desenvolver adequadamente questões quanto ao alcance das pesquisas de Foucault sobre a ética antiga, principalmente quanto a uma possível intenção em criar e sugerir um modo de ação para o presente. Não sugerimos com isso que Foucault tenha encontrado uma solução para um problema atual a partir de possíveis semelhanças com o passado, o que seria incoerente com sua filosofia e com sua concepção de história. No entanto, pela perspectiva da *valorização*, seria possível afirmar que Foucault pensa o cuidado de si como

²⁶⁹ LEBRUN, “O conceito de paixão.” In: *A filosofia e sua história*, p. 461.

exercício de liberdade para a atualidade? A questão nos direciona para dois textos publicados em 1984, sobre Kant e a *Aufklärung*, e a importância de se engajar em uma reflexão sobre a “atualidade” e de se criar uma “atitude” diante do tempo presente²⁷⁰. Destacamos durante o trabalho alguns momentos em que Foucault claramente identifica seu pensamento com uma *prática* filosófica cuja tarefa compõe um exercício de uma ética que pretende desmontar formas de autoridade sobre os sujeitos. Com efeito, toda a produção filosófica de Foucault pode ser interpretada como uma ação do pensar que produz valores sobre determinado estado de forças da atualidade, e não há razão para imaginarmos que seria diferente no caso da genealogia do sujeito ético. Cabe a seus leitores interpretar seus escritos e explorar esse mundo deixado para nós. E ainda, quanto a este ponto, apenas refutamos, no curto espaço que resta, o argumento, defendido por Pierre Hadot²⁷¹, de que Foucault pensava no cuidado de si como uma nova forma de dandismo para o fim do século XX, principalmente por conta de algumas referências de Foucault a Baudelaire datadas no mesmo período da publicação do segundo e terceiro volumes da *História da sexualidade*. A publicação dos cursos no *Collège de France* e de outros textos importantes trouxeram novas perspectivas sobre a questão do cuidado de si, e, como longamente argumentamos, a amplitude dos problemas relacionados às técnicas de si descartam a interpretação que a reduz à figura do dândi e seus costumes voltados ao cultivo estético do indivíduo. A estética a qual Foucault se refere de fato é uma técnica aplicada *sobre a pessoa*, mas seu fim não se confunde com a criação de um estilo que se diferencia pelo refinamento de um gosto: trata-se, antes, da criação de um corpo que domina seus afetos e assim constrói uma ordem para si.

Apesar de não termos uma resposta sobre a possibilidade de se construir hoje uma ética baseada nas técnicas de si, Foucault nos indicou alguns momentos pontuais em que a cultura de si foi praticada na modernidade. É o caso, por exemplo, do exercício do ensaio, “corpo vivo da filosofia, se, pelo menos, ela for ainda hoje o que era outrora, isto é, uma ‘ascese’, um exercício de si, no pensamento”²⁷². E assim Montaigne aparece em *O uso dos prazeres* como filósofo que jamais separou seu pensamento entre teoria e prática, após ter servido a Foucault na *História da loucura*, curiosamente, como modelo oposto a Descartes no momento da exclusão da loucura pela razão na idade clássica²⁷³. Se o saber histórico nos ensina que forças

²⁷⁰ *Ditos e escritos II*, “O que é o esclarecimento?”, p. 1387.

²⁷¹ HADOT, P. “Réflexions sur la notion de “culture de soi””, p. 267.

²⁷² *História da sexualidade II: O uso dos prazeres*, p. 15; p. 14.

²⁷³ Como exemplo da “lucidez” de Montaigne, cita-o Foucault: “A razão me mostrou que condenar de modo tão resoluto uma coisa como falsa e impossível é atribuir-se a vantagem de ter na cabeça os limites e os marcos da vontade de Deus e o poder de nossa mãe Natureza, e no entanto não há loucura mais notável no mundo que aquela

enfraquecidas sempre podem transformar-se e aumentar sua intensidade, nada impede que, mesmo com o apagamento do cuidado de si na modernidade, esses exercícios modifiquem-se e refugiem-se em outros lugares, óbvios ou inesperados, próximos ou distantes, e apareçam para nós, como neste trecho do ensaio *Sobre a presunção*, de Montaigne:

Ora, minhas ideias mostram-se infinitamente dispostas e persistentes em criticar minha incapacidade. Na verdade, esse é também um assunto em que exerço meu julgamento tanto quanto em nenhum outro. O mundo sempre olha face a face; quanto a mim, recolho minha vista para o interior, fixo-a, ocupo-a nele. Cada qual olha diante de si; eu olho dentro de mim: só de mim me ocupo, examino-me sem cessar, vigio-me, experimento-me; Os outros vão sempre alhures, se pensarem bem; vão sempre adiante (...) eu giro em mim mesmo.²⁷⁴

que consiste em fazer com que se encaixem na medida de nossa capacidade e suficiência”. *História da loucura*, p. 47.

²⁷⁴ MONTAIGNE, M. “Sobre a presunção”, *Os ensaios, livro II*. Tradução de Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 488.

Bibliografia primária

FOUCAULT, Michel. *História da Loucura na Idade Clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2005.

_____. *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard, 2014.

_____. *Le mots et les choses*. Paris: Gallimard, 1966. [*As palavras e as coisas*. Tradução de Salma Tannus Muchail. 9ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.]

_____. *Surveiller et punir*. Paris: Gallimard, 1975. [*Vigiar e Punir*. Tradução de Raquel Ramalhete. 41ª ed. Petrópolis: ed. Vozes, 2013.]

_____. *Histoire de la Sexualité 1: La volonté de savoir*. Paris: Tel Gallimard, 2007. [*História da sexualidade 1: A vontade de saber*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.]

_____. *Histoire de la sexualité 2: L'usage des plaisirs*. Paris: Gallimard, 1984. [*História da sexualidade 2: O uso dos prazeres*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e Terra, 2014.]

_____. *Histoire de la sexualité III: Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984. [*História da Sexualidade III: o cuidado de si*. Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Paz e terra, 2014.]

_____. *L'ordre du discours: Leçon inaugurale au Collège de France*. Paris : Gallimard, 1971.

_____. *Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971*. Paris: Gallimard, 2011. [*Aulas sobre a vontade de saber*. Tradução de Rosemary Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2014.]

_____. *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France 1975-1976*. Paris: Gallimard, 1997. [*Em defesa da sociedade. Curso no Collège de France (1975-1976)*. Tradução de Maria Ermertina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.]

_____. *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978*. Paris: Gallimard, 2004. [*Segurança, território, população. Curso no Collège de France (1977-1978)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.]

_____. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*. Paris: Gallimard, 2004 [*Nascimento da biopolítica. Curso no Collège de France (1978-1979)*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.]

_____. *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980* [Do governo dos vivos. Curso no Collège de France (1979-1980). Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2014.]

_____. *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981.* Paris: Seuil/Gallimard, 2014.

_____. *L'Hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982.* Paris: Seuil/Gallimard, 2001. [A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982). Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.]

_____. *Qu'est-ce que la critique?*, In: Bulletin de la Société Française de Philosophie, LXXXIV, année 84, n. 2, avril-juin 1990.

_____. *Omnes et singulatim: por uma crítica da razão política.* Tradução de Heloísa Jahn. In: Novos estudos CEBRAP, nº 26, 1990.

_____. *Dits et écrits I: 1954-1975.* Paris: Gallimard, 2001.

_____. *Dits et écrits II: 1976-1988.* Paris: Gallimard, 2001.

Bibliografia secundária

BLANCHOT, M. *Uma voz vinda de outro lugar.* Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

CACCIOLA, M. L. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

CASTRO, E. *Vocabulário de Foucault.* Tradução de Ingrid Müller Xavier. Belo Horizonte: Ed. Autêntica, 2009.

CHEVALLIER P., “Étudier l’Église comme “gouvernementalité”. In: *Bulletin du centre d’études médiévales d’Auxerre*, hors-série nº 7, 2013.

DELEUZE, G. “Désir et plaisir”. In: *Magazine Littéraire*, nº 325, pp. 59-65.

_____. *Foucault.* Trad. Claudia Martins. São Paulo: Ed. Brasiliense, 2005.

_____. “Qu’est-ce qu’un dispositif?” In: *Michel Foucault philosophe. Reencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier.* Paris: Ed. Seuil, 1988.

_____. “Foucault - Le Pouvoir.” Aula ministrada na Universidade Paris 8, no dia 14 de janeiro de 1986. Disponível em <http://www2.univ-paris8.fr/deleuze/article.php3?id_article=444>. Consultado em 21/11/2016.

- _____. e GUATTARI, Felix. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Tradução de Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DAVIDSON, A. I. “Ethics as Ascetics: Foucault, the History of Ethics and Ancient Thought”, In: *The Cambridge Companion to Foucault*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- _____. e WORMS F. (dir.), *Pierre Hadot. L’enseignement des antiques, l’enseignement des modernes*, Paris: Éditions Rue d’Ulm/Presses de l’École normale supérieure, 2010.
- DELEULE, D.; GUÉRY, F. *Le corps productif*. Paris: Editions Mâme, 1972
- DETEL, W. *Foucault and Classical Antiquity: Power, Ethics and Knowledge*, Cambridge University Press, 2005.
- EWALD, F. “Michel Foucault et la norme”. In: GIARD, Luce. (Org). *Michel Foucault: lire l’oeuvre*. Grenoble: Jérôme Millon, 1992, pp. 201-221.
- FONSECA, M. “Entre a vida governada e o governo de si”. In: *Cartografias de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.
- _____. *Michel Foucault e o Direito*. São Paulo: Max Limonad, 2002.
- GIANNOTTI, J. A. “Dois jogos de pensar”. In: *Novos Estudos CEBRAP*, v. 75, p. 49-58, 2006.
- GORDON, C. “Governmental Rationality: An Introduction”. In: *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. Chicago: Ed. The University of Chicago Press, Chicago, 1991.
- GROS, F. “Y a-t-il un sujet biopolitique?” In: *Nóema*, vol. 4, n° 1, 2013, p. 31-42.
- _____. (Org.). *Foucault, le courage de la vérité*. Paris: PUF, 2002.
- _____. “O cuidado de si em Michel Foucault”. In: *Figuras de Foucault*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, pp.127-138.
- HADOT, P. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.
- _____. *La philosophie comme manière de vivre*. Paris: Albin Michel, 2001.
- _____. *Qu’est-ce que la philosophie antique?*. Paris, Gallimard, 1995.
- _____. “Réflexions sur la notion de "culture de soi"”. in *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988*. Paris: Seuil - Collection, 1989, p. 261-271.
- _____. *La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. Paris, Fayard, 1997.
- JAFFRO, L. “Sistema e subjetividade: o si estoico dos modernos”. In: *Revista dois pontos, Curitiba, São Carlos*, vol.5, n.1, p.67-90, abril, 2008.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012.

- LEBRUN, G. *A Filosofia e sua história*. São Paul: Cosac Naify, 2006.
- _____. *O avesso da dialética: Hegel à luz de Nietzsche*. Tradução de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- MACHEREY P. *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris, La fabrique éditions, 2009.
- MARCUSE, H. *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press, 1974.
- NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. *Genealogia da Moral*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 3ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- _____. *Obras incompletas. Coleção Os Pensadores*. Seleção de Gérard Lebrun e tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PIMENTA, P. P. *A linguagem das formas. Natureza e arte em Shaftesbury*. São Paulo: Alameda, 2007.
- PRADO, JR. B. *Erro, ilusão, loucura: ensaios*. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- QUESNAY, F. *Economia*. Tradução de Mary M. de C. Neves; Rolf Kuntz (org.), São Paulo: Ática, 1984.
- REVEL, J. *Foucault, une pensée du discontinu*. Paris: Mille et une nuits/Fayard, 2010.
- ROUSSEAU, J-J. *Economia Política*, In: Enciclopédia – Vol. 4: Política. Tradução de Maria das Graças de Souza e Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Unesp, 2015.
- SARDINHA, D. *Ordre et Temps dans la philosophie de Foucault*. Paris: L’Harmattan, 2011.
- SÊNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Tradução de J. A. Segurando e Campos. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2014.
- SENEILLART, M. “Machiavel dans la perspective de la gouvernementalité”. In: *Langages, politique, histoire. Avec Jean Claude Zancarini*, Lyon: ENS Éditions, 2015
- _____. “Michel Foucault: une autre histoire du christianisme?”. In: *Bulletin du centre d’études médiévales d’Auxerre*, Hors-série n° 7 | 2013.
- _____. “La population comme signe de bon gouvernement”. In: A. Charrak, J. Salem (org.), *Rousseau et la philosophie*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2004, p. 189-207.
- SUZUKI, M. *A forma e o sentimento mundo. Jogo, humor, e arte de viver na filosofia do século XVIII*. São Paulo: ed. 34, 2014.
- VEYNE, P. “Le dernier Foucault et sa morale”, *Critique*, n° 471-472, 1986, p. 933-941.

_____. *Foucault, sa pensée, sa personne*, Paris, Albin Michel, 2008.

_____. *Seneca: The Life of a Stoic*. New York and London: Routledge, 2003.

WOLFF, F. “Eros e Logos: a propósito de Foucault e de Platão”. In: *Revista Discurso*, São Paulo, n.19, 1992.