

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ

DANIEL CORTELINE SCHERER

**A ÉTICA COMO MICROPOLÍTICA: O GOVERNO DE SI COMO
FORMA DE RESISTÊNCIA À GOVERNAMENTALIDADE EM
MICHEL FOUCAULT**

**CURITIBA
2009**

DANIEL CORTELINE SCHERER

**A ÉTICA COMO MICROPOLÍTICA: O GOVERNO DE SI COMO
FORMA DE RESISTÊNCIA À GOVERNAMENTALIDADE EM
MICHEL FOUCAULT**

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Prof. Dr. Cesar Candioto.

**CURITIBA
2009**

SUMÁRIO

RESUMO.....	iv
ABSTRACT.....	v
INTRODUÇÃO.....	6
CAPÍTULO 1: A NORMALIZAÇÃO E A CAPILARIDADE DAS RESISTÊNCIAS.....	20
1.1 Introdução.....	20
1.2 Analítica foucaultiana do poder.....	25
1.3 A normalização disciplinar.....	31
1.4 A normalização conexa ao biopoder.	37
CAPÍTULO 2: DO PODER PASTORAL À GOVERNAMENTALIDADE.....	43
2.1 Introdução.....	43
2.2 O desbloqueio das artes de governar.....	47
2.3 A raiz histórica da noção de governo.....	57
2.4 Contraconduta e atitude crítica.....	70
CAPÍTULO 3: DESDOBRAMENTOS ÉTICOS DAS ARTES DE GOVERNAR.....	82
3.1 Introdução.....	82
3.2 O governo agonístico.....	97
3.3 O uso dos prazeres.....	100
3.4 O cuidado de si.....	110
3.5. <i>A parrhesia</i> e a função do filósofo.....	124
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	146
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	157

RESUMO

A problemática que norteou a presente pesquisa é a seguinte: “qual a forma assumida pelas resistências à governamentalidade em Michel Foucault?”. A busca de uma resposta para esta indagação nos levou a estudar o percurso feito por Foucault na virada da década de 70 para a década de 80. Partimos de uma análise das formas básicas de poder dissecadas por ele – o poder disciplinar e o biopoder – e de seu efeito específico, a normalização, isto é, a vinculação identitária do indivíduo a subjetividades pré-moldadas. Depois disso, mostramos como a analítica foucaultiana do poder (e a noção de *resistência*, que lhe é constitutiva) sofreu um importante enriquecimento com o surgimento da idéia de *governamentalidade*, ou seja, com a percepção de que, para além das relações capilares de poder (e, conseqüentemente, da capilaridade da própria resistência exercida *dentro* destas relações), temos, também, no corpo social, blocos maciços de mecanismos de poder - as governamentalidades -, cuja operação básica é a condução dos indivíduos para direções adrede determinadas. Com isso, a noção foucaultiana de resistência, antes confinada no estreito espaço daquela capilaridade, toma a forma - mais consistente - de uma oposição a tipos específicos de governo. Tal oposição (*contraconduta* ou *atitude crítica*), segundo Foucault, é possibilitada pelo estabelecimento prévio de um *governo ético*, ou seja, de um governo *agonístico* instituído pelo indivíduo na relação consigo mesmo. As práticas ascéticas da antiguidade grega e greco-romana, estudadas por Foucault na década de 80, deram-lhe o modelo deste governo de si e a *parrhesia* seu mais emblemático exemplo. O conceito-chave de governamentalidade permitiu, assim, a Foucault descobrir o necessário esteio ético da ação política, ou seja, descobrir que a instauração de uma *micropolítica* – nome que, neste trabalho, daremos ao governo (ético) de si, de modo a salientar sua ligação íntima com o governo (político) dos outros – é requisito inarredável da “macropolítica”. Ao percebermos isso, notamos, também, que a ação política, hoje mais do que outrora, passa pela instituição de novos modos de ser; portanto, pela criação de subjetividades.

Palavras-chave: Ética, Subjetivação, Governamentalidade, Resistência, Micropolítica.

ABSTRACT

This dissertation is the result of addressing the following question: “how does resistance to governmentality take place in Michel Foucault’s work?”. The search for an answer has led us to study Foucault’s trajectory in the late 1970s and early 80s. Our starting point was an analysis of the basic forms of power studied by Foucault – disciplinary power and biopower – and their specific effect, normalization, that is, the identitary connection of the individual to pre-shaped subjectivities. After that, we have shown how Foucault’s analysis of power (and the concept of *resistance*) has been enriched by the notion of *governmentality*, that is, the perception that, beyond the capillary relationships established by power (and, consequently, the capillarity of resistance itself *within* those relationships), there are, also, in the social body, solid blocks of power mechanisms - the governmentalities -, whose basic operation means to lead individuals to intentionally determined directions. Thus, Foucault’s notion of resistance, which had been previously confined to the narrow space of that capillarity, takes a more consistent shape of an opposition to specific types of government. Such opposition (*contra-conduct* or *critical attitude*), according to Foucault, has become possible by the previous establishment of an *ethical government*, that is, of an *agonistic* government constituted by the individual in his/her relationship with him/herself. The ascetic practices of ancient Greece and Rome, studied by Foucault in the 80s, have given him the role model for this government of the self and the *parrhesia*, its most emblematic example. Therefore, the key notion of governmentality has allowed Foucault to discover the necessary ethical basis of political action, that is, to find out that the establishment of *micropolitics* – name that we will give, in this work, to the (ethical) government of the self, in order to emphasize its close connection to the (political) government of others – is a permanent pre-requisite of “macropolitics”. Once we realize that, we also notice that the political action, today more than ever, depends on the institution of new ways of being, consequently, on the creation of subjectivities.

Key-words: Ethics, Subjectivation, Governmentality, Resistance, Micropolitics.

INTRODUÇÃO

Quando se fala em “ética”, pensa-se, tipicamente, nas regras morais e códigos de conduta que grassam em uma dada sociedade, ou, pelo menos, no comportamento dos indivíduos *frente* essas regras e esses códigos. Para Foucault, no entanto, “ética” é bem outra coisa: é o domínio da constituição da própria subjetividade mediante a instauração de uma relação do indivíduo consigo mesmo através das chamadas “práticas ou técnicas de si”¹. Portanto, a esfera ética, no contexto da obra foucaultiana, é formada pelas condutas que o indivíduo assume com o escopo de constituir a si próprio enquanto sujeito moral, imprimindo um certo *estilo* à própria existência.

Foucault chega a essa compreensão da ética palmilhando um caminho acidentado, pontilhado de deslocamentos e mudanças de enfoque². O conceito que exerceu o papel de pivô neste direcionamento da obra foucaultiana rumo ao seu projeto final de uma “genealogia da ética”³ é a idéia de governamentalidade (tematizada em 1978, no curso

¹ “Práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo” (Foucault, 2006f, p. 15).

² Por “deslocamentos” e “mudanças de enfoque” entenda-se inflexões de ênfase; não rupturas.

³ Em uma entrevista de 1984, ao ser perguntado se, com sua “História da sexualidade”, estaria fazendo uma “nova genealogia da moral”, Foucault responde: “não fossem a solenidade do título e a marca grandiosa que Nietzsche lhe imprimiu, eu diria que sim” (Foucault, 2006j, p. 289). Frise-se, ainda que, didaticamente, pode-se dividir a obra foucaultiana em três eixos: o eixo da *arqueologia dos saberes* (até o final da década de 60, aproximadamente), o eixo da *genealogia do poder* (década de 70, basicamente) e o eixo da *genealogia da ética* (primeiros anos da década de 80). Em uma entrevista dada na década de 80, Foucault, analisando retrospectivamente sua obra, assevera que “três domínios da genealogia são possíveis. Primeiro, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação à verdade através da qual nos constituímos como sujeitos de saber; segundo, uma ontologia histórica de nós mesmos em relação a um campo de poder através do qual nos constituímos como sujeitos de ação sobre os outros; terceiro, uma ontologia histórica em relação à ética através da qual nos constituímos como agentes morais. Portanto, três eixos são possíveis para a genealogia. Todos os três estavam presentes, embora de forma um tanto confusa, em *História da Loucura*. O eixo da verdade foi estudado em *Nascimento da Clínica* e *As Palavras e as Coisas*. O eixo do poder foi estudado em *Vigiar e Punir*, e o eixo ético em *História da Sexualidade*” (Foucault, 1995a, p. 262). É importante notar, ainda, que uma classificação dessa natureza tem um fim meramente didático “e como acontece com qualquer classificação ou periodização, o que se ganha em termos didáticos perder-se em rigor” (Veiga-Neto, 2007a, p.

Segurança, território, população). Essa noção enriquece sobremaneira a analítica do poder foucaultiana, que até então identificara a emergência, na modernidade, de duas grandes tecnologias de poder, o poder disciplinar e o biopoder – aquele recaindo sobre o corpo individual, este sobre o corpo social. Com esse novo conceito, porém, Foucault pode fazer notar que, embora o poder impregne todo o corpo social, ele, no entanto, aglutina-se, aqui e ali, em torno de certos eixos, formando conjuntos de mecanismos de poder mais ou menos organizados – as governamentalidades. Tal conclusão dá corpo à noção foucaultiana de resistência, até então mantida na infecundidade por ser constantemente forçada a adequar-se ao leito procustiano do seu conceito de poder⁴. Com efeito, se o poder não é algo de que podemos nos apropriar ou confiscar, se ele é antes algo que se exerce, algo que circula e atravessa os indivíduos, impregnando o tecido mesmo de todas as relações sociais, como podemos nos opor a ele?⁵ Como é possível exercer algum tipo de resistência a um poder

35). No estudo da obra de qualquer autor de escol, deve-se considerar a mesma como um todo orgânico e indecomponível, a despeito do cariz talvez problemático (à primeira vista) do encaixe de suas várias partes.

⁴ Segundo Foucault, até então, o poder deve ser analisado como uma “coisa que circula”, jamais localizado aqui ou ali, jamais nas mãos de uns ou outros. Portanto, não se deve pensar no poder como um fenômeno “maciço e homogêneo” – dominação de um sujeito sobre outros ou de um grupo ou classe sobre outros – mas, antes, como algo que “se exerce em rede e, nessa rede, não só os indivíduos circulam, mas estão sempre em posição de ser submetidos a esse poder e também exercê-lo” (Foucault, 2000, p. 35). O poder atravessa os indivíduos; não se aplica a eles. Ele é, portanto, ubíquo. Ele está em todos os lugares e em lugar nenhum. “Ele é, a um só tempo, visível e invisível, presente e oculto” (Pogrebinski, 2004).

⁵ A esse respeito, é válido citarmos a crítica que foi feita à concepção foucaultiana do poder por Gérard Lebrun. Em seu livro “O que é poder”, Lebrun afirma que o enfoque microscópico de Foucault – que o conduz a afirmar que o poder não é um *ser*, uma *coisa* que se divide ou toma e que, portanto, não se deveria conferir uma honra especial ao tradicional *poder de Estado* – revela uma precipitação “em depreciar a matriz ‘ordem/obediência’ (‘eu tenho poder, portanto você não tem’)” (Lebrun, 1999, p. 21) – essa teoria, defendida por Lebrun, corresponde, grosso modo, a chamada “teoria da soma zero”, segundo a qual o poder na sociedade é uma soma fixa (de tal modo que se A o possui, B não o possui) e ela foi defendida por autores “tão diferentes ideologicamente como Marx, Nietzsche, Max Weber, Raymond Aron, Wright Mills...” (Lebrun, 1999, p. 18). Segundo Lebrun, atentando só para as disciplinas e adestramentos capilares, Foucault deixa de perceber que “ainda que o poder não seja uma coisa, ele torna-se uma, pois é assim que a maioria dos homens o representa...” (Lebrun, 1999, p. 21). Ora, diz Lebrun, o homem *adestrado* de que fala Foucault tem nome e endereço: é o europeu moderno. No entanto, os proletários do terceiro mundo, ou mesmo de certos recantos da Europa no século XIX, encontram-se muito exatamente – por mais que se diga que o poder não é uma “substância” de que podemos estar alijados – privados (ou *excluídos*) dele e imersos em uma relação do tipo “ordem/obediência”. Embora esta crítica, bastante ponderada, não leve em consideração que, mesmo quando Foucault analisa o poder em termos de capilaridade (portanto, quando analisa os poderes normalizadores) ele não deixa de perceber que essas novas tecnologias de poder não derogam as antigas, e

que, por definição, acha-se pulverizado por toda a sociedade? É verdade que já em 1976, no seu livro *A vontade de saber*, Foucault, ao criticar a concepção marxista do poder⁶, caracteriza a resistência como imante às relações de poder. “Onde há poder, há resistência” (Foucault, 2005a, p. 91), não estando esta, por conseguinte, em uma relação de exterioridade em relação àquele. Nada obstante, se o poder se caracterizava por uma capilaridade e uma difusão intrínsecas, a resistência “somente podia se caracterizar por uma difusão e capilaridade correlatas à difusão e capilaridade das próprias relações de forças” (Fonseca, 2002, p. 262). Isso, por certo, podava o potencial que essa idéia, no entanto, já comportava.

Agora⁷ que saber, poder e subjetividade são pensados enquanto articulados dentro de uma governamentalidade, as conseqüências da relação “imediata e fundadora” entre poder e resistência⁸ - já anunciadas em 1976 - são levadas a bom termo, posto ficar claro ser possível exercer esta resistência opondo-se a todo um conjunto de mecanismos de poder

que, por conseguinte, o *poder soberano* continua existindo, com a diferença de estar, a partir de meados da modernidade, acoplado a esses novos mecanismos de poder, apesar disso, dizíamos, podemos afirmar que a noção foucaultiana de governamentalidade como que corrige antecipadamente essa crítica. De fato, se podemos dizer que o poder, quando pensado exclusivamente na sua capilaridade, não é, realmente, uma “coisa”, podemos, por outro lado, dizer ele “torna-se uma” (como quer Lebrun) quando funciona dentro de uma governamentalidade. No entanto, mesmo assim, a percepção desses grandes conjuntos de mecanismos de poder (as governamentalidades) não afeta, nem deveria afetar, a percepção da capilaridade – ainda subsistente – das relações específicas de poder. Nisso, Foucault e Lebrun estão de acordo. Criticando a concepção marxista de poder, Lebrun afirma: “ora, quem assim define levemente o poder político *apenas pelo mando*, pela opressão brutal, deixa de perguntar se porventura este poder político – ainda mais desdenhado que execrado – não disporia de outros recursos, de estratégias mais requintadas para investir a sociedade” (Lebrun, 1999, p. 99).

⁶ No seu curso de 1976 do *Collège de France - Em defesa da sociedade* - Foucault, analisando a figura do “poder soberano” e o momento histórico de emergência das disciplinas, rejeita, enquanto grades de análise do poder, tanto o modelo jurídico-contratual clássico quanto o modelo marxista e o faz, nos dois casos, por um mesmo motivo: o “economicismo” de que as duas teorias estão eivadas. Se a teoria jurídica, derivada da filosofia política clássica, encara o poder como um direito que pode ser objeto de transação (donde o contrato), a teoria marxista atenta para a “funcionalidade econômica do poder” (Foucault, 2000, p. 174), no sentido de que o poder “teria essencialmente como papel manter relações de produção e reproduzir uma dominação de classe que o desenvolvimento e uma modalidade própria de apropriação das forças produtivas tornaram possível” (Foucault, 2000, p. 174 – 175). Em ambas as teorias, o poder está sempre no segundo plano, subsumido à economia (daí seu “economicismo”).

⁷ Leia-se: a partir de 1978, com o curso *Segurança, Território, População*.

⁸ Foucault usa esta expressão – “imediata e fundadora” – ao se referir às relações entre conduta e contraconduta em *Segurança, território, população* (p. 258).

ou a um “governo”⁹. Essa atitude (de recusar ser governado) é chamada por Foucault de “*atitude crítica*” e entre ela e a governamentalidade se estabelece um jogo complexo:

se a governamentalização é (...) esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pela qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida (Foucault, 1978).

Sua função precípua é, pois, livrar os indivíduos da sujeição à “política da verdade” (Foucault, 1978). Ora, se considerarmos que esta atitude crítica é a atitude ética por excelência, perceberemos que a resistência à normalização, em Foucault, dá-se pela contraposição a um governo alheio, ou a uma condução exercida por outrem, de um governo de si. Não se trata, é claro, de uma oposição ao governo enquanto tal ou uma tentativa de eliminar definitivamente nossa subsunção a toda e qualquer espécie de

⁹ Segundo Foucault, o poder é da *ordem do governo* - entendido em seu sentido amplo como conjunto de “técnicas e procedimentos destinados a dirigir a conduta dos homens” (Foucault, 1997a, p. 101). Seu exercício consiste em “conduzir condutas”, em agir sobre a ação alheia, em alterar a probabilidade do comportamento alheio, em “estruturar o eventual campo de ação dos outros” (Foucault, 1995b, p. 244). O exercício do poder é, em suma, “uma maneira para alguns de estruturar o campo de ação possível dos outros” (Foucault, 1995b, p. 245). O que lhe seria próprio é o fato de o mesmo ser “um modo de ação sobre ações” (Foucault, 1995b, p. 245). Portanto, não há algo como “o ‘poder’ ou ‘do poder’ que existiria globalmente, maciçamente ou em estado difuso, concentrado ou distribuído; só há poder exercido por ‘uns’ sobre os ‘outros’; o poder só existe em ato, mesmo que, é claro, se inscreva num campo de possibilidade esparso que se apóia sobre estruturas permanentes” (Foucault, 1995b, p. 242). Isso não implica, porém, em uma concepção negativa do poder, a qual Foucault frontalmente se opõe: “o que faz com que o poder se mantenha e que seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo o corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir” (Foucault, 2006k, p. 8). Em “Vigiar e Punir”, Foucault assevera: “temos que deixar de descrever sempre os efeitos de poder em termos negativos: ele ‘exclui’, ‘reprime’, ‘recalca’, ‘censura’, ‘abstrai’, ‘mascara’, ‘esconde’. Na verdade o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e o conhecimento que dele se pode ter se originam nessa produção” (Foucault, 1997b, p. 161). A respeito, ainda, desta temática do “governo”, é interessante citar a proposta de Alfredo Veiga-Neto. Segundo ele, a palavra “governo” traduz, para o português, duas idéias distintas, que no francês são expressas por duas palavras diferentes. Pode-se falar de “governo” referindo-se à uma instância administrativa, o órgão central do Estado moderno, ou então pode-se usar a palavra “governo” para referir-se à ação de governar, como fizemos acima. Neste último caso, Veiga-Neto propõe que, ao invés de usarmos o vocábulo “governo”, falássemos em “governamento” (Veiga-Neto, 2007b).

governamentalidade – o que, segundo Foucault, é da “ordem da utopia” (Foucault, 2006b, p. 284) -, mas de uma oposição a um tipo específico de governo. Trata-se de não ser governado desta forma, por estes meios e com vista a estes fins:

“Eu não quero dizer (...) que, na governamentalização, seria opor numa sorte de face a face a afirmação contrária, ‘nós não queremos ser governados, e não queremos ser governados absolutamente’. Eu quero dizer que, nessa grande inquietude em torno da maneira de governar e na pesquisa sobre as maneiras de governar, localiza-se 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’” (Foucault, 1978).

E tal recusa de (ou resistência a) um determinado governo é operacionalizada, justamente, pela adesão, por parte do indivíduo, a um dado estilo de existência decorrente do estabelecimento de uma relação consigo mesmo¹⁰.

Note-se que, embora as reflexões foucaultianas sobre a ética tenham um acento diferente do restante de sua obra, elas constituem, em verdade, um desdobramento desta (ou ao menos de parte dela, a saber, aquela da analítica do poder enquanto governo). Se até então Foucault estivera interessado em analisar as relações entre saber, poder e subjetividade tal como esses elementos se articulam dentro de uma governamentalidade e se, portanto, ele estivera preocupado, em suma, com o problema do “governo dos outros”, do “governo da conduta alheia”, agora ele privilegia um outro problema (correlato a este): o governo de si mesmo. O fato de Foucault ter se preocupado com essa nova problemática não significa que ele tenha abandonado o campo da política ou do poder. Ao contrário. Significa que, agora, ele se debruça com mais vagar sobre o tema da “constituição do sujeito” que, no entanto, já

¹⁰ A relação entre a ética e o conceito de escolha é, diga-se de passagem, um tema da mais alta relevância. A noção de escolha “é, obviamente, inseparável do conceito de liberdade, e este não se revela compatibilizável com uma estrutura explicativa fundada no conceito de causalidade” (Penna, 2000, p. 112). Nesse sentido, as reflexões foucaultianas sobre o terreno da ética servem de antídoto contra certas explicações psicologizantes do comportamento ético.

estava presente nas suas reflexões passadas e que, na realidade, atravessa toda sua obra. Na verdade, segundo Foucault, foi essa questão e não o poder o tema de todos os seus trabalhos (Foucault, 1995): “meu problema sempre foi (...) o das relações entre sujeito e verdade: como o sujeito entra em um certo jogo de verdade” (Foucault, 2006b, p. 274). A diferença está no seguinte:

nos trabalhos da arqueologia e da genealogia tratava-se de perceber em que medida o sujeito era constituído, respectivamente, pelas técnicas discursivas (saber) e pelos mecanismos de normalização (poder). Nos trabalhos da ética, por sua vez, trata-se de pensar no sujeito que se auto-constitui a partir de práticas ou técnicas de si, em suas relações com o saber e o poder (Fonseca, 2002, p. 270).

Se, em sua obra passada, Foucault havia investigado os *jogos de verdade* que recaíam sobre os *saberes* e sobre os *poderes*, seu desiderato agora era analisar como tais jogos de verdade se aplicavam ao terceiro e essencial eixo de suas pesquisas: o *sujeito*. Tratava-se, pois, de “estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se ‘história do homem de desejo’” (Foucault, 2006f, p. 11).

Assim, enquanto, nos trabalhos da arqueologia e da genealogia, o processo de constituição do sujeito era, em verdade, um “assujeitamento” ou uma “sujeição”, posto que o sujeito era formado “desde fora” (é dizer: de forma não autônoma) seja pelas “técnicas discursivas”, seja pelos “mecanismos de normalização”, a partir da ética podemos falar, propriamente, de “subjetivação”. Na ética, o sujeito “longe de ser *objetivado* é doravante o agente de sua própria subjetivação” (Pradeau, 2003, p. 39)¹¹.

¹¹ Na obra foucaultiana, esses três eixos – saber, poder e sujeito – estão sempre implicados e imbricados. Como nos diz Veiga-Neto: “A ética – a saber, essa relação de si para consigo mesmo, ou seja, como cada um se vê a si mesmo – só pode ser colocada em movimento como um dos ‘elementos’ de uma ontologia que, por

Nos dois últimos volumes da sua “História da Sexualidade”, Foucault bosqueja o modo como essa subjetivação se operava na Grécia Antiga e no período Greco-Romano em torno de campos problemáticos como a sexualidade¹². Seu intuito não era analisar as regras e normas que atravessavam tal campo, nem as idéias que o representavam, mas sim investigar como o âmbito da conduta sexual era *experienciado* pelo homem antigo¹³. Seu objetivo era, pois, apreender o modo de problematização ou constituição do sujeito sexual nesses diferentes contextos.

Fazendo este esforço histórico, Foucault percebe que se o âmbito da conduta sexual assume, ao longo do tempo, formas diversas e singulares, isto não se deve à maior ou menor presença, nas diferentes épocas, de barreiras repressoras obstaculizando ao indivíduo a expressão plena de sua “sexualidade”. Tais diferenças se explicam, antes, pela maneira segundo a qual os indivíduos eram levados a reconhecerem-se enquanto sujeitos éticos, ou seja, se subjetivarem¹⁴.

sua vez, já pressupõe os outros dois eixos – do ‘ser-saber’ e do ‘ser-poder’ – operando simultaneamente. Colocado no espaço projetado pelos três eixos, o sujeito é um produto, ao mesmo tempo, dos saberes, dos poderes e da ética. Mas como essa produção do sujeito não é mecânica, causal, não se pode pensar nos elementos que constituem os três eixos operando independentemente entre si. Ao contrário, não só sempre atuam ao mesmo tempo como, ainda e principalmente, os constituintes de cada eixo se deslocam para os eixos vizinhos por meio do sujeito em constituição, o qual flutua no espaço definido pelo feixe de coordenadas que o projetam sobre os eixos” (Veiga-Neto, 2007a, p. 82).

¹² A rigor, a “História da Sexualidade” não é senão um capítulo (privilegiado, é claro) do projeto mais amplo que ocupava Foucault no final da vida de uma genealogia da ética. Deste projeto também fazem parte os cursos proferidos no *Collège de France* na década de 80, em que Foucault se debruça em especial sobre as relações entre os princípios do “conhecimento de si” e do “cuidado de si” (e o esquecimento progressivo deste em prol daquele), bem como sobre a questão da *parrhesia*. Ou seja, nesses três últimos cursos, Foucault não se dedica ao estudo da moral sexual da Antiguidade, mas, de um modo mais amplo, ao estudo das “dimensões éticas e políticas da filosofia grega e romana, que ele considera como os elementos de uma problematização das aproximações entre sujeito, poder e verdade” (Benatouil, 2003, p. 17).

¹³ Na realidade, o projeto foucaultiano de uma história da sexualidade sofreu, no final da década de 70, uma total alteração. No primeiro volume da “História da sexualidade”, Foucault descrevia-o como a análise de “quatro grandes conjuntos estratégicos que desenvolvem dispositivos específicos de saber e poder a respeito do sexo”: 1) “histerização do corpo da mulher”; 2) “pedagogização do sexo da criança”; 3) “socialização das condutas de procriação”; e 4) “psiquiatrização do prazer perverso” (Foucault, 2005a, p. 99 - 100). Tal projeto inicial foi abandonado. Ao invés de abordar tais temas, Foucault decidiu recuar mais no tempo, até a Grécia Antiga (século IV a.c.), passando pelo período Greco-romano (séculos I e II d.c.) e pelo Período Cristão.

¹⁴ Já no primeiro volume da história da sexualidade (“A vontade de saber”), Foucault criticou a “hipótese repressiva”, sustentando que, longe de existir, ao longo da história (e principalmente da modernidade até

Tipicamente, os estudiosos que se debruçam sobre os três grandes períodos históricos que preocupam Foucault - a saber, a Antiguidade Grega, a Antiguidade Romana ou Greco-romana e o Período Cristão – afirmam ter havido uma mudança drástica, de um período para o outro, nas *exigências* atinentes à conduta sexual. Não é, de fato, incomum dizer-se que, ao longo dos mesmos, tais exigências teriam se tornado progressivamente mais severas e estritas à medida que nos aproximamos do Cristianismo. Parece ser relativamente bem encontrada no imaginário popular uma determinada representação da antiguidade – em particular, da antiguidade grega - como um período quicá lascivo, ao menos em contraposição ao período Cristão que lhe sucedeu, o qual seria marcado por uma austeridade e circunspeção mais acentuadas. No entanto, essa visão comum não é inteiramente acurada. Na realidade, os “temas de austeridade” que pontilham as reflexões sobre a moral nos três períodos são surpreendentemente constantes. E ainda que possa ter havido, nos períodos subseqüentes, uma *acentuação* diversa quanto, por exemplo, ao valor do ato sexual, à delimitação do parceiro legítimo, à desqualificação das relações entre indivíduos do mesmo sexo, isto não é, de todo o modo, o mais relevante. Foucault chega a dizer que

“numa escala histórica bem mais longa, poder-se-ia acompanhar a permanência de temas, inquietações e exigências, que sem dúvida marcaram a ética Cristã e a moral das sociedades européias modernas,

nossos dias) um bloco de mecanismos repressores, por entre os quais, ocasionalmente, a sexualidade consegue se infiltrar e dos quais consegue se *libertar* (tal como em alguns momentos do século XX), houve, durante toda a modernidade, e mesmo hoje em dia, uma *incitação, multiplicação* ou "*explosão discursiva*" (Foucault, 2005a, p. 21) com relação ao sexo. Sempre se buscou não exatamente *reprimir* a sexualidade (embora isso também tenha ocorrido), mas, mais precisamente, *pô-la em discurso*. Foucault, na obra citada, mostra como a técnica da *confissão* foi retirada de seu contexto religioso originário e transplantada para o terreno científico, encapada por uma *scientia sexualis* (contraposta a uma *ars eortica* oriental (Foucault, 2005a, p. 57)) empenhada em "produzir discursos verdadeiros sobre o sexo (...)" (Foucault, 2005a, p. 66) - para melhor controlá-lo, bem entendido -, transformando, destarte, o homem ocidental moderno, num "*animal confidente*" (Foucault, 2005a, p. 59).

mas que já estavam claramente presentes no cerne do pensamento grego ou greco-romano” (Foucault, 2006f, p. 18).

Os mesmos *medos* que assediaram teóricos de várias épocas, inclusive nos séculos XVII e XVIII (como aqueles referentes à prática da masturbação e à perda do sêmen – tido como fonte da vida e princípio regenerador), o mesmo *esquema de comportamento* monogâmico e comedido em relação à prática sexual (vide o “modelo do elefante” proposto por São Francisco de Sales e que já se encontrava em Plínio), a mesma *imagem negativa* do homossexual ou invertido, o mesmo *modelo de abstenção* (e a correlata valorização da capacidade de evitar os prazeres e as tentações) acham-se em todos esses períodos. No entanto, "o sujeito moral não será constituído da mesma maneira sob essa continuidade aparente" (Foucault, 2006f, p. 84). O que muda do paganismo para o Cristianismo não é a austeridade maior ou menor das proibições em torno das práticas sexuais, mas sim *a maneira pela qual os sujeitos se constituem enquanto sujeitos morais*. É a relação que o indivíduo estabelece consigo próprio (por meio das “técnicas ou artes de si” – *techne tou biou*) que se altera.

Durante o período grego, a subjetivação era pautada por um princípio de “estilização da existência”. Tendo como desiderato último a *sophrosune* (temperança), os indivíduos impunham-se um domínio de si (*enkrateia*), fazendo um uso (*chresis*) racional dos seus prazeres (*aphrodisia*), justamente naquelas searas em que não lhes seria vetado o abuso. Balizando sua conduta por tais regras auto-impostas, os indivíduos constituíam-se enquanto sujeitos morais conferindo a suas vidas um selo estético. Faziam, pois, de sua vida algo como uma *obra de arte*. Ao longo do período greco-romano, esse modo de subjetivação se altera, passando a ser cada vez mais pautado pelo princípio do “cuidado de si” – que já estava, bem entendido, presente no período grego, ainda que mesclado com o

princípio do “conhecimento de si”. A subjetivação, aí, dá-se tendo em mira menos a sabedoria ou temperança do que o *gaudium* (felicidade) e com espreque em técnicas que, do período imperial em diante, ganham cada vez mais ares de universalização (ao contrário do que ocorria na antiguidade grega, em que tais práticas tinham um cariz auto-imposto e eram, ademais, restritas a pequenos grupos). Além disso, se no período grego, os indivíduos faziam um uso racional dos seus prazeres com o intuito de impedir que os mesmos os escravizassem, no período greco-romano - por conta de um estreitamento das relações entre medicina e moral - os indivíduos controlavam seus prazeres visando proteger-se de uma certa fragilidade intrínseca que acreditavam possuir, de uma patologia congênita cuja terapêutica demandava cuidados e atenção. Posteriormente, com o período cristão, o princípio délfico do “conhecimento de si” se desgarrava do “cuidado de si” e ganha progressivamente mais independência até se estabelecer, finalmente, uma espécie de “hermenêutica dos sujeitos”, no sentido de que o indivíduo, então, passa a se subjetivar por meio de uma *exegese* de si próprio, ou seja, do descobrimento, nos arcanos do seu coração, de uma verdade oculta que deveria, pela confissão, ser trazida à tona.

O “embate” entre os princípios do cuidado e do conhecimento de si¹⁵ dá o tom das reflexões foucaultianas sobre a ética. De fato, é possível analisar as mudanças progressivas no modo de subjetivação dos indivíduos nesses vários períodos pela maior ou menor preponderância de um ou outro destes princípios. Esquemáticamente, pode-se dizer o seguinte: essa tecnologia do eu, através da qual o princípio do cuidado de si se afirmou (e que já era encontrada, desde priscas eras, na Grécia arcaica, em particular no bojo do Pitagorismo) assoma ao plano filosófico com Sócrates e Platão (mais precisamente, com um diálogo platônico específico, o *Alcebiades I* – em que já se observa também,

¹⁵ Por “embate” entenda-se “alternância de ênfase” e não oposição.

paradoxalmente, um princípio de redução do cuidado ao conhecimento de si¹⁶); depois disso, a prevalência do cuidado de si atinge seu paroxismo na “cultura de si” helenística, que, no entanto, fenece quando da entrada no período Cristão, no qual prepondera o princípio do conhecimento de si, preponderância essa que já era antecipada pelo próprio pensamento platônico, mas que, de qualquer modo, só se imporá ”em definitivo” com o que Foucault chama de o “momento cartesiano”, no umbral, portanto, da modernidade, era das governamentalidades, frente às quais o Foucault da década de 80 propõe, justamente, uma resistência calcada no resgate daquele princípio que, no período moderno, ficou relegado ao esquecimento¹⁷ – o cuidado de si.

É importante insistir no fato de que, em todas essas análises “histórico-filosóficas” (Foucault, 1978) realizadas por Foucault, a ética é tematizada como o domínio das relações que o indivíduo estabelece consigo mesmo visando à construção de uma “arte de viver”. Ora, essa arte de viver pode ser vista, legitimamente, como “a invenção de uma ‘micropolítica’” (Fonseca, 2002, p. 277, grifo nosso). Constituindo-se enquanto sujeito moral, o sujeito “organiza a própria existência” instituindo um governo sobre si próprio, governo esse que é um requisito indispensável para o eventual exercício de um governo sobre os outros. Fica claro, portanto, que a ação política (o governo dos outros) tem, necessariamente, um pressuposto ético (o governo de si). Está aí a importância do pensamento antigo para pensarmos as relações entre ética e política no último Foucault: com os antigos aprendemos que a reflexão moral e a reflexão política são indissociáveis uma da outra. A partir deles podemos pensar em “uma política eticamente fundada” (Pradeau, 2003, p. 49).

¹⁶ É isso que Foucault descreve como o “paradoxo do platonismo” (Foucault, 2004a, p. 97).

¹⁷ E que só é, em parte, resgatado pelo conceito kantiano de *Aufklärung*.

Percebe-se, aqui, como a noção de governamentalidade nos permite vincular as reflexões foucaultianas acerca da ética e da política. A ação política depende da instauração prévia, pelo indivíduo, de uma “política em miniatura” frente à própria existência. Se a indagação que guia nossa empreitada é “qual a forma assumida pela a *resistência* à governamentalidade em Michel Foucault?”, adiantamos, desde já, que essa resistência (ou *contraconduta*) depende de uma tomada de posição ética; do resgate do “cuidado de si”; da assunção de uma “atitude crítica”; do estabelecimento de um governo sobre si próprio; da criação, para si, de uma subjetividade (amiúde acompanhada de uma recusa das subjetividades impostas pelos mecanismos identificatórios espalhados pelo corpo social); da adesão livre e racional a um dado estilo de existência. Depende, enfim, de uma *micropolítica*. Portanto, com essa última noção reconhecemos a existência de um campo em que a ação política toma a forma de uma conduta ética e em que a conduta ética já é, em si, uma ação política.

A seqüência de tópicos do presente trabalho seguirá, aproximadamente, a da introdução acima. Inicialmente, analisaremos a analítica do poder foucaultiana, com o intuito trazer à baila as tecnologias específicas de poder que a sua empreitada genealógica desvelou, bem como o resultado precípua de referidas tecnologias, a saber, a normalização, ou seja, o estreitamento das possibilidades existenciais dos indivíduos em torno de uma média ou padrão historicamente datado. No segundo capítulo, analisaremos a noção capital de governamentalidade, importante acréscimo ao instrumental conceitual foucaultiano, dado que possibilitou a ampliação da sua concepção da resistência antes jungida a estreitos horizontes pela percepção mesma da capilaridade das relações de poder. Agora que, além desta capilaridade, a inserção das relações de poder em quadros maiores – as governamentalidades – foi desvelada, a noção de resistência ganha em robustez. Resiste-se

recusando-se determinado governo. Qual a feição, porém, desta recusa? Eis ao que visa responder o terceiro capítulo, no qual analisaremos a apropriação foucaultiana das reflexões filosóficas do período grego e greco-romano, que lhe permitiram a formulação da noção de “cuidado de si”, noção essa que nucleava as éticas da época e que, segundo Foucault, dava o tom da própria reflexão filosófica do período. Com essa análise, a questão posta acima recebe, ao menos, um princípio de resposta: uma forma possível para a recusa à governamentalidade, em Foucault, é o governo de si, governo em virtude do qual o sujeito como que “esculpe” para si, de uma maneira livre e autônoma, uma determinada identidade, a qual, na medida em que é distinta daquela que lhe tentam impingir as governamentalidades que grassam no seio social, serve de ponto de apoio para sua resistência às últimas e, por conseguinte, de arrimo para qualquer ação na seara política. Como diz Thomas Bénatouïl, “a resistência ao poder passa pela aproximação a si” (Bénatouïl, 2003, p. 42). Sendo assim, tal governo de si, na medida em que constitui o supedâneo ético do governo dos outros, ganha ares de uma verdadeira “micropolítica” - num certo sentido, *precursora*, em pequena escala, da “macropolítica”.

Uma última observação: dissemos acima que as reflexões foucaultianas sobre a sexualidade, contidas, grosso modo, nos três volumes de sua *História da Sexualidade*, não são senão um capítulo de uma genealogia mais ampla das práticas de si. Tanto é assim, que em seus últimos cursos no *Collège de France*, dedicados à análise de tais práticas, Foucault não se detém sobre o funcionamento dessas práticas no quadro da experiência dos *aphrodisia* do homem antigo, mas se lança a investigações bem mais abrangentes. Ainda assim, enfatizaremos, neste trabalho, precisamente este último quadro (embora avancemos um pouco para além dele ao tratar da questão da *parrhesia*). Faremos isso por duas razões: em primeiro lugar, porque a sexualidade, embora não passe de um capítulo de um livro de

grossa lombada, frui, ainda assim, de privilégios. Ela é, de fato, o campo fenomênico em que, quiçá, mais nitidamente a relação do indivíduo consigo transparece, podendo ser vista como “o exemplo privilegiado, o paradigma” (Pradeau, 2003, p. 37) das técnicas de si. Em segundo lugar, nos centraremos sobre essa temática específica porque, se não o fizéssemos e nos debruçássemos sobre o orbe inteiro das práticas de si, imprimiríamos ao presente trabalho uma amplitude maior que aquela exigida por sua própria natureza.

CAPÍTULO 1: A NORMALIZAÇÃO E A CAPILARIDADE DAS RESISTÊNCIAS

1. 1 Introdução

Para poder realizar, ao longo da década de 70, todos os seus estudos “histórico-filosóficos”¹⁸, Foucault constrói uma *analítica original do poder* em cujo lastro ergue uma nova concepção do sujeito ético. Em suas investigações sobre a genealogia do poder, Foucault propõe “uma experiência de acontecimentalização” (Foucault, 1978). Significa dizer: ele busca estudar conjuntos de elementos em que se observa uma mescla de mecanismos de poder e saber. Seu escopo, portanto, não é investigar a veracidade ou falsidade destes conjuntos, sua maior ou menor fundamentação, mas sim aquilo que faz

com que tal elemento de conhecimento possa tomar efeitos de poder afetados num tal sistema a um elemento verdadeiro ou provável ou incerto ou falso, e o que faz com que tal procedimento de coerção adquira a forma e as justificações próprias a um elemento racional, calculado, tecnicamente eficaz, etc. (Foucault, 1978).

Portanto, Foucault não pretende abordar os problemas do ponto de vista da legitimidade, do erro e da ilusão. Ele pretende, antes, investigar as conexões particulares entres saberes e poderes, as redes de saber-poder, o suporte necessário que o poder encontra na produção de saberes e os efeitos de poder que os saberes válidos carregam consigo¹⁹. Note-se, desde já, que, na obra foucaultiana, ambos os termos – saber e poder - não têm

¹⁸ Como nos diz Benjamim Gomes, “mais que história Foucault faz filosofia da história” (Gomes, 2005) – o que talvez ficasse melhor dito da seguinte forma: mais que história Foucault faz filosofia *com* a história.

¹⁹ Frise-se que por “saber”, Foucault entende “todos os procedimentos e (...) todos os efeitos de conhecimento que são aceitáveis num momento dado e em um domínio preciso” (Foucault, 1978); e por “poder”, ele se refere a “toda uma série de mecanismos particulares, definíveis e definidos, que parecem susceptíveis de *induzir comportamento ou discurso*” (Foucault, 1978, grifo nosso) – já que, para Foucault, o poder é da ordem da condução das condutas, relação entre indivíduos.

outro papel que o metodológico; devemos encará-los, tão somente, como grades de análise que nos permitem fugir da divisão da legitimidade²⁰. Vê-se, ademais, que poder e saber não são elementos absolutamente heterogêneos ou estranhos um em relação ao outro, dado que

²⁰ Como nos diz Candioto, para Foucault, o poder e o saber não são essências ou entes transcendentais, mas tão só “chaves de análise” (Candioto, 2007b): “o saber diz respeito somente aos procedimentos e efeitos de conhecimento aceitáveis num momento e domínio definidos; o poder concerne aos mecanismos específicos e estratégicos suscetíveis de induzir comportamentos ou discursos” (Candioto, 2007b). Não reconhecer isso implicaria em atribuir a Foucault justamente aquela posição essencialista e a-histórica que ele critica e “acontecimentaliza”. Um dos principais representantes desta postura essencialista é Jürgen Habermas, que dirigiu a Foucault certas críticas, bem conhecidas, no seu livro “O discurso filosófico da modernidade”. Em virtude disso, talvez seja válido recapitularmos, muito sucintamente, seus argumentos. Segundo Habermas, a modernidade se caracteriza por ser uma época precipuamente preocupada com sua autofundamentação, com sua “certificação autocrítica” (Habermas, 2000, p. 73), ou seja, caracterizada, sobretudo, pela busca de uma normatividade própria, distinta daquela que alicerçava as épocas anteriores. O ponto mais alto da reflexão filosófica sobre a modernidade é, segundo Habermas, a obra de Hegel, o qual, embora de início tenha celebrado a “filosofia do sujeito” - calcada no “princípio da subjetividade”, ou seja, na idéia de um sujeito cognoscente posto em uma relação reflexiva consigo mesmo – depois se distanciou da mesma, ao notar que a racionalidade moderna, envernizada pelo Iluminismo com tintas salvíficas, tinha um outro lado, bem menos luminoso e digno de ser celebrado. Essa racionalidade, na medida mesma que era festejada como a grande libertadora dos indivíduos e das nações, foi transformada em ídolo e deixou transparecer seu potencial repressivo, fundado, em última análise, “na estrutura da auto-relação, isto é, na relação de um sujeito que se torna objeto de si mesmo” (Habermas, 2000, p. 42). Hegel percebeu claramente o aspecto sombrio da razão instrumental moderna, mas tentou emendar erro conservando o “princípio da subjetividade”. A solução encontrada por ele foi criar um conceito de absoluto que tivesse a feição de uma subjetividade ilimitada e que se objetivasse no e pelo processo histórico através de etapas que poderiam ser antecipadas e cujo fim poderia ser divisado. Essa solução, como se sabe, se mostrou insatisfatória para a filosofia posterior a Hegel, a qual, segundo Habermas, pode ser dividida em três grupos: de um lado, os hegelianos de direita e os hegelianos de esquerda, que permaneceram, em maior ou menor medida, fiel à tradição hegeliana, e, de outro lado, a tradição nietzschiana, dentro da qual Habermas inscreve, entre outros, Heidegger, Bataille, Derrida e Foucault. Nenhuma destas tradições pós-hegelianas consegue, de acordo com Habermas, escapar das aporias da filosofia do sujeito, o que só poderia ser feito através de um paradigma como o seu próprio, lastreado na idéia de uma “razão comunicativa” (a qual ele chega seguindo uma trilha aberta e abandonada pelo próprio Hegel, em sua obra “O espírito do Cristianismo e seu destino”). Habermas advoga haver, ao lado do que ele chama de “sistema” - amálgama de Estado e Mercado - um “mundo da vida”, calcado na comunicação sincera e verdadeira, apoiado em princípios validáveis racionalmente e não colonizado pela burocracia leviatânica do Estado e pela plutocracia do Mercado. Especificamente acerca da obra foucaultiana, Habermas, embora revele alguma simpatia pelo seu projeto arqueológico, se mostra particularmente descontente com a “mudança” (sic) da arqueologia para a genealogia, motivada, segundo o mesmo, em primeiro lugar, por Foucault ter notado uma incômoda similaridade entre sua reflexão arqueológica e a crítica heideggeriana à Metafísica; em segundo lugar, pelo distanciamento que Foucault toma em relação ao estruturalismo (o qual não poderia romper com a “filosofia da reflexão” moderna, mesmo porque já se encontrava anunciado, segundo Habermas, no paradigma representacionista do período clássico); e, em terceiro lugar, porque Foucault teria notado a incongruência implícita na prevalência dos discursos sobre as práticas, nítida no período arqueológico (ênfatizando-se, de modo estruturalista, a especificidade e autonomia dos discursos, esconder-se-ia o substrato prático-institucional que lhe dá suporte, o que redundaria em regras discursivas auto-regulando-se num espaço vazio). Com isso, Foucault muda o enfoque e passa a se apoiar em seu elástico conceito de poder, o qual, segundo Habermas, além de não ser fundamentado a partir de nenhum critério exterior a si próprio, acumular paradoxalmente as funções de instrumental empírico e transcendental, não dar conta de explicar como a sociedade pode funcionar (se estribada, como sustentaria Foucault, em meras relações estratégias de poder) ou mesmo de justificar por que deveríamos, então, resistir-lhe, também não percebe a ambigüidade própria da modernidade: o fato nuclear de que os aspectos negativos do período

nada pode figurar como elemento de saber se, de um lado, não está conforme a um conjunto de regras e de coações características (...), e se, de outro lado, não dotasse efeitos de coerção ou simplesmente de incitação próprios ao que é validado como científico ou simplesmente racional ou comumente admitido, etc. Inversamente, nada pode funcionar como mecanismo de poder se não se manifesta segundo procedimentos, instrumentos, meios, objetivos que possam ser validados em sistemas mais ou menos coerentes de saber (Foucault, 1978).

Esse é o nível daquilo que Foucault chamará, posteriormente, de *arqueologia*. No entanto, essa análise conduz a certos “perigos”, dado que deixa claro que, se um determinado conjunto de elementos se torna aceito num determinado momento, isso não ocorre em virtude de algum *a priori* ou de algum direito originário. Não há o direito originário. Trazer à baila o jogo de saber-poder que torna aceitável determinado sistema (como aquele relativo à loucura, à delinquência, à sexualidade, etc.) é reconhecer, por um lado, seu cunho arbitrário do ponto de vista do conhecimento e, por outro, sua, digamos, *potência* ou *violência* do ponto de vista do poder. Isso implica em reconhecer, também, que por trás desses conjuntos de elementos não existem universais (que as condições históricas coloririam de tal ou qual maneira particular); existem apenas “singularidades puras” (acontecimentos) e não a expressão de alguma essência. A investigação histórico-filosófica

moderno (hipertrofiados por Foucault) vêm regularmente contrabalanceados por ganhos importantes e inequívocas conquistas (subestimadas por Foucault). Não pretendemos, é óbvio, discutir em detalhes todas essas observações, mas cumpre salientar que, para além do fato de Habermas não notar que a genealogia do poder *continua* a arqueologia e não rompe com ela, suas críticas “só se sustentam se não levarmos em conta que o problema central [da obra foucaultiana] não é o poder e sim o sujeito. Foucault nunca menciona o poder em geral; não há o poder em geral, mas relações de poder que se formam sempre que a questão for produzir verdade e saber acerca do indivíduo, do sujeito, do seu comportamento” (Araújo, 2000, p. 207). A incompreensão deste fato, no entanto, é escusável. Habermas, de fato, não leu os últimos trabalhos de Foucault, publicados somente depois das conferências que deram origem à sua obra, o que, aliás, ele próprio salienta no livro: “não pude considerar os volumes II e III da *História da Sexualidade*, que acabam de ser publicados” (Habermas, 2000, p. 340). A “genealogia da ética” foucaultiana, segundo pensamos, pode muito bem fornecer essa genealogia *da* “genealogia do poder” que Habermas reclama, ou seja, essa “fundamentação” e explicitação das conseqüências frutíferas do considerar-se o saber enquanto formando par com uma certa economia de poder, além de oferecer uma saída para a questão “Por que resistir?”, como esperamos fazer notar no restante deste trabalho.

foucaultiana tenciona manter-se no terreno imanente das singularidades (sem formas puras ou *a priori*²¹). Daí a oposição da *genealogia*²² – que restitui as condições múltiplas de problematização de uma singularidade – à *gênese*, que remete os “produtos” variados a uma causa unitária. Trata-se, no método genealógico, “de não partir de pontos de apoio para explicar os acontecimentos, mas partir, sim, dos acontecimentos para explicar como se inventaram esses pontos de apoio” (Veiga-Neto, 2007a, p. 58). A genealogia liga-se,

²¹ “O método genealógico pressupõe necessariamente um único *a priori*, que é histórico” (Veiga-Neto, 2007a, p. 58).

²² Esse método genealógico Foucault toma emprestado, é claro, de Nietzsche, embora dê ao mesmo um colorido pessoal. O vocábulo “genealogia” - tipicamente vinculado à investigação da linhagem de antepassados de uma determinada família - ganha, com Nietzsche, em acréscimo a essa significação (de uma pesquisa de “origem” ou busca de uma herança), uma segunda característica: o engajamento. Trata-se de, ao pôr-se no encaixe das “origens” de “algo”, não remetê-las a unidades definidas, mas sim a pluralidades dinâmicas e dispersas que também constituem o terreno em que pisa o próprio genealogista, o qual, portanto, simultânea e inescapavelmente, “faz genealogia de si mesmo e não pode negar o solo de onde parte sua pesquisa, pois é este solo mesmo que ele procura entender” (Paschoal, 2003, p. 70). Esse “algo” de que o genealogista procura a origem é mero “signo”, “sinal”, “acontecimento”, “singularidade” ou “sintoma”, e não uma “coisa”, um “dado”, uma “realidade” ou “essência”, dado ser fruto “da ação de uma forma específica de vontade de poder que, num determinado momento do jogo, se assenhora de suas regras, impondo-se sobre as demais” (Paschoal, 2003, p. 82). A genealogia, portanto, se incumbe de expor o *bas fond* conflitivo de cuja dinamicidade emergem tais “sintomas”. A “origem” em cuja persecução se põe o genealogista é “a discórdia e o disparate” (Paschoal, 2003, p. 83) - terreno sem cálculo ou lei; melhor: terreno em que a única “lei” é aquela ditada pela vontade de poder. Contra a procura de um *Ursprung* (fundamento originário), a genealogia propõe o desvelamento da *Entstehung* e da *Herkunft* (emergência e proveniência, respectivamente); contra saberes absolutizantes, um “saber perspectivo” (Foucault, 2006g, 30; Paschoal, 2003, p. 88); contra a permanência das essências e a linearidade (ahistórica dos fundamentos fixos, a violência e a fluidez de uma arena de combate; contra as representações estáveis, os múltiplos fluxos intensivos (eis aí, aliás, o grande brado nietzschiano, segundo Deleuze: “não troque a intensidade pelas representações” [Deleuze, s.d., p. 14]; bem por isso, Deleuze afirma que Nietzsche teria feito “do pensamento uma potência nômade” [Deleuze, s.d., p. 17]). Ao caracterizar a genealogia desta forma, “Nietzsche deixa clara a oposição de seus escritos ao postulado básico da filosofia tradicional, de que na ‘origem’ encontra-se a ‘verdade’ da ‘coisa’, anterior ao conhecimento positivo, às ideologias, ao discurso e à proliferação de erros que a obscureceria. Ao rejeitar a pesquisa da ‘origem’, está rejeitando os postulados de ‘essência’, ‘identidade’, ‘coisa em si’, etc., e, ao tomar a ‘verdade’ de algo como sintoma de uma interpretação, quer chegar não à ‘origem’, mas ao ‘destrinchamento’, ‘desmaranhamento’ do jogo de forças que se encontra na proveniência (Entstehung) de algo, mostrando que onde se via ‘sacralidade’ há um começo ‘baixo’, ‘impuro’” (Paschoal, 2003, p. 86). A genealogia quer que pensemos na origem como estratégia e jogo de forças, de cujos vaivens casuais provêm sentidos, também fluidos e mutáveis. Trata-se, portanto, de “descobrir que na raiz daquilo que nós conhecemos e daquilo que nós somos – não existem a verdade e o ser, mas a exterioridade do acidente” (Foucault, 2006g, p. 21). Daí que Foucault diga consistir a genealogia numa “forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendente com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história” (Foucault, 2006k, p. 7). A genealogia, portanto, enquanto escavação de origens móveis, de instáveis e cambiantes superfícies de emergência, é uma sintomatologia (auto)crítica, sempre volátil e tensional. Ela tem, em suma, “sua emergência diante da necessidade de se recolocar em movimento o que tende a se estagnar, a se converter em *água parada*” (Paschoal, 2003, p. 70).

portanto, a análises que se poderiam dizer *estratégicas*²³. É importante ver, porém, na arqueologia, estratégia e genealogia não três níveis sucessivos de análise, mas antes “*três dimensões necessariamente simultâneas da mesma análise*” (Foucault, 1978), que fazem aparecer a inteligibilidade como resultante da inserção das singularidades em certas interações e estratégias. O lastro destes conjuntos de elementos nunca é fixo, de modo que é sempre possível pensar, em tese ao menos, o seu desaparecimento (como Foucault o faz, por exemplo, ao falar da “morte do homem”, no fim de “As palavras e das coisas”²⁴), ou seja, esses conjuntos estão sempre ligados a um domínio de reversibilidade, de inversão possível.

Percebe-se, então, que a genealogia do poder foucaultiana *continua* seu projeto arqueológico²⁵. E, posteriormente, o seu conceito de governamentalidade, que abrirá

²³ Tendo em vista a interpretação foucaultiana da genealogia de Nietzsche, podemos afirmar, como Celso Pereira de Sá o faz, que “a investigação histórica para Foucault, em sua adesão à noção nietzschiana de ‘genealogia’, consiste não em descrever gêneses lineares, em pesquisar origens, em descobrir ‘verdades’, em identificar enfim um ‘sentido histórico’ (que, a seu ver, supõe necessariamente uma perspectiva determinista ‘supra-histórica’) dos acontecimentos; e sim em ‘um indispensável demorar-se’ (sic) sobre os acontecimentos em si, marcando suas singularidades, sem apoiar-se em nenhuma constância, sem diluí-los em nenhuma continuidade ideal” (1983, p. 142). Ou como assevera o próprio Foucault: “digamos, grosso modo, por oposição a uma gênese que se orienta em direção à unidade de uma causa principal compacta de uma descendência múltipla, haveria aí uma genealogia, isto, é, algo que tenta restituir as condições de aparição de uma singularidade a partir de múltiplos elementos determinantes, e que aparece não como produto, mas como efeito” (Foucault, 1978).

²⁴ “Se estas disposições viessem a desaparecer tal como apareceram, se, por algum acontecimento de que podemos quando muito pressentir a possibilidade, mas de que no momento não conhecemos ainda nem a forma nem a promessa, se desvanecessem, como aconteceu, na curva do século XVIII, com o solo do pensamento clássico – então se pode apostar que o homem se desvaneceria, como, na orla do mar, um rosto de areia” (Foucault, 1999, p. 536).

²⁵ Alfredo Veiga-Neto nota que “ao invés de separação entre elas [as várias “fases” do pensamento foucaultiano], o que se observa claramente é uma sucessiva incorporação de uma pela outra, num alargamento de problematizações e respectivas maneiras de trabalhá-las” (Veiga-Neto, 2007a, p. 38). Veiga-Neto afirma que não só o abandono da arqueologia foi aparente (dado que é possível encontrar vestígios da mesma nos últimos trabalhos de Foucault) como também “o próprio enfoque genealógico já está presente em *História da Loucura*” (Veiga-Neto, 2007a, p. 38 – 39), assim como em *As palavras e as coisas* e *A arqueologia do saber*. Na genealogia, as análises sobre os saberes evidentemente prosseguem, “mas isso é feito de modo a mantê-los em constante tensão com práticas de poder” (Veiga-Neto, 2007a, p. 59). Veiga-Neto chega mesmo a dizer “que o registro em que trabalha o genealogista é o mesmo do arqueologista” (Veiga-Neto, 2007a, p. 62). Tanto um quanto o outro negam as essências imutáveis, as leis universais, os fundamentos metafísicos, os discursos totalizantes. A diferença entre ambas reside principalmente na “regionalidade” e “ênfase” “que cada uma dá ao tempo envolvido nas mudanças de saberes” (Veiga-Neto, 2007a, p. 63). A arqueologia está para a

caminho para sua genealogia da ética, permitirá a *continuação*, sob outra chave, de sua pesquisa sobre as relações entre sujeito e verdade, pesquisa essa dentro da qual Foucault, no fim da vida, explicitamente situava já suas primeiras reflexões.

Na seqüência, analisaremos as principais características da analítica foucaultiana do poder, bem como das duas grandes tecnologias de poder cuja emergência Foucault detecta na modernidade (o poder disciplinar e o biopoder) e, ainda, o escopo precípua das mesmas: a normalização.

1.2 A analítica foucaultiana do poder

Antes de analisarmos os tipos de poder estudados por Foucault, é preciso termos em mente duas coisas. Primeiro: é conveniente acabar com a sinonímia entre poder e Estado, ou seja, acabar com a concepção do Estado como a fonte única do poder, como o centro difusor, irradiador, do poder. É certo que neste centro existe poder. Mas isso também é verdadeiro para a periferia²⁶. Nesta última, encontramos um sem-número de micropoderes, que não podem ser considerados meras extensões do aparato estatal. Antes o reverso: esses *poderes capilares* exercem-se de forma relativamente autônoma, com seus próprios mecanismos e técnicas de implementação. Portanto, antes de mais nada, temos de acabar com a fórmula “Poder = Estado”. Segundo Michel Onfray, é justamente esse *fetichismo do Estado* o problema dos movimentos anarquistas, os quais julgam que com a eliminação do

descrição, como a genealogia para a *explicação*. Em virtude disso, os recortes arqueológicos são sempre breves, como se fossem a apreensão de um “momento” histórico, enquanto a genealogia trata esse “momento” como um “processo”, fazendo um recorte mais abrangente. Podemos dizer, alegoricamente, que a arqueologia nos dá uma “fotografia” de um acontecimento e a genealogia um “filme” da economia de poder de cujo desenrolar processual aquela fotografia é a captação episódica.

²⁶ Na realidade, essa metáfora espacial (centro – periferia) pode ser falaciosa e deve ser tomada como mero recurso lingüístico.

aparelho estatal, restariam também eliminadas, por tabela, as relações de poder²⁷. Há, porém, nesta postura, uma incompreensão acerca da ubiqüidade do poder: ele se espalha por *todo* corpo social, se imiscui em *todas* as relações sociais, impregna o tecido mesmo de tais relações²⁸. Michel Onfray, inspirado nitidamente em Foucault, chega a dizer: “Lá onde dois seres se olham, antes mesmo de se falarem, o poder elabora a relação, mina-a, determina-a” (2001, p. 180). O Estado não é a nascente das relações de poder²⁹.

Em segundo lugar, é preciso compreender que o poder não é pura negatividade; ele possui um outro aspecto, uma *positividade*. O poder não é, tão somente, algo negativo, repressivo, opressor. Por suposto ele exerce essa função: ele reprime, amordaça, sufoca, manieta, agrilhoa. Mas isso não esgota seus efeitos. Ele possuiu uma outra faceta, um lado positivo, produtor, criativo:

O que faz com que o poder se mantenha e seja aceito é simplesmente que ele não pesa só como uma força que diz não, mas que de fato ele permeia, produz coisas, induz ao prazer, forma saber, produz discurso. Deve-se considerá-lo como uma rede produtiva que atravessa todo corpo social muito mais do que uma instância negativa que tem por função reprimir (Foucault, 2006k, p. 8).

Tomemos dois exemplos. Primeiro, o *saber*. Entre ambos (poder e saber), a relação, segundo Foucault, é bastante íntima. O poder gera discursos que exercem um efeito de

²⁷ “Um pensamento anarquista contemporâneo deve romper com esse fetichismo do Estado, pois ele se resume em não ser senão uma máquina, sem nenhum coeficiente ético, apenas um mecanismo obedecendo às ordens dadas e transmitidas. A antinomia entre o Estado e a liberdade desaparece ao mesmo tempo que a sociedade de controle substitui a sociedade disciplinária (...) O Leviatã antigo muda de forma e se manifesta na onipotência do pensamento unidimensional, a condenação à morte de toda reflexão por pouco que seja complexa, subversiva, pior, na sua recuperação segundo as palavras de ordem do teatro midiático ambiente” (Onfray, 2001, p. 181).

²⁸ Daí Onfray concluir que a grande lição anarquista para os dias de hoje é a percepção da “eterna perversão daqueles que exercem o poder” (Onfray, 2001, p. 181).

²⁹ É por isso que Foucault chamou sua análise de ascendente: ele tomou a precaução metodológica de não partir do “centro” para a “periferia”, do macro para o micro, do molar para o molecular, mas sim fazer o percurso inverso, analisando os micropoderes em sua especificidade, em suas extremidades, e então verificar como os mesmos se relacionam com o nível mais global de poder constituído pelo aparelho estatal.

verdade e, por outro lado, os discursos tidos como verdadeiros são mantidos por uma determinada economia de poder. Foucault nos diz sem rebuços que “a verdade não existe fora do poder e sem o poder (...). A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (Foucault, 2006k, p. 12). O poder induz à “produção da verdade” e é só por meio dessa produção que se exerce o poder, “afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder” (Foucault, 2000, p. 29).

Um outro efeito importante do poder é a individualidade. Para Foucault, *o indivíduo é fruto do poder*³⁰. No curso *Em defesa da sociedade*, Foucault aduz:

Não se deve, acho eu, conceber o indivíduo como uma espécie de núcleo elementar, átomo primitivo, matéria múltipla e muda na qual viria aplicar-se, contra a qual viria bater o poder, que submeteria os indivíduos ou os quebrantaria. Na realidade, o que faz com que um corpo, gestos, discursos, desejos sejam identificados e constituídos como indivíduos, é precisamente isso um dos efeitos primeiros do poder. Quer dizer, o indivíduo não é o *vis-à-vis* do poder; é (...) um de seus efeitos primeiros (Foucault, 2000, p. 35).

O poder, ao atuar sobre uma massa caótica e amorfa, dela faz uma multiplicidade ordenada de onde o indivíduo irrompe (exemplificando, é possível afirmar que, em certo sentido, o doente mental é produto da institucionalização, ou seja, o “hospício”, o hospital

³⁰ Em uma entrevista de 1984, Foucault assevera: “penso efetivamente que não há um sujeito soberano, fundador, uma forma universal de sujeito que poderíamos encontrar em todos os lugares. Sou muito cético e hostil em relação a essa concepção do sujeito. Penso, pelo contrário, que o sujeito se constitui através das práticas de sujeição ou, de maneira mais autônoma, através de práticas de liberação, de liberdade, como na Antiguidade – a partir, obviamente, de um certo número de regras, de estilos, de convenções que podemos encontrar no meio cultural” (Foucault, 2006j, p. 291).

psiquiátrico, em certa medida, *criou* essa figura, essa personagem individualizada)³¹. Portanto, o indivíduo deve ser considerado *um nódulo na tessitura das relações de poder-saber em que se inscreve*; um *efeito* das mesmas.

Foi justamente para dar conta desse aspecto positivo do poder, que Foucault tratou de duas tecnologias de poder (distinguíveis, mas inseparáveis): o poder disciplinar e o biopoder. O *poder disciplinar* surge nos fins do século XVII e início do século XVIII³². Ele se caracteriza, em primeiro lugar, por promover uma organização espacial que determina a inserção dos corpos em espaços individualizados e hierarquizados. Em segundo lugar, por propiciar a sujeição do corpo ao tempo, sua adstração e utilização máxima, com fito de produzir rapidamente e com uma eficácia otimizada. Em terceiro lugar, por ter na vigilância – contínua, perpétua, constante e indiscreta – um de seus principais mecanismos de controle. E, em quarto lugar, por produzir um saber sobre os indivíduos, na medida em que exige um exame, um registro contínuo de conhecimento. Esses apanágios das disciplinas explicitam sua positividade: ela visa não seviciar, supliciar o corpo, mas, sim, domesticá-lo, aperfeiçoá-lo. “O poder disciplinar não destrói o indivíduo; ao contrário, o fabrica” (Roberto Machado, no prefácio de *Microfísica do poder*, 2006, p. XX).³³

³¹ Nos textos foucaultianos, encontramos várias referências à constituição do sujeito por força de sua inserção em dados mecanismos de poder. Em 1975, por exemplo, ele diz: “a disciplina ‘fabrica’ indivíduos; ela é a técnica específica de um poder que toma os indivíduos ao mesmo tempo como objetos e como instrumentos de seu exercício” (Foucault, 1997b, p. 143).

³² No livro *Em defesa da sociedade*, Foucault situa historicamente o nascimento desta nova tecnologia do poder do seguinte modo: “Ora, nos séculos XVII e XVIII ocorreu um fenômeno importante: o aparecimento – deveríamos dizer a invenção – de uma nova mecânica do poder, que tem procedimentos bem particulares, instrumentos totalmente novos, uma aparelhagem muito diferente e que, acho eu, é absolutamente incompatível com as relações de soberania” (Foucault, 2000, p. 42, grifo nosso). Essa nova mecânica vai investir, inicialmente, o corpo individual e depois os fenômenos populacionais. Aproveitamos para destacar que esse duplo investimento ou duplo desdobramento desta tecnologia do poder – em função do qual aparecem, bem entendido, o poder disciplinar e o biopoder – são dois aspectos de um mesmo processo: o avanço da normalização. Se aqui analisamos um e outro separadamente, o fazemos, apenas e tão somente, atendendo a uma finalidade didática.

³³ É preciso, porém, acautelarmo-nos: “Essa análise (...) é histórica e específica. Não é, certamente, todo poder que individualiza, mas um tipo específico que, segundo uma denominação que aparece freqüentemente em

A análise genealógica de Foucault, porém, seguiu adiante. No curso *Em defesa da Sociedade* (bem como no capítulo final de *A vontade de saber*), ele traz à baila um outro tipo ou forma de poder, o *Biopoder*, que entra em cena, historicamente, um pouco mais tarde que as disciplinas - por volta do final do século XVIII. Enquanto o poder disciplinar age no nível do indivíduo, ou melhor, do indivíduo-corpo ou dos corpos individuais (visando, justamente vigiar, treinar, utilizar e, eventualmente, punir esses corpos, tornando-os “úteis e dóceis”), o biopoder agiria no nível da população, da espécie, do homem vivo ou do homem enquanto ser vivo. O biopoder, portanto, 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 conjunto que são próprios da vida, que são processos como o nascimento, morte, a produção, a doença, etc. (Foucault, 2000, p. 288).

Enquanto o poder disciplinar é individualizante, o biopoder é massificante e visa a algo como a homeostase. Trata-se “de agir de tal maneira que se obtenham estados globais de equilíbrio (...), de levar em conta a vida, os processos biológicos do homem-espécie e de assegurar sobre eles não uma disciplina, mas uma regulamentação” (Foucault, 2000, p. 294). O biopoder, portanto, age no nível da população, dos fenômenos coletivos, e para poder afetá-los,

precisa estar constantemente medindo, prevendo, calculando tais fenômenos”, donde a criação de “alguns mecanismos reguladores, que permitam realizar tais tarefas, como, por exemplo, aumentar a natalidade e a longevidade, reduzir a mortalidade e assim por diante (Pogrebinschi, 2004).

médicos, psiquiatras, militares, políticos, etc., do século XIX, Foucault intitulou disciplina” (Roberto Machado, no prefácio de *Microfísica do poder*, 2006, p. XX).

Esse tipo de poder preocupa-se com a otimização da vida (e não uma maximização das forças, como no poder disciplinar). O elemento comum entre os dois tipos de poder é a norma³⁴, embora a relação com a norma não seja a mesma nas técnicas disciplinares e nos dispositivos de segurança³⁵. É a norma “que possibilita a manutenção do equilíbrio entre a ordem disciplinar do corpo e a ordem aleatória da população” (Pogrebinschi, 2004).

Se a emergência do poder disciplinar foi o que permitiu o surgimento das ciências do homem no século XIX, a emergência do biopoder é a condição de possibilidade do surgimento das ciências ditas sociais, como a demografia, a estatística, a geografia e a economia.

Portanto, temos, de um lado, uma tecnologia de treinamento e, de outro, uma tecnologia previdenciária; de um lado, a série “corpo – organismo – disciplina – instituições” e de outro a série “população – processos biológicos – mecanismos reguladores – Estado”; de um lado, uma organo-disciplina das instituições e, de outro, uma bio-regulamentação estatal³⁶.

³⁴ É por isso que nos referimos ao poder disciplinar e ao biopoder, em conjunto, como poderes *normalizadores*.

³⁵ Entre o modo de operação dos mecanismos disciplinares e dos mecanismos de segurança existem, basicamente, três diferenças. Em primeiro lugar, segundo Foucault, “a disciplina é essencialmente centrípeta” (Foucault, 2008, p. 58). Ela funciona isolando um espaço e devassando-o completa e plenamente. Os dispositivos de segurança, ao contrário, são centrífugos. Tendem, continuamente, a ampliar, a expandir seu círculo de ação e integrar seus elementos em circuitos cada vez mais amplos. Em segundo lugar, a disciplina escrutina e regula tudo, mesmo o mais ínfimo detalhe. “A menor infração à disciplina deve ser corrigida com tanto maior cuidado quanto menor ela for” (Foucault, 2008, p. 59). Já os mecanismos de segurança, ao contrário, exigem, ainda que em uma medida mínima, o *laisse-faire*, o deixar fazer. Em terceiro e último lugar, a disciplina funciona pela codificação estrita do permitido e do proibido, do permitido e do obrigatório. Já o dispositivo de segurança não se apóia nestas polaridades, mas procura “distanciar-se suficientemente para poder apreender o ponto em que as coisas vão se produzir, sejam elas desejáveis ou não” (Foucault, 2008, p. 61).

³⁶ Isso não significa, entretanto, que existe uma oposição radical entre instituições e Estado. Obviamente, podemos encontrar poder disciplinar no aparelho estatal e também biopoder nas instituições.

1.3 A normalização disciplinar

A primeira forma assumida pela normalização no pensamento de Foucault é, como já vimos, a disciplina. Segundo Foucault, com a emergência das ciências do homem, no século XVIII, vemos o surgimento de um conjunto de mecanismos científico-disciplinares (distintos dos mecanismos histórico-rituais até então atuantes) que em muito contribuíram para uma dominação mais penetrante deste mesmo homem. Tais mecanismos têm como objetivo último uma “meta paradoxal”: “colocar em foco os sujeitos para fins de controle e, ao mesmo tempo, ao inverso, apagá-los para fins de conformidade” (Cochart e Haroche, 1987, p. 90).

Esses mecanismos de poder que emergiram na modernidade implicam não apenas em um conjunto de renúncias que afetam os indivíduos, mas penetram de forma difusa no corpo social como um todo. Eles implicam, pois, em uma governança dos indivíduos com vista a produzir uma “notabilização” do sujeito. Ora, aí já temos uma reviravolta: todos os sujeitos tornam-se de um só golpe individualizados e observados (tal como no Panóptico de Bentham, no qual Foucault não vê só um dispositivo meramente arquitetônico, mas sim o modelo mesmo da dominação tipicamente disciplinar).

Por disciplinas, deve-se entender os “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade (...)” (Foucault, 1997b, p. 118). Embora os processos disciplinares já existissem há muito tempo (sendo implementados, por exemplo, nas oficinas, nos exércitos, nos conventos, etc.), ao longo dos séculos XVII e XVIII eles se difundem por toda a sociedade e se transformam na fórmula geral da dominação, como se tivessem por intuito recobrir e esquadrihar todo o tecido social. É nesse momento histórico

que surge uma “arte do corpo humano”, cujo objetivo não era a sujeição pura e simples (como na escravidão), nem uma dominação global e maciça (como na domesticidade), nem uma submissão codificada e ritualizada, mas longínqua (como na vassalidade). Seu objetivo era, antes, fabricar corpos úteis e dóceis, corpos submissos, por um lado aumentando sua força e eficácia e, por outro, diminuindo essas mesmas forças por meio da obediência. A disciplina “dissocia o poder do corpo” (Foucault, 1997b, p. 119)³⁷.

Para fazê-lo, ela procede, em primeiro lugar, a uma distribuição dos indivíduos no espaço – as vezes, por meio da *cerca* (como nos quartéis ou colégios); as vezes, por meio do *quadriculamento* do espaço, que designa a cada indivíduo o seu lugar de pertença; as vezes, por meio das *localizações funcionais* que, pouco a pouco, codificam um espaço que a arquitetura deixava vago e livre para usos variados; as vezes, ainda, por meio do posicionamento do indivíduo na *fila* - designação precisa de um lugar na série.

A disciplina efetua, ademais, o controle exaustivo da atividade, seja por meio da regulação precisa do horário, da elaboração temporal do ato, da correlação precisa entre o corpo e o gesto, da especificação minuciosa das relações entre o corpo e o objeto ou da utilização exaustiva e sempre crescente do tempo. Como diz Foucault: “as disciplinas que analisam o espaço, que decompõem e recompõem as atividades, devem ser também compreendidas como aparelhos para adicionar e capitalizar o tempo” (Foucault, 1997b, p.

³⁷ Por isso, Foucault conceitua a disciplina como uma “anatomia política do detalhe” (Fonseca, 2002, p. 173). Ela consiste em um investimento político sobre o corpo individual, realizado com suporte em uma série de mecanismos, tendo como ponto de aplicação as filigranas da existência individual. Daí seu estudo passar pelo “estudo sobre os corpos investidos capilarmente pelo poder” (Fonseca, 2002, p. 173). A noção foucaultiana de disciplina, como se vê, em nada se parece com a noção de disciplina que grassa no senso comum: disciplina como imposição de limites e restrições. Antes o reverso: a disciplina produz e cria: “os mecanismos disciplinares podem ser entendidos como instrumentos destinados à criação de hábitos, instrumentos orientados ao desenvolvimento de hábitos em torno de práticas e posturas esperadas” (Fonseca, 2002, p. 174). Em outras palavras: a disciplina consiste em “um conjunto de técnicas ou mecanismos, uma tecnologia que tem nos corpos dos indivíduos seu objeto privilegiado de investimento, com o fim de formar neles, e a partir deles, um ‘tecido de hábitos’ pelo qual é definida sua pertença a uma sociedade qualquer.” (Fonseca, 2002, p. 174). Esse “tecido de hábitos” a que Fonseca se refere nada mais é do que a *norma*.

133). As disciplinas organizam um tempo evolutivo, linear e posto em série o que permite um investimento detalhado e pontual do poder.

A disciplina busca, ainda, compor as forças dos indivíduos sob sua tutela, ou seja, articular, à semelhança de uma máquina bem azeitada, as suas várias engrenagens com o intuito de extrair das mesmas a máxima eficácia. Cada corpo particular, portanto, tem que ser posto em contato com os outros. O tempo de todos deve também ser ajustado com vistas a um resultado ótimo, donde a necessidade de um sistema preciso de comando, de uma pirâmide de injunções cuja eficácia máxima reside no fato de não se basear tanto na compreensão, por parte dos indivíduos, do conteúdo das injunções, quanto na sua capacidade reagir prontamente diante do seu sinal.

Diante disso, percebe-se que “o poder disciplinar é com efeito um poder que, em vez de se apropriar e de retirar, tem como função maior ‘adestrar’; ou sem dúvida adestrar para retirar e se apropriar ainda mais e melhor. Ele não amarra as forças para reduzi-las; procura ligá-las para multiplicá-las e utilizá-las num todo” (Foucault, 1997b, p. 143). Mas se as disciplinas de fato conseguem produzir esse “bom adestramento”, que é seu ideal, é porque se valem de três grandes instrumentos.

Em primeiro lugar, a *vigilância hierárquica*. Há, nas disciplinas, todo um “jogo do olhar” que tenciona manter permanentemente na visibilidade aqueles sobre os quais se deve exercer os mecanismos de coerção. Daí terem se desenvolvido, na época clássica, certos “‘observatórios’ da multiplicidade humana” (Foucault, 1997b, p. 143), que têm, como modelo quase ideal, o acampamento militar. De fato, o acampamento militar é diagramado de um modo tal que, nele, idealmente, o poder seria sustentado meramente pela correta e atenta vigilância – “cada olhar seria uma peça no funcionamento global do poder”

(Foucault, 1997b, p. 144). Ter-se-ia um encaixamento ótimo das vigilâncias hierarquizadas de modo a produzir uma visibilidade geral. Em tese,

“o aparelho disciplinar perfeito capacitaria um único olhar tudo ver permanentemente. Um ponto central seria ao mesmo tempo fonte de luz que iluminasse todas as coisas, e lugar de convergência para tudo o que deve ser sabido: olho perfeito a que nada escapa e centro em direção ao qual todos os olhares convergem” (Foucault, 1997b, p. 146)³⁸.

Em segundo lugar, temos a *sanção normalizadora*. Segundo Foucault, “na essência de todos os sistemas disciplinares, funciona um pequeno mecanismo penal” (Foucault, 1997b, p. 149), porque eles estendem ao infinitesimal aquilo que o sistema penal efetivo, por sua amplitude, não pode abarcar³⁹. As disciplinas criam “infra-penalidades” (Foucault, 1997b, p. 149). Elas capturam as filigranas, alcançam aqueles recantos minúsculos que a lei, sua por relativa indiferença, deixava livres de regulamentação. As disciplinas, ademais, punem de modo específico. A infra-penalidade disciplinar é da ordem da não-observância, da não-conformidade com a regras, dos desvios. E o castigo, por conta disso, tem uma função essencialmente corretiva. Trata-se de adequar à regra os comportamentos desviantes. A punição disciplinar, portanto, se estriba num duplo mecanismo de gratificação-sanção, o que redundando na qualificação e hierarquização não só dos atos, mas também dos indivíduos. Temos, a partir de então, não apenas atos corretos ou faltosos, conformes à regra ou desviantes, mas indivíduos “bons” ou “maus”. A recompensa disciplinar se dá pelas promoções e elevações na hierarquia. A punição, ao contrário, se dá

³⁸ Como acontece no Pan-óptico de Bentham. É por isso que Foucault enxerga nesse dispositivo a transposição arquitetural do regime inteiro das disciplinas.

³⁹ No entanto, o “pequeno mecanismos penal” das disciplinas não funciona nas mesmas bases que o “macro” sistema penal, posto que aquele faz funcionar não a lei (como este), mas a norma. “os dispositivos disciplinares produziram uma ‘penalidade da norma’ que é irredutível em seus princípios e seu funcionamento à penalidade tradicional da lei” (Foucault, 1997b, p. 153).

pelo rebaixamento. Portanto, disciplina nem reprime, nem expia, mas localiza o indivíduo frente à fronteira da normalidade e anormalidade. “Em uma palavra, ela *normaliza*” (Foucault, 1997b, p. 153). O normal – o conforme à norma – se impõe, com o poder disciplinar, como princípio de coerção. “Aparece, através das disciplinas, o poder da Norma” (Foucault, 1997b, p. 153). Surgem marcas classificatórias e hierarquizantes que, aplicadas aos indivíduos, impingem-lhes um lugar numa escala de graus de normalidade e simbolizam sua pertença a um determinado grupo homogêneo de desviantes⁴⁰.

Em terceiro e último lugar, temos o *exame*, que combina as duas técnicas anteriores. Ele é uma espécie de vigilância normalizante altamente ritualizada. A implicação mútua entre o saber e o poder no exame atinge seu paroxismo. Inicialmente, ele inverte os pólos de visibilidade no exercício do poder. Se antes (leia-se: com o poder soberano), era o poder que era visto, envolto em cerimônias e rituais, agora ele deve ficar essencialmente oculto, nas sombras. É o súdito que deve aparecer, que deve ser colocado em posição de visibilidade constante e obrigatória. O exame também cerca a individualidade com um amontoado de registros, documentos e arquivos. Ele produz um saber sobre as miudezas do cotidiano, uma catalogação dos detalhes dos corpos. Por isso, Foucault diz que “um ‘poder de escrita’ é constituído como uma peça essencial nas engrenagens da disciplina” (Foucault, 1997b, p. 157). Por obra deste “aparelho de escrita” disciplinar, o indivíduo pode ser visto com objeto descritível, pode, enfim, ser reduzido a um “caso”. O caso “é o indivíduo tal como pode ser descrito, mensurado, medido, comparado a outros e isso em

⁴⁰ A norma, outrossim, consiste em um “critério de comparação e de constituição de individualidades” (Fonseca, 2002, p. 179). Ela visa estabelecer diferenças entre os indivíduos e os relacionar tendo como referência uma regra interna ao conjunto em que todos estão inseridos. Essa regra é uma média, um padrão. “a disciplina permite, através da norma, medir-se o ‘lugar’ e o ‘valor’ de cada indivíduo em relação à média do grupo em que está inserido” (Fonseca, 2002, p. 180). Ela determina, assim, a “natureza” (ou melhor, o “estado”) dos sujeitos, separando-os em “normais” e “anormais”, conforme os mesmos se enquadrem ou não no perfil da norma.

sua própria individualidade (...)”(Foucault, 1997b, p. 159). O exame fixa as diferenças individuais. É ele, portanto, que nucleia os processos que constituem o sujeito como efeito e objeto de um poder-saber.

Com a emergência das disciplinas assistimos àquilo que Foucault chama de uma “troca do eixo político da individualização” (Foucault, 1997b, p. 160). Nas sociedades feudais, por exemplo, a individualização máxima é encontrada do lado em que se exerce a soberania. São os aristocratas aqueles mais marcados e sinalizados por rituais, discursos, o “nome de família”, a genealogia, etc. Com as disciplinas, a individualização é decrescente, sendo tanto maior quanto mais se desce na escala dos indivíduos submetidos ao poder. Por isso, concluir Foucault:

O momento em que passamos de mecanismos histórico-rituais de formação da individualidade a mecanismos científico-disciplinares, em que o normal tomou o lugar do ancestral, e a medida o lugar do status, substituindo assim a individualidade do homem memorável pela do homem calculável, esse momento em que as ciências do homem se tornaram possíveis, é aquele em que foram postas em funcionamento uma nova tecnologia do poder e uma outra anatomia política do corpo (Foucault, 1997b, p. 161).

Qual é, porém, o efeito final da conjunção dessas funções disciplinares com esses instrumentos? Qual é, afinal de contas, a principal consequência da normalização disciplinar? Nas palavras de Fonseca, é “a constituição de uma individualidade marcada pela docilidade e pela utilidade, a constituição de um tipo de indivíduo, um indivíduo normalizado e, enquanto tal, *impossibilitado de ser sujeito autônomo*” (Fonseca, 2002, p. 179, grifo nosso).

1.4 A normalização conexas ao biopoder

A normalização disciplinar, contudo, é apenas a primeira das formas de normalização que encontramos no pensamento foucaultiano. É ainda possível divisar um segundo “tipo” de normalização, ligada ao chamado *biopoder*, que Foucault caracteriza como uma espécie de antípoda do poder soberano.

Um dos apanágios típicos do poder soberano é o privilégio que este tem de dispor da vida dos súditos, seja direta, seja indiretamente; seja de maneira absoluta, como em sua forma antiga (derivada formalmente da *patria potestas* romana), seja de maneira mitigada e condicionada, como em sua forma moderna. Em qualquer dos casos, o poder do soberano com relação ao súdito se manifesta pelo direito daquele de tirar eventualmente a vida deste. Portanto, ele é um direito evidentemente assimétrico de “*causar a morte ou deixar viver*” (Foucault, 1976, p. 128). Este direito, segundo Foucault, estava ligado a um tipo de sociedade em que o poder assumia claramente a forma do gládio e se exercia, sobretudo, pelo confisco: pelo direito de extração, retirada e apreensão das coisas. Ora, a partir da época clássica, o Ocidente vê uma transformação de ampla escala no modo de exercício do poder. A partir de então, o confisco deixa de ser seu instrumento principal, para se tornar uma peça dentro de uma maquinaria maior cuja forma não era a do gládio, posto que esse novo poder tinha como escopo produzir forças e fazê-las crescer mais do que destruí-las. Com o surgimento desta nova tecnologia, pode-se dizer que o velho direito de *causar a morte ou deixar viver* foi substituído por um poder de “*causar a vida ou devolver à morte*” (Foucault, 1976, p. 130).

A partir do século XVII, esse poder sobre a vida desdobra-se em duas tecnologias inseparáveis uma da outra⁴¹. A primeira delas é a disciplina, que já analisamos. Tratava-se aí de uma “anátomo-política do corpo humano” (Foucault, 1976, p. 131), de um poder centrado no corpo como máquina. A segunda delas emerge um pouco mais tarde, em meados do século XVIII. Trata-se agora de uma “bio-política⁴² da população” (Foucault, 1976, p. 131), de um poder centrado no corpo-espécie, no corpo enquanto transpassado pela mecânica da vida e dos processos biológicos. “Abre-se, assim, a era de um ‘bio-poder’” (Foucault, 1976, p. 131 – 132), elemento, aliás, importante, segundo Foucault, para o desenvolvimento do capitalismo, que precisava da inserção neste poder sobre a vida dos corpos e dos fenômenos populacionais. Com isso, “pela primeira vez na história, sem dúvida, o biológico reflete-se no político; o fato de viver (...) cai, em parte, no campo de controle do saber e de intervenção do poder” (Foucault, 1976, p. 134).

⁴¹ Os três sistemas ou mecanismos de poder de que viemos falando (poder soberano, poder disciplinar e biopoder) surgem, segundo Foucault, associados a certas práticas sociais. O primeiro modelo, que podemos chamar de “jurídico-discursivo”, pode ser representado pela prática medieval de exclusão da lepra. Vemos aí agir “um princípio de separação binária entre aqueles a quem se deve manter no convívio e aqueles a quem se deve excluir (...)” (Fonseca, 2002, p. 192). O segundo regime de poder, a que chamamos “disciplinar”, pode, por sua vez, ser representado pelo sistema de quarentena da cidade atingida pela peste (situado na virada do século XVII para o XVIII). Esse sistema realiza a “inclusão de todas as individualidades no interior de um espaço totalmente atravessado por procedimentos de vigilância e de controle, permitindo uma forma específica de normalização” (Fonseca, 2002, p. 192). Por fim, temos um terceiro modelo de poder, representado pelas práticas de inoculação e vacinação, utilizadas por alguns países europeus, para o controle da epidemia de varíola, no final do século XVIII. Esse sistema também está relacionado à normalização, mas o tipo de controle que o mesmo opera tem especificidades frente aquele empreendido pelos mecanismos disciplinares. Esse novo arranjo de poder é composto por “mecanismos de segurança”. Não se trata de se exercer uma separação ou exclusão, nem tampouco de impor uma disciplina, mas sim “de saber quantos indivíduos foram atacados pela doença em um espaço territorial determinado, qual sua idade, qual o índice de mortalidade entre aqueles que ficaram doentes, quais as regiões mais afetadas, qual a probabilidade de um indivíduo morrer quando da inoculação da vacina ou apesar dela, quais os riscos da inoculação, quais os efeitos estatísticos da epidemia sobre uma determinada população” (Fonseca, 2002, p. 193). Percebe-se, pois, por que, para Foucault, o surgimento do biopoder (vinculado a essas práticas), é condição de possibilidade para o surgimento de algumas disciplinas científicas como a estatística, a demografia, etc.

⁴² Foucault define a biopolítica como “o que faz com que a vida e seus mecanismos entrem no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação da vida humana” (Foucault, 2005a, p. 134). E no “Resumo” do curso de 1979, Foucault a caracteriza como “a maneira pela qual se tentou, desde o século XVIII, racionalizar os problemas propostos à prática governamental, pelos fenômenos próprios a um conjunto de seres vivos constituídos em população: saúde, higiene, natalidade, raças...” (Foucault, 1997a, p. 89).

A partir do surgimento dessa nova aparelhagem de poder, a norma ganha mais terreno. O poder disciplinar que, com seu “pequeno mecanismo penal”, já havia embutido a norma na lei, recebe um reforço destes mecanismos de regulação da população⁴³. Ao contrário da lei, bem como do poder soberano, que, segundo Foucault, assumia sempre a forma do gládio, essas novas modalidades de poder não ameaçam com a morte, mas localizam os indivíduos em torno de uma norma. A lei, evidentemente, não desaparece, mas ela opera, cada vez mais, com a feição da norma. E o próprio aparelho judiciário é invadido e colonizado pelo *modus operandi* da norma. Daí Foucault dizer: “uma sociedade normalizadora é o efeito histórico de uma tecnologia de poder centrada na vida” (Foucault, 1976, p. 135).⁴⁴

É importante, porém, ressaltar que a *normalização* levada a efeito pelo biopoder é distinta daquela operada pelas disciplinas, posto que a mesma não está ligada a uma

⁴³ Portanto, esses dois vetores (poder disciplinar e biopoder), embora tenham surgido em momentos distintos e tenham se mantidos separados por algum tempo, vieram a se articular intimamente (pelo menos a partir do século XIX), formando “agenciamentos concretos de poder”. Ou seja, “o biopoder não se constitui numa forma de poder independente do poder disciplinar, mas é integrado por este último” (Fonseca, 2002, p. 200). O exemplo mais típico desta conjunção talvez seja a sexualidade. De fato, a sexualidade revela de forma nítida a articulação existente entre os dois eixos da normalização: se, por um lado, sobre ela incide uma tecnologia disciplinar dos corpos individuais, por outro, ela também é atravessada por intervenções que visam atingir fenômenos supra-individuais, típicos de uma população. “O sexo serve de matriz das disciplinas e como princípio de regulação da vida da espécie” (Fonseca, 2002, p. 201). O sexo se torna, nesta época, um “foco de disputa política” (Foucault, 2005a, p. 136) justamente por estar ligado, ao um só tempo, às disciplinas do corpo e à regulação das populações. “O sexo é acesso, ao mesmo tempo, à vida do corpo e à vida da espécie” (Foucault, 2005a, p. 137).

⁴⁴ Sociedade disciplinar é o nome dado por Foucault às sociedades ocidentais modernas características dos séculos XIX e XX, marcadas “pela formação de uma rede de instituições no interior das quais os indivíduos são submetidos a um sistema de controle permanente” (Fonseca, 2002, p. 166). Segundo Foucault, as instituições disciplinares teriam, dentro de uma sociedade capitalista, três funções, chamadas “funções de seqüestro”: 1) essas instituições realizariam um “ajustamento do tempo da vida dos indivíduos ao tempo da produção, por meio da aquisição completa do tempo do trabalhador” (Fonseca, 2002, p. 166 – 167), o qual é sempre mantido ocupado, seja com atividades propriamente produtivas ou não; 2) tais instituições caracterizam-se por sua plurifuncionalidade, ou seja, elas concretamente tomariam por função exercer, direta ou indiretamente, um controle sobre todos os setores da vida do indivíduo; 3) elas abrigam em seu interior uma instância de julgamento, que submete os indivíduos ao uma série de apreciações e os vincula a um sistema de punição e recompensas; 4) por fim, estas instituições incluem “a formação de uma discursividade, de um sistema de notações e contabilidade sobre as individualidades inseridas nesses espaços” (Fonseca, 2002, p. 167). O desiderato destas funções de seqüestro é exercer o controle sobre os indivíduos, sobre suas “virtualidades”.

disposição dos corpos individuais dentro de instituições de seqüestro, mas sim a uma gestão do corpo social, a uma regulação dos processos biológicos (ou sócio-biológicos) pertinentes a uma população. A disciplina, ao atuar sobre os corpos, realiza um certo número de operações: 1) em primeiro lugar, ela fraciona, decompõe, pulveriza os espaços, o tempo e os gestos; 2) depois, ela os classifica de acordo com objetivos determinados; 3) em terceiro lugar, ela põe em seqüência esses elementos; 4) e, por fim, estabelece mecanismos de adestramento e controle permanente. O resultado dessas operações será a distinção entre aquilo que é “normal” e aquilo que é “anormal”. Contudo (e isso é o fundamental), toda essa seqüência parte de um “modelo ótimo” prévio – que consiste precisamente na norma – construído em função de um resultado esperado. O processo de normalização, então, é justamente a tentativa de adequar aqueles elementos a tal modelo. Portanto, *na normalização disciplinar, a norma é anterior àquilo que depois - a posteriori - será considerado “normal” ou “anormal”*. Daí ser talvez mais correto falar, no caso da normalização disciplinar, não em uma “normalização”, mas sim em uma “normação” (*normation*, no francês), no sentido de adequação a uma norma prévia. No caso da normalização levada a cabo pelos mecanismos de segurança, as coisas se passam de modo diverso. O exemplo deste tipo de normalização, dado por Foucault, consiste naqueles procedimentos de inoculação e vacinação contra a varíola do final do século XVIII. No caso dessas práticas, não se trata de partir de um modelo ótimo (a norma) e adequar as pessoas e atividades ao mesmo. Trata-se, antes, “de combater certas normalidades consideradas mais desfavoráveis, mais desviantes em relação ao que se poderia definir por uma ‘curva normal’ geral” (Fonseca, 2002, p. 213). Percebe-se, assim, que, na normalização biopolítica,

tem-se, primeiro, uma apreensão do ‘normal’ e do ‘anormal’, a saber, uma apreensão de diferentes curvas de normalidade. E a ‘normalização’ consistirá em fazer jogar as diferentes distribuições de normalidade umas em relação às outras, conduzindo as ‘mais desfavoráveis’ para um estado que seria ‘mais favorável’ (Fonseca, 2002, p. 213).

As categorias de “normal” e “anormal” são anteriores à norma. Primeiro, temos uma apreensão empírica das diferentes curvas de normalidade e, depois, uma ação (a normalização) tendente a majorar as mais favoráveis e minorar as prejudiciais. Nesse contexto, a norma emerge do próprio jogo das normalidades diferenciais. Em outras palavras: na normalização conexas ao biopoder, o “normal” precede a norma, que deflui dele. Portanto, se nas disciplinas, primeiro se estabelecia a norma (um padrão ideal) e, a partir daí, discriminava-se o “normal” e o “anormal”, forçando-se, por meio de mecanismos de adestramento e de controle, este a tornar-se aquele, nos mecanismos de segurança, parte-se de uma apreensão do “normal” e do “anormal”, ou melhor, de diferentes “curvas de anormalidade” e só depois se estabelece a norma (a qual, em consequência, terá uma certa tipicidade derivada da especificidade da população, da situação e das condições concretas das quais ela é abstraída). Aqui, podemos, portanto, falar em uma “normalização propriamente dita” ou “normalização em sentido estrito” (ao contrário da “normação” disciplinar).

Encerramos esse tópico repisando no fato de que é a norma que vincula a disciplina e o biopoder. Ela

“se aplica tanto ao corpo a ser disciplinado quanto à população que se quer regulamentar; ela efetua a relação entre ambos, a partir deles mesmos, sem qualquer exterioridade, sem apelar para algo que seja externo ao corpo e à população em que está esse corpo” (Veiga-Neto, 2007a, p. 74).

E é dessa norma com pretensões “totalizantes” - castradora de exterioridades - que derivam as noções de “normal” e “anormal”. A *normalização*, levada a efeito por essas duas tecnologias de poder, pespega aos indivíduos um ou outro destes rótulos e assim bloqueia o acesso a uma subjetividade autônoma. A noção de governamentalidade – que analisaremos no próximo capítulo – permitiu a Foucault compreender melhor a operacionalidade desta vinculação identitária efetuada pelas relações de poder e, destarte, abriu caminho para a genealogia da ética, em que se revela a possibilidade de uma auto-constituição ética, ou seja, de uma constituição livre de uma subjetividade autônoma. É essa auto-constituição subjetiva que será, daí por diante, a reguladora por excelência da ação política e é esta *modulação ética da política* que está implicada na noção de uma micropolítica.

CAPÍTULO 2: DO PODER PASTORAL À GOVERNAMENTALIDADE

2.1 Introdução

É certo que, para Foucault, os domínios do *saber*, dos mecanismos de *poder* e das formas de *subjetividade* não podem jamais ser pensados separadamente. No entanto, a maneira como ele concebia as relações entre os mesmos foi se alterando à medida que suas pesquisas avançavam. Um primeiro deslocamento, dentro de sua analítica do poder, deu-se com o rompimento de Foucault com os modelos tradicionais de análise do poder: o modelo contratualista jurídico-discursivo e o modelo marxista. Mostrando a insuficiência dos conceitos de Lei e Ordem (do primeiro modelo) e de ideologia dominante (do segundo), Foucault pôde pensar de um modo original as relações entre “poder” e “saber” que estão na base da formação do “sujeito” moderno – esse sujeito constituído por mecanismos normalizadores de subjetivação e objetivação -, atentando, ademais, para as tecnologias de poder que analisamos anteriormente: o poder disciplinar e o biopoder. Nesse primeiro momento de sua analítica, Foucault pôde perceber em que medida o saber e o sujeito eram produtos de relações de poder. Aqui, as relações de poder aparecem como a “matriz” dos saberes e das subjetividades. Mas, nesse ponto, sua analítica sofre um segundo e crucial deslocamento. Do eixo “saber-poder” Foucault se dirige para a idéia de “governamentalidade” ou “governo dos homens” (o governo entendido como a “atividade de direção dos indivíduos ao longo de suas vidas, colocando-os sob a autoridade de um guia responsável por aquilo que fazem e lhes acontece” (Foucault, 1997a, p. 81)). As suas reflexões em torno da arte de governar alteram a maneira como Foucault encara as relações entre saber, poder e sujeito: não se trata mais de pensar o poder enquanto matriz do saber e

do sujeito, mas sim de pensar esses três domínios enquanto articulados dentro de uma arte de governar: “saber, poder e subjetividade são pontos de articulação de processos de governamentalidade” (Fonseca, 2002, p. 261).

A adoção da idéia de “governo”, não implica, absolutamente, em uma rejeição da noção de uma inter-relação profunda entre saber e poder, bem como da concepção do poder como estratégia ou ainda da idéia de normalização. A diferença é que, agora,

trata-se de pensar na articulação entre mecanismos de poder, formações de saber e formas de subjetividade no interior de uma governamentalidade, entendida como *um conjunto de mecanismos destinados a conduzir a conduta dos homens* (Fonseca, 2002, p. 262, grifo nosso).

Mas, essa noção de governamentalidade, que Foucault diz passar a ser operante a partir dos séculos XVI – XVII e que vai adquirir certa eficácia política com os fisiocratas, de onde ela vem? E, antes de disso, por que estudá-la?

O objetivo do exame deste conceito é claro: ele visa tornar possível a análise do problema do Estado e da população. A razão geral deste recuo em relação ao Estado e à população para estudá-los, ambos, sob o prisma da governamentalidade, já se achava anunciada nas pesquisas de Foucault sobre as disciplinas. Isto porque falar das mesmas implicava num triplo deslocamento, ou melhor, na assunção de três precauções metodológicas cujo desiderato era conduzir a análise para o *exterior*: 1) Primeiro, para o exterior da instituição ou das instituições (por exemplo, não analisar a loucura sob o viés da instituição psiquiátrica, mas notar como a mesma se insere em uma rede de poderes e saberes que lhe é exterior, a ordem psiquiátrica, que, por sua vez, também se insere em algo

ainda mais global e amplo: a higiene pública⁴⁵), o que, de resto, Foucault já havia proposto em 1973, no curso *O Poder Psiquiátrico*, em que nos propõe uma via “antiinstitucionalista”⁴⁶, dizendo que “em vez de falar de instituição, preferiria procurar ver quais são as táticas que são postas em ação nessas forças que se enfrentam” (Foucault, 2006h, p. 21); 2) Segundo, para o exterior da função, nominal ou efetiva, da instituição, o que implicava em não analisá-la nem pelas funções que a mesma atribui a si própria, nem por aquelas que, na prática, acaba exercendo, mas sim pela economia mais geral de poder em que a mesma se enquadra; 3) Terceiro, para o exterior do objeto, o que tinha como conseqüência a recusa a analisar-se objetos já dados na realidade sem perguntar-se por sua constituição histórica no seio de certas estruturas de poder.

É esse exame das relações de poder destacadas da instituição, bem como de sua função e objeto, que Foucault gostaria de aplicar na análise do problema do Estado e da população. O que seria necessário para colocar-se tal problema desde aquela exterioridade? Ou, colocando a questão de outro modo: será possível re-situar o Estado moderno em uma tecnologia de poder que lhe transcenda e que, destarte, condicione seus desdobramentos? Existiria uma “governamentalidade” que exercesse, em relação ao Estado, aquela função que a economia geral do poder, seja na forma das disciplinas, seja na do biopoder, exercem em relação, por exemplo, às prisões e instituições médicas? Foucault, como é sabido,

⁴⁵ Segundo Foucault, “um método como esse consiste em passar por trás da instituição a fim de tentar encontrar, detrás dela e mais globalmente que ela, o que podemos chamar grosso modo de tecnologia de poder” (Foucault, 2008b, p. 157). Trata-se, em suma, de substituir a análise genética pela genealógica.

⁴⁶ Em um texto chamado “Foucault”, Maurice Florence (codinome adotado por Foucault neste texto) reafirma que uma de suas diretrizes metodológicas sempre fora realizar seus estudos pelo viés das “práticas”, do que “se fazia”. Segundo “Florence”, embora o estudo das representações e das instituições seja também possível, Foucault opta por analisar “o conjunto das maneiras de fazer mais ou menos regradas, mais ou menos pensadas, mais ou menos acabadas através das quais se delineia simultaneamente o que constituía o real para aqueles que procuram pensá-lo e dominá-lo, e a maneira como aqueles se constituíam como sujeitos capazes de conhecer, analisar e eventualmente modificar o real” (Foucault, 2006d, p. 238).

responde positivamente a tal questão, localizando o “modelo arcaico” desta governamentalidade no chamado poder pastoral⁴⁷.

Diga-se, ainda, que esse sobrevôo que faremos sobre a noção foucaultiana de governamentalidade, tem como escopo precípua não apenas delinear os contornos deste conceito - absolutamente central para este trabalho - mas também delimitar nossa perspectiva. Dentre todas as modalidades de governo, dentre todas as governamentalidades apontadas por Foucault, aquela que vai nos interessar mais de perto, no seguimento desta pesquisa, é a *governamentalidade política*, ou seja, o governo entendido naquele *sentido político* que a palavra assume no pórtico de entrada da modernidade (séculos XVI – XVII). É tal governamentalidade que, na seqüência, relacionaremos com a atitude crítica, a qual será caracterizada, justamente, como a oposição ou resistência - leia-se: *contraconduta* – a uma forma específica de exercício de governo, resistência essa que deverá necessariamente assumir a forma de uma postura ética. Contrapomo-nos ao governo dos outros instituindo um governo de si. Portanto, resistimos à governamentalidade política instaurando, em nossa existência, uma *micropolítica*, uma política em miniatura que possibilite a nossa auto-constituição enquanto sujeitos morais e a recusa das subjetividades geradas pelos mecanismos identificatórios presentes no bojo daquela governamentalidade. Devemos, agora, portanto, analisar o momento preciso na modernidade em que esta noção de governamentalidade vem a lume e o momento mais recuado na história em que ela é pela primeira vez concebida.

⁴⁷ Sobre essa ligação histórica, Foucault chega mesmo a dizer que “de certa forma, podemos considerar o Estado como a matriz moderna da individualização ou uma nova forma de poder pastoral” (Foucault, 1995b, p. 237).

2.2 O desbloqueio das artes de governar

Segundo Foucault, no espaço de tempo que vai do século XVI até o final do século XVIII, observa-se o florescimento de uma literatura *sui generis* sobre o governo ou, mais precisamente, sobre a *arte de governar*. É certo que desde a Antiguidade greco-romana escrevem-se tratados com conselhos ao príncipe. Contudo, essa literatura sobre a “arte de governar” é de um tipo novo. Ela não visa mostrar ao soberano como o mesmo deve exercer o seu poder, nem, tampouco, se apresenta como uma “ciência da política” (invenção bem mais recente). Esse tipo de literatura é sumamente diferente e se aplica a problemas diversos: ao problema do governo de si mesmo (presente no retorno quinhentista ao estoicismo); ao problema do governo das almas (que se observa na pastoral cristã); ao problema do governo das crianças (tema da pedagogia, que começa a se desenvolver); ao problema, enfim, do governo do Estado.

Dois são os processos cuja convergência determina o aparecimento dessa nova literatura: por um lado, um movimento de coagulação das forças estatais, reflexo da superação da estrutura feudal e composição dos Estados administrativos; e, por outro lado, um movimento centrífugo, de dispersão, na seara religiosa - caracterizado pela Reforma e, em seguida, pela Contra-Reforma. É na junção desses dois movimentos que a questão de como ser governado se coloca (em especial no século XVI).

Para esclarecer tais pontos é que surge essa nova literatura sobre a arte de governar. Foucault descreve os aspectos principais desses textos, contrapondo-os àquela obra que, desde o seu surgimento (em 1513) até o século XVIII, é a base sobre a qual (ou contra a qual) se constrói toda a literatura sobre o governo: “O príncipe”, de Maquiavel. A mais conhecida obra do pensador político florentino foi acolhida com grande entusiasmo por

seus contemporâneos, após o que foi abominada por alguns séculos, antes de irromper novamente no cenário político, no início do século XIX (com a Revolução Francesa, Napoleão, Clausewitz, o Congresso de Viena e, depois, com o processo de unificação territorial da Alemanha e da Itália [cujas condições foram idealizadas por Maquiavel]). Durante o hiato temporal em que “O príncipe” ficou relegado ao ostracismo formou-se toda uma literatura “anti-Maquiavel”, a qual possui, para além da óbvia faceta negativa (de recusa e repulsa às idéias do escritor italiano), também uma faceta positiva., caracterizada por injunções precisas acerca da arte de governar.

Qual é, porém, a diferença entre o texto básico da filosofia política clássica e essa literatura anti-Maquiavel sobre a arte de governar? Foucault explica-o da seguinte maneira: “o príncipe está em relação de singularidade, de exterioridade, de transcendência em relação ao seu principado” (Foucault, 2006c, p. 279). O território que governa é-lhe exterior. Os laços que o conectam ao mesmo são artificiais, sintéticos. Não há um liame essencial e natural enlaçando a ambos, o príncipe e o principado. Essa relação é, num certo sentido, frágil, precária, por estar sempre sujeita a ameaças, sejam externas (da parte dos inimigos do príncipe), sejam internas (da parte dos próprios súditos). Daí que o objetivo do príncipe (e o livro de Maquiavel nada mais é do que uma compilação de conselhos e estratégias por meio dos quais o soberano pode atingir seu desiderato) seja manter-se no poder, valendo-se, para tanto, se preciso for, de trapaças e agressões (é famosa a asserção de Maquiavel, segundo a qual, na impossibilidade de, a um só tempo, ser temido e amado, é melhor escolher ser temido). A conclusão de Foucault é esta: “*O Príncipe* de Maquiavel é essencialmente um tratado da habilidade do príncipe em conservar seu principado e é isto que a literatura anti-Maquiavel quer substituir por uma arte de governar” (Foucault, 2006c, p. 280). O indivíduo versado na “arte de governar” não é, absolutamente, aquele sujeito

côncio dos ardis com cuja utilização pode-se conservar o poder (como é o soberano imaginado por Maquiavel).

Para melhor precisar a feição dessa literatura anti-Maquiavel, Foucault analisa um livro de 1567, chamado “*Miroir politique contentat diverses manières de gouverner*”, de Guillaume de La Perrière. Para La Perrière, o governante não é só o soberano. Diz ele: “governante pode ser chamado de monarca, imperador, rei, príncipe, magistrado, prelado, juiz e similares” (La Perrière, citado por Foucault, 2006c, p. 280). Muitas são, portanto, as pessoas que praticam a arte do governo e muitos são os objetos desse governo. Governam-se Estados, mas também famílias, almas, crianças, ordens religiosas, etc. O príncipe governa, é certo. Mas também o faz o pai de família, em relação aos seus filhos; o pedagogo, em relação aos seus pupilos; o pastor, em relação aos seus fiéis, etc. Tem-se, portanto, uma grande variedade de governos, sendo aquele do Príncipe frente a seu Estado apenas uma de suas modalidades. Nessa pluralidade de governos, “ímanentes” ao Estado ou à sociedade, não há nada como um soberano em relação de “singularidade transcendente” frente ao seu principado.

Nós temos, portanto, uma ampla gama de governos. É possível, porém, classificá-los em tipos gerais? E, em caso afirmativo, o que há de específico no governo que se aplica ao Estado? La Mothe Le Vayer, autor seiscentista, em um livro escrito especialmente para o delfim, afirma que existem três tipos de governo, cada qual referindo-se a uma ciência particular. Assim, temos “o governo de si mesmo, que diz respeito à moral; a arte de governar adequadamente uma família, que diz respeito à economia⁴⁸; a ciência de bem

⁴⁸ A palavra economia, nesse período, ainda não tinha o sentido atual (o qual só se consolidou um par de séculos mais tarde). Diz-nos Foucault: “A palavra economia designava no século XVI uma forma de governo [o governo da família, como vimos]; no século XVIII, designará um nível de realidade, um campo de

governar o Estado, que diz respeito à política” (Foucault, 2006c, p. 280). Frente à moral e à economia, a política tem, sim, diz Le Vayer, uma especificidade. No entanto, mais importante do que indicá-la é perceber a continuidade essencial entre essas formas de governo. Segundo Foucault,

enquanto a doutrina do príncipe ou a teoria jurídica do soberano procura incessantemente marcar uma descontinuidade entre o poder do príncipe e as outras formas de poder, as teorias da arte de governar procuram estabelecer uma continuidade, ascendente e descendente (2006c, p. 281).

A continuidade ascendente é assegurada pela pedagogia do delfim, o qual é instruído primeiro na moral, depois na economia e, por fim, na política. A continuidade descendente se dá por meio da polícia⁴⁹, através da qual o bom governo do Estado repercute, escalonadamente, no bom governo da família e na conduta proba dos cidadãos.

O elemento central, aqui, diz Foucault, é “o governo da família, que se chama economia” (Foucault, 2006c, p. 281). A questão principal a assediar esses teóricos é a seguinte: como introduzir a economia na gestão do Estado? É o traslado da economia da família para o Estado a preocupação premente da época e a função precípua do governo será, justamente, introduzir a economia na esfera política. Atesta-o, de forma bastante clara, o artigo “Economia política” de Rousseau (escrito para a Enciclopédia, no século XVIII). Nesse texto, Rousseau dá testemunho dessa necessidade (sentida desde o século XVI) de se “ter em relação aos habitantes, às riquezas, aos comportamentos individuais e coletivos, uma forma de vigilância, de controle tão atenta quanto a do pai de família” (Foucault,

intervenção do governo através de uma série de processos complexos absolutamente capitais para nossa história” (Foucault, 2006c, p. 282).

⁴⁹ Polícia, aqui, significa “o conjunto dos meios necessários para fazer crescer, do interior, as forças do Estado” (Foucault, 1997a, p. 83).

2006c, p. 281). Em outras palavras, existe a necessidade de se exercer, quanto aos elementos aludidos, um verdadeiro e legítimo *governo*.

Portanto, dentre os vários tipos de governo apontados por essa literatura anti-Maquiavel, o modelo central é aquele governo da família, de que se ocupa a economia, sendo primordial, de acordo com esses teóricos, a ampliação desse modelo para o nível mais amplo da gestão estatal. Cumpre-nos, entretanto, indagar: que espécie de relação mantém o governante com os objetos de seu governo? Se a finalidade de seu governo não é “manter-se no poder”, qual é, então, o seu escopo? La Perrière nos esclarece: “governo é uma correta disposição das coisas de que se assume o encargo para conduzi-las a um fim conveniente” (La Perrière, citado por Foucault, 2006c, p. 282). No “Príncipe” de Maquiavel, o objeto do governo é o território, fundamento mesmo da soberania. No que tange à arte do governar, porém, o governo recai não sobre o território, mas sobre “coisas”. Governar é dispor tais coisas de forma correta. Ao definir governo dessa maneira, La Perrière não pretendia opor as “coisas” aos homens, mas sim “mostrar que aquilo a que o governo se refere é não um território e sim um conjunto de homens e coisas” (Foucault, 2006c, p. 282). O que se governa são os homens em suas relações com as coisas, ou seja, em suas relações com as riquezas, os recursos da terra, os costumes e os hábitos do povo, os acidentes, as intempéries, etc. O território e a propriedade viram variáveis adjacentes a este elemento central. Já aí podemos ver que a finalidade do governo (ou melhor, da arte de governar) é diferente daquela da soberania: trata-se, aqui, de conduzir as coisas a um fim que seja adequado a cada uma delas. É certo que ao soberano não se atribuía um direito irrestrito de governar como bem entendesse. Na verdade, vinculava-se de forma explícita sua atuação ao atendimento do “bem comum”. O soberano governava mirando a “utilidade pública”. No entanto, quando investigamos o sentido com que os juristas e teólogos do

período animavam a expressão “bem comum”, percebemos que este vocábulo indicava, meramente, a “obediência à lei”. O bem comum era atendido quando os súditos respeitavam a lei do soberano, arcavam com seus encargos de forma ordeira e eximiam-se de agredir a ordem estabelecida. Já em La Perrière, “o governo é definido como uma maneira correta de dispor as coisas para conduzi-las não ao bem comum (...), mas a um objetivo adequado a cada uma das coisas a governar” (Foucault, 2006c, p. 284). Tem-se, então, nesse caso, não um “bem comum”, mas sim “bens específicos”, adequados a cada uma das coisas singulares sob a égide do governo.

Ademais, a arte de governar se distingue da soberania também no tocante aos instrumentos de que lança mão para exercer o governo. Se a principal ferramenta da soberania é a lei, a arte de governar, por outro lado, buscará espeque em “táticas diversas”: “no caso da teoria do governo não se trata de impor uma lei aos homens, mas de dispor as coisas, isto é, utilizar mais táticas do que leis, ou utilizar ao máximo as leis como táticas” (Foucault, 2006c, p. 284).

Uma última observação que deve ser feita sobre o texto de La Perrière diz respeito às qualidades que se exige de um bom governante, a saber, paciência, sabedoria e diligência. Para ilustrar a virtude da paciência, o autor usa uma metáfora. Segundo ele, o soberano deve ser como o zangão, o qual, mesmo sem um ferrão, consegue, ainda assim, salvaguardar sua reputação de “rei dos insetos do mel”. Ou seja, o governante deve aprender a não ceder à cólera e exercitar, diuturnamente, a paciência, para ser como o zangão, que reina sem distribuir ferroadas. O conteúdo positivo desta abstenção é justamente a sabedoria e a diligência, aquela significando um conhecimento preciso das coisas a serem governadas e dos fins a que devem ser conduzidas; e esta significando a

atitude do soberano de governar no interesse dos seus súditos, tal qual o pai de família o faz em relação aos seus familiares.

Pois bem. Temos aí um esboço geral daquilo que Foucault entendia por “arte de governar”. Não é custoso perceber a distância que separa esta concepção de governo daquela contida no “Príncipe”. O que precisamos fazer, agora, é investigar de que modo tal noção evoluiu nos séculos subsequentes, como a mesma se relaciona com os conceitos que desenvolvemos anteriormente neste trabalho (poder disciplinar e biopoder) e qual é o papel que o Estado assume dentro dela.

Segundo Foucault, embora a arte de governar não tenha ficado só no plano teórico durante o século XVI (sendo possível analisar seu impacto na realidade, atentando-se, por exemplo, para sua relação com o desenvolvimento do aparelho administrativo das monarquias nascentes, com o nascimento da estatística, e com o mercantilismo⁵⁰ e o cameralismo⁵¹), pode-se dizer que a mesma só foi desabrochar efetivamente no século

⁵⁰ A expressão “mercantilismo” foi cunhada em 1763 por Victor de Riqueti, o Marques de Mirabeau (1715-1789), para designar “o conjunto de doutrinas econômicas dominadas pelo nacionalismo e pelo intervencionismo que, já presentes no final da Idade Média, ganharam impulso nos séculos XVI e XVII” (Feijó, 2001, p. 59). Pode-se dizer que ele foi a contrapartida, no cenário econômico, do surgimento dos Estados nacionais centralizados, consistindo, destarte, numa espécie de nacionalismo econômico, que “fazia da riqueza o principal fim do Estado. [Ele] assinalou, na história econômica da humanidade, o início da evolução dos Estados modernos e das novas concepções sobre os fatos econômicos, notadamente sobre a riqueza” (Gastaldi, 2003, p. 47). Segundo os autores mercantilistas, os metais preciosos eram a base da riqueza nacional e a função precípua do Estado era a criação de meios para a máxima acumulação dos mesmos (em particular, de ouro e prata).

⁵¹ O cameralismo é uma variante germânica do mercantilismo. “Trata-se de um enfoque específico do mercantilismo ligado aos problemas particulares da economia de um conjunto de países de língua alemã” (Feijó, 2001, p. 74). A Europa central, à época, achava-se num estágio econômico mais atrasado que a França e a Inglaterra, donde a necessidade de se achar uma terapêutica adequada para as calamidades econômicas típicas da região. “Diferentemente do mercantilismo ocidental, a ênfase não recaía na competitividade comercial com outros países, mas em fornecer aos reis conhecimentos para uma boa gestão” (Feijó, 2001, p. 74). O próprio termo – cameralismo – deriva do vocábulo alemão “kammer”, que indicava o lugar em que era guardado o tesouro real, daí que essa doutrina tenha, posteriormente, se ampliado e passado a designar tudo o que concernia à propriedade real. O cameralismo virou, assim, “a economia do rei ou a arte que bem administra a renda real procurando mantê-la e, se possível, aumentá-la” (Feijó, 2001, p. 74). Ele assemelhava-se ao mercantilismo pela ênfase no intervencionismo e a importância que atribuía aos metais preciosos, mas se distinguia deste pelo menor interesse em relações internacionais e pela maior preocupação com a economia doméstica.

XVIII. E isso por duas razões básicas. Em primeiro lugar, temos uma razão de cunho histórico: no século XVII, a Europa foi convulsionada por várias crises e a arte de governar precisa, para o seu desenvolvimento, de períodos de expansão em que não existam grandes emergências políticas. Em segundo lugar, temos uma outra razão, a que Foucault dá o nome de “estrutura institucional e mental” (Foucault, 2006c, p. 286): tanto no plano teórico, quanto no plano prático da organização política, o problema da soberania tinha prevalência. Enquanto essa situação perdurou, o desenvolvimento da arte de governar foi obstaculizado. Portanto, a primazia do modelo da soberania impediu que a arte do governo deslanchasse. Ademais, o único modelo alternativo de que dispunham os teóricos da época era aquele quadro da família. Desse modo, “com o Estado e o soberano de um lado, com o pai de família e sua casa de outro, a arte de governo não podia encontrar sua dimensão própria” (Foucault, 2006c, p. 287).

Essa situação, no entanto, alterou-se no século XVIII, justamente porque, neste período, segundo Foucault, surge o problema da *população* (no esteio da explosão demográfica setescentista – fomentada, por sua vez, pelo aumento da produção agrícola). *A população possibilitará o desbloqueio da arte do governo*. E o fará, em primeiro lugar, permitindo que a economia se centre em outra coisa que não a família: “a estatística revela (...) que a população tem características próprias e que seus fenômenos são irredutíveis aos da família: as grandes epidemias, a mortalidade endêmica, a espiral do trabalho e da riqueza, etc. (...)” (Foucault, 2006c, p. 288). A estatística, portanto, traz a lume a especificidade dos fenômenos próprios da população, fenômenos esses que são irredutíveis ao quadro da família. Por conseguinte, a família desaparece *como modelo de governo*. Ela permanece, porém, como instrumento. Qualquer mudança nos comportamentos da população – quanto ao consumo, à sexualidade, etc. – deverá passar pela família. Foucault

fala que há um deslocamento da família do “nível de modelo” para o “nível de instrumentalização”. E isso começa a acontecer precisamente em meados do século XVIII, como o revelam as campanhas (relativas à mortalidade, ao casamento, à vacinação, etc.) que, neste período, ganham a cena pública. Em segundo lugar, a população desbloqueia a arte do governar tornando-se, ela própria, o objetivo final do governo. Doravante, governar-se-á não mais um território, mas uma população; e o governo não terá mais o fito de prostrar seu jugo tanto quanto possível, mas sim o objetivo de melhorar as condições de existência da população, ou seja, aumentar sua riqueza, sua expectativa de vida, diminuir suas taxas de mortalidade, gerir os fluxos populacionais, etc. A população, portanto, se torna mais o fim do governo e menos o trunfo do soberano. Em terceiro lugar, surge, concomitantemente ao problema da população, um “saber de governo”: a economia política. Essa ciência, de fato, só pôde se constituir com o aparecimento da população. A economia política – enquanto campo do saber que se debruçará sobre as relações entre a população, o território e a riqueza – dará espaço a uma nova forma de intervenção sobre a população: a intervenção econômica.

Com toda essa discussão acerca do desbloqueio das artes de governar e daquele processo, que lhe é coevo, de emergência da população, Foucault nos narra, em última análise, o *nascimento do biopoder*. O século XVIII, como já vimos, é o momento de nascimento desta forma específica de normalização que recai não *somente* sobre os indivíduos (como o poder disciplinar do fim do século XVII), mas *também* sobre a população ou corpo social. O aparecimento, porém, do biopoder e sua sobreposição ao poder disciplinar não trouxe, absolutamente, a derrocada nem das disciplinas, nem da soberania. Na realidade, Foucault chega a dizer que “a idéia de um novo governo da população torna ainda mais agudo o problema do fundamento da soberania e ainda mais

aguda a necessidade de desenvolver a disciplina” (Foucault, 2006c, p. 291). Não podemos pensar, por conseguinte, em sub-rogações sucessivas: a soberania sendo substituída pela disciplina e esta última pelo governo. Esses três elementos – soberania, disciplina e gestão governamental – formam um “triângulo”, “que tem na população seu alvo principal e nos dispositivos de segurança seus mecanismos essenciais” (Foucault, 2006c, p. 291).

Diante disso, qual é o papel do Estado? Melhor ainda: será que o Estado realmente tem o papel axial que, de regra, lhe atribuem os pensadores políticos hodiernos? A esse respeito, Foucault assevera: existe, em nossa sociedade, uma “supervalorização do problema do Estado” (Foucault, 2006c, p. 292). Ora apontam-se os avanços do Estado, ora apontam-se os abusos perpetrados sob seu manto, mas, em qualquer dos casos, o Estado é visto como “absolutamente essencial”. Ele ocupa – seja como alvo de achincalhes, seja como alavanca da justiça social – um papel de destaque em nosso mundo contemporâneo. Entretanto, segundo Foucault, “o Estado – hoje provavelmente não mais do que no decurso da sua história – não teve esta unidade, esta individualidade, esta funcionalidade rigorosa e *direi até esta importância*” (Foucault, 2006c, p. 292, grifo nosso). Foucault minimiza o problema do Estado, dizendo que o mesmo, afinal de contas, não passa de “uma realidade compósita e uma abstração mistificada, cuja importância é muito menor do que se acredita” (Foucault, 2006c, p. 292). O essencial, quanto à temática do governo, não é se estudar a “estatização da sociedade”, mas, isto sim, a “governamentalização do Estado” (Foucault, 2006c, p. 292). Ao invés de prestarmos atenção no alastramento do Estado por todo o corpo social, devemos, preferencialmente, notar como o Estado se insere em uma realidade que o transcende: a governamentalidade. Pois, para Foucault, “desde o século XVIII, vivemos na era da governamentalidade” (Foucault, 2006c, p. 292). Foi ela que permitiu a sobrevivência do Estado: “se o Estado é hoje o que é, é graças a esta governamentalidade, ao mesmo

tempo interior e exterior ao Estado” (Foucault, 2006c, p. 292). Em outras palavras: “o Estado, em sua sobrevivência e em seus limites, deve *ser compreendido a partir das táticas gerais da governamentalidade*” (Foucault, 2006c, p. 292, grifo nosso).

É, por conseguinte, justamente aí, neste momento histórico, no seio do florescimento desta idéia de um governo de homens (e não de uma cidade ou estrutura política), que a noção de governo adquire o *sentido político* pelo qual é, hoje, comumente reconhecida. Cumpre-nos, agora, investigar o contexto histórico em que esta idéia surge.

2.3 A raiz histórica da noção de governo.

Embora a modernidade seja o momento em que ocorre o “desbloqueio” desta noção de um governo dos homens e seja, ademais, o momento em que a mesma é acoplada à técnica, já vigente, da soberania (de vez que não existe cisão, mas *encaixe* entre soberania e arte de governar), é num período bem mais recuado da história que essa noção encontra seu enraizamento.

Em alguns textos da antiguidade grega, encontramos a metáfora da nau, que compara o governante a um piloto dirigindo (governando) uma embarcação por entre um oceano turbulento, tendo como missão essencial conduzi-la a bom porto. No entanto, essa mesma metáfora deixa claro que o objeto do governo, neste caso, é precisamente a nau, e não sua tripulação. Esta última só está sob o governo do capitão, na medida em que está embarcada no navio. O governante exerce sobre os indivíduos, portanto, um governo *geralmente* indireto. Portanto, esta noção de um governo exercido diretamente sobre homens, segundo Foucault, não deve ser buscada na Grécia, mas algures (e num momento

histórico ainda bem anterior) – mais precisamente, no Oriente: “num Oriente pré-cristão primeiro, e no Oriente cristão depois” (Foucault, 2008b, p. 166). Primeiro, sob a forma do pastoreio, ou do poder de tipo pastoral e, depois, sob a forma da direção das almas.

A idéia de que o chefe, o rei ou Deus exerça, de algum modo, uma função de pastor em relação aos homens, que seriam, em contrapartida, seu rebanho, encontra-se amiúde no Oriente mediterrâneo, em especial no Egito, na Assíria, na Mesopotâmia e entre os Hebreus. No entanto, em todas essas civilizações, o exercício efetivo do pastorado incumbia exclusivamente a Deus (com exceção do rei Davi⁵²), sendo o rei ou chefe, um pastor subalterno ou subrogado. O pastorado, aí, é uma relação que se estabelece entre Deus e os homens. O rei, de certo modo, *participa* desta estrutura pastoral, devendo, ao cabo de seu reinado, restituir a Deus o rebanho cuja guarda lhe fora apenas temporariamente confiada.

Essa relação pastor-rebanho jamais se verifica entre os deuses gregos e as suas cidades. Aqueles têm em relação a estas últimas uma relação outra: eles fundam a cidade, a localizam, nomeiam, garantem sua solidez, dão-lhe conselhos pela via dos oráculos, mas jamais conduzem os homens que aí habitam como um pastor conduz seu rebanho.

Percebe-se, pois, que esse poder de tipo pastoral, de origem marcadamente oriental e ausente na Grécia antiga, tem algumas características específicas. Em primeiro lugar, é um poder que não se aplica a um território ou cidade, mas sim a homens, ao rebanho, “mais exatamente sobre o rebanho em seu deslocamento, no movimento que o faz ir de um ponto ao outro” (Foucault, 2008b, p. 168). Em segundo lugar, ele é um poder essencialmente

⁵² “Como sabemos, foram os hebreus que desenvolveram e ampliaram o tema pastoral com, todavia, uma característica muito singular: Deus, e somente Deus, é o pastor de seu povo. Há só uma exceção positiva: em sua qualidade de fundador da monarquia, Davi é invocado sob o nome de pastor. Deus lhe confiou a missão de reunir um rebanho” (Foucault, 2006a, p. 358).

benfazejo, que não tem outra razão de ser senão fazer o bem ao rebanho. Essa benignidade do poder, embora seja um elemento de fato constante das caracterizações religiosas, morais e políticas do poder, era, na estrutura grega e romana, apenas um elemento entre outros, como sua onipotência, riqueza ou fulgor. Já o poder pastoral tem como objetivo essencial e precípua a salvação de rebanho. Ele é distintamente, e com exclusão daqueles outros elementos, “um poder de cuidado” (Foucault, 2008b, p. 169). O pastor deve zelar pelo rebanho, conduzido-o, em segurança, às boas campinas e direcionando cada ovelha às melhores relvas. Por fim, o poder pastoral é um poder individualizante. Ao pastor incumbe atentar não só para o rebanho todo, mas também (e não raro principalmente), para cada ovelha em sua singularidade: *omnes et singulatim*⁵³. Daí o “paradoxo do pastor”: deve o mesmo não só estar disposto a sacrificar-se a si próprio pelo rebanho, mas também estar preparado para sacrificar uma ovelha pelo rebanho, bem como a abandonar todo o rebanho por conta de uma só ovelha desgarrada.

Essa idéia de um poder pastoral, possuidor de tais características, bastante distintas, como se viu, daquelas presentes nas estruturas de poder gregas e romanas, foi introduzida no Ocidente pela Igreja Cristã. Segundo Foucault,

foi a Igreja cristã que coagulou todos esses temas de poder pastoral em mecanismos precisos e em instituições definidas, foi ela que realmente organizou um poder pastoral ao mesmo tempo específico e autônomo, foi ela que implantou seus dispositivos no interior do Império Romano e que organizou, no coração do Império Romano, um tipo de poder que (...) nenhuma outra civilização havia conhecido (Foucault, 2008b, p. 174).

⁵³ “A pastoral, no Cristianismo, será uma arte de conduzir, de dirigir, de guiar os homens, tendo por função atingi-los *individual e coletivamente*, levando-os a um estado de salvação” (Fonseca, 2002, p. 220, grifo nosso). A esse respeito, Foucault diz, em uma conferência chamada justamente “*Omnes et singulatim*”, que, em contraste radical com o pensamento grego, o cristianismo “concebeu a relação entre o pastor e suas ovelhas como uma relação de dependência individual e completa” (Foucault, 2006a, p. 367), sendo a mesma, aliás, marcada por um estreito laço de submissão pessoal.

É esse poder de tipo pastoral que está na raiz histórica das governamentalidades modernas, entre as quais está aquela que, aqui, nos interessa mais de perto: a governamentalidade política. Nessa seara, Foucault identifica três grandes formas históricas ou cristalizações das artes de governar. São elas: 1) a forma de governamentalidade representada pela “razão de Estado”, da Idade Clássica; 2) aquela representada pelo liberalismo, do século XVIII; 3) e, por fim, aquela arte de governar de que é exemplo o neoliberalismo alemão e americano do pós-guerra.

A primeira dessas cristalizações está situada entre o século XVI e XVII. A partir dessa forma de governamentalidade da “razão de Estado” podemos traçar uma linha divisória entre a *ratio pastoral* e a *ratio governamental*. Ou seja, é nesse momento que o governo dos homens deixa de guiar-se por regras pautadas em uma esfera transcendente e dirige seu olhar para uma esfera puramente imanente: a da sua prática. Para chegar a uma definição de razão de Estado, Foucault se vale de alguns autores, como Palazzo, Chemnitz e Botero. Segundo os mesmos, razão de Estado é “o que é necessário e suficiente para que a república (...) conserve sua integridade” (Foucault, 2008a, p. 343). Por razão de Estado entende-se, pois, uma arte que provê os meios para que se mantenha a integridade e continuidade do Estado. Botero, que segundo Foucault foi o primeiro, na Itália⁵⁴, a fazer uma teoria da razão de Estado, definia a mesma como “um conhecimento perfeito dos meios pelos quais os Estados se formam, se mantêm, se fortalecem e se ampliam” (Foucault, 2008a, p. 387). Não há nada, como se vê, na definição de razão de Estado que extrapole ao próprio Estado. Não há referência a qualquer lei, ordem ou fundamento externo ao aparelho estatal. Mais: não há qualquer finalidade que ultrapasse o Estado. Na

⁵⁴ Aliás, segundo Foucault, “a razão de Estado (...) nasceu na Itália, foi formulada na Itália a partir dos problemas específicos das relações dos pequenos Estados italianos entre si” (Foucault, 2008, p. 392).

razão de Estado, este último é seu escopo e quintessência. Foucault diz que esta “razão governamental coloca o Estado (...) como princípio de leitura da realidade e o coloca como objetivo e como imperativo” (Foucault, 2008a, p. 385). A razão de Estado chega mesmo a justificar certa liberdade em relação às leis, ou seja, abre espaço para que eventualmente o Estado possa se sobrepor às leis e desrespeitá-las em prol da salvação do próprio Estado. “Há portanto uma necessidade do Estado que é superior à própria lei” (Foucault, 2008a, p. 350)⁵⁵.

Como se vê, essa forma de governo tem como objetivo único assegurar a integridade do Estado. Para cumprir esse objetivo, a mesma desenvolveu dois conjuntos tecnológicos: um voltado para o exterior, outro voltado para o interior. No plano das relações do Estado com o exterior, surgiu, no final da Guerra dos Trinta Anos, uma tendência dos Estados de, ao invés de continuarem suas expedições de conquistas, voltarem-se para sua própria salvaguarda e proteção. Nesse momento histórico, as nações buscam um “equilíbrio de forças”. Em virtude disso, essa razão de Estado desenvolve, por um lado, um sistema de diplomacia permanente, e, por outro, um exército também permanente. Ambas as medidas, ao criarem, respectivamente, uma rede de alianças e uma garantia de que as fronteiras do Estado serão respeitadas, previnem ataques à sua soberania. No plano das relações internas do Estado, a razão de Estado deu à luz um outro aparelho tecnológico: a polícia. “O sentido dado pela Idade Clássica (séculos XVI e XVII) à polícia remete ao conjunto das medidas que têm por objetivo fazer com que as forças do Estado cresçam ao máximo, mantendo-se a boa ordem do mesmo” (Fonseca, 2002, p. 223).

⁵⁵ “A fraqueza da natureza humana e a ruindade dos homens fazem que nada na república poderia se manter se não houvesse, em todo ponto, em todo momento, em todo lugar, uma ação específica da razão de Estado garantindo de maneira concertada e meditada o governo” (Foucault, 2008, p. 346).

A polícia, na verdade, é um dos instrumentos necessário ao funcionamento da razão de Estado (junto com o dispositivo diplomático-militar). Isto porque a percepção de não haver, nesta razão política, qualquer finalidade fora do Estado, cria entre todos os Estados um espaço de concorrência, que precisa ser administrado com vistas ao equilíbrio. É tendo em mira este equilíbrio – a “balança da Europa” – que estas duas grandes armaduras mencionadas se tornam necessárias. De um lado, o dispositivo diplomático-militar, com as novas práticas que lhe são adjacentes: a guerra como forma de manter o equilíbrio, o aprofundamento do aparelho diplomático (em substituição ao antigo regime de alianças dinásticas) e a constituição de um dispositivo militar permanente, com a correspondente profissionalização do “homem de guerra”. De outro lado, a polícia, que, como dissemos, não tinha, nessa época, o sentido que hoje atribuímos a esta noção, mas que significava “o conjunto dos meios pelos quais é possível fazer as forças do Estado crescerem, mantendo ao mesmo tempo a boa ordem desse Estado” (Foucault, 2008a, p. 421). Ou ainda: “o conjunto das intervenções e dos meios que garantem que viver, melhor que viver, coexistir, será efetivamente útil à constituição, ao aumento das forças do Estado” (Foucault, 2008a, p. 438). A polícia, enfim, como arte de “assegurar o esplendor do Estado” (Foucault, 2008a, p. 422). Para fazê-lo, a polícia se interessava, essencialmente, pela atividade do homem, pela sua ocupação, por tudo aquilo que ele fizesse e que dissesse respeito, de alguma forma, ao Estado. “Trata-se da criação da utilidade estatal, a partir de e através da atividade dos homens” (Foucault, 2008a, p. 433). Daí sua fiscalização sobre o número de homens, sobre as necessidades da vida, sobre sua saúde, atividade e circulação. Cumpria à polícia regular as variadas formas de co-existência e relacionamento dos indivíduos entre si. E isto com o intuito de gerar um estado de bem-estar entre os indivíduos que se refletisse em aumento de forças do Estado.

A polícia tem, portanto, como escopo premente, defender o bem-estar das populações⁵⁶. Sendo assim, ela se interessa, não pelo que os homens têm ou são, mas pelo que fazem, por suas condutas: “seu objetivo é criar a estabilidade do Estado a partir do controle das atividades dos indivíduos” (Fonseca, 2002, p. 223). Em suma, podemos dizer, acerca da forma de governamentalidade representada pela razão de Estado, que a mesma encara a entidade estatal, ao mesmo tempo, como “um *dado* e um *objeto a ser construído*” (Fonseca, 2002, p. 223), sendo seu desiderato transformar o “dever-ser” desta entidade em um efetivo “ser”. O Estado persegue este objetivo guiando-se, no plano externo, por um princípio de limitação de suas atividades e, no plano interno, por um princípio de ilimitação e controle exaustivo.

A segunda forma de governamentalidade analisada por Foucault surge em meados do século XVIII e pauta-se em “um princípio de limitação da arte de governar no que concerne às medidas de política interna adotadas pelo Estado” (Fonseca, 2002, p. 224). A postura de limitação e comedimento que o Estado, na forma da governamentalidade anterior, já adotava no plano externo é, agora, transladada para o plano interno. O instrumento desse deslocamento é a economia política e seu resultado é aquilo a que se chamou *liberalismo*. Segundo Foucault, a diferença essencial entre a razão de Estado e a arte de governar liberal é que, no caso desta última, não se trata de assegurar “o crescimento indefinido do Estado, mas de limitar do interior o exercício do poder de governar” (Foucault, 2004b, p. 29), ou seja, enquanto a razão de Estado preocupava-se em aumentar a força, riqueza e poder do Estado, a governamentalidade liberal busca

⁵⁶ Por isso, Foucault assevera que, embora a questão da população já exista, de forma implícita e anunciada, desde o começo da razão de Estado, ela só surge efetivamente com o desenvolvimento do aparelho de polícia.

estabelecer um princípio de limitação interna do governo⁵⁷. Em virtude disso, chega-se, por volta do século XVIII, a uma época que poderia ser chamada de “governo frugal” (Foucault, 2004b, p. 30). Esta idéia, segundo Foucault, se forma a partir da aproximação do cálculo da razão de Estado a um certo “regime de verdade” (que encontra sua melhor formulação e expressão teórica na *economia política*): o mercado. O mercado passa a funcionar, deste momento em diante, como “um mecanismo de formação de verdade” (Foucault, 2004b, p. 31). É o mercado, pelo aclaramento do “preço justo”, “verdadeiro” ou “natural”, que produz algo como uma verdade que servirá, então, como baliza para a determinação de quais atitudes governamentais são corretas e quais são errôneas⁵⁸. Portanto, o mercado se torna lugar de veridicção e de prescrição, para o governo, de boas condutas.

Portanto, mais do que como uma doutrina ou política definidas, o liberalismo deve ser encarado como “um instrumento crítico da realidade (...)” (Foucault, 1997a, p. 92), ou ainda, “uma reflexão crítica sobre a prática governamental (...)” (Foucault, 1997a, p. 94). Essa governamentalidade, tendo como fulcro o mercado, se afastará do esquema da razão de Estado, segundo o qual só o interesse estatal era digno de proteção e tutela. Doravante, esse interesse fará parte de um jogo complicado, em que estarão inseridos interesses de

⁵⁷ Não se pense, porém, que entre a primeira e a segunda exista uma ruptura, uma separação completa. Foucault fala da governamentalidade liberal como o “refinamento interno”, “desenvolvimento mais completo”, “aperfeiçoamento” da razão de Estado (Foucault, 2004b, p. 30). Foucault chega mesmo a falar daquela como o “princípio de organização” desta última.

⁵⁸ Como diz Fonseca, nesta governamentalidade, cabe ao Estado “deixar o mercado atuar com a menor intervenção possível a fim de que ele possa formular sua verdade e propô-la como regra à prática governamental” (Fonseca, 2002, p. 225). Se o mercado, ao longo da Idade Média, e ainda durante os séculos XVI e XVII, era um lugar de “jurisdição” (no sentido de ser atravessado por regras e sanções), ele se torna, com o liberalismo, “um lugar de “veridicção” da prática governamental” (Fonseca, 2002, p. 225, grifo nosso), no sentido de que ele será um espaço de produção da “verdade”. “Naquele momento o mercado aparecia como qualquer coisa que obedecia a fenômenos naturais e espontâneos e, portanto, era capaz de indicar a verdade acerca do ‘preço natural’ das coisas, o ‘bom preço’, para os fisiocratas” (Fonseca, 2002, p. 225). Portanto, atuando livremente, sem arreios e peias, o mercado produziria naturalmente a “verdade” sobre a arte de governar.

outra ordem: “será o jogo complexo entre interesses individuais e coletivos, entre utilidade social e lucro econômico, entre o equilíbrio do mercado e o regime do poder público, entre a liberdade dos indivíduos e a sua dependência do Estado que caberá a tal governamentalidade organizar” (Fonseca, 2002, p. 225). De acordo com a mesma, o Estado só estará legitimado para intervir diretamente sobre as pessoas e as coisas, na medida “em que o jogo dos interesses torna determinada pessoa ou determinada coisa implicados aos interesses do conjunto dos indivíduos” (Fonseca, 2002, p. 226). É, portanto, na garantia ao livre desenrolar desse “jogo de interesses” que está o traço fundamental da arte de governar liberal. Daí, aliás, deriva o vocábulo “liberal”: com o mesmo não se pretende dizer que tal arte de governar respeite tal ou qual liberdade, mas sim que ela só pode funcionar com base na existência de certa quantidade de liberdades dentro do Estado. É por isso que Foucault aduz que esta governamentalidade “consume” liberdade: ela precisa produzi-la e organizá-la. Daí a importância dos “mecanismos de segurança” para essa forma de governo. Ele precisa determinar em que medida as liberdades individuais atentam contra os interesses mais amplos do grupo e precisa manter estável o delicado balanço entre os interesses econômicos e as liberdades individuais. Esta relação entre liberdade e segurança é o núcleo duro dessa forma de governamentalidade. Daí Senellart dizer que, no liberalismo, “a economia não é um domínio de uma pura espontaneidade individual, mas de uma liberdade solicitada, controlada, fabricada” (Senellart, 2003, p. 142).

A terceira forma de “governo” analisada por Foucault é representada por dois movimentos: o *neoliberalismo alemão*, cuja referência central, segundo Foucault, é a Escola de Friburgo (que tem como principal representante W. Eucken e cujos integrantes são conhecidos como “ordoliberais”, por publicarem a revista “Ordo”); e o *neoliberalismo americano*, cuja matriz é o pensamento de M. Friedman e F.H. Hayek (representantes da

Escola de Chicago)⁵⁹. Esses dois movimentos surgem, no século XX, em resposta à chamada “crise do liberalismo”. As “ameaças à liberdade representadas pelo aumento do custo econômico do próprio exercício das liberdades, bem como pelo socialismo, pelo nacional-socialismo e pelo fascismo” (Fonseca, 2002, p. 227), deram ensejo a um certo número de intervenções econômicas, levadas a efeito no interregno de tempo que vai dos anos 30 aos 60. Isso levou à tal “crise do liberalismo” e às reformulações alemã e americana do programa liberal. Em ambos os casos, observa-se “uma crítica da irracionalidade própria ao excesso de governo e (...) um retorno a uma tecnologia de ‘governo frugal’, como teria dito Franklin” (Foucault, 1997a, p. 95).

De um lado, temos o neoliberalismo alemão, conectado à República de Weimar e à reconstrução do Estado alemão do pós-guerra, bem como à tentativa de superação do legado sombrio do nazismo. De outro, temos o neoliberalismo norte-americano, ligado à política do New Deal que se opunha ao intervencionismo federal das gestões anteriores (como a de Roosevelt). Esses dois programas neoliberais, por surgirem em contextos históricos diferentes, assumem feições também diferenciadas.

Na Alemanha, o programa neoliberal se presta para estabelecer uma *fundação legitimadora* do Estado, calcada na liberdade econômica. À economia política se delega o papel de produzir a soberania estatal. Ou seja, o *fundamento da existência do Estado* passa a ser a liberdade econômica. Essa tendência torna-se inteligível atentando-se para o contexto em que ela surge: os alemães do pós-guerra enfrentavam o problema de *fazer existir e legitimar* um Estado opondo-se à herança sombria do nazismo. Para atingir esse desiderato, eles deveriam construir um Estado “não a partir de uma afirmação do próprio

⁵⁹ Segundo Foucault, o texto essencial, fundador do neoliberalismo americano, é o artigo de 1934, chamado “Um programa positivo para o *laissez-faire*”, escrito por H.C. Simons (Foucault, 2004b, p. 222).

Estado (conjurando assim a ameaça de um ressurgimento do estigma nazista), mas a partir de um domínio não-estatal representado pela liberdade econômica” (Fonseca, 2002, p. 228). Portanto, os ordoliberalis, na busca por uma fundação legitimadora para um novo Estado, fizeram da liberdade de mercado o princípio básico de organização e regulação do Estado. A coesão social e a legitimidade do Estado, para os neoliberais alemães, devem se apoiar nas leis econômicas do mercado.

O programa neoliberal norte-americano é completamente outro. Segundo Foucault, as reivindicações liberais foram o mote da guerra de independência dos Estados Unidos e o liberalismo não deixou nunca de ser o pano de fundo para o debate político nesse país. A rigor, “o liberalismo americano não cessou (...) de estar no coração de todos os debates políticos da América durante dois séculos”, de modo ser possível dizer que “a questão do liberalismo foi um elemento recorrente de toda discussão e de todas as escolhas políticas dos Estados Unidos” (Foucault, 2004b, p. 223). Foucault chega a dizer que “o liberalismo, na América, é toda uma maneira de ser e de pensar”, é “um método de pensamento, uma grade de análise econômica e sociológica” (Foucault, 2004b, p. 224), constitui, em suma, “um estilo geral de pensamento, de análise e de imaginação” (Foucault, 2004b, p. 225).

O componente central do programa neoliberal dessa nação é aquilo que Foucault designa como “teoria do capital humano”. O neoliberalismo americano irá expandir o papel da economia, dando-lhe a incumbência de dedicar-se à análise do comportamento humano: “a economia não será somente a análise da lógica histórica de um processo, mas também a análise da programação estratégica acerca da atividade e do comportamento dos indivíduos” (Fonseca, 2002, p. 229). Desta análise, surge uma concepção particular de

indivíduo: o *homo oeconomicus*. Aparece, aqui, a concepção de capital-competência⁶⁰ e o trabalhador deixa de ser encarado como um mero parceiro em relações de troca, para tornar-se um verdadeiro empresário de si próprio. Destarte, “o próprio trabalhador aparece como sendo ele mesmo uma espécie de empresa” (Foucault, 2004b, p.231). O *homo oeconomicus* é, enfim, seu próprio produtor, seu capital, sua fonte de rendas. Ele “é um empresário e um empresário de si próprio” (Foucault, 2004b, p. 232). É sobre o modo como se produz e acumula esse “capital humano” que incidirá essa forma específica de governamentalidade. Ela, portanto, implicará em uma análise dos elementos inatos e adquiridos deste capital-competência, em que se constitui o *homo oeconomicus*. “Nesse sentido, a ele estarão referidos campos e atividades como a genética, os investimentos educativos implicados no tempo de afeição e de cuidados que os pais dispensam aos filhos, os cuidados médicos e as atividades referentes à saúde, os problemas das condições da saúde pública, o problema da mobilidade dos indivíduos e das migrações” (Fonseca, 2002, p. 230). Portanto, o que há de peculiar e específico na forma norte-americana do neoliberalismo é essa aplicação da economia de mercado a relações que não são relações de mercado. Temos, assim, uma *economicização das relações sociais*, com as leis da economia política servindo de “critério de decifração” para fenômenos sociais diversos. “No neoliberalismo americano trata-se de generalizar a forma política do mercado no interior do corpo social inteiro” (Fonseca, 2002, p. 230). Enquanto que, para o liberalismo clássico, o mercado era um princípio de auto-limitação do governo, no neoliberalismo, ele é mais que isso: ele é um princípio normativo invocado diante do Estado; é, em suma, “uma

⁶⁰ “A competência do trabalhador é bem uma máquina, mas é uma máquina que não pode ser separada do próprio trabalhador” (Foucault, 2004b. 230).

espécie de tribunal econômico permanente em face da política governamental” (Fonseca, 2002, p. 230).

Em síntese, com a emergência na modernidade de um novo campo fenomênico, a *população*, com regularidades próprias, distintas daquelas observadas no nível individual, a governamentalidade - até então mantida em estado de latência pela preponderância da soberania e a inexistência de uma superfície de implantação adequada (mais ampla que a família) - é desbloqueada e acaba por encampar o modelo já vigente do poder soberano. Com este desbloqueio, aparecem, *especificamente na seara política*, as três cristalizações históricas particulares analisadas por nós anteriormente: Razão de Estado, Liberalismo e Neo-liberalismo. Frise-se, porém: se privilegiamos a governamentalidade *política* nas análises precedentes foi por ser a mesma necessária para a elaboração do conceito de micropolítica. É de se suspeitar que as outras formas de governamentalidade mencionadas por Foucault - como, por exemplo, aquela operante no âmbito da família - também tenham de estar estribadas em um lastro ético. No entanto, um estudo detalhado do tema envolveria uma investigação acerca das cristalizações ou formas típicas assumidas por esta governamentalidade específica ao longo da modernidade (estudo similar ao que fizemos acerca das cristalizações da governamentalidade política). Este não é nosso objetivo. A noção de micropolítica, que estamos desenvolvendo nesta pesquisa, se situa a meio passo tanto da ética quanto da política. Logo, são estes dois campos que, aqui, estão em pauta. É, portanto, a ação *política*, ou seja, a ação *na seara da governamentalidade política*, que mostraremos estar necessariamente condicionada ao pressuposto ético do governo de si. Cumpre-nos, agora, investigar que *forma* terá esta ação política de fundo ético.

2.4 Contraconduta e atitude crítica.

Um dos elementos mais importantes introduzidos no Ocidente pelo pastorado cristão foi a noção de *conduta*, ou melhor, de *conduta das almas*, noção esta que, no entanto, não se desenvolveu sem percalços. Segundo Foucault, há, por volta do final da Idade Média, uma *crise do pastorado*, que propicia sua dispersão e conversão em governamentalidade. Essa crise da condução das almas é marcada por certas “revoltas de conduta” bastante específicas. Oposições localizadas a formas particulares de exercício do poder, a formas restritas de condução das condutas.

É interessante salientar que entre essas condutas e revoltas de condutas (que Foucault chamará de “contracondutas”⁶¹ e definirá como a “luta contra os procedimentos postos em prática para conduzir os outros” (Foucault, 2008b, p. 266)) existe um liame estreito. Uma não se desenvolve separadamente, ou isoladamente, em relação a outra. Diz Foucault: “temos uma correlação imediata e fundadora entre a conduta e a contraconduta” (Foucault, 2008b, p. 258). Essa noção já se achava antecipada, de algum modo, no seu livro “A vontade de saber”, escrito dois anos antes deste curso (em 1976), quando Foucault assevera que “onde há poder, há resistência” (Foucault, 2005a, p. 91), não estando, portanto, a resistência (leia-se: a contraconduta) em uma posição de exterioridade em relação à malha dos poderes (embora, em 1976, resistência ainda não signifique contraconduta, mas sim uma oposição interna às relações de força capilares e microfísicas). Em uma nota de rodapé, o editor do curso afirma que “a idéia de ‘contraconduta’ (...) representa uma etapa essencial, no pensamento de Foucault, entre a análise das técnicas de

⁶¹ Foucault optará por esse termo depois de passar em revista uma série de outros, como “revolta de conduta”, “desobediência”, “insubmissão”, “dissidência” e “inconduta” (Foucault, 2008).

sujeição e a análise, desenvolvida a partir de 1980, das práticas de subjetivação” (Foucault, 2008b, p. 287). Ela é, portanto, um elemento essencial para a noção de “micropolítica”, em que se busca precisamente ligar aquelas técnicas e estas práticas. Em alguns folhetos manuscritos sobre a governamentalidade, Foucault escreveu: “a análise da governamentalidade [...] implica que ‘tudo é político’. [...] A política não é nada mais, nada menos que o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento” (Foucault, 2008b, p. 287). Ora, se a política nasce justamente com a resistência à governamentalidade e se essa mesma resistência (que constitui a chamada “atitude crítica”) é a atitude ética por excelência, vemos que, com a noção de micropolítica, desvelamos um terreno em que as fronteiras entre a ética e a política se desvanecem (ainda que ambas permaneçam diferentes entre si). Aí, a assunção de uma postura ética é, já, uma tomada de posição política, e a ação política assume a forma de uma relação do indivíduo consigo mesmo.

Havendo, portanto, essa conexão fundamental entre conduta e contraconduta, percebe-se que essas várias revoltas têm, cada qual, sua especificidade, ligada à forma particular de governo à qual se opõem. Vemos, portanto, contracondutas ligadas a questões religiosas, como a Reforma, ligadas às lutas entre burguesia e feudalismo, ao estatuto das mulheres, ao desnivelamento cultural, como no conflito entre doutores e pastores, e depois, mais ou menos na virada do século XVII para o XVIII, contracondutas cada vez mais ligadas às instituições políticas, como a recusa a tomar parte nas guerras do Estado, as sociedades secretas, as heresias médicas (desde a recusa de certa racionalidade médica até a recusa da medicina como um todo), etc.

Foucault localiza, na Idade Média, cinco grandes formas de contracondutas em relação à condução pastoral. Em primeiro lugar, o ascetismo⁶². Segundo Foucault, o pastorado se desenvolveu, se não na sua totalidade ao menos numa parte significativa, em oposição às práticas ascéticas. Entre o ascetismo e a obediência (princípio que tem a primazia no poder pastoral) existe uma relação de fato ambígua, já que “a ascese é, em primeiro lugar, um exercício de si sobre si, é uma espécie de corpo a corpo que o indivíduo trava consigo mesmo e em que a autoridade de um outro, a presença de um outro, o olhar de um outro é, se não impossível, pelo menos não necessário” (Foucault, 2008b, p. 271). No ascetismo, portanto, vemos uma espécie de justa do indivíduo consigo mesmo, por meio da qual o sujeito progride num terreno de dificuldade crescente tendo como critério de dificuldade o seu próprio sofrimento. Nesse quadro, a obediência a um outro torna-se, ainda que possível, dispensável. O asceta é seu próprio guia (e seu próprio obstáculo). A diferença entre a estrutura da ascese e da obediência pastoral é a razão pela qual, quando da eclosão das contracondutas pastorais na Idade Média, o ascetismo tenha sido um dos pontos de apoio destas revoltas contra a condução pastoral.

Uma segunda grande forma de contraconduta identificada por Foucault neste período são as comunidades. No decorrer da Idade Média, vemos formar-se um grande número de comunidades, estribadas na rejeição da autoridade do pastor. Oposição,

⁶² Foucault percebe a estranheza de se elencar o ascetismo no rol das contracondutas, “quando se tem o costume de, ao contrário, associar o ascetismo à própria essência do cristianismo e a fazer do cristianismo uma religião da ascese, em oposição às religiões antigas” (Foucault, 2008b, p. 270). No entanto, segundo Foucault, o pastorado, nos séculos III e IV, desenvolveu-se, em larga medida, *contra*pondo-se às práticas ascéticas, ou, em todo caso, aos “excessos do monaquismo, da anacorese egípcia ou síria” (Foucault, 2008b, p. 270). E Foucault insiste em que o cristianismo, ao menos quanto às suas estruturas de poder, é essencialmente caracterizado pelo pastorado. Nesse sentido, diz Foucault, “o cristianismo é fundamentalmente antiascético, e o ascetismo é, ao contrário, uma espécie de elemento tático, de peça de reversão pela qual certo número de temas da teologia cristã ou da experiência religiosa vai ser utilizado contra essas estruturas de poder” (Foucault, 2008b, p. 274). Ademais, deve-se salientar que essas várias formas de contracondutas com que Foucault exemplifica a resistência à condução pastoral – tanto o ascetismo, quanto as demais: as comunidades, a mística, etc. – não são *em si* contracondutas, mas *podem assumir esse papel* dentro de certas condições históricas específicas, como estas sobre as quais, presentemente, discorreremos.

portanto, ao dimorfismo clérigos-leigos que singularizava a época, bem como ao poder sacramental dos padres e à eucaristia. Em tais comunidades, observava-se, por exemplo, uma sistemática inversão da hierarquia pastoral. Aqueles conclamados a exercer a função de pastores eram os que, tipicamente, seriam preteridos: os mais ignorantes, pobres ou mesmo devassos, de pior reputação ou de reconhecidamente pouca honradez. Contraposição, enfim, a tudo o que caracterizava a organização pastoral.

Outra contraconduta que marca o período é a mística. Na experiência mística, Foucault enxerga uma conduta cuja afirmação escapa ao poder pastoral. A alma, na mística “se vê a si mesma em Deus, e vê Deus em si mesma” (Foucault, 2008b, p. 280), de modo que tal experiência foge da estrutura pedagógica que caracterizava o pastorado. O ensino pastoral, como canal que leva o fiel a Deus, é, na mística, preterido pelo diálogo direto e sem intermediários com Deus.

A quarta contraconduta mencionada por Foucault (e analisada também em outros textos, como a conferência “O que é a crítica?”, de 1978) é o problema da Escritura, que nucleia, é claro, a eclosão da Reforma. Segundo Foucault, “a presença da Escritura era como que relegada a um segundo plano em relação ao que era essencial na pastoral: a presença, o ensino, a intervenção, a palavra do pastor” (Foucault, 2008b, p. 281). Diante disso, opõe-se o retorno à Escritura, a sua leitura sem mediação pastoral.

Por fim, Foucault fala da crença escatológica. Em todos esses grupos revoltosos surge uma escatologia que dispensa a figura do pastor. Desqualifica-se esse último pela afirmação da consumação dos tempos. Deus voltará para reunir seu rebanho, donde a desnecessidade de uma condução humana. Portanto, “dispensa dos pastores, já que Cristo volta” (Foucault, 2008b, p. 282).

A análise destas cinco grandes formas de resistência deixa claro que o exercício de uma contraconduta representa a assunção daquilo que Foucault chama de “atitude crítica”. Em uma conferência proferida em 1978, e publicada sob o título de “O que é a crítica?”, Foucault situa o que entende por esta expressão, partindo, para tanto, de um texto menor de Kant chamado “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’?”. Segundo ele, surge no Ocidente, por volta dos séculos XV-XVI, uma certa maneira de pensar que pode ser chamada de atitude crítica. É justamente a história desta atitude que Foucault bosqueja nesta conferência, com o intuito de lhe apreender a unidade - para além da dispersão e heteronomia a que a mesma parece vocacionada.

Foucault inicia este percurso pela pastoral cristã, salientando que, em seu seio, surge a singular idéia (estranha à cultura antiga) de que cada indivíduo, a despeito de sua idade ou status, deveria se deixar governar ou conduzir (rumo à salvação) por um poder ao mesmo tempo globalizante e atento aos mais íntimos detalhes. Desenvolveu-se, em suma, com a pastoral cristã, toda uma arte de governar os homens, que, no entanto, permaneceu restrita, mesmo durante a Idade Média, aos conventos, monastérios e grupos espirituais mais ou menos restritos. No século XV, porém, segundo Foucault, ocorre uma verdadeira “explosão” da arte de governar: primeiramente, no sentido da “laicização” da mesma, ou seja, da extrapolação de seu uso para fora do âmbito eclesiástico e conseqüente implantação no seio da sociedade civil; em segundo lugar, no sentido da multiplicação dos domínios aos quais essa arte de governar se aplicava (a mesma não era mais restrita ao governo das almas, mas se viu estendida agora ao governo das crianças, dos pobres e mendigos, da família, dos exércitos, do Estado e de si próprio). A questão “Como governar?” ganha primazia neste momento histórico.

No entanto, ao mesmo tempo em que essa preocupação com o governo das condutas se multiplica e espraia por todos os domínios da vida, surge a preocupação com a questão oposta: “Como não ser governado?”. Em outras palavras, em torno desta imensa inquietação em torno da governamentalização, surge a preocupação de criar-se meios não para recusar o governo de maneira absoluta, mas sim para recusar 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” (Foucault, 1978). Portanto, no mesmo momento em que a preocupação com o governo se torna premente no Ocidente, surge, aí, uma “forma cultural geral, *ao mesmo tempo atitude moral e política*” (Foucault, 1978, grifo nosso): a atitude crítica, ou seja, a arte de não ser governado de tal ou qual forma.

Foucault localiza três pontos de ancoragem neste período para a atitude crítica. O primeiro está ligado ao magistério da Igreja. Numa época em que o governo dos homens estava condicionado à autoridade de uma Igreja, a atitude crítica se desenvolveu como uma volta à Escritura e oposição ao magistério eclesiástico. O segundo está ligado ao Direito. Contra os abusos do direito positivado opôs-se nesta época a existência de direitos universais e imprescritíveis (o direito natural, que embora não tenha surgido na Renascença assume, aí, uma função crítica). O terceiro concerne à ciência e à recusa de se aceitar algo como verdadeiro apenas porque uma autoridade afirma sê-lo. Vê-se, aí, em três campos, a imbricação e o jogo complexo que se estabeleceu neste período entre governamentalização e atitude crítica:

se a governamentalização é mesmo esse movimento pelo qual se tratasse na realidade mesma de uma prática social de sujeitar os indivíduos por mecanismos de poder que reclamam de uma verdade, pois bem, eu diria que a crítica é o movimento pela qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder e o poder sobre seus discursos de

verdade; pois bem, a crítica será a arte da inservidão voluntária, aquela da indocilidade refletida (Foucault, 1978).

Sua função precípua seria livrar os indivíduos da sujeição à “política da verdade” (Foucault, 1978). Bem por isso, segundo Foucault, essa definição da atitude crítica se aproxima amplamente da definição de *Aufklärung* dada por Kant em seu texto “Resposta à pergunta: Que é ‘Esclarecimento’?”⁶³. Relembremo-la:

Esclarecimento [*Aufklärung*] é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de *servir-se de si mesmo* sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento [*Aufklärung*]. (Kant, 2008, p. 63-64).

De fato, aqueles elementos que Kant arregimentava sob a insígnia de *Aufklärung* – “a vontade decisória de saída da menoridade, a vontade decisória, como atitude ao mesmo tempo individual e coletiva, de não se deixar conduzir por outrem” (Fonseca, 2002, p. 267), – também estão presentes na noção de atitude crítica como resolução firme de não se submeter a tal ou qual governo. Na realidade, o próprio Foucault o confirma:

o que Kant descrevia como a *Aufklärung*, é o que eu tentei até agora descrever como a crítica, como essa atitude crítica que se vê aparecer como atitude específica no Ocidente a partir, creio, do que foi historicamente o grande processo de governamentalização da sociedade (Foucault, 1978).

⁶³ A tradução do termo filosófico *Aufklärung* representa um grande desafio, sendo impossível achar um equivalente exato para esta expressão no português. Todos os vocábulos comumente utilizados para traduzi-la – ilustração, iluminismo, luzes, etc. – são imperfeitos e se o tradutor de que nos valem optou pelo termo “Esclarecimento” foi porque tal palavra, como ele próprio explica em nota de rodapé, “acentua o aspecto essencial da *Aufklärung*, o de ser um processo e não uma condição ou uma corrente filosófica ou literária, que a razão humana efetua por si mesma para sair do estado que Kant chama de ‘menoridade’, a submissão do pensamento individual ou de um povo a um poder tutelar alheio” (Fernandes *in* Kant, 2008, p. 63).

Foucault observa, ainda, que o texto de Kant sobre a *Aufklärung* traz uma inflexão importante em relação à tradição filosófica anterior. Nele, aquilo que é posto em questão, aquilo de que se parte para se pôr uma questão filosófica, é o *presente*. A *atualidade*, aí, assume o papel de instigadora da reflexão filosófica e a própria filosofia, com isso, assume o papel de “superfície de emergência de uma atualidade” (Foucault, 2008a, p. 14). E com isso toda a questão da modernidade – até então posta em termos de uma relação longitudinal entre os Antigos e os Modernos – sofre um deslocamento. A modernidade, daí por diante, deverá ser pensada, antes, a partir de uma relação sagital ou vertical com sua própria atualidade.

A mesma preocupação com o presente, com a atualidade enquanto fomentadora do fazer filosófico, Foucault reencontra em outro texto de Kant, também publicado como um artigo de jornal, em 1798. Desta vez, seu assunto é a Revolução Francesa e Kant descreve a mesma como um *signal* do progresso humano. Na realidade, o que demarcaria esse progresso não seria propriamente a Revolução, mas sim o *entusiasmo revolucionário*. Foucault chega mesmo a dizer que, para a Kant, a Revolução seria quase como um fracasso necessário. Ela seria, portanto, mais exatamente, “uma espécie de evento cujo conteúdo mesmo é desimportante, mas cuja existência no passado constitui uma virtualidade permanente (...)” (Foucault, 2008a, p. 21). Uma virtualidade reveladora de uma tendência própria do humano e insufladora de ânimo novo em todos os homens. Pode-se dizer que o papel que Kant, no texto de 1784, atribui, um tanto quanto a contragosto, ao Rei da Prússia, Frederico (em particular, por suas posições temperadas quanto às questões religiosas), no texto de 1798, ele atribui à Revolução, ou, mais exatamente, ao entusiasmo revolucionário: a Revolução como agente da *Aufklärung*, como marca distintiva do progresso humano.

Em ambos os textos de Kant, “vemos aparecer (...) a questão do presente como evento filosófico ao qual pertence o filósofo que dele fala” (Foucault, 2008a, p. 14). É bem por isso que, segundo Foucault, deve-se atribuir a Kant a fundação das duas grandes correntes em que se divide a filosofia moderna: de um lado, aquela empenhada em uma “analítica da verdade” (Foucault, 2008a, p. 22), que irá desembocar na filosofia analítica anglo-saxônica; de outro, aquela empenhada no que se pode chamar de “uma ontologia do presente, uma ontologia da atualidade, uma ontologia da modernidade, uma ontologia de nós mesmos” (Foucault, 2008a, p. 22), dentro da qual Foucault inscreve Hegel, a Escola de Frankfurt, Nietzsche, Max Weber e ele próprio.

É interessante observar as diferentes aproximações e separações que Foucault realiza entre a *Aufklärung* e a crítica kantiana, tanto na sua conferência “O que é a crítica?”, de 1978, quanto no curso do *Collège de France* de 1983. Vemos, nesses dois momentos, leituras diferentes (embora complementares) sobre as relações entre a empreitada crítica e o processo da *Aufklärung*. Na conferência de 1978, Foucault afirma que a primeira apresenta como que um deslocamento, um recuo e mesmo uma oposição em relação a esta última, já que para Kant essa coragem de saber invocada no emblema das Luzes reduz-se a reconhecer os limites do conhecimento e não se opõe direta ou necessariamente à obediência ao soberano. O que a história dos séculos XIX e XX nos mostraria (com a ciência positivista, com o desenvolvimento de um Estado que colocava a si próprio como o pináculo da racionalidade e com a criação da ciência de Estado ou “estadismo”) é a continuação menos do espírito da *Aufklärung*, que do projeto crítico kantiano⁶⁴. Em virtude

⁶⁴ Daí Michel Senellart observar que “a referência ao modelo kantiano não constitui, para Foucault, um retorno a Kant, mas um esforço para desprender a *atitude crítica* dos limites nos quais, depois do próprio Kant, foi fechada a *questão crítica*” (Senellart, 2003, p. 136). A atitude crítica foucaultiana é uma tentativa de

disso, a *Aufklärung* assumiu, diante da crítica, ares de uma desconfiança ou suspeita em relação à própria razão, suspeita essa que se desenvolveu, segundo Foucault, mais na Alemanha que na França – embora nos últimos anos o quadro tenha se alterado na França, em especial em virtude da fenomenologia e da questão do sentido como constituído “por sistemas de constrangimentos característicos da maquinaria significativa” (Foucault, 1978)⁶⁵.

Já no curso de 1983 - *O governo de si e dos outros* -, Foucault observa que “a empresa crítica e o processo da *Aufklärung* vão se completar” (Foucault, 2008a, p. 30). De fato, nos três exemplos que Kant fornece no texto 1784 de uso autônomo da própria razão – a dispensa (não como regra absoluta, mas como escolha pessoal em cada caso concreto) da utilização, como muleta, de livros, de um diretor de consciência e de um médico – Foucault enxerga o embrião das três críticas kantianas. O exemplo dos livros remete, é claro, à questão do conhecimento e, portanto, à *Crítica da Razão Pura*. Neste caso, a crítica nos informa os limites dentro dos quais devemos exercer nosso entendimento, e a *Aufklärung* nos instiga a, dentro destes limites, exercê-lo de forma autônoma. É justamente o desrespeito destes limites legítimos da razão que leva alguém a fazer apelo a autoridade de outra pessoa, ou seja, a recair no estado de menoridade do qual a *Aufklärung* é precisamente a saída. O segundo exemplo (do diretor de consciência) remete, também de maneira clara, para a questão da consciência moral e, portanto, para a *Crítica da Razão Prática*. É na medida em que deixamos de nos guiar pela forma pura do imperativo categórico (como a crítica nos aconselha) e fazemos nosso dever depender do nosso destino

“repensar a *Aufklärung*, não como aurora de um reino luminoso da razão, mas como esforço permanente para interrogar as racionalidades que nos regem” (Senellart, 2003, p. 136).

⁶⁵ Nesse sentido, Candiotta nos diz que “a leitura do pensamento de Kant ajuda a compreender em que sentido a filosofia pós-kantiana é pré-crítica” (Candiotta, 2006b, p. 186).

ulterior, que confiamos o princípio de nossa vontade a um diretor de consciência, recaindo naquele estado de menoridade oposto à *Aufklärung*. A mesma coisa, diz Foucault, vale para o terceiro exemplo e para a terceira crítica, embora ele não detalhe esta aproximação como fez com os dois exemplos anteriores. Em todo caso, vê-se, aí, no texto de 1784 e nas três críticas que lhe são subjacentes, o jogo entre o governo de si e o governo dos outros. É a sobreposição viciada entre os dois que provoca o estado de menoridade. Conseqüentemente, é o propósito da *Aufklärung* “redistribuir as aproximações entre governo de si e governo dos outros” (Foucault, 2008a, p. 32).

Estas duas leituras de Foucault – a de 1978 e a de 1983 – talvez se complementem mais do que se excluam. Se pensarmos na obra de Kant justamente como a disjunção entre aquelas duas correntes críticas da filosofia moderna, podemos imaginar que aquela ligada à “analítica da verdade”, na medida em que segue mais o projeto crítico que o processo da *Aufklärung*, efetua de fato este recuo ou mesmo desvio em relação a este último, valendo, portanto, para esta corrente, a observação feita no texto de 1978. Por outro lado, podemos imaginar que aquela outra corrente, ligada à “ontologia do presente”, na medida em que se filia mais ao espírito da *Aufklärung* que a empreitada crítica, submete esta àquela, valendo, para a mesma, a observação sobre a complementaridade de ambas feita no texto de 1983.

De qualquer modo, a similitude entre *Aufklärung* e atitude crítica é grande. Como Matthew Sharpe salienta, o próprio primado da razão prática, de que fala Kant, deve ser lido, após Foucault, como uma nova forma de cuidado de si. A arte da crítica, tal como analisada por Foucault a partir do texto kantiano, deveria ser considerada como o revestimento moderno de uma prática de si. Uma moderna *techne*, como aquela dos estóicos. É bem conhecida, aliás, a admiração de Kant pelos estóicos. As técnicas de si propostas por eles tinham como escopo justamente a subjetivação ou a personalização – o

tornar pessoal – de certas verdades transmitidas pelos *logoi* do mestre ou diretor de consciência, coisa bem similar, segundo Sharpe, à arte da crítica inaugurada por Kant. Donde ele dizer: “se lemos a crítica como um procedimento de ‘auto-disciplina’ cujo único ‘produto’ não é uma doutrina, mas um *sujeito* (...), nós podemos ver como um tal programa metodológico por ter sido apropriado por Foucault no final de sua carreira” (Sharpe, 2005, p. 114).

Frédéric Gros, do mesmo modo, no texto *Situação do curso*, publicado como apêndice ao curso de 1983, depois de ter falado sobre as diferenças entre os comentários feitos por Foucault, em 1978 e 1983, ao texto de Kant – o primeiro se restringindo a notar no texto sobre a *Aufklärung* a presença de uma “atitude crítica”, de uma vontade decisória de não ser governado de tal ou qual forma, e o segundo atentando para a presença, nesta atitude crítica, de um reinvestimento da exigência do franco-falar, do dizer verdadeiro, aparecida pela primeira vez entre os gregos – observa que Foucault descobre na filosofia moderna, já desde o *cogito* cartesiano e sua rejeição das autoridades do saber até o *sapere aude* kantiano “uma reativação desta estrutura parrhesiástica” (Gros, 2008, p. 361). É o que atesta, também, Thomas Bénatouïl, que fala da *Aufklärung* como pretendendo prolongar na filosofia moderna, “a concepção antiga, ‘etopoiética’, de filosofia” (Bénatouïl, 2003, p. 44). Realmente, no processo da *Aufklärung*, tal como descrito por Kant, podemos enxergar aquele mesmo apelo à coragem ou aquela mesma espécie de exortação aos homens para que assumam corajosamente o encargo de buscar a verdade sem a direção de outrem, que encontramos na noção de *parrhesia* dos antigos – exemplo máximo de prática apta a constituir sujeitos éticos, de vez que designa uma espécie de franqueza de fala que põe o sujeito em uma relação de *cuidado com a verdade* – sobre a qual falaremos no contexto das práticas de si do período grego e greco-romano, tema do nosso próximo capítulo.

CAPÍTULO 3: DESDOBRAMENTOS ÉTICOS DAS ARTES DE GOVERNAR

3.1 Introdução

Com o surgimento da noção de governamentalidade, estava aberto o caminho para Foucault pensar a ética em suas relações com o poder, entendido enquanto condução de condutas. A atitude essencialmente ética seria, a partir de então, o estabelecimento de um governo de si mediante o qual se poderia efetuar a *resistência à governamentalidade*, ou seja, a apresentação - frente a uma determinada condução de condutas - de uma contraconduta. O governo ético deve funcionar, portanto, como um *limitador* do governo político. E este, por sua vez, tem como condição aquele. Esta limitação ética ao governo político, no entanto, não constitui uma oposição ao governo enquanto tal, mas sim a um modo *específico* de exercício do poder, isto é, ao governo exercido de *determinada* maneira e com vistas a objetivos *particulares*. A apresentação desta contraconduta é possibilitada justamente pelo estabelecimento de uma relação do indivíduo consigo próprio através de práticas ou artes de si que, na antiguidade, eram chamadas de *ascéticas*. Tais artes de si são

práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo (Foucault, 2006f, p.15).

Se Foucault vai se dedicar a realizar, no final da vida, uma genealogia da ética através das práticas sexuais⁶⁶, é porque percebe que estas últimas não são senão uma

⁶⁶ Mas não *exclusivamente* através delas, como já salientamos.

experiência privilegiada – quiçá paradigmática – de um trabalho ético que defluiu, em verdade, de toda uma *cultura de si*⁶⁷, ou seja, “de um conjunto de práticas refletidas e problematizadas que presidem o trabalho de formalização, que tem como resultado a constituição de si como sujeito ético” (Pradeau, 2004, p. 132 – 133). Esse “trabalho de formalização”, como o chama Pradeau, é o que Foucault denomina *processo de*

⁶⁷ Essa noção de “cultura de si” foi alvo de algumas críticas por parte de Pierre Hadot, filósofo e helenista cuja obra é utilizada pelo próprio Foucault em seus estudos. As objeções de Hadot a essa e outras noções foucaultianas têm todas o mesmo espírito e se centram na contraposição da “estética da existência” foucaultiana à idéia – capital para a ética antiga, segundo Hadot - de uma “consciência cósmica” (ponto de vista ou perspectiva buscada pelos filósofos antigos a partir do qual tomar-se-ia consciência da nossa pertença a uma Totalidade – humana e cósmica - que nos transcende e à qual se deve acender por meio da superação e transformação da própria individualidade). Essa noção, corrente na Antiguidade, é bem distante daquela “estética da existência” de que fala Foucault e que Hadot evita. Segundo Hadot, a palavra “estética” tem para nós, modernos, uma ressonância bem diversa da que tinha outrora. Entre os antigos, a noção de “beleza” (*kalon, kallos*) não era de forma alguma independente ou autônoma da idéia de “bem” (*agathon*), e era o bem o que era visado, antes de mais nada, por aqueles filósofos. “É por isso”, diz Hadot, “que, no lugar de falar de ‘cultura de si’, seria melhor falar de transformação, de transfiguração, de ‘superação de si’” (Hadot, 2002c, p. 308). Daí que a palavra “sabedoria” seja inevitável, palavra essa que raramente aparece, se é que o faz, na obra de Foucault: “sabedoria é o estado ao qual talvez o filósofo não chegue jamais, mas ao qual ele tende, esforçando-se por transformar-se a si mesmo para se superar” (Hadot, 2002c, p. 308-309). Trata-se de um estado caracterizado por três elementos essenciais: paz de alma (*ataraxia*), liberdade interior (*autarkeia*) e, com exceção dos cétricos, consciência cósmica, ou seja, “tomada de consciência da pertença ao Todo humano e cósmico, espécie de dilatação, de transfiguração de si, que realiza a grandeza da alma (*megalopsuchia*)” (Hadot, 2002c, p. 309). É justamente no momento em que se passa de uma subjetividade individual e passional para a perspectiva mais ampla de uma Razão universal que se obtém a liberação das angústias da alma – a chamada *ataraxia*. O trabalho do indivíduo sobre si visa fazê-lo agir em conformidade com essa Razão universal que lhe transcende. É esse seu verdadeiro “si”. Portanto, “trata-se, não de uma construção de si, como obra de arte [abordagem foucaultiana], mas ao contrário de uma superação de si, ou ao menos de um exercício pelo qual o eu se situa na totalidade e se experimenta como parte desta totalidade” (Hadot, 2002c, p. 310). Ou seja, “a interiorização é superação de si e universalização” (Hadot, 2002b, p. 330). Uma outra discordância entre Foucault e Hadot diz respeito ao momento em que ambos localizam a ruptura com esse modelo antigo da filosofia, ou seja, o momento em que a filosofia deixa de ser considerada como um trabalho de si sobre si. Enquanto Foucault sustenta ter ocorrido essa cesura no “momento cartesiano”, Hadot aduz ter ela ocorrido antes, ainda na Idade Média, “no momento em que a filosofia é transformada em auxiliar da teologia e em que os exercícios espirituais são integrados na vida cristã e tidos como independentes da vida filosófica” (Hadot, 2002c, p. 310). Fazendo tais objeções (e outras, menores e aliás derivadas destas, como aquelas atinentes à interpretação foucaultiana sobre os *hypomnêmata*), Hadot visa fugir do perigo de fazer do modelo ético antigo “uma nova forma de dandismo, versão fim de século XX” (Hadot, 2002b, p. 331). Percebe-se, em tudo isso, que Hadot tem um projeto filosófico distinto do foucaultiano, embora ambos, é claro, se tangenciem. Diferentemente de Foucault, Hadot crê fortemente – “ingenuamente talvez”, diz ele – na possibilidade de se viver hoje em dia como outrora: exercitando-se na sabedoria (das três formas sugeridas por Marco Aurélio: praticando a objetividade de julgamento, vivendo conforme a justiça e em serviço da comunidade e esforçando-se para atingir uma consciência da nossa condição de partes de um universo). Esse exercício, diz Hadot, pode ser visto como “um esforço para se abrir ao universal” (Hadot, 2002b, p. 331), exercício esse que ainda pode, segundo ele, ser atualizado nos nossos dias, ainda que para justificá-lo usemos um discurso filosófico muito diferente. Quanto a isso, não há, realmente, problema, diz Hadot, já que esse discurso não é senão uma tentativa de “descrever e justificar experiências interiores cuja densidade existencial escapa finalmente a todo esforço de teorização e sistematização” (Hadot, 2002b, p. 331).

subjetivação, constituído, em suma, de um trabalho do indivíduo sobre si próprio – uma etopoietica: “poiética” porque se trata, de fato, de *produzir* um sujeito ético que se guia por certas regras (dietéticas, sexuais ou econômicas) mais ou menos maleáveis; e também “ethos” porque se trata de imprimir ao que Foucault chama “substância ética” uma certa qualidade estética. “O sujeito é uma obra”, diz-nos Pradeau (2004, p. 133). Francisco Ortega nos ensina algo parecido, ao lembrar que Foucault, ao tratar do tema da “ascese da verdade” (ou seja, da verdade enquanto possibilitada por certa tecnologia ascética), encara a verdade “não como a verdade da essência ou da origem que o sujeito deve descobrir em si, mas como trabalho sobre si, verdade como *produção e ethos*” (Ortega, 1999, p. 104).

Na antiguidade clássica e helenística, os temas de austeridade analisados por Foucault, determinam um conjunto de práticas que desembocam nos chamados *exercícios espirituais*⁶⁸. Pradeau nos diz que “os exercícios espirituais são todas as experiências

⁶⁸ Esta expressão – “exercícios espirituais” – tornou-se corrente graças a um artigo de Pierre Hadot, denominado precisamente *Exercices spirituels* e publicado no Anuário de 1975-1976 da Vª Seção da *École Pratique des Hautes Études* - embora já tivesse sido utilizada por outros autores, como, por exemplo, Jean Pierre Vernant, em 1964 (Hadot, 2001, p. 144). Hadot afirma que chegou à esta noção tentando resolver um problema literário: como explicar certas contradições ou incongruências aparentes nas obras de grandes filósofos da Antiguidade? Pensando a respeito, Hadot percebeu que essas incoerências só tinham essa feição para quem considerasse aquelas obras como tentativas de construir “sistemas teóricos”, mas desapareciam completamente a partir do momento em que se considerassem as mesmas como métodos visando conduzir os indivíduos a certos modos de vida, ou seja, como tentativas de transformar a maneira mesma de o indivíduo estar no mundo e dirigir a sua existência (Hadot, 2001, p. 148). Os “exercícios espirituais” são precisamente práticas que têm por objeto a realização deste fim. Hadot os define como “uma prática voluntária, pessoal, destinada a operar uma transformação do indivíduo, uma transformação de si” (Hadot, 2001, p. 145). Eles são, portanto, práticas que visam “à uma transformação da visão do mundo e à uma metamorfose da personalidade” (Hadot, 2002a, p. 21) e, segundo Hadot, são o coração mesmo das filosofias da Antiguidade. A filosofia antiga “é exercício espiritual, porque ela é um modo de vida, uma forma de vida, uma escolha de vida” (Hadot, 2001, p. 154). É válido notar que a palavra “espiritual”, presente nesta expressão, não tem uma conotação especificamente religiosa. Hadot a utiliza porque todas as outras alternativas – exercícios “psíquicos”, “morais”, “éticos”, “intelectuais”, “de pensamento”, “de alma” – são deficitárias e deixam algo de fora. A palavra “espiritual” tem o mérito de salientar que essas práticas “são obra, não somente do pensamento, mais de todo o psiquismo do indivíduo e sobretudo revela as verdadeiras dimensões destes exercícios: graças a eles, o indivíduo se eleva à vida do Espírito objetivo, ou seja, se recoloca na perspectiva do Todo” (Hadot, 2002a, p. 21). Portanto, todo o “espírito” do sujeito está implicado nos exercícios espirituais: seu pensamento, sua imaginação, sua sensibilidade e sua vontade. Daí Arnold I. Davidson dizer que tais exercícios poderiam ser chamados de “existenciais”, “porque eles possuem um valor existencial que visa nossa maneira de viver, nosso modo de ser no mundo” (Davidson, 2002, p. 9). Estribada nessa noção de “exercícios espirituais”, “a filosofia aparece, então, em seu aspecto original, não mais como uma construção

prescritas pelas doutrinas filosóficas que o indivíduo pode fazer para se aplicar a si mesmo, tomar cuidado de si mesmo se transformando” (Pradeau, 2004, p. 134). Foucault afirma que, se considerarmos a filosofia não como uma forma de pensamento que se interroga sobre o que é o verdadeiro e o falso, mas sim sobre o que franqueia ao sujeito o acesso à verdade, bem como sobre os limites e condições deste acesso, podemos chamar de “espiritualidade”,

o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações da existência, etc., que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito, o preço a pagar para ter acesso à verdade (Foucault, 2004a, p. 19).

A marca característica da “espiritualidade”, ao menos tal como ela se apresentou no Ocidente durante o período antigo, é o fato de ela sustentar que um mero ato de conhecimento é insuficiente para possibilitar o acesso à verdade. É preciso algo mais que uma mera operação intelectual; é preciso um trabalho de todo indivíduo, uma *transformação* de todo o indivíduo para que o acesso à verdade seja possível. E nisso toda reflexão antiga concordava. Quanto a esse particular, há uma continuidade ligando os exercícios estoicos de direção da alma ao autodomínio já proposto por Sócrates, séculos antes (embora descontinuidades também sejam observáveis). Segundo Foucault,

durante toda a Antiguidade (para os pitagóricos, para Platão, para estoicos, os cínicos, os epicuristas, os neoplatônicos, etc.) o tema da filosofia (como ter acesso à verdade?) e a questão da espiritualidade (quais são as transformações no ser mesmo do sujeito necessárias para ter acesso à

teórica, mas como um método de formação à uma nova maneira de viver e de ver o mundo, como um esforço de transformação do homem” (Hadot, 2002a, p. 71). Essa concepção da filosofia como atitude concreta, esquecida durante a Idade Média e início da Modernidade, é recuperada, segundo Hadot, a partir de “Nietzsche, Bergson e o existencialismo” (Hadot, 2002a, p. 72).

verdade?) são duas questões que jamais estiveram separadas (Foucault, 2004a, p. 22).

O transformar-se a si próprio em sujeito moral por obra da aplicação a si de certa *askesis* é tema constante das doutrinas filosóficas da antiguidade clássica e helenística⁶⁹, que, aliás, apresentavam-se menos como doutrinas ou teorias propriamente ditas do que como “modos de vida”⁷⁰. Tendo isso em vista, Foucault afirma que nós entramos na modernidade, “no dia em que admitimos que o que dá acesso à verdade, é o conhecimento e tão somente o conhecimento” (Foucault, 2004a, p. 22). Na idade moderna, as condições e limites do acesso à verdade são fixados a partir e de dentro do próprio conhecimento e não no esteio de certas práticas espirituais. Daí Foucault dizer que

⁶⁹ A exceção, segundo Foucault, é Aristóteles, que foi, dentre os filósofos antigos, aquele “para quem a questão da espiritualidade foi a menos importante, aquele em quem reconhecemos o próprio fundador da filosofia no sentido moderno do termo (...). Contudo, como todos sabemos, Aristóteles não é o ápice da Antiguidade, mas sua exceção” (Foucault, 2004a, p. 22). Pierre Hadot parece discordar de Foucault também quanto a esse ponto, já que em seu artigo *Exercices spirituels*, Hadot afirma que aquilo que é verdadeiro para todas as reflexões filosóficas do período grego e greco-romano – a saber, a idéia de ser a filosofia não uma construção teórica, mas um modo de vida – “é igualmente verdadeiro para as lições de Aristóteles” (Hadot, 2002a, p. 67), desde que se entenda que seu projeto filosófico não é a construção de um “sistema” – no sentido moderno da palavra -, mas uma tentativa de abordar de maneira localizada e por diversos ângulos os vários problemas que a realidade vai lhe pondo, na medida mesma em que a realidade os vai pondo.

⁷⁰ É válido destacar, aqui, a observação feita por Carlos Lévy acerca das incursões foucaultianas pelo helenismo. Das três grandes escolas filosóficas que caracterizam o período – o estoicismo, o epicurismo e o ceticismo – Foucault só trabalha com as duas primeiras. Três são as hipóteses levantadas para explicar esse silêncio. Primeira: Foucault não teria dado atenção ao ceticismo por considerá-lo uma corrente menor do pensamento helenístico e não julgá-la digna de maiores aprofundamentos. Segunda: haveria, na formação filosófica de Foucault, uma deficiência, dado que ele concluiu seu curso num momento histórico em que realmente dava-se pouca atenção para o helenismo e quase nenhuma para o ceticismo. Terceira: a forma que o cuidado de si assume nos cétricos manteve Foucault afastado do estudo mais minucioso de suas obras. As duas primeiras objeções são descartadas por Lévy, que se concentra, então, na última. Que nos cétricos haja, também, o princípio do “cuidado de si” é coisa clara para quem os conhece, diz Lévy, e aliás implícita na obra de Foucault. A questão é que a ascese cética – e, em particular, a pirrônica – é bem mais radical que as demais. O que se tem aí é uma “ascese negativa que deve conduzir à erradicação do sujeito” (Lévy, 2003, p. 132). O princípio do “cuidado de si” no seio do pirronismo se reverte no princípio da “destruição de si”, que “visa fazer disso que se crê ser um sujeito um reflexo da absurdidade do mundo” (Lévy, 2003, p. 132). Daí Lévy concluir que a leitura foucaultiana do cuidado de si helenístico é marcada por uma escolha, que se traduz por uma exclusão importante e injustificada, seja historicamente, seja metodologicamente. Esse seria, diz Lévy, o “erro de Foucault” e ele esconderia, paradoxalmente, uma “concepção imperial do sujeito” (Lévy, 2003, p. 134) a qual só seria efetivamente expugnada quando o cuidado de si fosse “pirrônicamente” elevado à condição de “apatia”, “fim último do pirronismo”, consistente em fixar para si a meta “de aniquilar toda percepção para não ser mais – e o verbo ‘ser’ é aqui tragicamente inadequado – que aparência de aparências” (Lévy, 2003, p. 134).

se definirmos a espiritualidade como o gênero de práticas que postulam que o sujeito, tal como ele é, não é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, é capaz de transfigurar e salvar o sujeito, diremos então que a idade moderna das relações entre sujeito e verdade, começa no dia em que postulamos que o sujeito, tal como ele é, é capaz de verdade, mas que a verdade, tal como ela é, não é capaz de salvar o sujeito (Foucault, 2004a, p. 24).

Essa ruptura com o cuidado de si, segundo Foucault, só ocorre efetivamente na era clássica (como Foucault a chama), com Descartes. No entanto, ela já se encontrava anunciada, de algum modo, na obra platônica. A análise foucaultiana da obra platônica, de fato, se centra na percepção daquilo que Foucault chama de o “paradoxo do platonismo” (Foucault, 2004a p. 97), o qual repousa em uma “complexidade originária, ou se preferirem, estrutural” (Bouchouchi, 2003, p. 184), derivada da presença simultânea, nesta obra, tanto do princípio do “cuidado de si” (*epiméleia heautoû*), quanto do princípio do “conhecimento de si” (*gnôthi seautón*). Em Platão, como em toda filosofia antiga (e, mais amplamente, em todo o pensamento antigo), encontramos sem dúvida a presença do cuidado de si, da injunção ética de auto-subjetivação mediante a aplicação a si mesmo de certas práticas ou técnicas específicas. No entanto, esse cuidado de si já está, em última análise, subordinado às exigências do conhecimento de si. A aplicação do indivíduo a si mesmo deveria culminar, segundo Platão, no conhecimento da própria alma. Já vemos aí, de modo condensado, todo o desenvolvimento posterior destes dois princípios – do cuidado e do conhecimento de si -, marcado pelo progressivo esquecimento do primeiro em prol do último.

Observando-se os frutos gerados pela obra de Platão, pode-se comprovar essa ambigüidade fundamental de suas reflexões. Por um lado, elas foram o principal esteio de

certos movimentos espirituais⁷¹; por outro lado, elas formaram o “clima perpétuo” de certos movimentos que se centram no puro conhecimento como condição de acesso à verdade. E é próprio, de fato, do platonismo “mostrar de que modo todo trabalho de si sobre si, todos os cuidados que se deve ter consigo mesmo se se quiser ter acesso à verdade consistem em conhecer-se, isto é, em conhecer a verdade” (Foucault, 2004a, p. 97). Podemos dizer que o platonismo joga um jogo duplo: de uma parte, recoloca sempre as condições da espiritualidade e, de outra, as reabsorve constantemente no movimento único do conhecimento de si e contribui assim para o esquecimento do cuidado de si. Este esquecimento, acentuado, segundo Foucault, no período Cristão, só se consolida, efetivamente, no pórtico de entrada da modernidade, com o que ele chama de “momento cartesiano”, em que vemos, realmente, a desqualificação integral da *epiméleia*:

A razão mais séria, parece-me, pela qual este preceito do cuidado de si foi esquecido, a razão pela qual o lugar ocupado por este princípio durante quase um milênio na cultura antiga foi sendo apagado, pois bem, eu a chamaria – com uma expressão que reconheço ser ruim, aparecendo aqui a título puramente convencional – de ‘momento cartesiano’ (Foucault, 2004a, p. 18).

Anissa Castel-Bouchouchi descreve a evolução temporal das relações entre cuidado e conhecimento de si da seguinte forma: com Sócrates e Platão vemos “a aparição do cuidado de si na reflexão filosófica” (Bouchouchi, 2003, p. 181)⁷², após o que temos (apesar de já se poder observar, especificamente em Platão, o pendor para a subordinação do cuidado de si ao conhecimento de si) uma “idade de ouro” do cuidado de si (a cultura de si) nos primeiros séculos da nossa era e, depois disso, a entrada no período Cristão, em que

⁷¹ Em cujo cume Foucault põe “todos os movimentos gnósticos” (Foucault, 2004a, p. 97).

⁷² Foucault mesmo assevera que as reflexões platônicas do Alcebíades I constituem “a primeira grande emergência teórica da *epiméleia heautoû*” (Foucault, 2004a, p. 58), embora as *práticas* através das quais se firma o princípio do cuidado de si já estivessem presentes desde há muito na Grécia arcaica.

se formaliza a subsunção do cuidado ao conhecimento de si, subsunção essa, no entanto, que só irá se cristalizar, de fato, com o “momento cartesiano”.

Sendo assim, cumpre-nos, iniciar nossa análise das reflexões foucaultianas sobre as práticas de si, nos debruçando, com um pouco mais vagar, sobre o “paradoxo do platonismo”.

Segundo Foucault, os principais elementos do contexto de aparecimento do princípio do “cuidado de si” na Grécia Antiga são em número de três. O primeiro é “o pequeno mundo dos jovens aristocratas que, por seu *status*, são os primeiros da cidade e estão destinados a exercer sobre sua cidade, sobre seus concidadãos, um certo poder” (Foucault, 2004a, p. 55). A questão que se impunha era saber se tais jovens a que, por nascimento e fortuna, era conferido uma certa ascendência sobre os demais, tinham condições de exercê-la apropriadamente. E o pressuposto que se estabeleceu para este governo dos outros é, antes de tudo, a habilidade de governar a si mesmo. Um segundo elemento deste contexto é o problema da pedagogia, ou mais exatamente, de uma falha pedagógica (até certo ponto inevitável)⁷³, a qual era necessário suprir por meio do estabelecimento de um governo de si⁷⁴. Um terceiro elemento deste contexto é a ignorância, seja daquilo que se deveria saber, seja de si mesmo enquanto sujeito que nem ao menos está ciente de que ignora.

⁷³ Sobre essa falha pedagógica, Foucault afirma que ela pode ser percebida por uma dupla crítica: primeiro, crítica à pedagogia ateniense em comparação com a espartana (de rigor contínuo e rígidas regras coletivas), bem como em comparação com a sabedoria oriental (em particular a persa, que com seus grandes mestres era bem mais capaz de ensinar aos indivíduos as virtudes básicas); segundo, crítica à maneira como funcionava o amor pelos rapazes, assediados quando jovens e abandonados quando já saídos da infância – justamente no momento em que mais precisariam de uma direção segura. Falha pedagógica, portanto, em dois planos: escolar e amoroso.

⁷⁴ Na realidade, segundo Foucault, “estas questões estão ligadas umas às outras: ocupar-se consigo para poder governar, e ocupar-se consigo na medida em que não se foi suficiente e convenientemente governado” (Foucault, 2004a, p. 57).

Tendo em vista este contexto de aparecimento do princípio do cuidado de si, Foucault vai encontrar, num texto menor de Platão (o “Alcebíades I”), “a única teoria global do cuidado de si” em Platão (Foucault, 2004a, p. 58). É certo que esta fórmula já se achava presente em práticas bastante antigas – tais como os ritos de purificação, a concentração da alma, retiro (*anakhóresis*), resistência, a preparação purificadora para o sonho, as técnicas de provação, etc. – que remontam a correntes de pensamento bem anteriores a Platão e Sócrates, como, por exemplo, o Pitagorismo⁷⁵. No entanto, com Platão, acontece uma espécie de “reorganização progressiva de toda a velha tecnologia do eu (...)” (Foucault, 2004a, p. 64). É como se todas essas técnicas sofressem uma profunda reformulação, em particular devido à sua aproximação com o princípio do “conhecimento de si” (*gnôthi seautón*). E o “Alcebíades” de Platão é, para Foucault, o testemunho desta metamorfose.

O movimento do texto é bastante simples: tendo estabelecido ser necessário “cuidar de si”, Platão coloca-se duas perguntas. Em primeiro lugar: o que é o eu? Ou seja, o que é este “si” que precisa de cuidado. Em segundo lugar: o que é este “cuidado”? Ora, para Platão, o “eu” à que a fórmula *epiméleia heautoû* alude é a alma – “a alma como sujeito e de

⁷⁵ Segundo Foucault, esse “movimento espiritual, religioso ou filosófico” (Foucault, 2004a, p. 60) que foi o Pitagorismo é o principal exemplo, na Grécia arcaica, de movimento que defendia e recomendava a seus membros a utilização de todo esse cabedal de exercícios espirituais que nascem para a filosofia com Sócrates e Platão e têm seu paroxismo no período helênico. Foucault destaca em especial duas técnicas de si muito utilizadas pelos pitagóricos (e que terão vida longa pelos séculos seguintes): a técnica de preparação purificadora para o sonho (através de músicas, perfumes e do exame de consciência – exame esse, aliás, cuja paternidade é atribuída ao próprio Pitágoras) e as técnicas de provação, que consistem “em organizar em torno de si (...) alguma situação que tenha força de tentação e passar pela prova para saber se se é capaz de resistir” (Foucault, 2004a, p. 61). Uma outra prática muito peculiar ao Pitagorismo é o “exercício do silêncio”, que tinha uma natureza pedagógica e era proposto a todos aqueles que ingressavam na escola pitagórica. Inicialmente, antes de aceitar um aluno, Pitágoras estudava sua fisionomia. A partir desta análise, ele propunha ao estudante um período de “silêncio pedagógico” – período variável, mas nunca inferior a dois anos (Foucault, 2004a, p. 502) – durante o qual o aluno não podia falar, nem fazer perguntas ao professor, e nem mesmo anotar o que era falado em aula (o que era feito com o intuito de estimular sua capacidade mnemônica). Só depois deste período de silêncio – ou seja, só quando o aluno deixasse de ser um *akoustikói* (ouvinte) e se tornasse um *mathematikói* (matemático) – as perguntas e anotações lhe eram franqueadas.

modo algum como substância (...)” (Foucault, 2004a, p. 72). E, por outro lado, “cuidar” da alma não é senão *conhecê-la*. Ou seja, o cuidado de si é, aqui, equiparado ao conhecimento de si. O que se observa, portanto, é que,

recuperando e reintegrando algumas daquelas técnicas anteriores, arcaicas, preexistentes, todo o movimento do pensamento platônico a propósito do cuidado de si consistirá, precisamente, em dispô-las e subordiná-las ao grande princípio do ‘conhece-te a ti mesmo’ (Foucault, 2004a, p. 86).

Todas aquelas técnicas de si serão reorganizadas em torno do eixo, agora privilegiado, do conhecimento de si – “há, pode-se dizer, um golpe de força do *gnôthi seautón* no espaço aberto pelo cuidado de si” (Foucault, 2004a, p. 86)⁷⁶.

Platão, no entanto, segue adiante e se pergunta: como é possível conhecer-se a si mesmo? Ora, isto só é possível dirigindo nossa atenção a um outro que, então, nos “devolva” nossa imagem. Platão assevera que “a alma só se verá dirigindo seu olhar para um elemento que for da mesma natureza que ela, mais precisamente, olhando o elemento da mesma natureza que ela, voltando seu olhar, aplicando-o ao próprio princípio que constitui a natureza da alma, isto é, o pensamento e o saber” (Foucault, 2004a, p. 88). Tal elemento é o elemento divino. É necessário, pois, para que o conhecimento de si se efetue, que voltemos nossa atenção para o divino. Só assim a alma conhece a si mesma. Portanto, Platão “faz do conhecimento do divino a condição do conhecimento de si” (Foucault, 2004a, p. 89). E quando se atinge esse conhecimento, atinge-se a sabedoria (*sophrosýne*), o que torna possível à alma retornar ao mundo “de baixo” e distinguir o verdadeiro e o falso, o bem e o mal.

⁷⁶ O impacto deste “golpe de força” reverberou até na filosofia moderna, que deu nítida preferência ao conhecimento de si e marginalizou, em certa medida, a questão do cuidado de si. É justamente este último princípio, em contraposição ao predomínio do primeiro, que Foucault pretende “fazer reemergir” (Foucault, 2004, p. 86).

Eis porque, para Foucault, o “Alcebíades” de Platão “descerra uma longa história” e antecipa uma série de desdobramentos históricos posteriores, (embora outras tradições, como a epicurista, a estóica e até mesmo a pitagórica, tenham seguido uma rota diferente).

Pradeau resume as grandes marcas desta “estética da existência” antiga (em que os princípios do cuidado e do conhecimento de si ainda estavam imbricados) com os seguintes termos: “o prazer sexual, que é a ‘substância ética’ sobre a qual se exerce a transformação de si por si, a subjetivação, é o objeto de um domínio, de uma austeridade que impõe ao indivíduo uma abstinência e numerosas condições restritivas” (Pradeau, 2004, p. 135), condições restritivas estas que não eram uniformemente aplicadas sobre todos os indivíduos da sociedade, à maneira universalizante de um código, mas eram, isto sim, assumidas por alguns (a menor parte da população) voluntariamente, a fim de imprimir à própria existência uma certa qualidade estética. Ou seja, o indivíduo não se via frente à tarefa se adequar a uma normatividade que lhe era estranha, mas sim frente à tarefa de escolher as regras com que havia de dominar a si próprio e, nesse ínterim, conferir um estilo à própria existência. Donde Pradeau afirmar que a cultura de si era, em virtude disso, a um só tempo, *uma hermenêutica e um domínio de si* (lembremos da fórmula “etopoiética”). Como disse Foucault em uma entrevista: “não é possível cuidar de si sem se conhecer” (Foucault, 2006b, p. 269). É só depois (leia-se: com o Cristianismo, inicialmente, e o “momento cartesiano”, mais agudamente) que essas dimensões serão dissociadas, a primazia sendo dada à última em detrimento da primeira.

É interessante notar a resposta dada por Pradeau às críticas dirigidas a Foucault por parte de “antiguizantes” (como ele os chama), a respeito da leitura ou apropriação feita por Foucault do legado grego – críticas como aquela, já mencionada, de Pierre Hadot, segundo a qual Foucault transforma a ética antiga numa espécie de dandismo moderno, enquanto

que, na verdade, a mesma teria como escopo precípua, ao contrário, não um voltar-se do indivíduo sobre si próprio, mas sim um transcender a si mesmo rumo à uma universalização e à uma integração em um Todo maior que ele mesmo; ou críticas como aquela segundo a qual Foucault teria negligenciado a importância crucial, para a ética antiga, do conhecimento da realidade, da natureza ou das formas inteligíveis de que participam as coisas sensíveis, negligência essa que é, no fundo, uma negligência do projeto mesmo da filosofia antiga de compreensão do real, em cujo lugar Foucault teria colocado uma espécie de subjetivismo (o sujeito como critério de verdade) completamente estranho ao pensamento grego. Segundo Pradeau, a melhor maneira de responder a tais objeções é “ressaltar que Foucault não tinha como objetivo um interesse pelos gregos enquanto tais; seu interesse era traçar uma genealogia capaz de servir à elaboração de uma ética contemporânea, de contribuir para o reconhecimento de novas práticas de si” (Pradeau, 2004, p. 145). Foucault procurava, na antiguidade, elementos para uma saída de sistemas éticos universalizantes, impostos uniformemente a todos à maneira dos códigos e das leis. E isto porque

a cultura de si grega não era uma moral da lei e do preceito geral, mas uma ética da pluralidade de normas e de escolhas de modos de vida. Antes e diferentemente da moral cristã e moderna e da concepção do poder como *dominação*, tratava-se de negligenciar as instâncias e as instituições de autoridade para se interessar pelas práticas que revelam uma *imanência da norma* (Pradeau, 2004, p. 146, grifo nosso).

A história da sexualidade empreendida por Foucault, em virtude de tudo isso, não é uma história dos comportamentos sexuais nem uma história das representações históricas de tais comportamentos, nem muito menos das instituições ligadas aos mesmos, mas sim "uma história da sexualidade enquanto *experiência* - se entendermos por experiência a

correlação, numa cultura, entre campos de saber, tipos de normatividade e formas de subjetividade" (Foucault, 2006f, p.10, grifo nosso). Ou seja, seu intento não era analisar a emergência de novas formas de conduta sexual, nem analisar as várias idéias (científicas, religiosas ou filosóficas) que, ao longo da história, representaram tais condutas, mas sim analisar a *experiência* da "sexualidade", ou ainda, as diversas maneiras através das quais, no correr dos tempos, a sexualidade foi *problematizada* ou *construída*. A sexualidade para Foucault não é um invariante. Ela assume, em suas manifestações históricas, formas singulares e isto não porque, de tempos em tempos, mudam as barreiras repressoras que se lhe impingem, mas sim porque, ao longo da história, mudaram as maneiras pelas quais os indivíduos são levados a se reconhecerem como sujeitos éticos, ou seja, *se subjetivarem*. O projeto foucaultiano, portanto, era o seguinte:

analisar as práticas pelas quais os indivíduos foram levados a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejo, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído (Foucault, 2006f, p.11)⁷⁷.

A maior ou menor "moralidade" de uma dada conduta não deve ser inferida de sua maior ou menor consonância a um conjunto de regras qualquer, mas sim da *relação consigo próprio* que dita ação engendra. Portanto,

⁷⁷ Portanto, o projeto de uma história da sexualidade se inscreve no projeto mais geral da obra foucaultiana (de uma história crítica do pensamento ou de estudo das relações entre sujeito e verdade) da seguinte forma: "trata-se de analisar a 'sexualidade' como um modo de experiência historicamente singular, no qual o sujeito é objetivado para ele próprio e para os outros, através de certos procedimentos precisos de 'governo'" (Foucault, 2006d, p. 239). Em uma entrevista de 1984, Foucault diz explicitamente que sua "História da sexualidade" não se diferencia muito de seus outros livros. Tanto nela como neles, o problema é o mesmo: "procurei analisar de que modo domínios como os da loucura, da sexualidade, da delinquência podem entrar em um certo jogo da verdade e como, por outro lado, através da verdade, o próprio sujeito é afetado" (Foucault, 2006j p. 289).

não existe ação moral particular que não se refira à unidade de uma conduta moral; nem conduta moral que não implique a constituição de si mesmo como sujeito moral; nem tampouco constituição do sujeito moral sem ‘modos de subjetivação’, sem uma ‘ascética’ ou sem ‘práticas de si’ que se apoiem (Foucault, 2006f, p. 28 – 29).

Engana-se quem pensa que essas considerações têm, meramente, uma significação teórica. Elas têm, também, conseqüências importantes para a historiografia. Existem, em verdade, muitas “histórias da moral”. Pode-se fazer uma história dos códigos morais, uma história das ações dos indivíduos frente tais códigos, ou ainda uma história da maneira pela qual os indivíduos convertem-se em sujeitos morais. É essa última, bem entendido, que Foucault empreende. A bem da verdade, não se pode separar as três *rigorosamente*, mas sim conceder uma *ênfase* maior a uma delas. Pois bem. No projeto foucaultiano, tal ênfase recai sobre os “exercícios pelos quais o próprio sujeito se dá como objeto a conhecer, e às práticas que permitam transformar seu próprio modo de ser” (Foucault, 2006f, p. 30). Mesmo porque, na Antiguidade, salvo em alguns textos excepcionais, não houve qualquer tentativa de *codificar* as condutas sexuais dos homens. Tratava-se muito mais de levá-los a portar-se frente a si mesmos com autodomínio, habilitando-os a não se deixar levar pelos apetites e prazeres, mantendo estes últimos, ao contrário, sempre sob estrita vigilância. *Ser senhor dos próprios desejos e não seu escravo*. Eis o escopo da ética antiga. Com isso atingia-se algo como o “pleno gozo de si” ou a “soberania de si sobre si mesmo”.

Na antiguidade grega e helenística Foucault encontrou os dois primeiros capítulos da história dessas “técnicas de si” e na *parrhesia* dos antigos o principal de seus exemplos. Antes de prosseguimos, deixemos claro o quadro geral deste capítulo. Introduzimos a temática do governo de si falando de Platão porque, como esperamos ter feito notar, em sua obra, Foucault identifica tanto o princípio do conhecimento de si quanto o princípio do

cuidado de si e já identifica, ademais, a preponderância do primeiro em relação ao último, preponderância esta que não se imporá de imediato – dado que no período helenístico, o cuidado de si ainda prevalece – mas que se estabelecerá progressivamente com o período Cristão e atingirá seu paroxismo no “momento cartesiano”. Daí por diante, esse princípio do conhecimento de si sobrepujará quase que por completo o princípio do cuidado de si, fomentando, ademais, por meio do poder pastoral, a emergência, já na idade clássica, das governamentalidades analisadas no último capítulo. É por conta desse burburinho em torno da questão do governo que surgem, no mesmo período, as contracondutas, cujo espírito hão de ressoar, cedo ou tarde, na filosofia. Aqui entram em cena as reflexões kantianas sobre a *Aufklärung*, que tematizam a necessidade de os indivíduos, com o propósito de libertarem-se de uma auto-imposta menoridade, assumirem uma atitude crítica consistente da recusa de certas governamentalidades. Kant, com isso, reativa (por um lado, pelo menos) a estrutura do cuidado de si, dando origem a toda uma corrente crítica da filosofia dentro da qual o próprio Foucault se inscreve. É essa longa história que os dois princípios já contidos na obra de Platão descerra e é sobre tais princípios que falaremos na seqüência, dando ênfase, como já dissemos na introdução do presente trabalho, às práticas de si atuantes no campo da conduta sexual do homem antigo. E isso por duas razões que, embora já explicitadas, repetiremos, preferindo pecar pelo excesso que pela falta. Em primeiro lugar, porque embora as considerações de Foucault sobre a sexualidade não sejam senão um capítulo de sua história das práticas ligadas ao governo de si, tais considerações desfrutem, bem ou mal, de um privilégio no âmbito desta problemática; e, em segundo lugar, porque imprimiríamos a esse trabalho uma amplitude demasiada se não restringíssemos nossa investigação a um conjunto específico de práticas de si.

3.2 O governo agonístico

Antes de analisarmos as *apropriações* feitas por Foucault⁷⁸ das reflexões éticas dos períodos grego e greco-romano, é importante salientar a indissociabilidade entre poder e liberdade – e isto para deixarmos claro que esta relação do indivíduo consigo mesmo que nucleia as reflexões éticas foucaultianas, na medida em que se constitui numa contenda *agonística* consigo mesmo, é possibilitada pela natureza mesma das relações de poder, nunca perfeitamente acabadas, mas sempre sujeitas a inversões supervenientes.

Segundo Foucault, o exercício do poder consiste em governar a conduta alheia, ou seja, “estruturar o campo de ação possível dos outros” (Foucault, 1995, p. 245). Ele é uma ação sobre ações. Em assim sendo, “as relações de poder se enraízam profundamente no nexo social; e (...) não reconstituem acima da ‘sociedade’ uma estrutura suplementar com cuja obliteração radical pudéssemos talvez sonhar” (Foucault, 1995, p. 245). O poder é, de fato, inevitável. Relacionarmo-nos com os outros implica ao menos na possibilidade de se agir sobre a ação alheia (essa possibilidade é “co-extensiva a toda relação social” [Foucault, 1995, p. 247]). Somos todos governados (e, ao mesmo tempo, governantes).

Sendo assim, “uma sociedade ‘sem relações de poder’ só pode ser uma abstração” (Foucault, 1995, p. 246). Contudo, isso não deve nos conduzir a um imobilismo, mas, antes, duplica a importância de se analisar o que são as relações de poder em uma dada sociedade, quais são suas raízes históricas, o que as tornou sólidas, quais são seus pontos

⁷⁸ Pois se trata, de fato, de apropriações. Bem salienta Deleuze que não há, realmente, um retorno de Foucault aos gregos – “nunca há retorno” (Deleuze, 1986, p. 113) -, mas sim uma tentativa de atualizar novas práticas com base no modelo grego de uma ética não universalizada: “o recurso aos Antigos serve apenas para encontrar as condições de possibilidade de uma ética de indivíduos que não seja uma moral individualista do voltar-se sobre si ou do retiro” (Pradeau, 2004, p. 146). Em outras palavras, se Foucault se interessou pela Antiguidade foi porque, segundo ele, “a idéia de uma moral como obediência a um código de regras está desaparecendo, já desapareceu. E a esta ausência de moral corresponde, deve corresponder uma busca que é aquela de uma estética da existência” (Foucault, 2006j, p. 290).

fracos e quais são as ações que poderíamos empreender para transformar umas ou expurgar outras. Portanto,

dizer que não pode existir sociedade sem relação de poder não quer dizer nem que aquelas que são dadas são necessárias, nem que de qualquer modo o ‘poder’ constitua, no centro das sociedades, uma fatalidade incontornável; mas que a análise, a elaboração, a retomada da questão das relações de poder, e do ‘agonismo’ entre relações de poder e intransitividade da liberdade, é uma tarefa política incessante; e que é exatamente esta a tarefa política inerente a toda existência social (Foucault, 1995, p. 246)⁷⁹.

Ora, se o poder é “uma maneira para alguns de estruturar o campo de ação possível dos outros”, aí está incluído um elemento importante: a liberdade. “O poder só se exerce sobre ‘sujeitos livres’, enquanto ‘livres’ – entendendo-se por isso sujeitos individuais ou coletivos que têm diante de si um campo de possibilidade onde diversas condutas, diversas reações e diversos modos de comportamento podem acontecer” (Foucault, 1995, p. 244). Por “liberdade”, entende-se, aqui, um “campo de possibilidades”. Quando essas possibilidades estão ausentes, quando o campo de ação do indivíduo acha-se de antemão reduzido a uma única saída, então não se pode falar em relação de poder: “não há relação de poder onde as determinações estão saturadas – a escravidão não é uma relação de poder, pois o homem está acorrentado (trata-se então de uma relação física de coação) – mas apenas quando ele pode se deslocar e, no limite, escapar” (Foucault, 1995, p. 244). Não existe, portanto, uma antinomia entre poder e liberdade. Não se trata de pensar que quando

⁷⁹ Donde a resistência poder ser melhor exercida caso seja acompanhada de uma análise das relações de poder a que nos opomos. Tal análise deve estabelecer alguns pontos: 1) o sistema das diferenciações que permitem o exercício do poder (“toda relação de poder opera diferenciações que são, para ela, ao mesmo tempo, condições e efeitos”, [Foucault, 1995, p. 246]); 2) o tipo de objetivos dos que governam a conduta alheia (lucro, autoridade, status, etc.); 3) As modalidades instrumentais: os meios pelos quais o poder se exerce (armas, palavras, poderio econômico, etc.); 4) As formas de institucionalização: os dispositivos que apoiam tais relações; 5) Os graus de racionalização: as relações de poder se elaboram “em função dos instrumentos e da certeza do resultado (...) ou, ainda, em função do custo eventual (...)” (Foucault, 1995, p. 246).

o poder se exerce, a liberdade desaparece; ou que para existir liberdade o poder tem de estar ausente. Poder e liberdade se relacionam de uma forma muito mais complexa. A liberdade é, na verdade, uma condição de possibilidade para o exercício do poder:

a liberdade aparecerá como condição de existência do poder (ao mesmo tempo sua precondição, uma vez que é necessário que haja liberdade para que o poder se exerça, e também seu suporte permanente, uma vez que se ela se abstraísse inteiramente do poder que sobre ela se exerce, por isso mesmo desapareceria, e deveria buscar um substituto na coerção pura e simples da violência); porém, ela aparece também como aquilo que só poderá se opor a um exercício de poder que tende, enfim, a determiná-la inteiramente (Foucault, 1995, p. 244).

Existe, portanto, um jogo complicado entre poder e liberdade. Esta aparece como “condição de existência” e “suporte permanente” daquele, ao mesmo tempo, em que o poder visa, eventualmente, determiná-la por completo. As situações limites – ausência de liberdade e ausência de poder – transformariam o intercâmbio entre os indivíduos em outras formas de relação que não a relação de poder: transformariam-no em violência, por exemplo (a qual não se confunde, segundo Foucault, com o poder). Poder implica em “liberdade”. Desse modo, ao falarmos de poder, temos, também, de falar em uma pertinácia da liberdade, posto que, para que uma relação de poder se caracterize como relação de poder é preciso estar aberto, ante os sujeitos, um campo de possibilidades de conduta. Do contrário, temos a violência. Assim, “no centro da relação de poder, ‘provocando-a’ incessantemente, encontra-se a recalcitrância do querer e a intransigência da liberdade” (Foucault, 1995, p. 244). Mais do que um antagonismo entre esses elementos, temos um “agonismo”, “uma relação que é, ao mesmo tempo, de incitação recíproca e de luta (...) uma provocação permanente” (Foucault, 1995, p. 245). Uma relação de poder deixa sempre aberta a possibilidade de exercício da “liberdade”, deixa sempre aberta, portanto, a

possibilidade de uma “torção” desta relação e – potencialmente, ao menos – a constituição, no ponto desta torção, de um fulcro de resistência. Ora, a *askesis*, o trabalho sobre si mesmo – que caracteriza a ética foucaultiana – é bem esta “torção”, esta justa agônica do indivíduo com sua própria “substância ética” (*ethos*) que difrata o poder de modo a produzir (*poiesis*) um sujeito – o sujeito ético -, a partir de cuja constituição a resistência ao poder pode ser efetivada. A micropolítica, dessa forma, pode ser caracterizada como o campo aberto por este vergamento das relações de poder e que dá arrimo ao exercício de uma oposição às governamentalidades. Ela encontra, portanto, sua “condição de possibilidade” na natureza mesma da relação de poder, nunca completamente fechada e determinada, mas constantemente “presa” a um estado de permanente instabilidade e oscilação – e por isso de potencial reversibilidade – graças, justamente, a esta sempre presente “intransigência da liberdade”.

3.3 O uso dos prazeres

No volume II da “História da sexualidade”, Foucault estuda a noção, corrente na antiguidade grega, de “uso dos prazeres” (*chresis aphrodision*), em quatro domínios específicos: relação com o corpo (Dietética), relação com a esposa (Econômica), relação com os rapazes (Erótica) e relação com a verdade (Filosofia). Porém, mais importante do que analisar as reflexões específicas que Foucault tece a respeito de cada um destes campos é fazer notar de que maneira e com que propósito os gregos antigos refletiam moralmente sobre suas condutas. Para fazê-lo, analisemos, brevemente, as noções de *aphrodisia*, *chresis*, *enkrateia* e *sophrosune*, ou seja, respectivamente, a ontologia, a deontologia, a ascética e a teleologia da experiência dos prazeres sexuais na antiguidade grega.

Nem os gregos, nem os latinos tinham uma noção similar à de sexualidade. O termo utilizado pelos gregos para designá-la era “*aphrodisia*”. Os *aphrodisia* “são atos, gestos, contatos, que proporcionam uma certa forma de prazer” (Foucault, 2006f, p. 39). No período cristão, tornar-se-á praxe os indivíduos adotarem, frente a tais atos, uma atitude de *suspeita*. O sujeito será levado a desconfiar dos mesmos e “a reconhecer de longe, as manifestações de um poder surdo, ágil e temível que é tanto mais necessário decifrar quanto é capaz de se emboscar sob outras formas que não a dos atos sexuais” (Foucault, 2006f, p. 40). Essa espécie de suspeita ou desconfiança era completamente estranha aos gregos. Em suas experiências com os *aphrodisia*, eles não eram levados a reconhecer alguma espécie de *mal* no prazer ou a evitá-lo a todo custo. Ao contrário, eles reconheciam que a *natureza* quis que, a certas atividades, fosse associado um prazer intenso - “de forma geral, a atividade sexual é percebida como natural (natural e indispensável) posto que é por meio dela que os seres vivos podem se reproduzir, que a espécie em seu conjunto escapa à morte (...)” (Foucault, 2006f, p. 46). Experimentá-lo, portanto, não é algo de que se envergonhar ou pelo que martirizar-se ou penitenciar-se. O problema está na *força* com que, vez por outra, os indivíduos deixam-se arrastar pelos *aphrodisia*. Estes últimos possuem uma tendência para o extravasamento, o descomedimento e a intemperança. É essa tendência que precisa ser controlada, por meio de uma disciplina (de uma ascese), que permita fazer do sujeito senhor dos seus próprios desejos. O indivíduo precisa, pois, pôr-se em relação de *domínio e superioridade* frente a essa parte de si mesmo que tende - por sua própria, digamos, *exuberância interna* - ao exagero e à incontinência. Trata-se, portanto, de uma ética da moderação e do comedimento. “É justamente essa vivacidade natural do prazer, com a atração que ele exerce sobre o desejo, que leva a atividade sexual a transbordar dos limites fixados pela natureza quando ela fez do prazer dos *aphrodisia* um

prazer inferior, subordinado e condicionado” (Foucault, 2006f, p. 48). Mas não é só isso: para os gregos também era importante notar qual o “papel” ou “polaridade” que o sujeito assumia na prática dos *aphrodisia*. Nessa prática, via-se duas posições: o “papel dito ‘masculino’ na relação sexual”, com sua “função ‘ativa’ definida pela penetração” (Foucault, 2006f, p. 45) e o “papel ‘passivo’ do parceiro-objeto” (Foucault, 2006f, p. 45), papel esse que a natureza reservou às mulheres. Via-se com maus olhos, por conseguinte, quando um homem assumia-o⁸⁰. Esses dois “papéis” “são dois valores de posição – a do sujeito e a do objeto, a do agente e do paciente (...)” (Foucault, 2006f, p. 45)⁸¹. Portanto,

“manter-se em seu papel ou abandoná-lo, ser sujeito da atividade ou dela ser objeto, passar para o lado daqueles que a sofrem quando se é um homem, ou permanecer do lado daqueles que a exercem, eis a segunda grande variável que, juntamente com a da ‘quantidade de atividade’, alimenta a apreciação moral. *O excesso e a passividade são, para um homem, as duas formas principais de imoralidade na prática dos aphrodisia*” (Foucault, 2006f, p. 46, grifo nosso).

Portanto, é necessário impor à atividade sexual uma disciplina (Platão dizia que deve-se impor-lhe os três maiores freios: o temor, a lei e o discurso verdadeiro), é necessário fazer com que os desejos e apetites obedeçam à razão como uma criança ao pai, mas isso não porque a atividade sexual seja de alguma forma *má* e sim porque ela está

⁸⁰ Daí a “inquietação” dos gregos em torno do “amor pelos rapazes”. O que suscitava discussões não era o fato de o objeto de corte de um sujeito ser, ocasionalmente, alguém do mesmo sexo, mas sim o fato de que em tal relação, um dos dois parceiros teria de colocar-se em uma posição *passiva* e, portanto, *inferior* frente ou outro (Foucault, 2006f). Como veremos mais adiante, o essencial para os gregos é a oposição entre atividade e passividade. Portanto, “a linha de demarcação entre um homem viril e um homem efeminado não coincide com a nossa oposição entre hétero e homossexualidade” (Foucault, 2006f, p. 79). Um homem, na Grécia antiga, jamais seria tido como “efeminado” se, ainda que relacionando-se com outros homens, mantivesse-se em uma posição ativa, tanto na relação sexual quanto no domínio de si. Por outro lado, a um homem que não fosse capaz de dominar-se suficientemente, sendo ao contrário submisso aos próprios desejos, certamente seriam pespegadas as pechas de “passividade”, “intemperança” e “feminidade”, ainda que tal sujeito fosse, em nossa definição atual, heterossexual. “O que constitui, para os gregos, a negatividade ética por excelência, não é, evidentemente, amar os dois sexos; também não o é preferir seu próprio sexo ao outro; é ser passivo em relação aos prazeres” (Foucault, 2006f, p. 79).

⁸¹ Foucault constantemente nos lembra de que a ética grega é “uma moral de homem, feita pelos e para os homens” (Foucault, 2006f, p. 45).

ligada a uma *energeia* que tende ao excesso⁸². Trata-se, portanto, para dizê-lo ainda outra vez, de fazer um *bom uso dos prazeres* (daí o subtítulo do volume II da “História da sexualidade”).

Reiteremos: para os gregos, os *aphrodisia* não são maus em si mesmos. Só o seu excesso é patológico. Deve-se, por isso mesmo, fazer um uso *adequado* deles, um uso conforme à razão. A expressão grega já mencionada “*chresis aphrodision*” tem bem esse sentido: *uso dos prazeres*. Pois bem. Como fazê-lo de maneira conveniente? Que regime aplicar-se a si mesmo quanto aos atos sexuais? E que cálculos empreender e cuidados tomar nesta seara? Têm-se três grandes critérios. O primeiro é a tática da necessidade. O seu intuito é regular o prazer pela necessidade que o desejo desperta, impedindo-o de ir além do útil. “A necessidade deve servir de princípio diretor” (Foucault, 2006f, p. 54). Esse critério impede o indivíduo “de cair no excesso, fixando-lhe, como limite interno, a satisfação de uma necessidade” (Foucault, 2006f, p. 54). Com isso, evita-se a intemperança, que não passa de uma conduta não limitada ou regulada pelas necessidades naturais, mas que multiplica indevida e artificialmente os prazeres (donde Foucault dizer que a temperança “é uma arte, uma prática dos prazeres que é capaz, ao ‘usar’ daqueles que são baseados na necessidade, de se limitar ela própria” (Foucault, 2006f, p. 54)). O segundo critério é a determinação do *kairos*, ou seja, do *momento oportuno* para usar dos prazeres. Este é o ponto crucial. Implica em determinar o “quando convém”, o que é feito segundo “várias

⁸² A mesma espécie de reflexão os gregos tecerão em torno dos problemas alimentares (da Dietética). Na verdade, “essa associação entre a moral do sexo e a da mesa é um fato constante na cultura antiga” (Foucault, 2006f, p. 49). Nesta última, “as iguarias, os vinhos, as relações com as mulheres e com os rapazes constituem uma matéria ética análoga” (Foucault, 2006f, p. 50). No volume 3 da “História da sexualidade”, que dentro em breve analisaremos, Foucault chega a dizer que “é um traço comum a toda a medicina grega e romana conceder muito mais espaço à dietética da alimentação do que à do sexo” (Foucault, 2005b, p. 143), e que “será um momento importante para a história da ética nas sociedades européias o dia em que a inquietação com o sexo e com o seu regime prevalecer de modo significativo sobre o rigor das prescrições alimentares” (Foucault, 2005b, p. 143).

escalas”: “a escala da vida como um todo”, “a escala do ano com as estações”, “o momento durante o dia” (Foucault, 2006f, p. 55 – 56). O terceiro critério que baliza o uso dos prazeres na Grécia antiga é o *status* do indivíduo. Um princípio geral é o seguinte:

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, cuja reputação se estenderá longe e por muito tempo, mais será preciso se impor, por escolha e vontade, princípios rigorosos de conduta sexual (Foucault, 2006f, p. 57).

Quanto maior for, em importância, o papel do indivíduo nos negócios da *polis* tanto mais disciplinadamente o mesmo deve conduzir-se frente aos prazeres.

Analisando-se esses três critérios, percebe-se que

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 (Foucault, 2006f, p. 59).

Essa maneira de relacionar-se consigo mesmo – de dominar-se a si próprio – revelada no bom uso que se faz dos prazeres era chamada, entre os gregos, de *enkrateia*. Esta “se caracteriza sobretudo por uma forma ativa de domínio de si que permite resistir ou lutar e garantir sua dominação no terreno dos desejos e dos prazeres” (Foucault, 2006f, p. 61). Ela implica um certo trabalho, amiúde penoso, de controle dos próprios apetites, uma certa relação de luta consigo próprio (ou com aquela parte de si dotada pela natureza de uma “extrema vivacidade”), uma relação, portanto, “*agonística*” consigo mesmo, que é,

aliás, condição preliminar para a temperança (*sophrosune*)⁸³. “Somente instaurando, em relação aos prazeres, uma *atitude de combate*, é que se pode conduzir-se moralmente” (Foucault, 2006f, p. 62, grifo nosso). Ou ainda: “à conduta moral, em matéria de prazeres, está subjacente uma batalha pelo poder” (Foucault, 2006f, p. 63). Os prazeres não desaparecem totalmente, mas são mantidos sob rédeas curtas, obstaculizando a derrocada e a escravidão do indivíduo ocasionada por sua violência intrínseca.

Tradições como a pitagórica e a cínica reconheciam a necessidade de uma *askesis*, ou seja, a necessidade de o indivíduo praticar exercícios regulares (que incluíam práticas alimentares, meditações, exames de consciência, inventário de faltas, etc.). E isso porque, em primeiro lugar, "o exercício é concebido como a própria prática daquilo para o que é preciso se preparar; não há especificidade do exercício em relação ao objetivo a atingir: através da preparação cria-se o hábito da conduta que será preciso manter daí em diante" (Foucault, 2006f, p. 70); em segundo lugar, porque "o domínio de si e o domínio dos outros são considerados como tendo a mesma forma (...)" (Foucault, 2006f, p. 71). De quem pretende exercer alguma espécie de governo sobre os outros, exige-se, como requisito mínimo, a habilidade de governar-se a si próprio ("quem deve comandar os outros é aquele que deve ser capaz de exercer uma autoridade perfeita sobre si mesmo (...)" (Foucault, 2006f, p. 75)). O poder sobre si é o princípio regulador do exercício do poder político. Em outras palavras: "a mesma aprendizagem deve tornar [o indivíduo] capaz de virtude e de

⁸³ Esta atitude, diga-se, é diferente daquela que imperará no período cristão, quando se dirá não que “o indivíduo deve instaurar uma relação de si para consigo que é do tipo ‘dominação-obediência’, ‘comando-submissão’, ‘domínio-docilidade’”, como na antiguidade, mas sim que o mesmo deve estabelecer consigo “uma relação do tipo ‘elucidação-renúncia’, ‘decifração-purificação’” (Foucault, 2006f, p. 66).

poder" (Foucault, 2006f, p. 71)⁸⁴. Essa *askesis* é, portanto, a própria prática da virtude ou sua "repetição antecipadora" (Foucault, 2006f, p. 72).

Mas com que objetivo os gregos se obstinavam na prática de uma ascese que lhes granjearia o domínio de seus apetites e lhes franquearia o bom uso dos prazeres? Para que fazê-lo? A pergunta, feita a um grego, receberia, prontamente, a seguinte resposta: "*é para ser livre e poder permanecê-lo*" (Foucault, 2006f, p. 73, grifo nosso). Reconhecia-se que o indivíduo incapaz de governar-se (e, em consequência, de governar a quem quer que seja) não era livre, dado que *liberdade é autodomínio*. A *enkrateia* abriria o caminho que levaria o sujeito a um estado de temperança (*sophrosune*), a qual era caracterizada como uma liberdade. Foucault ainda faz questão de ressaltar que essa liberdade não é a "independência de um livre-arbítrio"; ela não se opõe ao um "determinismo natural", mas sim à uma escravidão, "a escravidão de si para consigo" (Foucault, 2006f, p.74). "Ser livre em relação aos prazeres é não estar a seu serviço, é não ser seu escravo" (Foucault, 2006f, p. 74)⁸⁵. Em sua forma plena e positiva, porém, tal liberdade é ainda algo mais que a mera não-escravidão aos próprios desejos: ela é uma espécie de *poder* que se exerce sobre si mesmo. Aqui vemos, de forma acabada, a já mencionada "atitude crítica", definida por Foucault como a "arte de não ser governado" ou a "arte da indocilidade refletida", a saída, enfim, para a governamentalidade. Como já dissemos na segunda parte dessa pesquisa, a

⁸⁴ Mais adiante Foucault coloca: "A *askesis* moral faz parte da *paideia* do homem livre que tem um papel a desempenhar na cidade e com relação aos outros; ele não tem que utilizar procedimentos diferentes; a ginástica e as provas de resistência, a música e a aprendizagem dos ritmos viris e vigorosos, a prática da caça e das armas, o cuidado em se apresentar bem em público, a aquisição do *aidos* que faz com que se respeite a si mesmo através do respeito que se tem para com o outro - tudo isso é, ao mesmo tempo, formação do homem que será útil para a cidade, e exercício moral daquele que quer se dominar a si mesmo" (Foucault, 2006f, p. 71).

⁸⁵ Aqui, fica evidente "o caráter 'viril' da temperança" (Foucault, 2006f, p. 77). Foucault nota-o bem ao dizer que "o domínio de si é uma maneira de ser homem em relação a si próprio (...)" (2006f, p. 77). A "virilidade sexual" dá azo à uma "virilidade ética" que serve de prolegômeno à uma "virilidade social". Em contraposição, a intemperança tem uma estrutura feminina, passiva, já que o sujeito intemperante não é capaz de resistir aos eflúvios de seus prazeres, encontrando-se em uma posição de fraqueza e submissão frente a eles.

governamentalidade é um conjunto de mecanismos de poder destinados a governar a conduta alheia. Todos nós estamos submetidos a tais mecanismos. Ora, como podemos oferecer-lhes oposição? Agora o vemos claramente: *contrapondo-lhe o governo de si mesmo, uma micropolítica*. Essa liberdade enquanto autodomínio é, portanto, uma “liberdade-poder”.

Não se pode deixar de notar, ainda, a relação entre a prática da virtude e o *logos*. Ciência e temperança, conhecimento e autodomínio formam um todo indecomponível. "Dominar os seus próprios prazeres e submetê-los ao *logos* formam uma única e mesma coisa (...)" (Foucault, 2006f, p. 79). Já dizia Aristóteles que o temperante quer o que sua "justa razão" lhe recomenda (Foucault, 2006f). O indivíduo que, na prática racional dos prazeres, disciplina-se a si mesmo, regulando sua atividade pelo útil e necessário, constituindo-se, desse modo, enquanto sujeito moral, torna-se, ao mesmo tempo, *sujeito de conhecimento*. "A relação da alma com a verdade é, ao mesmo tempo, o que fundamenta o Eros em seu movimento, força e intensidade e o que, ajudando-o a desenredar-se de qualquer gozo físico, permite-lhe tornar-se o verdadeiro amor" (Foucault, 2006f, p. 82). Em suma,

"a relação com a verdade é uma condição estrutural, instrumental e ontológica da instauração do indivíduo como sujeito temperante (...); ela não é uma condição epistemológica para que o indivíduo se reconheça na sua singularidade de sujeito desejante, e para que possa purificar-se do desejo assim elucidado [como o será no cristianismo]" (Foucault, 2006f, p. 82).

Sintetizemos a discussão até aqui. Na Antiguidade clássica, não se tinha uma codificação rígida e genérica das condutas sexuais. Tinha-se, em contrapartida, um certo número de “temas de austeridade”, que funcionavam como balizas para o comportamento

dos homens neste campo. Tais “prescrições de austeridade, ao indicarem restrições a determinadas condutas sexuais, remetiam para uma forma de ‘estilização’ dos atos, em última instância, para uma estilização da própria existência” (Fonseca, 2002, p. 271). Os homens livres, ao engajarem-se em práticas sexuais e guiarem-se por essas prescrições, imprimiam uma certa qualidade “estética” a seus atos e a si próprios. Portanto, “realizando uma experiência dos prazeres sexuais segundo critérios de uma *estilização da existência*, em um espaço de liberdade, o homem antigo realizava a *experiência de uma ‘subjativação’* (...)” (Fonseca, 2002, p. 271). Significa dizer: lastreando sua conduta em tais balizas, o homem antigo vivia “a experiência de constituir-se em um sujeito, no caso em questão, em um sujeito moral” (Fonseca, 2002, p. 271). Tais homens, portanto, segundo Foucault, viam a *ética como estética da existência*.

A adesão a um dado estilo de existência promovia esta experiência de auto-constituição do sujeito. Foucault analisou esse processo de “subjativação” ou “auto-constituição” atentando para os “temas de austeridade” presentes em quatro domínios dos *aphrodisia*: 1) a dietética; 2) a econômica; 3) a erótica; 4) e, por fim, o domínio das relações do indivíduo com a verdade. Depois de efetuar uma análise das prescrições de austeridade que vincavam cada um destes domínios, Foucault conclui que o homem, na Antiguidade clássica, embora não tivesse organizado um código rígido de condutas, elaborou uma “arte de viver” pautada em princípios austeros, ou seja, ele inventou um modo próprio de “usar os prazeres”, norteando-se por critérios exigentes. O pilar desta “arte de viver” era o princípio de “estilização da existência”.

A ética, então, tal como problematizada por Foucault, remete ao conjunto de “práticas refletidas da liberdade”, sobre as quais se pauta o processo de subjativação dos sujeitos, processo este que na Grécia Antiga tinha como critério básico o de uma

“estilização da existência”. Ou por outra: os gregos antigos objetivavam, por meio do domínio de si (*enkrateia*), fazer um uso (*chresis*) racional dos prazeres (*aphrodisia*), atingindo, destarte, a temperança (*sophrosune*). Ao fazê-lo justamente nos quatro domínios em que ser-lhes-ia permitido agir livremente e de forma, quiçá, intemperante (na Dietética, na Econômica, na Erótica, e na Filosofia), os sujeitos experimentavam uma certa *estilização de sua própria existência*. Faziam, enfim, de sua vida uma *obra de arte*: "uma tal vida inscreve-se na manutenção ou reprodução de uma ordem ontológica; e, por outro lado, recebe o brilho de uma beleza manifesta aos olhos daqueles que podem contemplá-la ou guardá-la na memória" (Foucault, 2006f, p. 82).

Foucault resume o pensamento grego clássico acerca da prática sexual com as seguintes palavras:

os elementos desse campo - a ‘substância ética’ - eram formados por *aphrodisia*, isto é, atos determinados pela natureza, associados por ela a um prazer intenso, e aos quais ela conduz através de uma força sempre suscetível de excesso e de revolta. O princípio segundo o qual devia-se regrar essa atividade, o "modo de sujeição", não era definido por uma legislação universal, determinando os atos permitidos e os proibidos; mas ao contrário, por um *savoir-faire*, uma arte que prescrevia as modalidades de um uso em função de variáveis diversas (necessidade, momento, status). 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, indissolúvel de uma relação estrutural, instrumental e ontológica com a verdade (Foucault, 2006f, p. 84)⁸⁶.

⁸⁶ No período cristão, ao contrário, a substância ética não será composta pelos *aphrodisia*, mas pelo campo dos desejos obscuros escondidos "nos arcanos do coração" e que convém decifrar. O modo de sujeição não assumirá a forma de um *savoir-faire*, mas sim a da obediência à lei e à autoridade pastoral. A relação do sujeito consigo mesmo, por via de consequência, não será a de um domínio de si, mas a de uma *renúncia de si* e de uma *pureza*, cujo modelo será dado pela *virgindade*. Desenvolve-se, portanto, entre os cristãos, por um lado, uma maior codificação das condutas sexuais e, por outro, toda uma "hermenêutica do desejo", destinada a expulsar este último dos arcanos em que se oculta e purificar, destarte, o sujeito desejante (Foucault, 2006f).

3.4 O cuidado de si

No terceiro e último volume da “História da sexualidade”, Foucault continua tratando dessas “práticas refletidas de liberdade” e do “sujeito moral” que se (auto)constitui a partir das mesmas; no entanto, ele desloca sua análise para um outro momento histórico, a saber, aquele da cultura greco-romana dos séculos I e II d.c. cuja peculiaridade, em relação ao contexto anterior, seria um recrudescimento daqueles temas de austeridade (concernentes às práticas sexuais) presentes nos quatro domínios dos *aphrodisia* analisados em “O uso dos prazeres”. Tudo se passa como “se a ‘cultura de si’, marcada por um endurecimento dos temas de austeridade, dominasse progressivamente a ‘estilística da existência’ da cultura clássica” (Fonseca, 2002, p. 272 – 273). O novo princípio, que substitui a “estética da existência” grega, e que fornece o novo fundamento ético para o processo de subjetivação do homem da cultura helenística é a “necessidade de cuidados consigo”⁸⁷.

Fonseca sintetiza os principais traços dessa “cultura de si” com os seguintes termos:

um maior rigor, severidade e mesmo desconfiança em relação aos prazeres sexuais; um recrudescimento das prescrições de austeridade quanto às práticas sexuais, recrudescimento ligado a um processo de valorização do matrimônio e ligado também à idéia, cada vez mais comum, da existência de efeitos negativos (para o corpo e para a alma) decorrentes do abuso dos prazeres sexuais; por fim, um recrudescimento das prescrições de austeridade em relação às práticas sexuais implicadas no amor homossexual, tipo de amor que começa a ser desqualificado (Fonseca, 2002, p. 273).

⁸⁷ É importante salientar, porém, que o princípio do cuidado de si “implica relações complexas com os outros, uma vez que esse *êthos* da liberdade é também uma maneira de cuidar dos outros” (Foucault, 2006b, p. 270). Portanto, ele não é um voltar-se narcísico sobre si próprio. Ele tem reflexos no plano das relações interindividuais, seja porque, essa relação consigo vai estabelecer o lugar a ser ocupado pelo sujeito nestas relações, seja porque, para que o próprio cuidado de si se estabeleça, é necessário absorver as lições de um mestre.

Segundo Foucault, dois são os fatores que estão relacionados com o surgimento, na época Greco-romana, da “cultura de si”: por um lado, algumas inflexões na prática matrimonial e, por outro, nas regras do jogo político.

O casamento era, até então, um ato essencialmente privado que dizia respeito à salvaguarda do *oikos*. Tratava-se de um negócio realizado entre dois chefes de família – o pai da moça e o seu futuro cônjuge – e cuja razão de ser residia na promoção de certos efeitos civis, tais como “transmissão do nome, constituição de herdeiros, organização de um sistema de alianças, junção de fortunas” (Foucault, 2005b, p. 81). Em virtude disso, era uma prática quase restrita às classes superiores, as quais tinham interesses nesses domínios. Com o tempo, observa-se uma certa “publicização progressiva do casamento” (Foucault, 2005b, p. 81), à medida que as motivações econômicas e políticas que tornavam a prática importante socialmente, sofreram uma transformação: nesse período, o status e a fortuna passaram a estar muito mais associados com a proximidade ao príncipe do que com a aliança entre famílias. O casamento, por conseguinte, torna-se mais “livre”, não só quanto à escolha dos nubentes, mas também quanto às razões pelas quais decidia-se fazê-lo – donde sua popularização entre outros setores da sociedade. A instituição ganha ares de “união livremente consentida” (Foucault, 2005b, p. 82) e a disparidade entre os cônjuges, embora continue existindo, se atenua. Com isso, “o casamento passaria a ser mais geral enquanto prática, mais público enquanto instituição, mais privado enquanto modo de existência, mais forte para ligar os cônjuges e, portanto, mais eficaz para isolar o casal no campo das outras relações sociais” (Foucault, 2005b, p. 84). Ou seja, o casamento se desliga – ainda que não totalmente – da problemática da administração do *oikos* e se firma, mais e mais, como uma relação afetiva entre dois indivíduos.

Por outro lado, observa-se, no curso do mesmo período, uma mutação nas regras do jogo político. Tradicionalmente, associa-se o declínio paulatino das cidades-Estado (do século III a.c. em diante) com uma espécie de retraimento ou recuo da vida política e uma conseqüente valorização da vida privada e do retiro voluntário. Foucault, porém, contesta essa visão e aduz que “a organização das monarquias helenísticas e, em seguida do Império Romano não pode ser analisada simplesmente nos termos negativos de uma decadência da vida cívica, e de uma confiscação do poder por instâncias estatais cada vez mais longínquas” (Foucault, 2005b, p. 89). Na realidade, a atividade política nas cidades não foi fortemente abalada pela sua inserção nessas estruturas mais globais (mesmo porque o Império levou adiante, de maneira constante, uma “política de municipalização” com o intuito de estimular a vida política nas cidades e sua integração em quadros mais amplos). Segundo Foucault, essa suposta angústia experimentada pelos indivíduos do período helenístico diante de um universo subitamente ampliado pode muito bem ter sido retrospectivamente atribuída aos mesmos pelos historiadores modernos. Ao invés disso, devemos pensar “na organização de um espaço complexo” (Foucault, 2005b, p. 89) - “um espaço onde os focos de poder são múltiplos, onde as atividades, as tensões, os conflitos são numerosos, onde eles se desenvolvem de acordo com várias dimensões, e onde os equilíbrios são obtidos por meio de transações variadas” (Foucault, 2005b, p. 89). O essencial, pois, não é o desaparecimento das antigas classes dirigentes, mas sim a mudança nas condições em que o poder era exercido. Foucault enxerga, neste período, uma nova maneira de se encarar o próprio *status* e as funções desempenhadas. A ética antiga vinculava estritamente o poder sobre si e o poder sobre os outros e, portanto, referia-se a uma estética da vida em conformidade com o *status*. Já a nova ética, surgida no esteio das novas regras do jogo político, torna “mais difícil a definição das relações entre o que se é, o

que se pode fazer e o que se é obrigado a realizar; a constituição de si mesmo enquanto sujeito ético de suas próprias ações se torna mais problemática” (Foucault, 2005b, p. 91).

Em virtude de tais mudanças nas regras do jogo político, dois fenômenos opostos se produziram. Por um lado, verificou-se uma

acentuação de tudo aquilo que permite ao indivíduo fixar a sua identidade do lado do próprio *status* e dos elementos que o manifestam da maneira mais visível; procura-se adequar-se tanto quanto possível ao próprio *status* por meio de todo um conjunto de signos e de marcas que dizem respeito à atitude corporal, ao vestuário e ao habitat, aos gestos de generosidade e de magnificência, às condutas de despesa, etc. (Foucault, 2005b, p. 92).

Por outro lado, no pólo oposto do espectro, verificou-se a atitude de

fixar o que se é, numa pura relação consigo: trata-se, então, de constituir-se e reconhecer-se enquanto sujeito de suas próprias ações, não através de um sistema de signos marcando poder sobre os outros, mas através de uma relação tanto quanto possível independente do *status* de suas formas exteriores, já que ela se realiza na soberania que se exerce sobre si próprio (Foucault, 2005b, p. 92).

E esta segunda atitude surge em contraposição à primeira não em virtude de um retraimento da vida política, mas sim em virtude de uma problematização da mesma, marcada por três grandes traços: 1) primeiramente, vê-se uma relativização do exercício do poder (seja porque suas regras não são mais ditadas inteiramente pelo *status*, seja porque, afora o príncipe, todos os demais participantes do jogo político estão ora em posição de governantes, ora em posição de governados; 2) em segundo lugar, observa-se uma reelaboração – e princípio de dissociação - das relações (já antigas) entre governo político e conduta moral; 3) Em terceiro lugar, nota-se uma percepção cada vez mais aguda da “precariedade da fortuna” e da conseqüente necessidade de o governo estar preparado para os reveses e as intempéries da vida, fixando um limite para as próprias ambições.

Essas duas transformações não significaram apenas uma intensificação dos temas de austeridade ligados às práticas sexuais dos antigos. Elas significaram mais: a modificação do “sujeito ético”, ou melhor, a mutação no processo pelo qual os indivíduos constituíam-se enquanto “sujeitos morais”. Trata-se do advento de uma outra forma de subjetivação. Analisemo-la, agora, mais detidamente.

No período greco-romano, como assinalamos acima, existe uma inquietação maior com relação aos *aphrodisia*. Foucault fala mesmo em uma “moral mais severa” neste período (Foucault, 2005b, p. 47). No entanto, ele faz questão de se opor à opinião tradicional que vê no mesmo o pivô de uma transformação na reflexão moral que deveria conduzir, finalmente, a uma regulação mais estrita da liberdade sexual por parte das instituições e da lei. Realmente se observa nos textos dos primeiros séculos uma maior insistência sobre a necessidade de se conceder uma atenção vigilante a si mesmo, uma preocupação mais acentuada com os distúrbios do corpo e da alma (e, em virtude disso, com a importância de se adotar um regime austero), a necessidade de se levar a termo um sem número de ocupações tais como meditações, leituras, exames, exercícios, etc. Porém, “essa majoração da austeridade sexual na reflexão moral não toma a forma de um estreitamento do código que define os atos proibidos, mas a de uma intensificação da relação consigo pela qual o sujeito se constitui enquanto sujeito de seus atos” (Foucault, 2005b, p. 47).

É costumeiro falar-se, quanto ao mundo helenístico e romano, de um aumento no “individualismo” correlato ao “enfraquecimento do quadro político e social” dentro do qual se desenrolava a vida de todos (Foucault, 2005b, p. 47). De acordo com essa opinião, o encolhimento da esfera pública teria levado os indivíduos a voltarem-se para si próprios, buscando, para fazê-lo, auxílio nas regras de conduta das diversas escolas filosóficas. Esse

cenário, para Foucault, é uma meia verdade. A despeito das efetivas mudanças nas atividades cívicas e políticas da época,

"de modo geral, as sociedades antigas permaneceram sociedades de promiscuidade onde a existência era levada 'em público', sociedades também onde cada um se situava em fortes sistemas de relações locais, de vínculos familiares, de dependências econômicas, de relações de clientela e de amizade" (Foucault, 2005b, p. 47).

Os indivíduos, portanto, não estavam absolutamente isolados uns dos outros - Foucault chega mesmo a dizer que a relação consigo mesmo nessa época "não constitui um exercício da solidão, mas sim uma verdadeira prática social" (Foucault, 2005b, p. 57), bem como "uma intensificação das relações sociais" (Foucault, 2005b, p. 58 - 59)⁸⁸ - e seria falso ver nessas transformações da vida política o grande fator motivador das transformações já apontadas nas reflexões morais da época.

Mas se isso não explica tais transformações, o que o faz? Segundo Foucault, é *a cultura de si*: "fenômeno de um bem longo alcance histórico mas que conheceu nesse momento seu apogeu" (Foucault, 2005b, p. 49). A arte da existência (*techne tou biou*) que caracteriza esse fenômeno é o "princípio segundo o qual é preciso 'ter cuidados consigo' (...)" (Foucault, 2005b, p. 49).

É necessário, contudo, precisar melhor o sentido dessa injunção, dado que a mesma achava-se já anunciada na cultura grega, sendo, aliás, notoriamente, um tema socrático. No período imperial, porém, ela foi desligada do quadro filosófico que lhe serviu de berço e tomou ares de um imperativo geral, amplamente difundido pelas mais diversas doutrinas,

⁸⁸ Mais adiante, Foucault fala: "o texto de Galeno sobre a cura das paixões é significativo desse ponto de vista: ele aconselha quem quiser ter cuidados consigo mesmo a procurar a ajuda de um outro; ele não recomenda, entretanto, um técnico conhecido por sua competência e seu saber, mas simplesmente um homem de boa reputação, cuja intransigente franqueza pode-se ter a oportunidade de experimentar" (Foucault, 2005b, p. 58).

adquirindo “progressivamente as dimensões e as formas de uma verdadeira 'cultura de si'” (Foucault, 2005b, p. 50). Na realidade,

os dois primeiros séculos da época imperial podem ser considerados como o *ápice de uma curva*: uma espécie de idade de ouro da cultura de si, sendo subentendido, evidentemente, que esse fenômeno só concerne [assim como na Grécia Antiga] aos grupos sociais, bem limitados em número, que eram portadores de cultura e para os quais uma *techne tou biou* podia ter um sentido e uma realidade (Foucault, 2005b, p. 50, grifo nosso).

Gregos, platônicos e epicuristas, por exemplo, se ocuparam do tema do "cuidado de si" (*epimeleia heautou* ou *cura sui*). Entre os romanos, temos Musonios Rufus, Plutarco, Sêneca e Marco Aurélio, para citar apenas alguns. Mas aquele que melhor desenvolveu o tópico foi Epicteto, para quem o cuidado de si é justamente aquilo que separa o homem dos animais. O ser humano é, para o mencionado autor, o ser apto a efetuar o cuidado de si, ao passo que os animais já encontram "tudo pronto". Foi para que o homem fizesse livre uso de si próprio que Deus dotou-lhe de razão. Esta não é uma faculdade que substitui faculdades naturais ausentes, mas sim o que lhe permite fazer uso, "quando e como convém", das suas outras faculdades: "é na medida em que é livre e racional - e livre de ser racional - que o homem é na natureza o ser que foi encarregado do cuidado de si próprio" (Foucault, 2005b, p. 53). Portanto, o cuidado de si é tanto um privilégio quanto uma obrigação, capaz de assegurar ao indivíduo a liberdade por meio da exigência de tomar a si próprio como objeto de aplicação. Frise-se, ainda, que esse é, segundo os romanos, *um princípio válido para todos e em todas as partes*, devendo-se, ademais, velar pelo mesmo a vida toda, fazendo da própria existência uma espécie de exercício constante. Vê-se, aqui, já, um princípio de universalização das reflexões morais, mas que, ainda assim, não assume a

forma rígida de um código. Foucault, mais adiante, dirá que se trata "da *universalidade sem lei* de uma estética da existência que, de todo modo, só é praticada por alguns" (Foucault, 2005b, p. 185, grifo nosso).

Mas o que distingue o princípio do "uso dos prazeres" daquele do "cuidado de si"? Ou por outra: o que singulariza as reflexões morais do período greco-romano frente àquelas da Grécia antiga? Em primeiro lugar, um estreitamento das relações entre medicina e moral. Ambas, em verdade, já eram tidas como disciplinas vizinhas desde a antiguidade, mas esse parentesco, com os romanos, fortificou-se. Plutarco chegou a dizer que filosofia e medicina lidam com "um único e mesmo campo" (Plutarco citado por Foucault, 2005b, p. 59). De fato, ambas lidam com "um jogo nocional comum", cujo cerne é o conceito de "patos", o qual "tanto se aplica à paixão como à doença física" (Foucault, 2005b, p. 59). Realmente, tanto num como noutro caso, o *pathos* (*affectus*, entre os latinos) "refere-se a um estado de passividade que, para o corpo, toma a forma de uma afecção que perturba o equilíbrio de seus humores ou de suas qualidades e que, para a alma, toma a forma de um movimento capaz de arrebatá-la apesar dela própria" (Foucault, 2005b, p. 59 - 60). Mesmo as expressões usadas para referir-se ao cuidado que se deve ter com a própria alma são extraídas das ciências médicas: "a melhoria, o aperfeiçoamento da alma que se busca na filosofia, a *paideia* que esta deve assegurar, é tingida cada vez mais com as cores médicas. Formar-se e cuidar-se são atividades solidárias" (Foucault, 2005b, p. 60). Redobra-se a necessidade de cuidar do próprio corpo. Deve-se prestar-lhe cada vez mais atenção, mas não do mesmo modo que se o fazia, por exemplo, em Esparta, através da ginástica e dos treinamentos militares e esportivos, com vistas à potencialização do vigor físico. Deve-se, ao contrário, atentar para o próprio corpo justamente no ponto em que seus males comunicam-se com os males da alma: "lá onde os hábitos da alma podem levar a misérias

físicas enquanto que os excessos do corpo manifestam e sustentam as falhas da alma" (Foucault, 2005b, p. 62). Na realidade,

o corpo com o qual o adulto tem que se ocupar quando cuida dele mesmo, não é mais o corpo jovem que se tratava de formar pela ginástica; *é um corpo frágil ameaçado, minado de pequenas misérias e que, em troca, ameaça a alma menos por suas exigências demasiado vigorosas do que suas próprias fraquezas* (Foucault, 2005b, p. 62, grifo nosso).

O prazer, note-se bem, tanto aqui como na antiguidade grega, é da ordem da força, da violência, do excesso, da revolta. No entanto, "o acento é colocado cada vez mais naturalmente na fraqueza do indivíduo, na fragilidade, na necessidade em que ele se encontra de fugir, de escapar, de se proteger e de se manter abrigado" (Foucault, 2005b, p. 72).

Com isso vemos uma alteração clara na forma de o indivíduo relacionar-se consigo mesmo e de, em conseqüência, constituir-se enquanto sujeito moral. "A prática de si", entre os romanos,

implica que o sujeito se constitua face a si próprio, não como um simples indivíduo imperfeito, ignorante e que tem necessidade de ser corrigido, formado e instruído, mas sim como indivíduo que sofre de certos males e que deve fazê-los cuidar, seja por si mesmo, ou por alguém que para isso tem competência (Foucault, 2005b, p. 62 - 63).

Cada qual deve reconhecer, em si mesmo, os sinais da própria miséria e fragilidade; reconhecer-se, em suma, como *corpo doente*, necessitado de cuidados e atenção. Foucault fala, num outro momento, de uma "'patologização' do ato sexual" (Foucault, 2005b, p.144). A medicina greco-romana "inscreve o ato sexual num campo onde ele corre o risco de ser a cada instante afetado e perturbado por alterações do organismo; e onde inversamente ele

corre o risco de induzir diversas doenças, próximas e distantes" (Foucault, 2005b, p.144). Ela não associa, como mais tarde acontecerá, o ato sexual com o *mal*, mas localiza, na sua raiz, uma *passividade* que é também um princípio de doença. "O ato sexual não é um mal; ele manifesta um núcleo permanente de males possíveis" (Foucault, 2005b, p. 144).

Outra singularidade do período diz respeito ao princípio délfico do conhecimento de si. Ele está presente no pensamento romano de uma forma que vai além da mera influência socrática. "Toda uma arte do conhecimento de si foi desenvolvida, com receitas precisas, com formas específicas de exame e exercícios codificados" (Foucault, 2005b, p. 63). Em primeiro lugar, os romanos elaboram um conjunto de "*procedimentos de provação*" (muito presentes no pensamento dos estóicos), por meio dos quais o indivíduo tornar-se-ia capaz de prescindir do supérfluo. As provações constituem, portanto, "uma forma de medir e de confirmar a independência de que se é capaz a respeito de tudo aquilo que não é indispensável e essencial" (Foucault, 2005b, p. 64). Elas redirecionam os indivíduos para as necessidades elementares e os fortalecem em sua empreitada de evitar as artificiais e desnecessárias. Trata-se de "familiarizar-se com o mínimo", não para melhor fruir dos refinamentos futuros, mas sim "para convencer-se de que o pior dos infortúnios não privará do indispensável, e que sempre se pode suportar aquilo que se foi capaz de tolerar algumas vezes" (Foucault, 2005b, p. 65). Em segundo lugar, temos os "*exames de consciência*" (que já estavam, em verdade, presentes, por exemplo, no ensinamento dos pitagóricos). Esses exames instauram não tanto uma "relação judiciária" do indivíduo com ele próprio, mas sim uma relação de inspeção, "onde o controlador quer apreciar um trabalho, uma missão realizada" (Foucault, 2005b, p. 66 - 67), mesmo porque a descoberta de "infrações" não leva ao auto-flagelo ou à penitência.

A falta não é reativada pelo exame para fixar uma culpabilidade ou estimular um sentimento de remorso [tal como, mais tarde, no cristianismo], mas sim para reforçar, a partir da constatação lembrada e refletida de um fracasso, o equipamento racional que assegura uma conduta sábia (Foucault, 2005b, p. 67).

O auto-exame não visa identificar a própria culpa, mas evitar que o sujeito se afaste dos fins legítimos e meios convenientes das ações morais. Em terceiro lugar, os romanos insistiram na necessidade de um "*trabalho do pensamento sobre ele mesmo*". Este último "deve ter a forma de uma filtragem permanente das representações: examiná-las, controlá-las e triá-las" (Foucault, 2005b, p. 67). O controle do próprio pensamento era exercido não com o fito de identificar a origem profunda (e quiçá pecaminosa) de cada representação, mas sim de aplicar a cada qual o "cânon estoíco", por meio do qual verifica-se quais representações estão ao nosso alcance ou dependem de nós e quais fogem completamente de nossa alçada. Quanto a estas últimas, elas devem ser rejeitadas, devendo os indivíduos assumirem uma perfeita impassibilidade ante as mesmas. "O controle é uma prova de poder e uma garantia de liberdade: uma forma de assegurar-se permanentemente de que não nos ligaremos ao que não depende de nosso domínio" (Foucault, 2005b, p. 68 - 69), só aceitando na relação consigo "aquilo que pode depender da escolha livre e razoável do sujeito" (Foucault, 2005b, p. 69).

Qual é o objetivo dessas práticas de si? A *conversão a si* (*conversio ad se*)⁸⁹. Mas em que tal conversão consistiria? Essencialmente, em uma *trajetória*: "uma trajetória

⁸⁹ Esse tema da "conversão", a propósito, mereceu detalhadas considerações por parte de Foucault, que contrapunha, a esse respeito, a *epistrophe* platônica, a *conversio* latina e a *metánoia* cristã. Os três termos têm o mesmo significado – conversão –, mas se referem a realidades bem diferentes. Enquanto a *epistrophe* platônica se resume à reminiscência, à retomada de um saber que já nos pertencia e ao qual acendemos novamente desviando nossa atenção do perecível para o Ser, a *conversio* helenística era bem outra coisa: era "uma liberação no interior deste eixo de imanência em relação a tudo aquilo que não dominamos, para alcançarmos, enfim, aquilo que podemos dominar" (Foucault, 2004a, p. 258). É, portanto, menos na cisão com o corpo que no ajuste do indivíduo consigo mesmo que essa conversão se efetiva, tendo o conhecimento, nesse contexto, um papel bem menos decisivo que tem na *epistrophe*. Bem distinta de ambas é a conversão

graças à qual, escapando de todas as dependências e de todas as sujeições, acaba-se por voltar-se para si mesmo, como um porto abrigado das tempestades ou como uma cidadela protegida por suas muralhas" (Foucault, 2005b, p. 69). Fazer de si próprio uma fortaleza, um porto seguro é o caminho para a felicidade (*gaudium* ou *laetitia*). A ética greco-romana é uma ética do domínio de si, mas esse domínio não tem o sentido agonístico que assumia entre os gregos. Esse domínio tem, antes, um sentido quase *jurídico*, de *posse*. Possuir-se a si mesmo ou ser de si mesmo é o escopo visado: "somente de si mesmo é que se depende, é-se *sui juris*; nada limita nem ameaça o poder que se exerce sobre si; detém-se a *potestas sui*" (Foucault, 2005b, p. 70). Deve-se estabelecer consigo uma relação imperturbável e inviolável, infensa a preocupações exógenas, independente da fortuna (no sentido antigo, de sorte) e do futuro. Ademais, "alguém que conseguiu, finalmente, ter acesso a si próprio é, para si, um objeto de prazer. Não somente contenta-se com o que se é e aceita-se limitar-se a isso, como também 'apraz-se' consigo mesmo" (Foucault, 2005b, p. 70 - 71). E esse prazer último

é definido pelo fato de não ser provocado por nada que seja independente de nós e que, por conseguinte, escapa ao nosso poder; ele nasce de nós e em nós mesmos. ele é igualmente caracterizado pelo fato de que não conhece gradação nem mudança, mas que é dado 'por inteiro', e uma vez dado, nenhum acontecimento exterior pode atingi-lo. E isso, essa espécie de prazer pode opor-se, traço por traço, ao que é designado pelo termo de *voluptas*; este designa um prazer cuja origem deve ser colocada fora de nós e nos objetos cuja presença não nos é assegurada: conseqüentemente, prazer precário nele mesmo, minado pelo temor da privação, e para o qual tendemos pela força do desejo que pode ou não encontrar satisfação (Foucault, 2005b, p. 71).

Cristã, a *metánoia*, em particular tal como ela se constituiu a partir dos séculos III e IV, quando passa a significar, basicamente, duas coisas: penitência e mudança de pensamento e espírito. Foucault nota que no helenismo – em especial, no estoicismo – temos uma ruptura de si com o que nos cerca – “ruptura para o eu, ruptura em torno do eu, ruptura em proveito do eu, mas não ruptura no eu” (Foucault, 2004a, p. 262). No Cristianismo, ao contrário, há, segundo Foucault, uma ruptura de si para consigo, do indivíduo para com seu próprio eu.

Em síntese: no período romano, o princípio da *cura sui* (*epimeleia heautou*) é desligado do fundo filosófico a que estivera vinculado no período grego (isso talvez seja um reflexo do modo tipicamente romano, menos teórico e mais prático, de se filosofar). O fim dessa aplicação a si mesmo ou desse cuidado de si é a felicidade (*gaudium*) e não tanto a sabedoria ou temperança (*sophrosune*), como entre os gregos (embora esses últimos vinculassem, como vimos, a temperança com a felicidade, colocando aquela como possibilitadora desta). As técnicas de si aperfeiçoadas no período imperial ganham ares de universalização quando não de imperativos gerais, ao passo que, na antiguidade grega, as técnicas de existência têm sempre um cariz específico e não-universal. Ademais, enquanto que, entre os gregos, os prazeres são dominados para que, por sua própria vivacidade extrema, não terminem por dominar o indivíduo e escravizá-lo, entre os romanos, os prazeres são governados, antes, porque o indivíduo possui uma certa fragilidade intrínseca da qual é preciso proteger-se (reflexo do estreitamento entre medicina e moral). Por fim, enquanto, na era antiga, o domínio ou poder exercido sobre si próprio era considerado como um pressuposto ou requisito para o exercício do poder sobre outros, a partir da época imperial, este último vai ser cada vez menos condicionado àquele.

A partir do período romano, o princípio do cuidado de si, que, até então, se constituía como o “princípio estruturante do sujeito moral no Ocidente” (Fonseca, 2002, p. 274), passa a ser objeto de um progressivo “encobrimento”, sendo, mais e mais, preterido em favor do princípio do conhecimento de si. Daí por diante “a filosofia interrogará cada vez mais sobre a possibilidade geral ‘da’ verdade, no lugar de uma interrogação sobre o que caberia ao sujeito fazer para se abrir a ‘uma’ verdade (...)” (Fonseca, 2002, p. 274), ou sobre o que o mesmo poderia fazer para constituir-se enquanto ‘sujeito moral’ a partir de

certos critérios de verdade⁹⁰. A derrocada do princípio do cuidado de si também foi impulsionada por novas reflexões surgidas no campo específico da moral: “começando pela temática cristã da ‘renúncia a si mesmo’, passando pela denúncia clássica do ‘amor próprio’ e pela condenação kantiana do ‘egoísmo’, os princípios da moral moderna se tornariam incompatíveis com a afirmação de um ‘cuidado de si’” (Fonseca, 2002, p. 274).

Para encerrarmos esse tópico, talvez seja válido explicitarmos, ainda uma vez, a importância do princípio do cuidado de si para a concepção de uma micropolítica. Como nos diz Thomas Bénatouïl,

as filosofias helenísticas e romanas não opõem, contrariamente a Sócrates⁹¹, conhecimento da natureza e conhecimento de si, nem definem o conhecimento útil por seu conteúdo, mas procuram, ao contrário, pensar um ‘modo de saber’ que forneça as regras de ação e os meios de transformação do sujeito, um saber ‘etopoiético’ ou ‘espiritual’ (Bénatouïl, 2003, p. 39 – 40).

Esta modalização etopoiética do saber, que nós encontramos nas filosofias calcadas do cuidado de si, pode servir como alternativa aos modelos que subordinam esse cuidado ao conhecimento de si, seja por meio de uma reminiscência de uma verdade superior (modelo platônico), seja por meio de uma exegese de nossa interioridade (modelo Cristão). O modelo helenístico dá prevalência ao sujeito de ação, mais que ao sujeito de conhecimento, ainda que sem desviar aquele do conhecimento do mundo. É o que nos diz também Frédéric Gros,

⁹⁰ Fato lamentável, já que, para Foucault, como Araújo salienta, “se conseguirmos uma vida ética, sem culpas e códigos normativos, já teremos realizado um grande feito. Ao invés de uma filosofia propondo teorias, sistemas, doutrinas, é preciso ter uma *atitude*, uma ‘vida filosófica’ que permita olhar o que somos e analisar os limites que nos cercam e as oportunidades de atravessar esses limites” (Araújo, 2000, p. 187).

⁹¹ Mais precisamente, a Platão – que, aliás, não exatamente “opõe” conhecimento da natureza e conhecimento de si, mas sim reduz ou subordina aquele a este.

cuidar de si não é, com efeito, debruçar-se sobre si para se conhecer, não é abandonar-se a uma introspecção fascinada ou hipocondríaca, não é fazer de si um objeto de saber. Cuidar de si é se constituir como sujeito de ação, capaz de reagir de maneira direita e firme aos eventos do mundo (Gros, 2003, p. 11).

Cuidar de si não é, portanto, desocupar-se dos outros e voltar-se, “solipsisticamente”, para si mesmo, mas sim aceitar jogar um determinado papel social. Pode-se mesmo dizer que cuidar de si é “descobrir seu pertencimento a toda comunidade humana” (Gros, 2003, p. 11). É, portanto, dar a si mesmo as regras do próprio engajamento político. Ora, sendo assim, o cuidado de si é a forma mesma da micropolítica. Esta última é bem o governo de si – melhor ainda, o governo instituído sob a insígnia do “cuidado de si” – enquanto serve de espeque à ação política, à resistência às governamentalidades, à pugna pela desindividualização (quando as identidades são impostas por governamentalidades não aceitas voluntariamente) e, em contrapartida, pela individualização livre e autônoma, resultante, justamente, desta *conversio ad se* (auto)subjetivante. Como assevera Bénatouïl, “o modelo helenístico e romano fornece assim um quadro para reinventar os papéis que o saber pode jogar na resistência ao poder através da dimensão da subjetivação” (Bénatouïl, 2003, p. 42).

3.5 A *parrhesia* e a função do filósofo

Traçando a história do “cuidado de si”, Foucault chega, nos seus últimos cursos do “College de France”, à noção de *parrhesia*, que é, talvez, o maior exemplo desta atitude crítica, a um só tempo ética e política, que caracteriza a resistência à governamentalidade. – e, portanto, a micropolítica. O termo *parrhesia* – que, segundo Foucault, “aparece pela

primeira vez na literatura grega em Eurípedes (c. 484-407 a.c.)” (Foucault, 2003, p. 265) – pode ser traduzido, indistintamente, por “franco-falar”⁹², “dizer verdadeiro”, “coragem da verdade”, “dizer tudo”, “falar livremente”, “liberdade de palavra”⁹³ ou “palavra verdadeira”. Esse tema interessou Foucault, em especial, nos últimos anos de sua vida, e ocupa-o por grande parte dos últimos cursos do Collège de France. Segundo Gros, isso ocorreu porque essa temática “lhe permitiu reatrasessar o campo da política (problema da estruturação das condutas dos demais: como governar os outros?), depois de ter tentado isolar e definir um campo ético (problema da estruturação da relação consigo mesmo: como se governar a si mesmo?” (Gros, 2004, p. 155). A articulação entre esses dois campos (o ético e o político) é, lembremos, o que está em pauta neste trabalho sobre a noção de uma micropolítica.

Principiando a definição da *parrhesia* pela via negativa, podemos opô-la a algumas outras modalidades de uso do discurso que com ela não se confundem. Primeiro, a confissão. *Parrhesia* e confissão se diferenciam, porque, embora tanto a primeira quanto a última reclamem a presença de um Outro (o mestre ou diretor de consciência), - já que “a autoconstituição como sujeito moral exige a presença e a ajuda constante do outro indivíduo, dotado da faculdade de *parrhesia*” (Ortega, p. 105) - na confissão a fala é do confidente, ou seja, do dirigido. É a ele que incumbe produzir sobre si um discurso verdadeiro dirigido a um Outro. Este último, na confissão, é essencialmente silencioso. Já a *parrhesia*, por outro lado, “é uma modalidade de tomada da palavra pelo mestre, e é o

⁹² Segundo Foucault, esta é a melhor tradução (Foucault, 2004a, p. 451).

⁹³ “O termo *parrhesia* está tão ligado à escolha, à decisão, à atitude de quem fala, que os latinos justamente traduziram *parrhesia* pela palavra *libertas*” (Foucault, 2004a, p. 450 – 451).

discípulo que dessa vez deve se calar” (Gros, 2004, p. 156). O *parrhesiasta* é o mestre; ao discípulo cabe a escuta silenciosa⁹⁴. Donde Foucault dizer:

A *parrhesia* é, no fundo, o que corresponde, do lado do mestre, à obrigação de silêncio do lado do discípulo. Assim como o discípulo deve calar-se para operar a subjetivação de seu discurso, o mestre, por sua vez, deve manter um discurso que obedece ao princípio da *parrhesia*, desde que pretenda que o que ele diz de verdadeiro torne-se enfim, ao termo de sua ação e direção, o discurso verdadeiro subjetivado do discípulo (Foucault, 2004a, p. 440).

Em segundo lugar, a *parrhesia* se distingue da retórica. Aqui, o que está em oposição é o “dizer verdadeiro” (do *parrhesiasta*) e o “bem-dizer” (do retórico). A *parrhesia* é, portanto, em contraposição à retórica, uma fala, a um só tempo, verdadeira (porque dispensa a ostentação em prol da clareza), engajada (porque pressupõe uma convicção pessoal do falante, ao passo que o retórico não enuncia algo que assume para si como verdadeiro, mas tenta, apenas, persuadir os outros da veracidade de algo), e perigosa (porque traz para o *parrhesiasta* certos encargos: “o *parrhesiasta* é alguém que, quando diz a verdade, se expõe a risco: é sua coragem que se mostra em sua ação de dizer a verdade” Adorno, 2004, p. 60)⁹⁵. No entanto, entre *parrhesia* e retórica, a relação é de ambigüidade. Embora ambas se oponham frontalmente pelas razões apontadas, nada impede que o *parrhesiasta* se sirva das técnicas da retórica sempre que os brilhos do discurso não se prestem para ofuscar o conteúdo da fala.

O discurso da *parrhesia*, em sua própria estrutura, em seu jogo, é, por certo, completamente diferente da retórica. Isto não significa que, por vezes

⁹⁴ “O diretor de existência antiga se caracterizava, com efeito, por uma tomada da palavra direta, franca e que faz valer, para autenticar a verdade do que ele defende, sua própria conduta: a verdade daquilo que adiante explode em meus atos” (Gros, 2004, p. 156 – 157).

⁹⁵ O risco ou perigo é crucial. Foucault é claro: “a *parrhesia* (...) está ligada à coragem ante o perigo: demanda a coragem de dizer a verdade a despeito de algum perigo. E, em sua forma extrema, dizer a verdade se dá no ‘jogo’ da vida ou da morte” (Foucault, 2003, p. 269).

e a fim de se obter o resultado a que se propõe, não se deva, na própria tática da *parrhesia*, recorrer a elementos, a procedimentos que são da retórica (Foucault, 2004a, p. 466)⁹⁶.

Em terceiro lugar, a *parrhesia* se opõe à lisonja. Se entre *parrhesia* e retórica a relação tinha algo de ambíguo - no sentido de poder haver, por parte daquela, um reaproveitamento eventual desta última - entre *parrhesia* e lisonja a relação não tem qualquer ambigüidade. Foucault é explícito: “A lisonja é o inimigo. O franco-falar deve dispensar a lisonja e dela livrar-se” (Foucault, 2004a, p. 451). A *parrhesia* pode mesmo ser considerada a antilisonja⁹⁷. Quando o discípulo for escolher o seu mestre, ele deve se cercar de algumas precauções. Existem algumas qualidades que o mestre deve possuir para que a relação entre ambos seja frutífera. Quatro em especial: ser alguém desconhecido, ter relativa idade, não haver uma desproporção econômica excessiva entre mestre e discípulo e, por fim e acima de tudo, ser ele um *parrhesiasta*, ou seja, um não-lisonjeador. A *parrhesia* é, portanto, uma das qualidades que o mestre deve possuir e o discípulo deve da mesma certificar-se e buscar provas, fazendo, se preciso for, certos testes para obtê-las⁹⁸. E por que essa verdadeira ojeriza à lisonja? Porque o lisonjeador, ao falsear as qualidades do lisonjeado (seja atribuindo-lhe qualidades que absolutamente não possui, seja hipertrofiando qualidades que possui em menor intensidade), passa a este último uma

⁹⁶ A esse respeito, Foucault cita a Carta 75 de Sêneca a Lucílio, em que aquele aduz: “Nossos discursos devem tender não ao agradável, mas ao útil. Se todavia a eloquência vem sem esforço, se se oferece por si mesma ou custa pouco, admitamo-la e que ela se siga a coisas muito belas; que seja feita mais para mostrar as coisas do que para se mostrar” (Sêneca, citado por Foucault, 2004a, p. 487).

⁹⁷ “A conclusão é que a *parrhesia* (o franco-falar, a *libertas*) é exatamente a antilisonja. É a antilisonja no sentido de que, na *parrhesia*, há efetivamente alguém que fala e que fala ao outro, mas fala ao outro de modo tal que o outro, diferentemente, do que acontece na lisonja, poderá constituir consigo mesmo uma relação que é autônoma, independente, plena e satisfatória” (Foucault, 2004a, p. 458).

⁹⁸ Recomendava-se ao discípulo, antes mesmo de se dirigir ao mestre, “tentar verificar, provar, testar de algum modo a não-lisonja deste indivíduo. E observar como ele age na vida, observar se frequenta os poderosos, observar a atitude que tem em relação aos poderosos que frequenta ou em cuja dependência se encontra. É em função de sua atitude, e quando se tiver efetivamente mostrado e provado que não se trata de um lisonjeador, é neste momento que se pode dirigir-se a ele” (Foucault, 2004a, p. 481).

imagem distorcida de si, impedindo ao mesmo o acesso à sua verdadeira natureza. A lisonja, pois, prejudica o lisonjeado, pois dá ao mesmo uma medida errada de suas verdadeiras qualidades e defeitos. Daí Foucault falar em uma dialética lisonjeador-lisonjeado:

o lisonjeador, encontrando-se por definição em uma posição inferior, estará em relação ao superior em uma situação tal que, relativamente a ele, o superior estará como que impotente, uma vez que é na lisonja do lisonjeador que o superior encontrará uma imagem de si abusiva, falsa, que o enganará, colocando-o assim em situação de fraqueza relativamente ao lisonjeador, relativamente também aos outros, e finalmente a si mesmo. A lisonja torna impotente e cego aquele a quem se dirige (Foucault, 2004a, p. 455).

Considerando-se que a *parrhesia* é a “constituição de si mediante o cuidado constante da verdade” (Ortega, 1999, p. 109), não é custoso perceber, pois, que o franco-falar da *parrhesia* implica em uma determinada relação do indivíduo consigo mesmo que não pode ser equiparada à forma da obediência a um outro ou à forma da condução por um outro, mas que é, como diz Foucault acerca da atitude ética, “uma prática refletida da liberdade” (Foucault, 2006b, p. 267).

Foucault assevera existir, além da *parrhesia*, três outras grandes formas de “dizer verdadeiro” na antiguidade (a profética, a sábia e a técnica). O que singulariza a *parrhesia* frente a estas modalidades de discurso, é o fato de que o “*parrhesiasta* fala em seu próprio nome e seu discurso refere-se a uma situação atual, singular. Seu lugar natural é a praça pública e ele, por fim, leva a relação com o outro à extrema tensão da ruptura possível” (Gros, 2004, p. 158), ao contrário das demais, em que não se fala em nome próprio. É interessante observar que cada época valoriza diferentemente essas quatro modalidades de

dizer verdadeiro. Uma ou outra dentre elas, a depender da conjuntura (leia-se: dos “regimes de verdade”), ganha destaque frente às demais⁹⁹.

É válido, ainda, fazer um parêntese sobre o que se entende, aqui, por verdade. Quando Foucault aduz que o parrhesiasta diz a verdade assumindo, para tanto, certos encargos, ele fala da verdade “não como verdade da essência ou da origem que o sujeito deve descobrir em si, mas como trabalho sobre si, verdade como *produção* e *ethos*” (Ortega, 1999, p. 104). O parrhesiasta não é, por certo, um epistemólogo, hábil analista das condições lógicas que validam um discurso, mas sim alguém que tem com a verdade uma relação de cuidado. Diz Ortega: “A parrhesia não corresponde à forma de dizer a verdade encarnada por uma *analítica da verdade* – a qual indagaria sobre suas condições lógicas – consistindo antes em um *cuidado da verdade*” (Ortega, 1999, p. 107). Daí que a atitude parrhesiástica possa ser considerada como o pináculo da auto-constituição ética, pois como afirma Réal Fillion, Foucault “vê na ética um certo modo de relacionarmos-nos com a verdade dentro de nossas vidas práticas” (Fillion, 2005, p. 53).

Essa temática da verdade, aliás, perpassa toda obra foucaultiana. A verdade, porém, não é encarada sob o ângulo do sujeito de conhecimento, como o faz a filosofia tradicional, já que Foucault critica a idéia de um sujeito de conhecimento autônomo, capaz de produzir conhecimento fora das relações de poder:

essas relações de ‘poder-saber’ não devem então ser analisadas a partir de um sujeito do conhecimento que seria ou não livre em relação ao sistema do poder; mas é preciso considerar ao contrário que o sujeito que conhece, os objetos a conhecer e as modalidades de conhecimento são outros tantos efeitos dessas implicações fundamentais do poder-saber e suas

⁹⁹ “A história da filosofia privilegia mais o sábio e o parrhesiasta que o mestre/técnico ou o profeta. O mundo cristão-medieval acentua os modos proféticos e parrhesiásticos, especialmente mediante o sermão, o qual contém elementos escatológicos. A tradição universitária concentra-se sobre o sábio e o mestre. Do discurso político e revolucionário ocupa-se o profeta e o parrhesiasta. O discurso científico pertence à tradição parrhesiástica” (Ortega, 1999, p. 108).

transformações históricas. Resumindo, não é a atividade do sujeito de conhecimento que produziria um saber, útil ou arredo ao poder, mas o poder-saber, os processos e as lutas que o atravessam e que o constituem, que determinam as formas e os campos possíveis do conhecimento (Foucault, 1997b, p. 27).

Portanto, trata-se, antes, de analisar a verdade enquanto uma constituição histórica, ou seja, enquanto algo que emerge de um plexo de mecanismos de poder-saber historicamente situados. Entenda-se: Foucault não está dizendo, como muitos de seus críticos afirmam, que a verdade não existe. Ele afirma, apenas, que ela existe dentro de uma circunstancialidade histórica sem a qual este discurso tido como verdadeiro talvez se apresentasse como uma coisa totalmente outra – quem sabe, até, como um discurso falso. A verdade, pois, existe dentro de certa economia de poder. Não se trata, portanto, de advogar sua inexistência, mas sim sua historicidade. Clare O’Farrell, num texto justamente dedicado a desfazer certas confusões típicas acerca do pensamento foucaultiano, esclarece que Foucault está essencialmente interessado em “examinar as regras histórica e culturalmente específicas que regulam como as pessoas são capazes de acessar a verdade e como a verdade é distribuída através do corpo social” (O’Farrell, 2006).

Na “história crítica da verdade” construída por Foucault, o sujeito e o objeto não são universais. Nela, fala-se não em objetos e sujeitos, mas em “modos de objetivação” e “modos de subjetivação”. Por um lado, “não existem objetos naturais tais como a verdade, a doença mental, o poder ou a sexualidade; eles assim se tornam mediante práticas históricas específicas e raras” (Candiotta, 2006a); e, por outro, não existe o sujeito transcendental sem história. Existem apenas sujeitos constituídos (ou constituindo-se) enquanto tais mediante práticas históricas específicas. A história crítica da verdade, em

suma, “é a história da emergência dos jogos de verdade que justificam racionalmente modos específicos de objetivação e subjetivação” (Candiotto, 2006a).

Foucault nos desloca de uma perspectiva que considera a existência de um sujeito transcendental, apartado da história, de objetos já constituídos, que se nos dão desde sempre, de uma razão monolítica a qual devemos aderir, sob pena de sermos condenados ao irracionalismo, para uma nova perspectiva, na qual sujeitos e objetos emergem em “espaços de ordem” ou “campos de inteligibilidade”, de acordo com “racionalidades específicas”. Portanto, seu mérito foi, por um lado, “ter apresentado o deslocamento do sujeito doador de sentido para o sujeito constituído pelo discurso a partir da perspectiva da história” e, por outro, ter nos mostrado “que não há objetos naturais; não há fatos, como escreve Nietzsche”, apenas modos de objetivação (Candiotto, 2007a).

Podemos dizer que Foucault contrapõe, à verdade-descoberta ou verdade-demonstração (exaltada pelos sistemas filosóficos tradicionais e hodiernamente corporificada pela ciência), a verdade-acontecimento ou verdade-ritual. Enquanto na primeira fala-se de método, na segunda fala-se de estratégias. Foucault afirma, ademais, que a primeira *deriva* desta última: “a verdade não existe fora do poder e sem o poder (...). A verdade é deste mundo; ela é produzida nele graças a múltiplas coerções e nele produz efeitos regulamentados de poder” (Foucault, 2006k, p. 12). Ou seja, não podemos desvincular a verdade do poder. Mais ainda: “a própria verdade é poder” (Foucault, 2006k, p. 14). A noção de verdade é, pois, acontecimentalizada. Foucault nos mostra que a mesma não existe longe das governamentalidades, longe do plexo de mecanismos de poder-saber de onde advém, longe, enfim, “da dispersão histórica do acontecimento” (Candiotto, 2007b). O poder é exercido por meio de discursos verdadeiros e tais discursos reforçam os efeitos de poder de uma dada relação. O poder induz à “produção da verdade” e é só por

meio dessa produção que se exerce o poder, “afinal de contas, somos julgados, condenados, classificados, obrigados a tarefas, destinados a uma certa maneira de viver ou a uma certa maneira de morrer, em função de discursos verdadeiros, que trazem consigo efeitos específicos de poder” (Foucault, 2000, p. 29). A própria distinção entre verdadeiro e falso, segundo Foucault, é fruto de um sistema de exclusão. Foucault pensa, aqui, na *vontade de verdade*¹⁰⁰ existente em nossa sociedade desde a “grande divisão platônica” (Foucault, 1996, p. 17), vontade essa que atravessou os séculos e que podemos ver mudando de contornos a cada uma das grandes mutações científicas. O ponto nodal da argumentação foucaultiana é o seguinte: os saberes nunca são neutros; eles são, sempre, *peças de um dispositivo político*. A verdade (e a atividade voltada à sua persecução), longe de ser obtida ou surgir a partir de um desenrolar necessário, é produto de múltiplas coerções e ela própria exerce uma pressão sobre os demais discursos que circulam em nossa sociedade. A verdade, portanto, não é independente de práticas de poder. Ela é “deste mundo”, ou seja, ela é “cultural” e é só no bojo de uma cultura que pode a mesma subsistir.

Sobre estas exclusões e segregações que a qualificação de um discurso¹⁰¹ como “verdadeiro” tende a suscitar em nossa sociedade, Foucault já se pronunciara em *A ordem do discurso*, quando afirmara que o discurso, “em sua realidade material de coisa pronunciada ou escrita” (Foucault, 1996, p. 8), tem efeitos regulares de poder. Em toda e qualquer sociedade, “a produção do discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada,

¹⁰⁰ Não podemos deixar de notar a ressonância nietzschiana dessa expressão. Em “Além do bem e do mal”, Nietzsche escreve: “A vontade de verdade, que ainda nos fará correr não poucos riscos, a célebre verdade que até agora os filósofos reverenciaram: que questões essa vontade de verdade já não nos colocou! Estranhas, graves, discutíveis questões” Trata-se de uma longa história – mas não é como se apenas começasse?” (Nietzsche, 1992, p. 9).

¹⁰¹ De fato, no processo de subjetivação motivado pelos mecanismos “científicos-disciplinares” que despontaram na modernidade, o discurso desempenha um papel central. Como nos diz Orlandi, “a subjetividade repousa sobre a possibilidade de mecanismos lingüísticos específicos” (Orlandi, 1987, p. 54), embora não devamos, é claro, reduzi-la exclusivamente a tais mecanismos.

organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que têm por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (Foucault, 1996, p. 8-9)¹⁰².

Para lidar com essa característica, digamos, “perigosa” do discurso, surgiram, em nossa sociedade, ao longo das eras, certos procedimentos e mecanismos, um dos quais é justamente a constituição daquilo que se conhece, usualmente, como “disciplina”. Foucault nos diz que, dentro de suas fronteiras, “cada disciplina reconhece proposições verdadeiras e falsas; mas ela repele, para fora de suas margens, toda uma teratologia do saber” (Foucault, 1996, p. 33). Mas não pensemos que esses “monstros” que rondam o exterior de uma ciência sejam erros, “porque o erro só pode surgir e ser decidido no interior de uma prática definida” (Foucault, 1996, p. 33).

Fato é que as disciplinas efetuam uma filtragem nos discursos e só aceitam em suas fileiras aqueles que preenchem uma série de pesadas exigências. Tudo o mais é rejeitado, de modo que, nas bordas, nas fronteiras de cada disciplina temos um aglomerado de saberes (que não podem ser reputados como “erros”, porque os erros só podem surgir no interior de uma prática) cujo contorno se altera conforme muda a história do saber.

É por isso que Foucault aduz ser “sempre possível dizer o verdadeiro no espaço de uma exterioridade selvagem; mas não nos encontramos no verdadeiro senão obedecendo às regras de uma ‘polícia’ discursiva que devemos reativar em cada um de nossos discursos” (Foucault, 1996, p. 35). Novamente, temos, aqui, o *leitmotiv* da verdade: só estaremos “no

¹⁰² Foucault chega mesmo a falar da existência de uma “logofobia” em nossas sociedades: “Há, sem dúvida, em nossa sociedade e, imagino, em todas as outras mas segundo um perfil e facetas diferentes, uma profunda logofobia, uma espécie de temor surdo desses acontecimentos, dessa massa de coisas ditas, do surgir de todos esses enunciados, de tudo o que possa haver aí de violento, de descontínuo, de combativo, de desordem, também, e de perigoso, desse grande zumbido incessante e desordenado do discurso” (Foucault, 1996, p. 50).

verdadeiro” caso respeitemos as regras dessa “polícia discursiva”. A verdade, portanto, é uma peça de um dispositivo político.

Em virtude disso, Foucault assevera que seu empreendimento genealógico não é perpassado por um empirismo, nem tampouco por um positivismo, no sentido comum do termo:

Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns (Foucault, 2000, p. 13).

Nesse sentido, diz-nos Foucault, “as genealogias são, muito exatamente, *anticiências*” (2000, p. 14, grifo nosso). Quando falamos em genealogia, no sentido foucaultiano, estamos falando, portanto, na insurreição de certos “saberes sujeitados” – numa oposição aos efeitos de poder do discurso científico. Trata-se, entretanto, de uma insurreição

não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo *contra os efeitos centralizadores de poder* que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa (Foucault, 2000, p. 14, grifo nosso).

Por conseguinte, o embate não se dá exatamente entre a genealogia e a ciência, mas sim entre a genealogia e os efeitos de poder próprios do discurso científico.

O que preocupa Foucault, muito legitimamente, é o seguinte: o discurso científico, sendo um discurso usualmente (desde a Idade Média, pelo menos) tido como “verdadeiro”, tem certos efeitos específicos de poder (podendo servir, como vimos, de justificativa para certas práticas de interdição e segregação realizadas em outros domínios). Em virtude disso,

é necessário pôr em pauta o anseio de poder que amiúde a ciência traz consigo. É preciso interpelar aqueles que pretendem fazer ciência e dirigir-lhes as seguintes indagações:

‘Quais tipos de saber vocês querem desqualificar no momento em que vocês dizem ser esse saber uma ciência? Qual sujeito falante, qual sujeito discorrente, qual sujeito de experiência e de saber vocês querem minimizar quando dizem: ‘eu faço esse discurso, faço um discurso científico e sou cientista’? Qual vanguarda teórico-política vocês querem entronizar, para destacá-la de todas as formas maciças, circulantes e descontínuas de saber?’ (Foucault, 2000, p. 15).

É por isso que Foucault assevera ser a genealogia

relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico (Foucault, 2000, p. 15).

Em virtude de tudo isso, quando analisamos o discurso *parrhesiástico*, devemos ter claro que “o que importa não são as condições lógicas da verdade, mas o portador do enunciado, os efeitos ascéticos e de constituição do sujeito produzidos pela verdade sobre seu portador” (Ortega, 1999, p. 107).

Podemos identificar, ao longo da história, quatro grandes cristalizações da *parrhesia*¹⁰³. Inicialmente, a *parrhesia* achava-se vinculada a um contexto político. Ela era, juntamente com a isegoria e a isonomia, um dos fundamentos da democracia ateniense. Era uma espécie de devolução ao cidadão do privilégio de usar do franco-falar para exercer alguma ascendência sobre os outros. Testemunho desta espécie de *parrhesia* é a peça *Ion*, de Eurípedes, escrita por volta de 418 a.c. (Foucault, 2008a, p. 74). Esse texto é

¹⁰³ Os autores, em verdade, divergem quanto à classificação das cristalizações históricas da *parrhesia*. Optaremos, aqui, por uma classificação quaternária que sintetiza todas as demais.

emblemático porque, segundo Foucault, demarca a passagem do dizer-verdadeiro oracular, misterioso e enigmático, para o dizer-verdadeiro político, feito na seara pública pelo cidadão. Daí Foucault afirmar que essa peça assinala “a fundação do discurso verdadeiro na cidade” (Foucault, 2008a, p. 77) – ou seja, na *politeia*, no orbe político: “essa peça Ion é verdadeiramente a representação dramática do fundamento do dizer-verdadeiro político no campo da constituição ateniense e do exercício do poder em Atenas” (Foucault, 2008a, p. 78).

A peça encontra seu contexto numa questão de natureza política. Atenas sempre se apresentou como a cidade dos Iônicos e reivindicava Ion como um ateniense, embora vários textos o apontem como um estrangeiro (por exemplo, *A constituição de Atenas*, de Aristóteles). Na realidade, uma das lendas acerca da origem da organização política de Atenas assevera que ela começou a partir da fundação de quatro tribos realizada justamente por Ion. Sendo assim, os atenienses não poderiam considerar Ion senão como alguém nascido no território de Atenas e não um estrangeiro (sabe-se da baixa estima em que eram tidos os estrangeiros naquele período, sequer tendo o *status* de cidadãos). A peça de Eurípedes visa justamente recontar a história de Ion de modo a, mantendo sua distinção e importância política para Atenas, fazê-lo um ateniense, alguém nascido no território de Atenas, embora só tenha voltado para essa cidade já na idade adulta – é por isso que Foucault fala que, nesse texto, encontramos uma espécie de “imperialismo genealógico” (Foucault, 2008a, p. 74). A solução encontrada por Eurípedes foi fazer de Ion filho de Creusa (uma ateniense) e Apolo. Conta a peça que Apolo seduzira Creusa e a aprisionara na Acrópole, onde ela concebeu um filho (Ion), o qual foi raptado por Hermes (irmão de Apolo) e transportado para o tempo de Delfos, do qual eventualmente se tornou um

servidor. É depois disse que Ion retorna a Atenas e exerce o papel eminente que lhe coube exercer.

Qual, porém, a relação desta história com a problemática da *parrhesia*? Segundo Foucault, o tema do franco-falar atravessa a história de ponta a ponta. O nascimento em Atenas conferia a Ion um direito fundamental: “o direito de falar, de falar à cidade, de ter à cidade uma linguagem de veracidade, uma linguagem de razão, que será precisamente uma das armaduras essenciais da *politeia*, da estrutura política da constituição de Atenas” (Foucault, 2008a, p. 77). Na peça de Eurípedes, Ion aparece como alguém essencialmente à procura da verdade acerca de seu nascimento, a verdade acerca de a qual comunidade social ele pertence. E ele visa descobrir essa verdade precisamente para saber se ele tem o direito de falar, o direito de lançar mão da *parrhesia*.

Percebe-se, então, que, nesse texto, a *parrhesia* aparece, de fato, ligada ao contexto político do exercício da palavra. Temos aí uma primeira figura da *parrhesia*, a *parrhesia* política, que “pode ser posta sob o símbolo, o signo, a marca de Péricles” (Foucault, 2008a, p. 312). Ora, essa *parrhesia* política entra em crise, segundo Foucault, por volta do século IV a.c. O franco-falar acabou por perverter-se e transformar-se em seu oposto. Virou um “dizer qualquer coisa”, irrefletida e indiscriminadamente. Curiosamente, é aí, neste momento de decadência da *parrhesia* política que Foucault identifica o princípio da filosofia ocidental, pois é então que intervêm as figuras de Sócrates e Platão reinventando a prática da *libertas*.

Testemunha desta transição é a Carta VII de Platão, que não é propriamente uma “carta” no sentido de epistola de caráter pessoal, mas sim uma espécie de “manifesto” ou “carta pública” dirigida à corte de Siracusa. Esse texto de maturidade, segundo Foucault, é “a grande carta na qual Platão a um só tempo conta o que foi sua carreira real de

conselheiro político e onde ele faz a teoria disso que pode e deve ser o conselho político de um filósofo a um tirano” (Foucault, 2008a, p. 197). Realmente, o primeiro elemento deste texto platônico é algo como a “autobiografia política de Platão” (Foucault, 2008a, p. 198). Depois de relembrar as experiências negativas que teve, em Atenas, com duas formas distintas de organização política – a oligarquia e a democracia – Platão conclui que “não é mais possível conduzir uma ação política” (Foucault, 2008a, p. 199) em Atenas. O jogo político ateniense se acha impedido de continuar. E isso porque estão ausentes, aí, o que seriam os dois requisitos para o referido jogo. De um lado, diz Platão, faltam as amizades (*philoí, hetairoi*):

“numa cidade mal governada, as relações pessoais de amizade, as ligações que podem unir os homens e os constituir em grupos que exerçam algum tipo de pressão, graças aos quais e através dos quais pode-se conquistar o poder e guiar a cidade, essas relações de amizade não são mais possíveis” (Foucault, 2008a, p. 199).

De outro lado, faltam as ocasiões (*kairoi*), os bons momentos para o exercício desta influência política. Ora, diante da compreensão de que não se pode agir na ordem da cidade sem amigos e sem a ocasião adequada, Platão chega a sua célebre fórmula: a solução para esse problema, que haverá de proporcionar a prosperidade do jogo político, é fazer dos governantes filósofos e dos filósofos governantes. Ou seja, “somente a adequação do exercício e da prática da filosofia ao exercício e à prática do poder vai doravante tornar possível isto que, no funcionamento seja da oligarquia, seja da democracia, foi tido como impossível” (Foucault, 2008a, p. 200). Platão, portanto, advoga uma espécie de redução ou acoplamento do exercício político ao exercício filosófico.

Foucault destaca que, com essa concordância ou coincidência sonhada por Platão entre essas duas esferas – a política e a filosófica – o franco-falar perde seu lugar no campo político. Esse lugar que a *parrhesia* tinha no texto de Eurípedes – a *parrhesia* como “o que deve caracterizar a ação de certos cidadãos enquanto cidadãos” (Foucault, 2008a, p. 200) – esse lugar que lhe era conferido pela condição mesma da cidadania sofre uma alteração. Ela agora se identifica com a forma filosófica. É dizer: o franco-falar na seara política não mais se distingue do franco-falar filosófico: “o dizer-verdadeiro filosófico e o dizer-verdadeiro político deverão se identificar na medida mesma em que nenhum dos funcionamentos políticos dos quais Platão foi testemunha podem assegurar o justo jogo desta *parrhesia*” (Foucault, 2008a, p. 200). Segundo Foucault, na concepção de Platão, encontramos “um direito absoluto da filosofia sobre o discurso político” (Foucault, 2008a, p. 200).

Outros textos platônicos também atestam essa guinada no sentido da *parrhesia*, como o *Apologia de Sócrates*, o *Alcebiades I* e o *Laques*. Com Sócrates, de fato, o objetivo da *parrhesia* não será a salvação da cidade, mas sim a educação das almas. No diálogo platônico *Laques*, Sócrates está na posição de “‘pedra de toque’, que prova o grau de acordo entre a vida de uma pessoa e seu princípio de inteligibilidade ou *logos*” (Foucault, 2003, p. 333). Sócrates, portanto, associa a *parrhesia* com o princípio do cuidado de si. A veridicção deixa de tomar a forma de uma fala pública e inflamada que pode chocar a coletividade e assume a feição de uma provação da alma. Sai das tribunas e se situa na praça pública. Portanto, com essa *parrhesia* socrático-platônica vemos a prática da *libertas* sendo colocada com esteio da constituição de si como sujeito ético. Percebe-se então que os dois princípios – o do conhecimento e do cuidado de si – estavam aí presentes. Como nos lembra Pradeau: “a cultura de si é tanto uma hermenêutica quanto um domínio. Como Foucault o ressalta, os exercícios espirituais que compõem a cultura de si são

indistintamente práticas de autodomínio e exercícios reflexivos de cuidado e de conhecimento de si” (Pradeau, 2004, p. 136)¹⁰⁴.

No entanto, é importante observar-se que o surgimento da *parrhesia* filosófica não significa o desaparecimento da *parrehsia* política. Não se deve, realmente, falar de um *confisco*, por parte da filosofia, da prática da *parrhesia*. A história política desde a Antiguidade até o Império Romano continuará colocando em pauta o problema do exercício do franco-falar no campo político.

Outra observação: quando Foucault diz que a decadência da *parrhesia* política e a emergência desta nova figura – filosófica – da *libertas* marca o princípio da filosofia ocidental, ele obviamente não ignora que a filosofia já era praticada antes de Sócrates. A rigor, com esse momento socrático-platônico não é a filosofia mesma que nasce, “mas uma certa inflexão do discurso, da prática e da vida filosófica” (Foucault, 2008a, p. 313). O *parrhesiasta* que aparece com Sócrates “não é mais o homem que, enquanto cidadão, detém os mesmos direitos que todo mundo, que todos os outros cidadãos”; ele tem algo a mais, “uma *ascendência* em nome da qual pode tomar a palavra e começar a conduzir os outros” (Foucault, 2008a, p. 313, grifo nosso). Portanto, com essa segunda cristalização histórica da *parrhesia* – a *parrhesia* filosófica – vemos “não o desaparecimento da *parrhesia* política (...), não o nascimento radical da filosofia, mas a constituição, em torno na filosofia, na filosofia mesma, de um outro foco de *parrhesia*” (Foucault, 2008a, p. 313 – 314).

Uma terceira cristalização histórica do franco-falar é a *parrhesia* cínica, a qual, segundo Foucault, é uma radicalização da *parrhesia* socrática; seu paroxismo. Isto porque a simetria entre *logos* e *bios* é, aqui, levada às últimas conseqüências. No núcleo mesmo do

¹⁰⁴ Essa imbricação do conhecimento de si e do cuidado de si é absolutamente necessária. “Não é possível cuidar de si sem se conhecer” (Foucault, 2006b p. 269). Mesmo porque o cuidado de si implica na assimilação de certas verdades (os *logoi* ou discursos verdadeiros).

cinismo temos uma espécie de desinteresse pelo mero exercício teórico e especulativo e uma ênfase nítida na vida ética. O cínico põe-nos diante do problema da vida filosófica (*bios philosophos*). Segundo Foucault, “os tipos principais de práticas parrhesiásticas utilizadas pelos cínicos era: 1) sermões críticos, 2) comportamento escandaloso, e 3) o que chamarei ‘diálogo provocativo’¹⁰⁵” (Foucault, 2003, p. 349). Na sua fala áspera e provocadora, como também em sua vida de rejeição das convenções sociais, o cínico “aspira a uma soberania singular, a ser como um deus e alcançar uma autonomia divina – Dion Crisóstomos afirma sobre Diógenes que este tenta em primeiro lugar viver segundo o modelo dos deuses”¹⁰⁶ (Ortega, 1999, p. 115-116). Conta-se que Diógenes, certa feita, teve uma “iluminação” quando, num deserto, observou um rato correndo em abalada carreira para lá e para cá. Ocorreu-lhe então que aquele rato era livre, posto que seu comportamento não era guiado por nenhum estímulo externo. Ele não corria atrás de um pedaço de queijo nem fugia de um rato, mas obedecia, tão somente, a um princípio interno: seu instinto. Daí Diógenes também aspirar a uma vida de absoluta independência em relação ao meio circundante e de resposta imediata aos seus impulsos instituais, desrespeitando, se necessário for, quaisquer normas sociais que lhe bloqueiem a satisfação de seus apetites. “Trata-se de uma transgressão dos valores estabelecidos, mas a partir de um movimento interno de exageração e de caricaturização dos sentidos de verdade” (Gros, 2004, p. 164).

A quarta e última cristalização da *libertas* analisada por Foucault é a *parrhesia* cristã. Os vários autores apresentam explicações diferentes sobre a forma assumida pela *parrhesia* no período cristão. Falam desde uma redução da *parrhesia* à confissão até sua

¹⁰⁵ Diálogo não muito distante do socrático, mas distinto desse por ter como objetivo principal abalar o orgulho do interlocutor e não o jogo ignorância/conhecimento, que é apenas um efeito colateral.

¹⁰⁶ Gros nos diz que o cínico pretende ser, em sua vida, “único rei, mais soberano que o rei dos reis, porque a vida cínica não tem nenhum apego e só depende de si mesma” (Gros, 2004, p. 165).

transformação no mal supremo do monge. Parece-nos, porém, que a figura que melhor representa a tradição *parrhesiastica* neste momento é o mártir. Ortega mesmo assevera que “a tradição cristã antiga apresenta o mártir como possuidor da *parrhesia* diante da autoridade inimiga da fé” (Ortega, 1999, p. 117).

Essa caracterização da *parrhesia* nos permite concluir que o filósofo é o *parrhesiasta* por excelência. O discurso próprio da filosofia tem de ser necessariamente marcado por aquele “cuidado com a verdade” que está no núcleo do franco-falar. E é esse mesmo cuidado que modela a postura daquele que Foucault chama de “intelectual específico”. Foucault delineia essa figura por oposição àquela do intelectual universal. Segundo Adorno, este último, “representando a consciência de toda a sociedade, era o detentor e o portador da verdade e da justiça, ele possuía uma visão global da sociedade que lhe permitia discernir o verdadeiro do falso” (Adorno, 2004, p. 40 – 41). O intelectual universal seria como que a representação individualizada de toda a coletividade do proletariado.

Já com a figura do intelectual específico, a relação entre teoria e prática se coloca de outro modo. O intelectual específico possui certo número de conhecimentos que, ao invés de lhe colocarem numa posição de domínio do quadro global da sociedade, lhe permitem, ao contrário, efetuar críticas setORIZADAS sobre pontos particulares. Com o intelectual específico, o que assoma ao primeiro plano não é mais a retórica inflamada nem os discursos esbraseados, mas sim a capacidade de analisar problemas particulares. Como nos dizem Deleuze e Foucault, “o papel do intelectual não é mais o de se colocar ‘um pouco na frente ou um pouco de lado’ para dizer a muda verdade de todos; é antes o de lutar contra as formas de poder exatamente onde ele é, ao mesmo tempo, o objeto e o instrumento: na ordem do saber, da ‘verdade’, da ‘consciência’, do discurso” (Foucault e Deleuze, 2006l, p.

71). Mais do que fornecer aos indivíduos implicados na situação uma “consciência” da qual eles estariam despojados, trata-se, antes, de “dar voz” a estes indivíduos¹⁰⁷.

Segundo Foucault, a emergência desta nova figura tem muito a ver com a maior compreensão das relações entre verdade e poder. “Se a verdade, como o queria Nietzsche, é apenas um produto, a função do intelectual é agir sobre essa produção” (Adorno, 2004, p. 42). O intelectual específico, ao fazê-lo, visa constituir uma nova política da verdade, visa mudar o regime de verdade: “é por considerar que a verdade é um produto, o resultado de um jogo de forças, e que, por conseqüência, não existe nem uma natureza nem uma essência da verdade se refletindo no mundo, que o intelectual não pode ser senão específico” (Adorno, 2004, p. 43)¹⁰⁸.

Quem determina que problemas devem ser abordados não é, portanto, o intelectual, mas os indivíduos implicados diretamente nestes problemas. Ao intelectual cabe a função crítica de levantar problemas, suscitar questões, formular, enfim, as perguntas de nossa época. Há, aí, uma espécie de “princípio de modéstia”, que deve guiar a atuação do intelectual específico. Isso nos dá a impressão de que esta figura não é meramente (ou

¹⁰⁷ Como Foucault pretendeu fazer, por exemplo, no GIP (Grupo de Informações sobre as Prisões) em que não se buscava produzir um saber teórico global sobre as prisões, mas simplesmente fazer serem ouvidas as reivindicações dos presos. Se o GIP, de fato, foi capaz de cumprir esse papel é um fato ainda debatido hoje. Cecile Brich, por exemplo, afirma que o GIP, sob o pretexto de deixar os prisioneiros falarem por eles próprios, acabou, no entanto - em especial por atuar através de questionários criados de antemão e que, por isso mesmo, de algum modo moldavam a fala dos presos - por colocar em suas bocas o discurso dos intelectuais que estavam por trás do movimento. Diz ela: “a falha do GIP pode ser atribuída a sua imposição de um discurso hegemônico sobre os prisioneiros, definindo posições subjetivas para os mesmos que eles nem queriam nem poderiam adotar” (Brich, 2008, p. 41). Essa observação pode servir de guia para futuras ações interventivas de natureza similar, auxiliando-as a serem conduzidas de um modo tal que não acabe por, paradoxalmente, impor aos indivíduos uma dada subjetividade - ou seja, operar sobre os mesmos um “assujeitamento” - dado que é justamente contra a vinculação identitária, externa e assimétrica, sobre os indivíduos que referidas ações interventivas pretendem voltar-se.

¹⁰⁸ Daí Thomas Bénatouïl afirmar que “se a política intelectual característica do marxismo é o primeiro alvo das (...) análises críticas [feitas por Foucault acerca do intelectual específico], deve-se notar que é, mais genericamente, uma certa forma de *platonismo político* que é visado, onde a teoria suplanta e ordena o domínio da prática” (Bénatouïl, 2003, p. 34, grifo nosso). Nesse sentido, a figura (bem nietzschiana) do intelectual específico poderia ser considerada como a “elaboração de uma prática anti-platônica da teoria” (Bénatouïl, 2003, p. 36).

mesmo eminentemente) política, mas também (e, por que não, essencialmente) ética. A atuação política do intelectual específico passa pela instituição, em relação a si próprio, de uma micropolítica, ou seja, pela assunção de uma dada postura ética. Trata-se de fazer da ética a base da filosofia e, portanto, da ação (política) do intelectual.

Aliás, é esse entrecruzamento estreito entre ética e política, entre micropolítica e práxis política, que nos permite identificar quais, dentre a miríade de discursos que se digladiam em nossa sociedade, devemos adotar como nossos. É ele, enfim, que nos permite discernir quem diz a verdade. Como diz Adorno, “se há um critério que permite julgar a verdade de um discurso, ele consiste na coincidência entre o dizer e o fazer” (Adorno, 2004, p. 62). É a concordância entre *logos* e *bios* (critério esse que, segundo Foucault, opõe as figuras antitéticas de Sócrates e Descartes) que nos permite divisar, na polifonia de vozes discordes ao nosso redor, quais são verdadeiras. A confiança que se pode ter no discurso de alguém advém do fato de o mesmo aplicá-lo em sua própria existência. Advém, portanto, do fato de ele se constituir enquanto um *parrhesiasta*.

É aqui que os conceitos com os quais vínhamos trabalhando ao longo de toda nossa pesquisa – ética, política, micropolítica, atitude crítica, contraconduta, *parrhesia*, etc. - se encontram. O intelectual específico é um *parrhesiasta*. Através do seu discurso ele mantém aquela relação corajosa de cuidado com a verdade que caracteriza a postura essencialmente filosófica de quem se vale da *libertas*. Em sua atuação política, ele não coloca meramente uma teoria à prova, uma doutrina à sabatina. Ele põe sua conduta pessoal, sua própria existência como chancela e aval do seu discurso. É essa tentativa de constituir para si uma vida filosófica (*bios philosophos*), de estabelecer em relação à própria existência uma micropolítica, que lhe possibilita não só assumir uma atitude crítica ou exercer uma contaconduta, mas também e sobretudo, suscitar questões, formular perguntas com o

intuito último de franquear aos outros o cuidado de si. É por isso que Foucault encontra em Sócrates, no final da vida, um irmão longínquo: tanto um quanto o outro acreditavam que o filósofo, por meio do cuidado de si, poderia auxiliar os demais a também cuidarem de si próprios.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em todo o nosso trabalho, tivemos como norte uma questão: qual a forma assumida pela resistência à governamentalidade em Michel Foucault? Para que a resposta a essa indagação se clarificasse foi necessário, inicialmente, estudar o percurso feito por Foucault desde, aproximadamente, meados da década de 70 - com a sua descoberta das principais formas de poder surgidas na modernidade (o poder disciplinar e o biopoder), bem como de seu efeito precípua, qual seja, a normalização, a vinculação dos indivíduos a uma subjetividade que lhes é dada de antemão (é dizer: uma subjetividade não autônoma que lhes é pespegada quando de sua inserção em uma determinada economia de poder-saber) -, passando pela denudação das governamentalidades – ou seja, da articulação em rede dos mecanismos identificatórios de poder-saber – e pela descoberta do *modus operandi* próprio do poder, a saber, o governo ou a condução das condutas, chegando, finalmente, já na década de 80, à problematização da (auto)constituição do sujeito ético por meio das técnicas (ou do governo) de si no contexto da ascética antiga da existência – bem como à análise do principal exemplo destas técnicas (a *parrhesia*) e de sua atualização contemporânea (a figura do intelectual específico). Com isso, chegamos – ou pensamos ter chegado – a uma primeira tentativa de resposta à pergunta esgrimida acima: a resistência à governamentalidade no último Foucault tem a forma da *micropolítica* – campo existencial em que os governos de si e dos outros (as técnicas éticas e políticas) encontram aquela conexão íntima e imanente que Foucault tencionou lhes atribuir no período final de sua obra.

Eis aí, grosso modo, o trajeto por nós palmilhado nos três capítulos da presente pesquisa. Ao longo do mesmo, procuramos desencavar e trazer à luz o movimento interno

do pensamento foucaultiano de que são testemunhas seus textos, conferências e entrevistas¹⁰⁹. A análise deste material patenteia a estreita proximidade entre os três grandes

¹⁰⁹ Julgamos pertinente analisar, aqui, ainda que sumariamente, uma importante questão que pode muito bem ser considerada como uma espécie de sub-tema de todo nosso trabalho e que é indiretamente trazida à baila quando falamos da micropolítica como um campo fenomênico em que ética e política se tocam. Tal questão diz respeito à existência ou não de uma ruptura na obra foucaultiana entre as décadas de 70 e 80, ou seja, entre a genealogia do poder e a genealogia da ética. Quanto a esse ponto, é possível dizer termos notado, ao longo do trabalho, que os desdobramentos posteriores da obra foucaultiana *não se encontram* separados radicalmente das suas primeiras reflexões (como alguns autores, no passado, advogaram e, talvez, outros ainda hoje o façam), mas podem ser relacionados, em maior ou menor grau, com estas últimas. Na verdade, esse é um dos temas mais calorosamente debatidos, hoje em dia, entre os foucaultianos, havendo no meio deles, quem, como Sebastian Harrer, defenda que a auto-constituição ética e o assujeitamento via normalização são duas faces de um mesmo processo: a subjetivação em geral. Harrer diz que “a gênese do sujeito essencialmente inclui esses dois lados: sujeição e auto-constituição” (Harrer, 2005, p. 78). Foucault, como vimos, analisa a ética a partir do modelo governamental do poder - ou seja, do poder como condução de condutas, portanto como força constituidora de subjetividades (normalizadas). Logo, a sua concepção da auto-constituição ética deriva do mesmo modelo que serve de grade de análise para as relações promotoras da normalização. Na realidade, mesmo as considerações específicas feitas por Foucault sobre certos temas de suas pesquisas “histórico-filosóficas” também indicam essa continuidade conceitual. Pensemos, por exemplo, em sua investigação sobre a “condução das almas”. Harrer relaciona esta noção foucaultiana, típica de seu último período, com a noção de “vigilância”, bastante presente em seus textos anteriores, como “Vigiar e Punir”. Já neste livro, Foucault dizia que o exercício da disciplina requeria, como condição estrutural, sua subsunção a todo um “jogo do olhar”, portanto a uma supervisão – diferente, é claro, daquela contida na idéia de condução das almas, mas que, ainda assim, pode ser relacionada a ela como que numa linha de continuidade. Nas disciplinas, este olhar do supervisor poderia recair diretamente sobre o sujeito observado ou recair sobre o mesmo apenas indiretamente, como no dispositivo panóptico. Neste último caso, a presença do supervisor não é certa, mas é sempre possível, o que dá origem, segundo Harrer, a uma terceira forma de vigilância: “o olhar imaginário”, situação em que os indivíduos estão sendo, em verdade, treinados para disciplinarem a si mesmos. Ora, este, diz-nos Harrer, já é o modelo da condução das almas. Para comprová-lo ele lembra a famosa observação de Epicteto, segundo a qual seus discípulos deveriam comportar-se como se ele (Epicteto) os estivesse observando a todo instante. Portanto, é possível, mesmo com relação a conceitos bem determinados e específicos – como os conceitos de “vigilância” e “condução das almas” – estabelecer aquela espécie de ligação que comprova a existência, aí, de uma continuidade conceptual e, portanto, inversamente, a inexistência de uma ruptura. E, realmente, se não há fatos, mas apenas interpretações de fatos (com o que Foucault concordava, neste ponto bastante nietzscheano), podemos imaginar – e na verdade quase postular – duas possibilidades: a de uma interpretação do sujeito feita “desde fora”, por meio de mecanismos normalizadores, e a de uma interpretação feita “desde dentro”, pelo próprio indivíduo que, dessa maneira, se subjetiva. Como noz diz Harrer, “indivíduos são interpretados ou interpretam eles mesmos, não no sentido de descobrirem sua essência íntima, mas no sentido de serem submetidos a relações de força ou voluntariamente aplicarem tais relações a si mesmos” (Harrer, 2005, p. 82). O fato mesmo, salientado por Harrer, de que o mesmo conceito – a noção de governamentalidade – sirva de matriz teórica para Foucault pensar tanto a política quanto a ética, já deve nos fazer questionar a idéia de uma ruptura. É o que nos diz também Pradeau, segundo o qual a “hipótese da governamentalidade das condutas” aventada por Foucault (em substituição, ou melhor, como *adendo* à da repressão) atenta contra a “hipótese discutível de uma verdadeira ruptura entre os dois primeiros volumes da História da sexualidade”, o de 1976 e o 1984 (Pradeau, 2004, p. 148). Ou seja, Pradeau também atesta (como nós tencionamos fazer neste trabalho) que entre a política (década de 70) e a ética (década de 80) foucaultiana não existe qualquer ruptura, mas sim um deslocamento que tem como pivô o conceito de governamentalidade, na medida em que “a concepção de um governo de condutas devia se libertar de uma relação de poder pensada segundo o modelo de uma dominação-objetivação dos indivíduos por prescrições comuns (de forma jurídica)” (Pradeau, 2004, p. 148), e ir em direção àquele modelo, encontrado na antiguidade clássica, de uma “universalidade sem lei de uma estética da existência” (Foucault, 2005b, p. 185). Mesmo Michel Sellenart, que enfatiza a relativa ruptura entre esses dois períodos, não se furta

“eixos” do pensamento foucaultiano: saber, poder e subjetividade. No livro que dedicou ao pensamento de Foucault – fruto de um curso dado sobre o mesmo no *Collège de France* em 1985 – Gilles Deleuze mostra que, de fato, o que fez Foucault, nos seus últimos anos, foi pensar a subjetivação enquanto um terceiro eixo, distinto tanto do eixo do saber quanto do eixo do poder e que, no entanto, já estava implícito nos outros dois (assim como o poder já estava, desde o início, imiscuído no saber). Para que fosse possível a Foucault pensar a subjetivação, era inicialmente necessário reconhecer o “fora” (o poder) não como um “limite fixo”, mas como uma “matéria móvel” capaz de constituir, por meio de dobras, um dentro – um dentro do fora: “nada além do lado de fora, mas exatamente o lado de dentro do lado de fora” (Deleuze, 1986, p. 104)¹¹⁰. Em verdade, o tema do *duplo* sempre esteve presente na obra de Foucault – o duplo não como projeção do interior, mas ao contrário, como introjeção do exterior (do lado de fora): “não [como] (...) um desdobramento do Um, [mas como] (...) uma reduplicação do Outro” (Deleuze, 1986, p. 105).

Porém, como pensar essa “dobra”, esse dentro do fora, esse duplo? Talvez, diz-nos Deleuze, fosse preciso “retornar” aos gregos (“retornar” entre aspas, pois se trata, antes, como vimos, de uma apropriação das reflexões gregas do que de um retorno puro e simples às mesmas¹¹¹). É, de fato, essa a novidade dos gregos: a possibilidade de se pensar um

a notar a coerência conceitual entre ambos: “a problemática do ‘governo’, em função da qual Foucault rompeu com certos aspectos de seu próprio engajamento nos anos 70, encontra (...) seu corolário na ética do cuidado de si, que é uma *ética política*, desenvolvida em seus últimos livros” (Senellart, 2003, p. 133, grifo nosso).

¹¹⁰ Esse “dentro do fora”, bem entendido, não é senão o *sujeito*.

¹¹¹ Como nos diz Deleuze, “nenhuma solução pode ser transposta de uma época a outra, mas pode haver usurpações ou invasões de campos problemáticos, fazendo os ‘dados’ de um velho problema serem reativados em outros” (Deleuze, 1988, p. 122). O próprio Foucault também o salienta em uma entrevista: “não se pode encontrar a solução de um problema na solução de um outro problema levantado num outro momento por outras pessoas” (Foucault, 1995a, p. 256). Talvez não seja equivocado notar, nesta postura, a influência da maneira nietzschiana de encarar o tempo – não como algo cuja sucessão linear deixa intocadas as essências antes desveladas, mas como arena de combate. De fato, segundo Paschoal, “é como palco de obliterações e emergências, de conflitos e possibilidades, que Nietzsche olha para o tempo ‘passado’, buscando as condições de emergência de homem e de formas de valoração; ‘presente’, buscando tomar as ‘regras do jogo’ para poder

duplo descolamento – descolamento do poder como relação de forças e do saber como forma estratificada. Esse duplo descolamento se torna possível quando a relação consigo (o governo de si) ganha autonomia: “é como se as relações do lado de fora se dobrassem, se curvassem para formar um forro e deixar surgir uma relação consigo, constituir um lado de dentro que se escava e desenvolve segundo uma dimensão própria” (Deleuze, 1986, p. 107). Os gregos, em suma, “dobraram a força”, ou seja, conseguiram pensar o dentro como uma dobra do lado de fora - dobra essa possibilitada pelo estabelecimento de uma relação agonística consigo.

Portanto, pode-se dizer que “a idéia fundamental de Foucault é a de uma dimensão da subjetividade que deriva do poder e do saber, mas que não depende deles” (Deleuze, 1986, p. 109). Foucault enxerga na relação consigo uma espécie de irreducibilidade ao poder e ao saber. Ele encontrou nos gregos, em suma, a “invenção” do sujeito como a resultante de um processo agonístico de subjetivação.

No entanto, diz Deleuze, depois deles, a relação consigo é, ela própria, enredada nas malhas do poder. Ela não permanece como uma zona reservada e intocada pelas práticas institucionais, mas é, ao contrário, inserida nelas. A dobra que antes constituía o sujeito como dentro do fora será como que “desdobrada”: “a subjetivação do homem livre se transforma em sujeição” (Deleuze, 1986, p. 110). Mas será que a dimensão descoberta pelos gregos desaparece completamente, sendo revertida em poder e saber? Não, e isto porque “haverá sempre uma relação consigo que resiste aos códigos e aos poderes; a relação consigo é, inclusive, uma das origens desses pontos de resistência (...)” (Deleuze, 1986, p. 111). A relação consigo (ainda que, vez por outra, recapturada pelas relações de

desestabilizar os discursos que garantem a hegemonia de certas formas de valoração e de certos tipos de homem; e ‘futuro’, engajando-se por uma transvaloração de todos os valores e esperando por um tipo mais elevado de homem” (Paschoal, 2003, p. 25-26).

poder-saber) sempre acha um meio de se transmutar em algo diverso – distinto mesmo do modo grego – e de renascer, sempre como ponto de oposição às governamentalidades. Essa relação consigo, essa força dobrada, essa subjetivação operada por uma dobra faz com que o sujeito, a cada momento, se (re)faça como “um foco de resistência”, como um empecilho à sua recaptação pelo saber e pelo poder. Ora, este é o campo da micropolítica. O campo desta dobra que subjetiva o indivíduo e que serve de ponto de resistência à governamentalidade.

A cada momento, a relação consigo muda de forma, posto que serve de contraponto às relações de poder-saber que naquele instante buscam capturá-la.

A luta por uma subjetividade moderna passa por uma resistência às duas formas atuais de sujeição, uma que consiste em nos individualizar de acordo com as exigências do poder, outra que consiste em ligar cada indivíduo a uma identidade sabida e conhecida, bem determinada de uma vez por todas (Deleuze, 1986, p. 113).

Em outras palavras: a “luta por uma subjetividade moderna” passa pela instituição, na relação do indivíduo consigo próprio, de uma micropolítica. A subjetivação, nesse contexto, ganha ares de um direito à perpétua (auto)diferenciação, direito esse que deve ser contraposto à rede de poder-saber que pretende prender o sujeito em determinados mecanismos identificatórios¹¹².

¹¹² Em um outro texto, Deleuze afirma que “quando Foucault chega ao tema final da ‘subjetivação’, esta consiste essencialmente na invenção de novas possibilidades de vida, como diz Nietzsche, na constituição de verdadeiros estilos de vida” (Deleuze, 1992, p. 114). Coisa, de fato, bem consoante ao espírito da filosofia nietzschiana, cujo “instrumento principal” – o martelo – não tem, como amiúde se supõe, função destrutiva, mas, bem ao contrário, criadora, devendo o mesmo ser comparado ao cinzel com que o escultor desbasta, no bloco mármoreo, tudo aquilo obnubila a visão da estátua. De fato, a crítica que tanto Nietzsche quanto Foucault nos sugerem não anda jamais desacompanhada daquele projeto construtivo que constitui a ação mais própria do filósofo: a ação de “criar valores” (Paschoal, 2003, p. 71) – ou (diríamos com Foucault) de plasmar novas subjetividades, novos modos de ser e estilos de vida. E mesmo quando a filosofia, para alcançar seu escopo, efetua a crítica, ela o faz sempre “em nome da vida, de seu poder de afirmar e criar” (Foucault, 2006g, p. 37).

Essa pugna pela (auto)subjetivação amiúde principia pela luta em prol de uma “desindividualização”, ou seja, pela tentativa de responder de um modo diferente (ou *colocar* de um modo diferente) a questão “quem somos nós?”. Segundo Frédéric Gros, o que o último Foucault nos mostra é que esta pergunta – “quem somos nós?” -, embora aparente vetustez, está longe de ser imemorial. Ela é, ao contrário, bastante recente. E mais: é possível investigá-la de um modo diferente daquele que se tornou habitual em nossa cultura, ou seja, de um modo outro que não pela pesquisa de uma natureza interna, de uma verdade secreta, mas de um modo que propicie a (re)emergência de outras técnicas de si. Para Foucault, essa questão, imensamente vasta, sem dúvida, remete, sobretudo, aos nossos limites culturais, “à nossa incapacidade de fazer de nós mesmos outra coisa que não sujeitos de conhecimento, a pensar de outro modo na aproximação a nós mesmos que não sob o modo de uma pesquisa de identidade, de uma natureza, do segredo de nossa verdade interior” (Gros, 2003, p. 10). Daí que Foucault recue para a Antiguidade. Não para resgatar regras específicas de condutas que talvez só fizessem sentido num contexto já não mais existente, mas sim para nos “desacostumar” com as nossas próprias regras de condutas, para tornar mais estranho e menos familiar, aquilo que, para muitos, talvez passe despercebido.

Mas para que Foucault conseguisse fazer isso, a saber, pensar o sujeito como uma escultura talhada com o auxílio de práticas de si, pensar, em suma, esse “dentro *do* fora” (a subjetivação), fugindo da “objetivação do sujeito”, foi crucial mostrar a insuficiência da hipótese repressiva do poder e pensá-lo menos em termos de dominação e repressão do que como governo ou a arte da condução de condutas. A dobra-sujeito que serve de fulcro à oposição – ou resistência – ao bloco de “poderes-saberes” com que as governamentalidades pretendem vincular o indivíduo a uma identidade já dada *a priori* só pôde ser pensada por

Foucault quando a própria noção de governamentalidade – e, conseqüentemente, a percepção da formação, no corpo social, de *redes* de poderes e saberes identificatórios – veio a lume. Daí Pradeau afirmar que as reflexões foucaultianas sobre o governo de si funcionam como uma espécie de adendo ou apêndice à sua concepção do poder como “ação sobre ações”, ou seja, do poder como governo ou condução da conduta alheia. Diz-nos Pradeau: “a *História da sexualidade* é, então, o complemento ou a exemplificação, no capítulo da sexualidade, do esquema de análise que Foucault elabora sobre o ‘governo das condutas’” (Pradeau, 2004, p. 147). Com esse conceito, Foucault pôde repensar a noção de resistência – operacionalizada, a partir de então, justamente por essa “dobra” agonística (auto)subjektivante do poder - e patentear a possibilidade de outras modalidades de relacionamento dos indivíduos com os saberes e poderes.

Analisando a questão da *parrhesia*, Ortega nos dá um parecer similar:

as análises foucaultianas da *parrhesia* têm como objetivo estimular a procura de *novas formas de relação com a verdade* que, analogamente ao que acontecia com a *parrhesia* na Antiguidade, contribuíam para a constituição de uma subjetividade não normatizada como prática libertadora (Ortega, 1999, p. 120, grifo nosso).

Essa subjetividade é construída pela auto-imposição, sobre os múltiplos fatores que nos constituem, de uma *ordem* ou de um *governo* – ou seja, de uma *micropolítica*.

O próprio Foucault destacava essa proximidade entre as técnicas identificatórias do bloco poder-saber e as técnicas de auto-constituição do sujeito ético desvelada por meio do conceito de governamentalidade:

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. Isto significa, muito simplesmente, que, no tipo de análise que desde algum tempo busco lhes propor, devemos considerar que relações de poder/governamentalidade/governo de si e dos outros/relação de si para consigo compõem uma cadeia, uma trama e que é em torno destas noções que se pode, a meu ver, articular a questão da política e a questão da ética (Foucault, 2004a, p. 306-307).

Tecnologias de si e tecnologias de governo formam um par indissociável e a noção de micropolítica tem, justamente, o intuito de nos lembrar disso. Toda ação política tem como pressuposto inicial esta política em miniatura, em virtude da qual o indivíduo “organiza a própria existência” (Fonseca, 2002, p. 277), assumindo, por adesão livre e racional a certas regras ou exercícios, uma postura essencialmente ética, cuja configuração geral é dada pelo conceito de “atitude crítica” (ou *Aufklärung*), cujo exemplo principal é a *parrhesia* dos antigos e cuja atualização contemporânea é possível encontrar, por exemplo, na figura do intelectual específico, preconizada por Foucault.

Portanto, a noção de micropolítica nos permite aproximar os campos da ética e da política. Reconhecer que ação política (ou o exercício do governo dos outros) tem de ter, como pressuposto ou condição, uma tomada de postura ética (ou seja, o estabelecimento de um governo de si, de uma micropolítica) é reconhecer que, nesse nível, *ética e política já não se distinguem uma da outra*. Com efeito, o próprio Foucault fala da atitude crítica como uma “forma cultural geral, *ao mesmo tempo atitude moral e política*” (Foucault, 1978). Frédéric Gros vai ainda mais longe. Segundo ele, “as pesquisas éticas de Foucault não são jamais senão outra maneira de pensar a política” (Gros, 2003, p.11). Pradeau também o nota claramente quando diz que existe, no último Foucault, “uma dobra política da ética, que inscreve a aproximação aos outros no coração da constituição de si mesmo como sujeito” (Pradeau, 2003, p. 42).

Essa tentativa de desmontar as barreiras entre ética e política, Foucault também empreendeu em sua militância política. Contrapondo à figura do intelectual universal (que fazia de si mesmo a consciência de toda sociedade), a figura do intelectual específico (que procura, mais modestamente, suscitar questões acerca de problemas determinados), Foucault faz da ética o esteio da prática filosófica, o que equivale a “firmar o valor político da atitude ética dos indivíduos e, especialmente, dos intelectuais. *Com isso a oposição entre moral e política caduca*” (Adorno, 2004, p. 56, grifo nosso)¹¹³.

É de fato essa, segundo Foucault, a tarefa do intelectual específico (e, de um modo mais geral, do filósofo): fazer perguntas, suscitar questões, levantar as indagações do presente com o intuito de tornar estranha toda e qualquer familiaridade acomodada. Cabe ao intelectual, em suma, “determinar o problemático de um determinado diagrama epocal” (Craia, 2002, p. 171 – 172). Encontramos em Foucault justamente essa problematização crítica da verdade que termina por atribuir ao filósofo a função de fazer perguntas sem um *télos* à guisa de resposta. O próprio saber, de fato, segundo Foucault, “não é feito para compreender, ele é feito para cortar” (Foucault, 2006g, p. 28).

¹¹³ Em uma nota de rodapé, o editor do curso *Segurança, Território, População* atesta que as idéias que gravitam em torno do conceito de governamentalidade (por exemplo, a noção do governo como condução de condutas e a noção de contraconduta ou resistência) representam o ponto de articulação entre a análise foucaultiana das técnicas de sujeição dos indivíduos (década de 70) e a análise das práticas de subjetivação (década de 80). Segundo o mesmo, em alguns folhetos manuscritos sobre a governamentalidade, Foucault teria escrito: “a análise da governamentalidade [...] implica que ‘tudo é político’. [...] A política não é nada mais, nada menos que o que nasce com a resistência à governamentalidade, a primeira sublevação, o primeiro enfrentamento” (Foucault, 2008, p. 287). Ora, se a política nasce justamente com a resistência à governamentalidade e se essa mesma resistência (que constitui a chamada “atitude crítica”) é a atitude ética por excelência, vemos que, com a noção de micropolítica, desvelamos um terreno em que as fronteiras entre a ética e a política se desvanecem. Isso fica ainda mais claro se lembrarmos que, certa feita, Foucault afirmou que o que lhe interessa “é muito mais a moral do que a política ou, em todo caso, *a política como uma ética*” (Foucault, 2006i, p. 220, grifo nosso). Lembremos, ainda, que a ética, para Foucault, é uma maneira de ser que tem a forma de uma “prática refletida da liberdade” e que, segundo ele, “a liberdade é (...), em si mesma, política” (Foucault, 2006b, p. 270).

Como Gros nos ensina, em Foucault, o “real” da filosofia não é encontrado num referente extra-linguístico, mas, primeiramente, “numa confrontação ativa com o poder” e, num segundo momento, “numa prática contínua da alma” (Gros, 2008, p. 354). Ele chega mesmo a dizer que, em virtude disso, é na política (campo da confrontação com poder), que a filosofia reencontra seu “real”, “o que significa que a filosofia não deve enunciar a verdade da política, mas se confrontar com a política para fazer a prova de *sua* verdade” (Gros, 2008, p. 359).

Ademais, segundo Foucault, a ação política, hoje, passa, necessariamente, pela reivindicação de novas subjetividades, ou seja, passa pela ética:

o problema político, ético, social e filosófico de nossos dias não consiste em tentar liberar o indivíduo do Estado nem das instituições do Estado, porém nos liberarmos tanto do Estado quanto do tipo de individualização que a ele se liga. *Temos que promover novas formas de subjetividade através da recusa deste tipo de individualidade que nos foi imposto há vários séculos* (Foucault, 1995b, p. 235, grifo nosso).

A política que hoje precisa ser feita é “uma política de desindividualização contra o poder individualizante” (Bénatouil, 2003, p. 35), pois, como nos diz Frédéric Gros, “no fundo, não há resistência possível e última ao poder senão em uma reinvenção da aproximação a si” (Gros, 2003, p. 13). É essa aproximação a si – esta *conversio ad se* – que serve de fulcro à resistência ao poder. Isso significa que a resistência à governamentalidade passa pela promoção de novas subjetividades, pelo trazer à luz novos modos de ser e de fazer, novas maneiras de fazer-se sujeito. Quando percebemos a contingência histórica disso que somos, percebemos também que existe a possibilidade de sermos outra coisa, de fazermos outra coisa, de pensarmos outra coisa.

Está aí, segundo pensamos, ao menos uma primeira tentativa de resposta para a pergunta que guiou essa pesquisa: a forma da resistência à governamentalidade no último Foucault é dada pela articulação de técnicas políticas e éticas no contexto de uma ascética da existência, ou seja, pela instauração de uma *micropolítica* - campo em que a assunção de uma postura ética já é uma tomada de posição política e em que a postura política assume a forma de uma relação do indivíduo consigo mesmo.

12. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ADORNO, F.P. **A tarefa do intelectual: o modelo socrático**. Tradução de Marcos Marcionilo. Em: Gros, F. (Org.) *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- ARAÚJO, I.L. **Foucault e a crítica do sujeito**. Curitiba: UFPR, 2000.
- BÉNATOUÏL, T. **Deux usages du stoïcisme: Deleuze, Foucault**. (p. 17-51). In: Gros, F; Lévy, C (Org.). *Foucault et la philosophie antique*. Paris, Éditions Kimé, 2003.
- BRICH, C. **The groupe d'information sur les prisons: the voice of the prisoners? Or Foucault's?** *Foucault Studies*, No. 5, pp. 26-47, 2008. Disponível em: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/issue/view/229/showToc>
- CANDIOTTO, C. **Foucault e a crítica do sujeito e da história**. Em: Revista Aulas, nº 3, 2007a. Disponível em: <http://www.unicamp.br/~aulas/pdf3/05.pdf>.
- _____. **Foucault: uma história crítica da verdade**. Em: Trans/Form/Ação, Vol. 29, nº 2, 2006a. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v29n2/v29n2a06.pdf>.
- _____. **Michel Foucault e o problema da antropologia**. Em: Revista Philosophica. Vol. 29, pp. 183 – 197, 2006b.
- _____. **Verdade e diferença no pensamento de Michel Foucault**. Em: Kriterion, vol 48, nº 115, 2007b Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2007000100012.
- CASTEL-BOUCHOUCHI, A. **Foucault et le paradoxe du platonisme**. (p. 175-195). In: Gros, F; Lévy, C (Org.). *Foucault et la philosophie antique*. Paris, Éditions Kimé, 2003.
- COCHART, D. & HAROCHE, C. **Uma política da indiferença**. Tradução de Ítalo A. Tronca. Em Tronca, Ítalo A. (Org.), *Foucault vivo* (pp. 89 – 101). São Paulo: Pontes, 1987.
- CRAIA, E. C. P. **A problemática ontológica em Gilles Deleuze**. Cascavel: Edunioeste, 2002.
- DAVIDSON, A.I. **Préface**. (p. 7 – 14). In: *Exercices spirituels et philosophie antique*. [S.l.]: Éditions Albin Michel, 2002a.
- DELEUZE, G. **Conversações**. Tradução de Peter Pál Pelbrant. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

_____. **Foucault**. Tradução de Cláudia Sant'Anna Martins. São Paulo: Brasiliense, 1986.

_____. **Pensamento nômade**. Tradução de Ana Maria de Almeida Lima. Em: Escobar, C.H. (Org.). *Por que Nietzsche?* Rio de Janeiro: Achiame, s.d.

FEIJÓ, R. **História do pensamento econômico**. São Paulo: Editora Atlas S.A., 2001.

FILLION, R. **Freedom, truth, and possibility in Foucault's ethics**. *Foucault Studies*, Número 3, pp. 50-64, 2005. Disponível em: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/issue/view/114/showToc>.

FONSECA, M. A. **Michel Foucault e o direito**. São Paulo: Max Limonad, 2002.

FOUCAULT, M. **“Omnes et singulatim”**: uma crítica da razão política. Tradução de Vera Lucia Avellar Ribeiro. Em: Foucault, M. *Ditos & Escritos IV: estratégia, poder-saber*. 2ª ed. (p. 355- 387). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006a.

_____. **A ética do cuidado de si como prática da liberdade**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Em: Foucault, M. *Ditos & Escritos V: ética, sexualidade, política* (p. 264 -288). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006b.

_____. **A governamentalidade**. Tradução de Roberto Machado. Em Machado, Roberto (Org.), *Microfísica do poder* (pp. 277 - 293). (22ª ed.). São Paulo: Graal, 2006c.

_____. **A hermenêutica do sujeito**. Tradução de Márcio Alves da Fonseca e Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes: 2004a.

_____. **A ordem do discurso**. (3ª ed.). São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. **A vontade de saber: história da sexualidade. Vol. 1**. (16ª ed.). Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque e J.A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2005a.

_____. **As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas**. (8ª ed.). Tradução de Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Coraje y verdad**. Em: Abraham, Tomás (Org.) *El último Foucault*. 1 ed. Buenos Aires: Sudameris, 2003.

_____. **Em defesa da sociedade**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins fontes, 2000.

_____. **Foucault**. Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Em: Foucault, M. *Ditos & Escritos V: ética, sexualidade, política* (p. 234-240). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006d.

- _____. **Genealogia e poder.** Tradução de Roberto Machado. Em Machado, Roberto (Org.), *Microfísica do poder* (pp. 167 - 177). (22^a ed.). São Paulo: Graal, 2006e.
- _____. **História da sexualidade 2: o uso dos prazeres.** Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. Rio de Janeiro: Graal, 2006f.
- _____. **Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France. 1982-1983.** [S.l.]: Gallimard, 2008a.
- _____. **Michel Foucault entrevistado por Hubert L. Dreyfus e Paul Rabinow.** Tradução de Vera Porto Carrero. Em: Rabinow, P.; Dreyfus, H. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995a.
- _____. **Naissance de la biopolitique.** [S.l.]: Gallimard, 2004b.
- _____. **Nietzsche, a genealogia e a história.** Tradução de Roberto Machado. Em Machado, Roberto (Org.), *Microfísica do poder* (pp. 167 - 177). (22^a ed.). São Paulo: Graal, 2006g.
- _____. **O cuidado de si: história da sexualidade, Vol. 3.** (11^a ed.). Tradução de Maria Thereza da Costa Albuquerque. São Paulo: Graal, 2005b.
- _____. **O poder psiquiátrico.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006h.
- _____. **O que é a crítica?** (Conferência proferida em 27 de maio de 1978). Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/critique.html>
- _____. **O sujeito e o poder.** Tradução de Vera Porto Carrero. Em: Rabinow, Paul & Dreyfus, Hubert. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica (para além do estruturalismo e da hermenêutica)*, (p. 231 - 249). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995b.
- _____. **Política e ética: uma entrevista.** Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. Em: Foucault, M. *Ditos & Escritos V: ética, sexualidade, política* (p. 218-255). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006i.
- _____. **Resumo dos cursos do Collège de France (1970 - 1982).** Tradução de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1997a.
- _____. **Segurança, território e população.** Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

- _____. **Uma estética da existência.** Tradução de Elisa Monteiro e Inês Autran Dourado Barbosa. In: Foucault, M. *Ditos e Escritos V: Ética, sexualidade, política* (p. 288 – 294). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006j.
- _____. **Verdade e poder.** Tradução de Roberto Machado. Em Machado, Roberto (Org.), *Microfísica do poder* (pp. 01 – 14). (22ª ed.). São Paulo: Graal, 2006k.
- _____. **Vigiar e punir: nascimento da prisão.** (32ª ed.). Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes, 1997b.
- _____.; DELEUZE, G. **Os intelectuais e o poder.** Tradução de Roberto Machado. Em: Machado, Roberto (Org). *Microfísica do poder* (p. 69 – 79). Rio de Janeiro: Graal, 2006l.
- GASTALDI, J.P. **Elementos de economia.** São Paulo: Saraiva, 2003.
- GOMES, B. **Ética y medicina em Michel Foucault: la dimension humanística de la medicina a partir de una genealogia de la moral.** *História Ciências Saúde – Manguinhos.* Volume 12. Número 3, Setembro – Outubro, 2005. Disponível em: http://www.coc.fiocruz.br/hscience/vol12_3.htm.
- GROS, F. **A parrhesia em Foucault.** Tradução de Marcos Marcionilo. Em: Gros, F. (Org.) *Foucault: a coragem da verdade.* São Paulo: Parábola Editorial, 2004.
- _____. **Introduction.** (p. 7 – 17). In: Gros, F; Lévy, C (Org.). *Foucault et la philosophie antique.* Paris, Éditions Kimé, 2003.
- _____. **Michel Foucault.** Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- _____. **Situation du cours.** In: *Le gouvernement de soi et des autres: Cours au Collège de France. 1982-1983.* [S.l.]: Gallimard, 2008.
- HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade.** Tradução de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- HADOT, P. **Exercices spirituels.** (p. 19 – 75). In: *Exercices spirituels et philosophie antique.* [S.l.]: Éditions Albin Michel, 2002a.
- _____. **Le discours philosophique comme exercice spirituel.** (p. 144 – 159). In: *La philosophie comme manière de vivre: entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson.* [S.l.]: Éditions Albin Michel, 2001.
- _____. **Réflexions sur la notion de “culture de soi”.** (p. 323 – 332). In: *Exercices spirituels et philosophie antique.* [S.l.]: Éditions Albin Michel, 2002b.

- _____. **Un dialogue interrompu avec Michel Foucault.** Convergences et divergences. (p. 305 – 311). In: *Exercices spirituels et philosophie antique*. [S.l.]: Éditions Albin Michel, 2002c.
- HARRER, S. **The theme of Subjectivity in Foucault's Lecture Series L'Herméneutique du Sujet.** *Foucault Studies*, No 2, pp 75-96, 2005. Disponível em: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/issue/view/118/showToc>.
- KANT, I. **Resposta à pergunta: Que é “Esclarecimento”?** (*Aufklärung*). (p. 63 – 71). Tradução de Floriano de Souza Fernandes. In: *Immanuel Kant: textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 2008.
- LEBRUN, G. **O que é poder.** Tradução de Renato Janine Ribeiro e Silvia Lara. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- LÉVY, C. **Michel Foucault et le scepticisme: réflexions sur un silence.** (p. 119-137). In: Gros, F; Lévy, C (Org.). *Foucault et la philosophie antique*. Paris, Éditions Kimé, 2003.
- MACHADO, R. **Introdução.** Em Machado, Roberto (Org.), *Microfísica do poder*. (22ª ed.). São Paulo: Graal, 2006.
- MERQUIOR, J. G. **Michel Foucault ou o niilismo de cátedra.** Tradução de Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro.** Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras, 1992.
- O'FARRELL, Clare. **Foucault and Post Modernism.** *The Sidney Papers* 18 (3-4): pp. 182 – 194. Disponível em: <http://eprints.qut.edu.au/archive/00007131/01/7131.pdf>.
- ONFRAY, M. **A política do rebelde: tratado de resistência e insubmissão.** Tradução de Mauro Pinheiro. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- ORLANDI, E. P. **Ilusões na (da) linguagem.** Tradução de Ítalo A. Tronca. Em Tronca, Ítalo A. (Org.), *Foucault vivo* (pp. 53 – 67). São Paulo: Pontes, 1987.
- ORTEGA, **Amizade e estética da existência em Foucault.** Rio de Janeiro, Edições Graal Ltda., 1999.
- PASCHOAL, A.E. **A genealogia de Nietzsche.** Curitiba: Champagnat, 2003.
- PENNA, A.G. **Introdução à epistemologia.** Rio de Janeiro: Imago Ed, 2000.
- POGREBINSCHI, T. **Foucault, para além do poder disciplinar e do biopoder.** Em: *Lua Nova*. São Paulo, n. 63, 2004. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-

64452004000300008&lng=pt&nrm=iso Acesso em: Set. 2006.

PRADEAU, J. F. **Le sujet ancien d'une politique moderne: sur La subjectivation et l'éthique anciennes dans les *Dits et écrits* de Michel Foucault.** In: Moreau, P. F. (Org.). *Lectures de Michel Foucault: sur lês Dits et écrits*. Lyon: ENS Éditions, 2003.

_____. **O sujeito antigo de uma ética moderna.** Tradução de Marcos Marcionilo. Em: Gros, F. (Org.) *Foucault: a coragem da verdade*. São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

SÀ, C. P. **Sobre o poder em Foucault e o controle em Skinner.** Em: *Epistemologia, pesquisa e diagnóstico em psicologia*. Rio de Janeiro: ABP, 1983.

SENEILLART, M. **La critique de la raison gouvernementale.** In: Blanc, G; Terrel, J (org.). *Foucault ao Collège de France: un itinéraire*. Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.

SHARPE, M. **'Critique' as technology of the self.** *Foucault studies*, Número 2, pp. 97-116, Maio de 2005. Disponível em: <http://rauli.cbs.dk/index.php/foucault-studies/issue/view/118/showToc>

VEIGA-NETO, A. **Foucault & a educação.** Belo Horizonte: Autêntica, 2007a.

_____. **Governo ou governamento?** Em: *Currículo sem Fronteiras*, v. 5, p. 463-470, 2007b. Disponível em: <http://www.unb.br/fe/tef/filoesco/foucault/art04.html>